

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЭКОНОМИКИ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ РАН

**ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ  
В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

Москва

ИМЭМО РАН

2011

УДК 316.42  
ББК 60.59  
Ислам 871

Серия «Библиотека Института мировой экономики и международных отношений»  
основана в 2009 году

Ответственные редакторы – д.и.н. В.Г. Хорос,  
д.полит.н. Д.Б. Малышева.

Редакционная коллегия:  
д.и.н. А.Г. Володин, д.полит.н. Д.Б. Малышева,  
к.э.н. А.А. Рогожин, д.и.н. В.В. Сумский, д.и.н. В.Г. Хорос

Ислам 871

Исламская цивилизация в глобализирующемся мире./ По материалам  
конференции. / Отв. ред. – В.Г. Хорос. – М.: ИМЭМО РАН, 2011, с. 336  
ISBN 978-5-9535-0314-3

В книге дается анализ Исламской цивилизации в рамках крупного междисциплинарного проекта «Цивилизации в глобализирующемся мире», предпринятого в ИМЭМО РАН в содружестве с учеными из других научных центров. В работе рассматриваются основные ценности и институты Исламской цивилизации, ее историческая динамика, включая процессы модернизации. Особое внимание уделено последним десятилетиям, когда исламский мир – после долгих веков упадка или застоя – переживает оживление. Однако, этот подъем принес также негативные последствия (фундаментализм, терроризм и пр.).

**Islamic Civilizations in the globalizing World. On the base of the conference materials. Editor: V.G. Khoros. M.: IMEMO RAS, 2011, P. 336**

In this book the analysis of the Islamic civilization is a part of the large interdisciplinary project by IMEMO RAS “Civilizations in the globalizing World” with participation of the scholars from different academic centres. The basic values and institutions of the Islamic civilization, its historical dynamics including of the process of modernization have been examined. Special attention is directed to the last decades of the XX century and to the beginning of the XXI century, when the Islamic civilization have been come to the stage of animation after long centuries of depression or stagnation. However this uplift has brought also negative consequences (fundamentalism, terrorism etc.).

**Публикации ИМЭМО РАН размещаются на сайте <http://www.imemo.ru>**

ISBN 978-5-9535-0314-3

© ИМЭМО РАН, 2011 г.  
© Хорос В.Г., 2011 г.

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>В.Г. Хорос</i> ПРЕДИСЛОВИЕ .....	с.5
-------------------------------------	-----

<b>1. Т.К. Ибрагим</b> ОСНОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ИНСТИТУТЫ КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА .....	с.7
---	-----

## ДИСКУССИЯ

<i>Е.Б. Рашковский</i> .....	с.23
<i>Н.С. Кирабаев</i> .....	с.25
<i>Е.Ю. Барковская</i> .....	с.29
<i>М.М. Аль-Джанаби</i> .....	с.38
<i>А.Ю. Умнов</i> .....	с.48

<b>2. М.С. Мейер</b> ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ...	с.51
--	------

## ДИСКУССИЯ

<i>Е.Б. Рашковский</i> .....	с.74
<i>Н.С. Кирабаев</i> .....	с.76
<i>Р.Г. Ланда</i> .....	с.80
<i>Ю.М. Почта</i> .....	с.84
<i>А.И. Яковлев</i> .....	с.88
<i>А.А. Корнилов</i> .....	с.94
<i>А.Ю. Умнов</i> .....	с.103

<b>3. Г.И. Мирский</b> ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМся МИРЕ .....	с.111
---	-------

## ДИСКУССИЯ

<i>Е.Б. Рашковский</i> .....	с.126
<i>М.А. Чешков</i> .....	с.133
<i>Д.Б. Малышева</i> .....	с.135
<i>А.Ш. Ниязи</i> .....	с.138
<i>Н.С. Кирабаев</i> .....	с.149
<i>Ю.М. Почта</i> .....	с.153
<i>Р.Г. Ланда</i> .....	с.162
<i>А.Ю. Умнов</i> .....	с.164
<i>А.Б. Крылов</i> .....	с.167

<i>Д.Б. Малышева</i> .....	с.178
<i>А.Б. Крылов</i> .....	с.182
<i>В.Я. Белокреницкий</i> .....	с.187
<i>Н.Г. Рогожина</i> .....	с.196
<i>В.А. Мельянцев</i> .....	с.198
<i>О.О. Хохлышева</i> .....	с.210

<i>В.Г. Хорос</i> ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	с.218
------------------------------------	-------

## ПРИЛОЖЕНИЕ

КРАТКАЯ АНТОЛОГИЯ ИСЛАМСКОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ .....	с.269
СПИСОК АВТОРОВ .....	с.336

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Предлагаемая книга является частью большого проекта «Цивилизации в глобализирующемся мире», организованного Центром проблем развития и модернизации ИМЭМО РАН в котором наряду с учеными из ИМЭМО принимают участие специалисты из других научных центров, в том числе зарубежных. Было проведено десять научных конференций, посвященных конкретным цивилизациям – Индийской, Исламской, Западноевропейской и др. Содержательные отчеты о конференциях публиковались в журнале «Мировая экономика и международные отношения». Затем начали выходить книги, представляющие собой литературную обработку материалов конференций<sup>1</sup>. Данная публикация продолжает эту работу.

Все эти труды построены по единой схеме, отражающей методологические подходы к анализу локальных цивилизаций, разработанные организаторами проекта. Позволю себе кратко напомнить об этих подходах. Прежде всего – о дефиниции цивилизации. Мы исходили из того, что в отличие от культуры, составляющей весь комплекс смыслов и ценностей, имеющих хождение в том или ином социуме, цивилизация – это как бы «оплотневшая», кристаллизовавшаяся культура, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, прошедших тест на прочность, на длительность, а стало быть, некоторую усредненность и соответственно в той или иной степени общезначимость. Кроме того, цивилизация – это не только ценности, но и институты, т.е. определенные учреждения, формы реализации соответствующих ценностей. Представляется, что в качестве рабочей эта дефиниция оказалась достаточно удобной для исполнения в рамках нашего проекта.

Далее, рассмотрение цивилизации включает три основных блока: 1) Основные ценности и институты цивилизации; 2) Историческая динамика цивилизации (включая эпоху ее модернизации в новое и новейшее время); 3) Цивилизация в эпоху глобализации (последние три десятилетия). В свою очередь в этих блоках выделялись ключевые проблемы и опорные категории. Данной схеме мы стремились следовать на каждой конференции (а сейчас – и в выпускаемых книгах). И хотя это получалось не всегда – все-таки среди соответствующих «отраслевых» специалистов (востоковедов и др.) преобладали историки, философы, экономисты, филологи, которым было непросто настроиться на собственно цивилизационный анализ, – тем не менее определенная картина той или иной цивилизации вырисовывалась, причем результаты улучшались от раза к разу. Во всяком случае, такой унифицированный подход давал возможность а) составить представление о «механизме» (или «организме») функционирования цивилизации и этапах ее эволюции; б) получить материал для сравнения различных цивилизаций.

Изучение Исламской цивилизации имеет свои особенности. Это единственная цивилизация, базовые ценности и институты которой напрямую связаны с религиозным канонам. Поэтому собственно цивилизационный анализ зачастую

---

<sup>1</sup> Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. Отв. ред. – С.И. Лунев, В.Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2005; Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. В 2 томах. Отв. ред. – Э.Е. Лебедева, В.Г. Хорос М.: ИМЭМО РАН, 2006; Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире. В 2 томах. Отв. ред. – Е.Б. Рашковский, В.Г. Хорос М.: ИМЭМО РАН, 2007.

совпадает с религиозно-этическим. Далее, ислам является одной из трех так называемых религий спасения, также как христианство и иудаизм, и имеет с ними немало точек соприкосновения. Поэтому важно понять, почему казалось бы не столь значительные канонические несходства в реальности оборачиваются весьма различным цивилизационным содержанием.

Большое внимание в нашей работе, естественно, уделено современности – исламскому миру в эпоху глобализации. Авторы отдают себе отчет в том, что происходящий на наших глазах подъем или оживление Исламской цивилизации – после долгих веков застоя или упадка – имеет в том числе и такие последствия, как всплеск фундаментализма, терроризма и пр. Но отсюда, как представляется, не обязательно должны следовать выводы о негативных перспективах Исламской цивилизации. Для последней характерны такие базовые ценности, как стремление к «золотой середине», умеренности, тенденция избегания крайностей. И это, по-видимому, рано или поздно «сработает» на обеспечение прогресса мусульманской уммы и встраивания ее в современный мир.

## **КЛАССИЧЕСКАЯ МУСУЛЬМАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (ценности и институты)**

Становление Мусульманской цивилизации связано с зарождением и укреплением Арабского халифата, который под эгидой провозглашенной в VII в. пророком Мухаммадом новой монотеистической религии – ислама - распространил свою власть на обширном пространстве от Среднего Поволжья на севере до Мадагаскара на юге и от атлантического побережья Африки на западе до тихоокеанского побережья Азии на востоке. Халифат, впервые после эпохи Александра Македонского объединивший эллинистическое Средиземноморье с индо-иранским миром, стал новым центром взаимодействия и взаимообогащения различных культурных традиций, в течение более пяти веков определяя уровень мировой цивилизации, как материальной, так и научно-философской. С падением Багдада под натиском монголов в 1258 г. и уничтожением Аббасидского халифата завершился «золотой век» ислама и его цивилизации. Прежде фактически единое культурное пространство постепенно распалось на множество относительно самостоятельных ареалов – собственно арабский, иранский, турецкий, ислам на индийском субконтиненте и др. Но универсалистские, солидаристские и коммунитаристские идеалы ислама формировали уникальное духовное единство уммы, трансцендентное всем схизматическим, политическим, этническим, культурным и прочим сепаратизмам, не только в классической эпохе, но и в последующие века.

Нижеследующие размышления касательно базисных аспектов мусульманской цивилизации классического периода изложены в преимущественно конспективной форме и в основном нацелены на выявление перспективы соответствующих ценностей и институтов, исходя из реформаторско-модернизаторской точки зрения.

**«Срединная» цивилизация.** В исламоведческой и культурологической литературе встречаются разные типологические определения Мусульманской цивилизации: мировая, аврамическая (или монотеистическая, ревелативная), средиземноморская, срединная, восточная, западная. Сторонники последней квалификации исходят из того, что западная цивилизация представляет собой сочетание двух компонентов, и оба они характерны также для мусульманской цивилизации, а именно авраамического монотеизма и античного научно-философского наследия. А к «срединному» типу мусульманскую цивилизацию относят как в историческом смысле (между античностью и Возрождением), так и в географическом (между Западом и Востоком). Обе эти квалификации – «западная» и «срединная» – представляются достаточно правомерными, притом вторая более адекватна, если под «западом» понимать преимущественно Европу (с Америкой) Нового и Новейшего времени.

По названию, и отчасти по содержанию, характеристика мусульманской цивилизации как «срединной» вполне соответствует и мусульманской самоидентификации. Коран провозглашает мусульманскую общину/умму «срединной (*wasat*) общиной», что нередко трактовалось классическими комментаторами в смысле срединности между иудейским «материализмом» или законничеством иудаизма и христианским «спиритуализмом/аскетизмом». В этом духе «срединность», понимаемая как умеренность, обычно объявлялась основным

принципом мусульманской религиозности/этики. «Золотая середина» получила оформление в изречении, возводимом к самому Пророку: «Наилучшее из деяний – срединное» (*хайр аль-умур аусатуха*).

Да и мажоритарный ислам, известный как суннизм, традиционно складывался как «середина» между правой и левой крайностями, приверженность которым впоследствии считалось сектантством. А в наше время в ряде мусульманских стран разрабатывается идеология «*васатыйи/умеренности*», призванная противостоять воинствующему радикализму и экстремизму.

**Кораноцентризм и место Сунны.** Если христианская религия/культура является персоноцентричной, основываясь на личности Иисуса, то мусульманская религия/культура – библиоцентрична, основана на Книге/Коране, разъяснением/дополнением к которому служит Священное/Пророческое Предание – Сунна. Мусульманский Коран соответствует христианскому Иисусу и в том смысле, что оба являются историческими (временными) воплощениями извечного Божьего Слова. С такой точки зрения, Сунна аналогична Евангелию, ночь *Ляйлят-аль-кадр* (ночь на 28-е рамадана, в которую Мухаммад получил первое Божье/кораническое откровение) – Рождеству. Это обусловило торжество слова/каллиграфии в исламской культуре и соответственно образа/иконографии – в христианской.

Согласно мусульманской профетологии, Коран является главным чудом, которым Бог подтвердил посланничество Мухаммада. Священное Писание играет центральную роль не только в собственно религиозной, но и в повседневной жизни мусульман. Преимущественно на Коране построена мусульманская догматика, культ, право и социально-этическая доктрина. О фундаментальном значении Корана свидетельствуют, в частности, исчисляемые тысячами комментарии (многие из них достаточно объемистые), в которых священный текст разбирается аят за аятом.

Знаком благочестия у мусульман считается заучивание наизусть отрывков из Корана, и к этому приобщают детей в различных коранических школах (*куттаб*). Выучивший на память весь священный текст получает почетное наименование *хафиз*. Книга Божья окружает мусульманина повсюду. Ее чтением встречают рождение ребенка и его имянаречение, скрепляют брак, провожают в последний путь. По тексту Корана человек учится читать и писать. Фрагменты из Корана произносят при каждой из пятикратных ежедневных молитв. Кораном открывают любое важное общественное собрание. Каллиграфические надписи с кораническими откровениями украшают мечети, религиозные школы-медресе и другие публичные здания, символизируя присутствие Бога в мире. Аяты и суры служат талисманами и оберегами. Миниатюрные «кораны» женщины вешают на шею в качестве украшения<sup>2</sup>.

Вместе с тем классическое мусульманское богословие учит о двух разновидностях Откровения – изреченном (продиктованном) и вдохновенном, относя Коран к первой разновидности, а Сунну – ко второй<sup>3</sup>. Фактическое возведение Сунны в ранг Корана подкрепляется учением большинства богословов-факихов о возможности «отмены», модификации (*наسخ*) Корана Сунной. Преимущественно через возводимую к Пророку Сунну средневековые богословы санкционировали

---

<sup>2</sup> А в эпоху звукозаписи чтение Корана мелодичным голосом стали распространять на кассетах. Отрывки из Писания часто звучат по радио и телевидению.

<sup>3</sup> В этом аспекте Коран для мусульман служит аналогом Торы у иудеев, а Сунна – Евангелия у христиан.



многие ценности и институты современного им общества, к переосмыслению/преодолению которых призывают реформаторы Нового и Новейшего времени.

С реформаторской точки зрения, Сунна может претендовать на роль исторической/относительной истины, но не метафизической/абсолютной истины, каковую может признать лишь за Кораном. Приравнивая Сунну к Корану, факихи, – сами того не осознавая, – практически обожествляли Пророка, что противоречит строгому монизму основателя ислама<sup>4</sup>.

Надежными источниками мусульманского вероучения может выступать только Коран и аутентичная Сунна. За аутентичную же Сунну следует признавать лишь хадисы, относящиеся к типу *мутаватир* (т.е. сообщаемые большим числом передачиков, не могших заранее сговориться между собой). А таких хадисов, как сетовал египетский реформатор Мухаммад Абдо (в «Послании о единобожии»), совсем мало!

К тому же некоторые хадисы противоречат Корану. Таков, в частности, хадис о сотворении мира, который передается у Муслима (со слов Абу-Хурайры) и по которому выходит, что творение только земли потребовало семи дней, когда как в Коране неоднократно говорится о создании неба и земли, вместе взятых, за шесть дней! Или взять хадисы с запретами на мясо тех или иных животных, идущие вразрез со четкими словами Писания касательно таких запретов (в частности, в аяте 6:145). Достаточно известны и хадисы, аутентичность которых была отвергнута Абу-Ханифой, поскольку они не совместимы с кораническим демократизмом и либерализмом: хадис о непрременной принадлежности к курайшитам (племени Пророка) имама-руководителя мусульманской общины - такое речение противоречит аяту 49:13, связывающему достоинство/преимущество человека не с этническим его происхождением, а с праведностью и благочестием; хадис, запрещающий женщине заключать брак без согласия родственника-вали, тогда как Писание предоставляет ей право распоряжаться самой собой (2:234, 240); хадисы, которые не приравнивают (в плане наказания за убийство) свободного и раба, мужчину и женщину, мусульманина и иноверного/неверного, что не согласуется с кораническим принципом «жизнь - за жизнь» (5:45); и т. п.

Традиционный/средневековый взгляд на статус Сунны далеко не согласуется с неоднократно подчеркнутой в Коране мыслью о всесовершенстве и всеполноте Писания: «Мы ничего не упустили в Писании [этом]» (6:38); «Ниспослали Мы тебе Писание в разъяснение всего» (16:89) и др. И сам Пророк, как отмечают реформаторы, никогда не говорил о некоей собственной «Сунне», никак не рядополагал свою Сунну Корану. Показательно, что достаточно распространенные хадисы о завещании Пророка «держаться Корана/Писания и Сунны», якобы произнесенном им во время Прощального паломничества или на предсмертном одре, не были включены ни в один из шести канонических сводов<sup>5</sup>. Совсем наоборот, в соответствующих канонических версиях фигурирует только Коран.

Примечательна и история, случившаяся накануне смерти Пророка, когда тот занемог и захотел составить грамоту для водительства мусульман, а Умар отверг

---

<sup>4</sup> К подобному обожествлению, но уже спекулятивно философским путем, пришли теософы суфизма, учившие о предвечном Мухаммадовом Свете (или Логосе), через посредство которого был сотворен мир.

<sup>5</sup> Т.е. сводов, составленных аль-Бухари (ум. 870), Муслимом (ум. 875), Абу-Даудом (ум. 888), Ибн-Маджей (ум. 886), ан-Насаи (ум. 915) и ат-Тирмизи (ум. 892).

его начинание со словами: «У нас есть Коран, и для нас достаточно Божьего Писания!» Как пишет поэт-философ и реформатор Мухаммад Икбал (в кн. «Реконструкция религиозной мысли в исламе»), перспективное развитие мусульманской мысли (фикха) возможно лишь в том случае, если мир ислама вернется к этой Умаровой установке.

Канонические своды передают и слова Айши (супруги Мухаммада), звучавшие в ответ на вопрос о нраве Пророка: «Его нравом был Коран». Из этого же свидетельства следует, что подлинной «сунной» для Пророка служит прежде всего «Божья Сунна» - сам Коран. Внекораническая Сунна, даже самая аутентичная (в смысле надежности передачи), может претендовать лишь на относительную (сравнительно с Кораном) значимость, представляя *иджитхад* (личное мнение) Пророка. Согласно такому подходу, Бог, преблагий и всемудрый, не возжелал связывать людей раз и навсегда установленными нормами культового и социально-политического характера (которые по своей природе динамичны, изменчивы), не зафиксировал тех или иных норм в Коране, но оставил Пророку (а после него – мусульманам) самим определить наиболее подходящие для данного времени и местности нормы, уповая на Божье споспешествование и ориентируясь на универсальные принципы Корана, требования разума и общего блага.

**Коранический интеллектуализм, культ знания, наука.** Одной из фундаментальных и отличительных установок коранического послания выступает рационалистическая ориентация, определившая лицо культуры классического ислама. К этому рационализму апеллируют реформаторы- модернизмы Нового и Новейшего времени, и именно она обуславливает привлекательность ислама для верующих людей, желающих жить в согласии с разумом/наукой.

Весьма символично, что первым словом, которым архангел Гавриил обратился к Мухаммаду, призывая его на пророческое служение, было: «Читай!» и что в начальных строках первой (в хронологическом порядке) суры-главы Корана прославляется Бог именно как творец, научивший человека письму (96:1-5). Также и последующую суру (68-ю) открывает Божья клятва орудиями письма – чернилами и пером.

Превосходство знания/разума Бог отмечает в таких коранических откровениях: «Неужели равны знающие и незнающие?!» (39:9); «На высшую ступень Бог поднимает уверовавших и знающих» (58:11); «Из рабов Божьих подлинно боятся Его / Именно люди ученые» (35:28). В свою очередь, пророк Мухаммад назвал разум первым и наивысшим творением Божьим, а ученых мужей (*'уляма'*) – наследниками пророков. Поиск знания/науки он объявил «обязанностью каждого мусульманина и мусульманки»; говорил об учебе как о непрерывном процессе, длящемся «от колыбели до могилы» и требующем от человека отважных поисков мудрости «даже в далеком Китае». Мухаммаду принадлежат также слова о том, что «чернила ученого как же драгоценны, как кровь мученика, павшего за веру»; или «один час размышления лучше семидесяти лет богослужения».

Священное Писание мусульман решительно осуждает *таклид*- эпигонство, слепое следование чужим убеждениям и нравам. Отвергая ислам, мекканские и другие арабийские язычники обычно ссылались на унаследованные от предков верования, поэтому многочисленны стихи Корана, осуждающие подобные мотивы. В частности, относительно заявлений многобожников в оправдание язычества - «Мы видели отцов наших исповедующими эту веру, по следам их мы и пойдем», пророк Мухаммад, по наущению Божьему, вопрошает: «Даже если водительство, что я вам

принес, / Более верное, нежели вера отцов ваших?!» (43: 23-24) или, согласно другому стиху: «Даже если отцы ваши ничего не смыслили, / Не ведали истинной стези?!» (2:170). В Судный день отверженные *мукаллиды*-эпигоны будут оправдываться, сетуя: «Господи, / Поистине послушали мы вождей наших, / И свели они нас с правильного пути!» (33:67). Так Коран вдохновлял характерную для мутакаллимов рационалистическую эпистемологию, исходящую из сомнения как методологического принципа.

Ярче всего коранический интеллектуализм проявляется в факте, отмеченном (хотя и в полемическом контексте!) еще Фомой Аквинским: кораническое/мусульманское вероучение не включает в себя каких-либо положений, которые нельзя обосновать человеческим разумом. Сам Коран приводит рациональные доводы в пользу многих принципов веры, в частности – бытия Бога (напр. 2:164; 50:20; 67:1-4), Его единственности (17:42; 21:22; 23:91), воскрешения мертвых (18:48; 36:78-79; 46:33).

Примечательно и отношение Корана к чуду (*му`джиза*) - традиционному способу удостоверения истинности пророческих миссий, их небесного происхождения. Противники пророка Мухаммада все добивались от него доказательства – сверхъестественного чуда, подобно явленному прежними пророками (напр. 17:59, 90-95; 25:7-10, 21), тем более что само мусульманское Писание упоминает о таких чудесах, повествуя, в частности, о жизни Моисея, превращенном в дракона, и об исцелении Иисусом безнадежно больных и даже воскрешении мертвых. Но основатель ислама категорически отказывался представить схожие чудеса-знамения, предпочитая им совершенно иного рода знамения – Книгу, Коран (2:23; 11:13; 17:88 и др.). Такой «интеллектуализацией» чуда Коран поднял религиозное сознание на качественно новый уровень, ориентированный на рационализацию познания.

Интерес к знанию побуждали и многочисленные коранические стихи, призывающие человека к размышлению над природными объектами, ибо они несут в себе «знамения» Творца, свидетельствуют о Его искусности, мудрости и благодати. Мусульманское Священное Писание употребляет слово «*айат*» для обозначения не только единицы-стиха Корана, но и явлений природы<sup>6</sup>. Божье откровение, таким образом, воплощено в двух Писаниях/Книгах – Коране и Космосе, характеризующих мыслителями классического ислама как *аль-Китаб ат-тадвини* («Книга письменная») и *аль-Китаб ат-таквини* («Книга осуществленная») соответственно. В случае первого («сакрального») откровения «инструментом» выступают пророки, а в случае второго («естественного») – человеческий разум. Именно в смысле такой рациональной переориентации реформаторы-модернисты интерпретируют кораническую характеристику пророка Мухаммада как *хатам ан-набийн* (букв. «печать пророков», 33:40), т.е. «завершителя» пророческих посланий. Ислам явился в мир, когда человечество уже достигло такой интеллектуальной зрелости, что больше не нуждается в прежних, примитивных – «пророческих», «сакрально-рevelятивных» – формах общения с Богом и постижения истины. Отныне оно должно полагаться на разум, на его способность адекватно прочитывать и интерпретировать Великую Книгу, Книгу Природы.

---

<sup>6</sup> В частности: «Воистину, в творении небес и земли – / Айаты для людей разумеющих» (2:164); «Мы представим им айаты Наши / Во Вселенной и в них самих...» (41:53).

Преимущественно благодаря интеллектуалистской установке Корана в культуре классического ислама «знание» (*'илм*, обозначающее также «ученость», «науку») приобрело такую значительность, которой нет равных в других цивилизациях. Люди той эпохи не только культивировали знание, лелеяли мудрость, но и наслаждались магическими чарами, исходящими из самого слова «знание». Считалось, что знание необходимо для души («сердца»), как пища и питье – для тела. Знание порой приравнивали к самой жизни, полагая, что если сердце не получает его в течение трех дней, оно непременно умирает. Благодаря знанию человек приобретает и бессмертие, ибо «знание и книги – вечное потомство мудреца».

Престиж знания определялся еще и утвердившимся в общественном сознании убеждением, что знание/образование ставит человека вровень с аристократией и дает право на власть. При широкой доступности образования, отсутствии каких-либо формальных ограничений (кастовых, расовых, этнических и даже конфессиональных) на приобретение знания перед каждым честолюбивым юношей открывалась реальная перспектива повышения личного социального статуса.

Призывы Корана и Пророка к обретению знания ревнители правоверия тщетно пытались отнести на счет только религиозно-теологического знания. Поднимающаяся цивилизация уважением и почетом окружала всякое знание, что отражается в изречении, порой возводимом к самому Пророку: «Мудрость – заветная мечта благоверного, где он ее сыщет, там и обретет ее»; «Берите мудрость даже от уст язычника».

Благодаря означенной установке возникло знаменитое «переводческое движение», начавшееся в VIII в. и активизировавшееся в следующем столетии, особенно с учреждением в Багдаде халифом аль-Мамуном (813–833) «Дома Мудрости», который одновременно совмещал в себе библиотеку, академию и переводческое бюро. На арабский язык, ставший языком науки и культуры для всего населения мусульманской империи, были переведены многие произведения античной, иранской и индийской мудрости. За эпохой переводов, длившейся около столетия, вплоть до середины IX в., последовал период собственно творческого развития унаследованных культурных традиций. В IX–XII вв. столица Аббасидов Багдад превратилась в научный центр мира, подобно тому как в свое время Афины служили его философским центром, а Иерусалим – религиозным. Интеллектуальная жизнь процветала и в других крупных городах мусульманской империи. Множество культурных очагов образовалось также в результате феодальной раздробленности, наступившей после X в., когда каждая самостоятельная династия стремилась сделать из своей столицы маленький Багдад.

Именно в Мусульманской цивилизации наука, впервые в истории человечества, стала интернациональной, аккумулировав в себе достижения других культурных ареалов и объединив под своим знаменем ученых разных этносов и конфессий. Опираясь на достижения предшественников, ученые мусульманского мира внесли весомый вклад в развитие точных и естественных наук. Преодолев по преимуществу спекулятивный характер древнегреческой науки, они стремились к соединению науки и практики, теоретического знания и технического действия. Интерес к решению практических задач привел таких ученых, как Ибн-аль-Хайсам и аль-Бируни к созданию экспериментальной науки задолго до ее возникновения в Западной Европе. Благодаря высокому теоретическому уровню развития

математики появилась тенденция к математизации научного познания, особенно в таких областях, как физика, химия, астрономия и география.

Закат же науки в постклассическую эпоху во многом связан с преобладанием ориентации на изучение сакральной Книги Божьей в ущерб Его естественной Книге.

**Теология, философия, мистика.** Интеллектуалистическая интенция Корана служила отправным пунктом рационалистической эпистемологии, разработанной в рамках философской теологии – калама (сначала мутазилитского, а затем собственно суннитского – ашаритско-матуридитского), отчасти и эллинизирующей философии – фалсафы.

Мутакаллимы учили о примате рационального над ревелативным, о первичности разума по отношению к вере/откровению. Такую первичность они связывают, в частности, с необходимостью преодоления «круга в доказательстве»: принятие Слова Божьего (Священных Писаний) и пророков требует предварительного удостоверения, во-первых, в существовании самого Бога и, во-вторых, в явлении Им посланников, а это возможно лишь посредством рационального доказательства, благодаря разуму. Поэтому все три основные школы калама – мутазилитская, ашаритская и матуридитская – воздвигают рациональное познание, умозрение (*назар*) в первейшую обязанность мусульманина. Расходятся они лишь в толковании характера этой обязанности – рационален он или ревелативен.

Ашариты объявляют данную обязанность императивом ревелативного Закона (*шар'*), полагая, что только Закон вправе предписать что-либо в области религии. При этом они ссылаются на слова Корана: «Узнай, что нет божества кроме Бога» (47:19), на многочисленные айаты с порицанием *таклида*-эпигонства, на кораническое восхваление веры в Бога и обещание райских наград за нее, одновременно с осуждением неверия и многобожия и с угрозой в виде адских мук за них.

В духе коранических призывов к критическому мышлению мутакаллимы (учители/приверженцы калама) решительно отвергали *таклид*-эпигонство в теоретической сфере религии (т.е. касательно принципов веры), допуская его лишь в сфере практической (в отношении культа и права). По замечанию аль-Матуриди приверженцы каждой из различных религий, а также каждой из различных толков внутри одной и той же религии, считают свою версию веры истинной, а чужую – ложной, притом что свою веру они исповедуют посредством *таклида* своих предшественников (*сальяф*). Выход из такой бессмыслицы возможен лишь тогда, когда каждый удостоверится разумом в истинности проповедуемого учения. На этом пути «мнение большинства» не может служить ориентиром, ибо правым может оказаться один, в то время как многие окажутся неправыми.

Сомнение (*шакк*) во всех унаследованных религиозных представлениях, во всем приобретенном через посредство *таклида*, является необходимой предпосылкой постижения истинной веры. Согласно аль-Газали, «сомнения суть то, что приводит к истине; кто не сомневается, тот не рассмотрит; кто не рассмотрит, тот не увидит, а кто не увидит, тот останется в слепоте и заблуждении». Посему для каждого мусульманина и мусульманки необходимо по достижении зрелости подвергать критическому рассмотрению весь круг верований, в которых они были воспитаны и выросли. На этом этапе, говорит аль-Ашари, различающиеся между собой утверждения и противоречащие друг другу наличные учения должны быть в глазах человека равносильными, одинаково истинными или ложными.

Ревелятивное (т.е. базирующееся на Коране, Сунне и мнениях религиозных авторитетов) знание может иметь абсолютное значение лишь в области практического богословия-фикха. Но при решении теоретических, теолого-философских вопросов ревелятивная аргументация способна играть лишь вспомогательную роль. По убеждению мутакаллимов, «ревелятивные (*наклиййа*) доказательства не дают достоверного знания (*йакын*)». Эти доказательства не могут быть вполне надежными, не поднимаются выше «мнения» (араб. *занн*, греч. *doxa*), вероятностного знания.

Отдавая рациональному первенство перед ревелятивным (*такдим аль-'акли 'аля ан-накли*), мутакаллимы учат, что если выводы разума приходят в противоречие с буквальным смыслом священных текстов, то последние надо подвергать аллегорическому толкованию, чтобы привести в соответствие с рациональными выводами, ибо «разум – основа (*асл*), а ревелятивное – производно (*фар'*)». Согласно аль-Ашари, приступающий к умозрению (*назар*) должен начинать с изучения доводов разума, освоить их, а затем сопоставлять с ревелятивной традицией (*накль*). Если он увидит в буквальном смысле (*захир*) традиции нечто, свидетельствующее о ее соответствии тому рациональному, то это и есть искомое, а если нет, он должен знать, что по своему внутреннему смыслу (*батын*) традиция непременно соответствует тому рациональному.

Такую рационалистическую установку разделяли и фалсафа (учители фальсафы), прежде всего – аль-Фараби, Ибн-Сина (Авиценна) и Ибн-Рушд (Аверроэс), хотя они и не придерживались просветительского радикализма/утопизма мутакаллимов, их отказа мукаллидам в правоверии, признавая рациональное/философское уделом интеллектуальной элиты (*хасса*), а не широкой публики (*'амма*). В фалсафе впервые был осуществлен жизнеспособный синтез всемирно-исторического значения (впоследствии воспринятый иудаизмом и христианством) – соединение авраамического монотеизма с античной философской традицией.

Но в обеих дисциплинах (каламе и фалсафе) – как в период их отдельного существования, так и после их слияния (с 13 в.) – естественная теология фактически оттеснила ревелятивную, поэтому остается актуальной задача философского оформления коранических догматов. Кроме того, необходимо освободиться от доминировавшего в последующие века комментаторства и схоластицизма, которые существенно препятствуют каламскому рационализму играть подобающую ему фундаментальную роль в предстоящей реформации и модернизации традиционной мусульманской мысли.

Недовольство экстернализмом и юридизмом фикха, схоластицизмом калама, а также стремление к более интимному общению с божеством, породили суфийский мистицизм. В целом суфизм выступил как чрезвычайно многоликое явление, в котором уживались самые различные социально-политические и духовно-нравственные ориентации: от превознесения нищеты до благословения богатства, от анархического неприятия государства до активной его поддержки, от граничащей с индифферентизмом веротерпимости до усердного распространения ислама силой оружия, от увлечения спекулятивным теоретизированием до острого неприятия дискурсивного мышления как сухого умствования, становящегося барьером между Богом и томящимся в любовной тоске по нему мистиком.

В духе хадиса «Бог прекрасен и любит красоту» Ибн-Араби, Руми и многие другие суфии учили о Боге-Прекрасном, который присутствует во всем красивом, проявляется во всем любимом. С этим внутренне связана

толерантная/плюралистическая ориентация: согласно таким суфиям, Бог проявляется в различных формах в зависимости от воспринимающего, подобно воде, которая принимает цвет посуды. Поэтому истинный суфий не ограничивает себя одной конфессией, отвергая другие, но видит Бога в каждом божестве. Обосновывая право каждого человека на сугубо индивидуальную веру, суфийские мыслители подчеркивают, что «путей к Богу столько же, сколько душ человеческих». Посему каждый вправе идти к Истине своим путем. Эти пути разные – одни длиннее, другие короче, но все они в действительности прямые, тождественные тому пути, о котором говорится в Коране: «И Мы вывели их на прямой путь» (6:87). Все во Вселенной следует по прямому пути, предначертанному Богом, и в этом смысле все верования истинны.

Означенная ориентация крайне перспективна в плане одоления межконфессионального отчуждения и противостояния воинствующему экстремизму. Вместе с тем в суфизме, с 13 века ставшем основной формой народного ислама, все более и более преобладало чудотворство, культ святых, оккультизм и квиетизм, во многом обусловившие постклассическое декадентство.

**Право.** Подобно иудаизму, но в отличие от христианства, ислам заботился о выработке не ортодоксии («правильной веры»), а ортопраксии («правильного действия»). Поэтому Исламская цивилизация стремилась концептуализировать, институционализировать и канонизировать фикх (практическое богословие, законоведение), а не калам (догматическое, теоретическое богословие).

Нельзя, однако, гипертрофировать «тоталитаризм» фикха, представляя его регулятором всех сторон жизни мусульман. Действительно, в фикхе была разработана пятичленная классификация человеческих деяний, которые подразделяются на должное-*ваджиб* (или обязательное-*фард*; совершение его вознаграждается, а несовершение наказывается), желательное-*мандуб* (совершение его вознаграждается, несовершение не наказывается), дозволенное-*мубах* (нейтральное; совершение или несовершение его ни вознаграждается, ни наказывается), нежелательное-*макрух* (совершение его не наказывается, а несовершение вознаграждается) и запретное-*махзур* (или *харам*; совершение его наказывается, а несовершение вознаграждается). Такая юридическая (точнее, юридическо-этическая) квалификация, хотя и выглядит всеохватывающей, на самом деле большинство действий относит к категории «дозволенного», т.е. фактически нейтрального. Кроме того, в фикхе достаточно отчетливо различались сакральное и профанное, «права Бога» и «права человека» или, в другой перспективе, культовые действия (*‘убадат*) и социальные отношения (*му‘амалят*). Появилась и тенденция к осмыслению норм двух областей соответственно как абсолютной и относительной, что открывает перспективу к динамическому принципу разработки частного и публичного права. Отражая прежде всего интересы торговцев и зажиточных ремесленников, мусульманское право по своему «буржуазному» характеру опередило современное ему общество.

Преимущественно в рамках фикха сложился институт консенсуса-*иджма‘*, характерный для суннитского ислама<sup>7</sup>. В значительной степени именно иджме ислам обязан своим единством. Иджма узаконил плюрализм правовых школ-мазхабов

---

<sup>7</sup> В этом смысле можно согласиться с венгерским исламоведом Игнацием Гольдциером (1850-1921), определившим суннизм как церковь, основанная на консенсусе, шиизм – как церковь, основанная на авторитете.

(ханафизма, шафиизма, маликизма и ханбализма). Но со временем иджма стал играть консервативную роль, обусловленную претензией на непогрешимость и на обязательность решения одного поколения для всех последующих. Правда, в модифицированной форме он может стать одним из демократических институтов современной политико-правовой системы, служа основой представительного законодательного собрания.

В суннитском фикхе складывалось учение о четырех общепризнанных «корнях/принципах юриспруденции: двух материальных, или текстуальных – Коране и Сунне, и двух формальных, или методологических – иджме (консенсусе) и кыйасе (суждении по аналогии). Разрабатывались также «дополнительные» принципы юриспруденции, наиболее известными из которых является *истихсан* («предпочтение» решению, основанному на *кыйасе*, решения, менее обоснованного текстом, но более разумного, с собственной точки зрения юриста) и *истислах* (или *аль-масалих аль-мурсала*; введение решения на основе личного суждения о полезности его для всего общества). В реформаторско-модернизаторской перспективе особую актуальность приобретает выдвинутая некоторыми средневековыми факихами (в частности, маликит ат-Туфи) радикальная версия последнего принципа, полагающая интересы общего блага достаточным основанием для отказа от противоречащих ему норм, которые формально вытекают из сакральных текстов.

Явно не соответствует динамическому духу ислама<sup>8</sup> все громче и громче звучавшие в постклассическую эпоху заявления богословов о давнем (с 10 в.) «закрытии врат *иджтихада* (личного творческого усмотрения)», о необходимости *таклида*-следования средневековым авторитетам (прежде всего основателям четырех мазхабов) и о допустимости лишь ограниченного *иджтихада*, т.е. применительно к второстепенным вопросам в рамках соответствующего мазхаба. Восстановление принципа *иджтихада* призвано, среди прочего, содействовать объединению разных мазхабов суннитского фикха, а также сближению суннизма и шиизма.

Как отмечают реформаторы-модернисты, во многих областях средневековые факихи не вполне освоили коранический гуманизм. Согласно Корану, пророк Мухаммад был воздвигнут посланником «в милость всем людям» (21:107), и с его приходом были смягчены многие учрежденные Библией суровые меры (2:178; 7:157), в том числе из области уголовного права. Так, библейский список преступлений, заслуживающих смертной казни, был сокращен до минимума и, можно сказать, фактически был аннулирован – лишить человека жизни было дозволено только при условии, что тот с оружием в руках сражается против мусульман. Факихи же порой возвращались к отвергнутым Кораном суровым мерам наказания, восстановив, например, *раджм* (побивание камнями до смерти) для состоящего/состоявшего в браке лица, уличенного в прелюбодеянии<sup>9</sup>.

И вразрез с кораническим принципом «Нет принуждения в религии» (2:256), гарантирующим свободу вероисповедания, включая право на перемену религиозной принадлежности, факихи установили смертный вердикт для отошедшего от ислама,

---

<sup>8</sup> «В начале каждого столетия Бог явит этой (мусульманской) общине того, кто обновит (*йуджаддид*) для нее религию (*дин*) ее» - говорил Пророк.

<sup>9</sup> Подробнее о положениях, изложенных в этом и последующем двух абзацах, см. нашу книгу: «На пути к коранической толерантности» (Нижний Новгород, 2007) и очерки «Коранические чтения» (1-2, Москва-Нижний Новгород, 2008).



тогда как Коран, многократно затрагивавший вопрос о вероотступничестве, не санкционирует людям каких-либо трибуналов или меры наказания за отказ от веры, касается это догматики или культа, – только Господь карает за преступление против собственно «прав Божьих» (*хукук Аллаха*). К тому же из айата 4:90 явно следует, что применение силы против вероотступников Писание относит не к любому отходу от ислама, а лишь к отступничеству, которое сопровождается присоединением к врагам мусульман, что на современном языке именуется дезертирством или изменой Родине.

Также и в области международного права факихи, вопреки, толерантной установке вышеупомянутого айата 2:256 и многих других айатов (в частности, 2:190; 6:35, 107; 10:99; 88:21-22), выдвинули воинственно-наступательную интерпретацию джихада, объявляя иноверных или неверующих представителями «мира войны», против коего надо вести перманентную вооруженную борьбу. В самом же Коране можно найти солидное обоснование межрелигиозного диалога и сотрудничества.

**Государство.** Если не считать правления четырех «праведных халифов» (впоследствии идеализированного), политическая власть в Халифате вдохновлялась больше иранскими и византийскими образцами, нежели собственно исламскими принципами, все явственней превращаясь в автократию, к тому же династически наследственную.

В Коране Бог заповедует Мухаммаду: «И советуйся с ними о делах (*шауйрхум фи-ль-амр*)», ), обещая благое воздаяние тем, «дела коих [решаются] советом (*шура*) меж ними» (42:38). Однако кораническое требование относительно *шуры*-консультации правителя с подданными не получило какого-либо нормативно-институционального оформления, оставаясь лишь нравственно-рекомендательным принципом.

Такой оказалась и судьба заложенной в Коране и Сунне идеи о всеобщей политической ответственности и политического участия. Во многих айатах говорится о мусульманах как о людях, «повелевающих хорошее и запрещающих дурное» (3:104, 110, 114; 9:71, 112; 22:41). И сам Пророк наставлял: «Каждый из вас – пастырь, и каждый из вас ответствен за паству. Имам – пастырь, и отвечает за паству; мужчина в доме – пастырь, и отвечает за паству...». В действительности же выборность халифа, на которой теоретически настаивала суннитская доктрина, практически сводилась к «присяге» аристократической верхушки, а право выбора порой делегировалось от имени общины правителю «выбирающему» себе наследника.

К тому же сугубо конформистски истолковывалось наставление Корана и Сунны о повиновении правителям, что фактически выводило таковых из-под контроля общины. Слова айата 4:59, требующего от верующих повиноваться «Богу, Посланнику, и людям повеления (*улю аль-амр*)», интерпретировались в смысле повиновения «держателям власти», «должностным лицам», хотя в классических тафсирах-комментариях одинаково правомерным (если не приоритетным) считается толкование *улю аль-амр* как «понимающие в делах» (т.е. ученые мужи), а значит, «повиновение» (*та'а*) в данном айате означает «следование наставлениям», а не политическое подчинение. В пользу абсолютного/безусловного подчинения

должностным лицам особенно приводили ряд хадисов<sup>10</sup>, в тени оставляя другие хадисы, ставящие повиновение правителю в зависимость от его праведности<sup>11</sup>.

Средневековая политическая теория (сформулированная, в частности, в классическом трактате аль-Маварди «*аль-Ахкам ас-султанийя*») делает две оговорки относительно круга лиц, имеющих право на верховную власть: 1) халиф (имам) должен принадлежать к племени Пророка - курайшитам; 2) правителем подобает быть мужчине, а не женщине. Такие положения базируются на соответствующих хадисах, аутентичность которых оспаривалась еще в классическую эпоху. Кроме того, имеются иные хадисы, противоречащие указанным. Современные реформаторы указывают и на тот факт, что означенные хадисы не соответствуют общему, «демократическому» духу Корана и Сунны, провозглашающих равенство всех верующих.

Что касается широко распространенного представления о теократическом характере мусульманского политического идеала, то оно далеко не соответствует и политической теории, и исторической практике. В строгом смысле слова «теократия» (точнее, «иерократия») характерна лишь для шиитской традиции. Суннитская же политическая доктрина склоняется к номократизму, признавая теократию лишь как «светскую», причем сугубо охранительно-исполнительную: халиф лишен сакральной благодати, и его основная задача – следить, чтобы жизнь общины протекала в соответствии с установлениями религии. Соответственно этому в Халифате учредилось своеобразное «разделение властей»: законодательная власть закрепилась за сакральными текстами, исполнительная – за халифом, судебная – за кадиями.

Позже распространенный (внеканонический) хадис о религии и царствии как близнецов лишь выражал реальное размежевание двух институтов, воплотившееся в дуализме «халиф-султан». С 10 в. халифы уступают политическую власть светским эмирам и султанам, сохраняя за собой лишь чисто религиозные функции и превращаясь в простой символ духовного единства империи.

Сторонники реформаторско-модернизаторского подхода обращают внимание и на тот факт, что Коран не только не запрещает разделение религии и политики, но и дает определенные основания для легализации такого разделения - прецедентом тому может служить сосуществование духовной власти, представленной пророком Самуилом, и светской власти, олицетворенной царем Саулом (см.: 2:246-251). Из Сунны также следует, что Пророк отчетливо разграничивал религиозную и светскую сферы, считая себя авторитетным лишь в первой<sup>12</sup>. К нему же возводят пророчество о тридцатилетнем халифстве, после которого наступит царское правление (*мульк*).

---

<sup>10</sup> «Слушаться и повиноваться есть обязанность мусульманина – в том, что ему нравится или не нравится»; «Если кому-нибудь что-то не по нраву в [решениях] эмира, пусть потерпит». А еще в одном хадисе говорится, что повиновение правителю есть повиновение Богу.

<sup>11</sup> Так, в своей речи во время Прощального паломничества Пророк, завещая мусульманам повиноваться правителю, добавляет: «коли он будет руководить вами согласно Книге Божьей»; в другой раз он наставлял: «Нет повиновения тварному в послушании Творцу» (*ла та'а ли махлюк фи ма'сийат аль-Халик*).

<sup>12</sup> Как повествует предание, по прибытии в Медину Пророк однажды наблюдал, как мединцы опыляют пальмы. Поинтересовавшись, в чем состоит смысл их действий, он сказал: «Если бы вы и не делали этого, урожай был бы таким же». К его мнению послушались, но на следующий год урожай был совсем плох. И тогда Пророк изрек: «Я лишь простой смертный (*башар*). Если я повелеваю что-нибудь касательно религии (*дин*), то прислушайтесь к моим словам; а если я повелеваю что-нибудь по собственному усмотрению, то я – лишь человек» или, согласно другой версии: «Если дело касается земной жизни (*дунья*), то это вам решать, а если дело касается религии, то - мне». И тут же добавил

К отмеченным выше кораническим идеям об авторитете (повиновению правителю) и консультации реформаторы добавляют идею справедливости (*'адль*), четко сформулированную в аяте 4:58, и эти три идеи, понимаемые в смысле принципов дисциплины, демократии и равенства, рассматриваются как три краеугольных камня коранической/исламской политической культуры. А в фактической политической аморфности Корана и Сунны, т.е. отсутствии в них конкретных правовых норм, упорядочивающих властные отношения (о форме правления – монархической или республиканской, деспотической или демократической; о соотношении властей – духовной и светской, или законодательной, исполнительной и судебной; о способах учреждения власти – избрании правителя, назначении его предыдущим правителем или передаче ему власти по наследству; о легитимности власти – смещении тирана или узурпатора и т.п.), усматривают выражение Божьей мудрости и благодати: таким образом Всевышний (и Пророк) не возжелал связывать мусульман жесткими, раз и навсегда установленными рамками, но оставил им самим выбрать по собственному усмотрению формы организации политической жизни, соответствующей конкретным историческим условиям.

**Социально-экономическая жизнь.** Кораническая антропология, подобно библейской, провозглашает человека венцом творения. Бог создал человека (Адама) «собственными руками», вдохнул в него Свой дух (и, по словам Пророка, придал ему Свой образ) и поставил его наместником (*халифа*) Своим на земле. Вместе с тем, Коран (как и Библия) говорит о создании человека из глины и называет его существом слабым. Это призвано уравновесить религиозный гуманизм, оберечь человека от чувства ложного величия и чрезмерной гордыни. Одновременно с таким представлением связано большое внимание ислама к телесной жизни, и вообще к земным потребностям и интересам человека, отраженное в Коране и Сунне <sup>13</sup>.

Уча о грехопадении Адама и Евы, мусульманская традиция (подобно иудейской, но в отличие от христианской) не придает особого значения этому событию. Более того, Коран повествует о покаянии Прародителей и их Божьем прощении, что снимает необходимость в искупительном Божественном самопожертвовании (распятии Христа). По исламу, человек рождается благоверным, неся в своей душе отпечаток предвечного ее завета с Господом. Путь к духовному совершенству и вечному блаженству открыт пророками, явленными Богом всем без исключения народам. Своими деяниями человеку надлежит добиваться спасения, уповая на Божье споспешествование.

Ислам вменяет брак в религиозную обязанность, категорически отрицая безбрачие (последнее не культивировалось даже в суфийской среде). Утверждая жизнерадостный эротизм, Сунна фактически приравнивает к культовому действию наслаждение радостями супружеской жизни. Но в отличие от христианства семейный союз в исламе не является таинством, а межличностным договором. За многие столетия до Европы мусульманское право ввело принцип отдельного

---

слова, ставшие впоследствии знаменитыми: «Вы лучше посвящены в делах земной жизни (*антум а'лям би-амр дунйакум*)»

<sup>13</sup> «Стремись заслужить будущий мир, / Но не забывай о мире сем» (Коран, 28:76); «Лучший из вас не тот, который ради небесного пренебрегает земным, и не тот, который поступает наоборот; лучший из вас тот, который берет от обоих» (хадис).

имущества мужчин и женщин. Коран, хотя и признает многоженство, явно ориентирует на моногамную семью, требуя равное отношение ко всем женам, что, как гласит само Писание, очень трудно соблюдать. Кроме того, договорной характер брака позволяет женщине требовать ее согласия на бракосочетание мужа с другими женщинами. Такая практика имела место еще в классическую эпоху (так называемый «кайраванский брак»), и в наше время она может стать одним из механизмов реформирования традиционного семейного права.

Кораническая антропология не давала почвы для теологических рассуждений ни о метафизической вторичности и ущербности женщины (вследствие создания Евы из ребра Адама), ни для антифеминистских импликаций из истории грехопадения (инициативная роль Евы). Подчиненный статус женщины-мусульманки обусловлен не столько религией, сколько контактами с другими народами, обращенными в ислам. Первоначальному исламу были чужды такие институты, как затворничество женщины, гарем и евнухи. Поэтому в собственно теологическом плане эмансипация женщины не составляет трудно разрешимую проблему.

Вопреки широко распространенному стереотипу, мусульманская этика далека от фатализма. В Коране, и особенно в Сунне, часто говорится о Божьем предопределении, о подчиненности деяний человека воле Господа. В то же время многочисленные айаты отстаивают свободу человеческой воли и инициативы, подчеркивая принцип воздаяния людям согласно их поступкам. Как и в других монотеистических религиях, в исламе природа Божьего предопределения и его совместимость со свободой человеческой воли остается тайной, недоступной последовательному рациональному осмыслению. В мусульманских теологических/каламских системах метафизический фатализм (любое деяние «творится» Богом) сочетался с прагматическим либерализмом (человек наделен свободой выбора). Преобладающую в классической эпохе практическую установку можно было бы сформулировать так: каждый должен прилагать все усилия для реализации своих намерений, для изменения существующего положения вещей; а что окажется ему неподвластным, то следует стоически принимать как предначертанное. Лишь после 13 в., отчасти благодаря деятельности суфиев, в религиозном сознании мусульман божественный детерминизм преимущественно оборачивался пассивным квиетизмом.

Касательно социальной стратификации следует отметить, что в отличие от христианства, в исламе (точнее, в суннизме) нет церкви как иерархически и территориально структурированного духовенства, аккумулирующего в себе мистическое присутствие Бога в мире и выступающего в качестве неперменного посредника между Богом и верующими. Парадоксально, но именно в суфизме сложились подобные иерархические структуры, против которых и восстала мистика христианства. Суфии распространяли и чуждый традиционному исламу культ святых.

«Люди религии», *улемы*, больше напоминают неформальных лидеров; их авторитет покоился исключительно на их знании в области закона. Некоторые из них (*судьи-кадии* и *юрконсультанты-муфтии*) были инкорпорированы в государство. Большинство же улемов дистанцировалось от власти, считая государственную службу недостойным для себя занятием (пример с Абу-Ханифой). Лишь отчасти увенчались успехом попытки Аббасидов после 11 в. (с учреждением колледжей-*мадраса*), а позже Оттоманов, вовлечь улемов в государственную власть, иерархизировать их, чтобы через них укрепить официальную ортодоксию.

Мусульманская религия проповедует равенство всех верующих перед Богом, независимо от их социальной или этнической принадлежности. Но эта эгалитаристская ориентация имела свои исторически обусловленные пределы – Коран признавал рабство, а Сунна учила о халифе из курайшитов. Мусульманское средневековое общество знало и другие, не узаконенные самой религией деления и иерархии: арабы и мавали; *хасса* (элита) и *'амма* (масса); «люди меча» и «люди пера» и др. Привилегированное положение имели *шарифы* – потомки Пророка. Особым статусом выделялись иудеи, христиане и другие «люди Писания».

Последние именовались *зимми*, «покровительствуемые». Они признавали верховенство мусульманского государства, символизируемое оплатой подушного налога – *джизы* (в определенные периоды им вменялись и некоторые социальные ограничения, касающиеся, например, различий в одежде). Взамен им гарантировалась безопасность жизни и имущества, защита от их врагов, религиозная автономия, свобода отправления религиозных обрядов. Коран объявил пищу, приготовленную иудеями и христианами, дозволенной для мусульман, и наоборот. В жены мусульманин может взять иудейку или христианку. Вместе с тем богословы запрещали мусульманкам выходить замуж за иудеев и христиан<sup>14</sup>. Зиммиам разрешено было заниматься фактически любой профессией, и некоторые ремесла закрепились за ними: за иудеями – банковское дело, за христианами – медицина и виноделие. Некоторые из них занимали высокие административные посты, вплоть до визиря.

Что касается рабства, то подобно современным ему религиям/цивилизациям ислам терпимо относился к рабству, требуя гуманного обращения с невольниками. Как богоугодное дело Коран рекомендовал своим последователям отпущение рабов на волю и установил фиксированную долю из закята на выкуп рабов. Мусульманское право предусматривало и возможность для раба выкупить свою свободу. Свобода считалась естественным состоянием человека: мусульманина нельзя обратить в раба, хотя принятие рабом ислама не делает его автоматически свободным. Рабами могли быть только рожденные от матери-рабыни; пленные, захваченные в сражениях с неверными; рабы, купленные за пределами мусульманских владений. В отличие от Римского права раб рассматривался не как вещь (*res*), а как личность, имеющая свои права и обязанности (в частности, раб-мусульманин мог дать покровительство неверному, заключить брак со свободной женщиной, быть консультантом-муфтием).

Как в сельских районах, так и в городах, преобладал свободный наемный труд. Рабы-мужчины обычно были заняты в домашнем хозяйстве и в лавках, или же привлекались к воинской службе (открывавшей перед ними хорошую карьеру). Женщины-рабыни пребывали прежде всего в гаремах, в качестве наложниц или служанок. Хозяину дозволялось сожительство с рабыней, но при рождении детей она впоследствии становилась свободной, а дети – сразу свободными и абсолютно равноправными с другими сыновьями. Красота, элегантность и образованность делали из рабынь фавориток при дворе<sup>15</sup>.

Правящие элементы общества средневековые авторы часто классифицировали в две группы: «люди пера» и «люди меча». Мусульманская

---

<sup>14</sup> Вместе с тем, у Фатимидского халифа аль-Азиза были зятья-христиане.

<sup>15</sup> Показательно, что из всех Аббасидских халифов только три родились от свободных матерей (мать знаменитого Харуна ар-Рашида была рабыней), а в мусульманской Испании ни один из сыновей от свободных матерей не взошел на халифский престол.

цивилизация отдавала перу предпочтение перед мечом, ставила ученого выше солдата, в чем выражался характерный для классического ислама культ знания. Людей пера представляли *куттаб* (светски образованное сословие гражданских администраторов) и *улемы* (богословы). Военные (как свободные, так и бывшие невольники) постепенно распространили свой контроль над всей правящей верхушкой. Окружение правителя, состоящее преимущественно из высших лиц трех упомянутых групп, образовало *хассу*–элиту, в противоположность всем остальным, обозначаемым как *амма*. В иных случаях деление на *хассу* и *амму* связывалось с интеллектуально эзотерическими критериями.

Согласно мусульманским богословам, труд является религиозным долгом и подвигом, который сравним с джихадом<sup>16</sup>. Достаток (нажитый, естественно, дозволенным путем и «очищенный» выплатой милостыни-*закята*) знаменует небесную благосклонность. Отсюда и ориентация на «красивую жизнь»<sup>17</sup>, характерную для цивилизации классического ислама. Аскетические настроения суфиев остались уделом лишь отдельных подвижников. Хадисы, а впоследствии и мнения богословов относительно предпочтительности того или иного вида труда (земледелия, ремесла, торговли) разноречивы. Вместе с тем, в общественном сознании преобладала такая нисходящая иерархия: оптовая торговля, мелкая торговля (здесь и там – тканями), ремесла, земледелие. Напряженность между бюргерством и государством отражалась в противопоставлении «честного» заработка «нечестному» жалованью.

Освящая частную собственность, мусульманское право в то же время постоянно подчеркивает ее социальную/коммунитарную ответственность. Оно стремится к сохранению неделимого имущества (в частности, семейного) и фактически не признает коллективной собственности. Различно решался вопрос о собственности на вакфы<sup>18</sup>. Некоторые «первичные блага» (например, вода и луга) рассматривались как не подлежащие приватизации. Собственность/владение на землю сочетало частную, государственную и феодально-условную форму (*икта* – наделение земель, эволюционировавшее из пожизненного в наследственное, из бенефиция – в феоде). Но *мукта* (хозяин *икта*), в отличие от феодального сеньора западноевропейского средневековья, не имел власти над населением и обычно не жил в своем «поместье».

Хотя мусульманская империя и ее культура в основном существовала за счет крестьянского труда, тем не менее деревня повсюду подчинялась городу. В городах жили представители правящей земледельческой аристократии Аббасидского халифата – на первых порах торговой (арабской и арабизированной), а потом (с 9 в.) – военной (тюркской). Город был подлинным центром власти и в других частях мусульманского мира. Классическая мусульманская цивилизация/культура – преимущественно урбаническая, а фикх-право выражал прежде всего взгляды и интересы бюргерства. Но будучи нервным узлом в организации государства, мусульманский город (в отличие от античного полиса и многих городов средневековой Европы) не обнаруживал тенденции к административному автономизму. Относительный правовой эгалитаризм существенно задерживал

---

<sup>16</sup> К халифу Умару возводят слова: «Умереть в седле своего верблюда во время поездки для приобретения щедрот Божьих мне милей, чем быть убитым в войне за веру».

<sup>17</sup> По одному хадису, «если Бог облагодетельствовал кого-либо из Своих рабов, Ему угодно видеть на нем признак благоденствия».

<sup>18</sup> Имущество (точнее - доход от него), завещанные каким-либо благотворителем, чаще всего в виде недвижимости.

развитие самосознания «третьего сословия». Капиталистической перспективе помешало также, как полагают, невысокая производительность промышленного труда сравнительно с земледелием и торговлей.

## ДИСКУССИЯ

*Е. Б. Рашковский*

Поставленный проф. Т. К. Ибрагимом вопрос о важности и актуальности самих основ предметного содержания ислама, вопрос о сквозных, «над-исторических» темах, пронизывающих собой Исламскую цивилизацию как таковую – Исламскую цивилизацию в ее относительном пространственно-временном единстве, – представляется мне вопросом насущным. Вопросом, связанным с ключевой проблематикой вчерашнего, сегодняшнего и завтрашнего мира.

На гранях XX и XXI столетий ислам не только вышел на авансцену глобальной истории, но и поставил современное сознание (в том числе и мир социогуманитарных наук) перед множеством парадоксов.

Ислам – в числе относительно молодых великих исторических религий. Но ислам впитал в себя и внутренне преобразовал огромные пласты духовного и интеллектуального наследия предшествующих эпох: первоначально – народов Восточного Средиземноморья,<sup>19</sup> а уж далее – народов Ирана, Кавказа, Центральной Азии, Индии, а еще позднее – народов Африки, Западной Европы и Юго-Восточной Азии.

Исламский мир, как никакой другой, близок христианско-европейскому наследию в своих теологических основах (монотеизм, универсализм, трактовка религии как Откровения, религиозное обоснование этических норм, почитание Иисуса и Девы Марии),<sup>20</sup> но чрезвычайно далек от этого наследия в плане социокультурном, выдвигая на первый план не нюансы внутренней жизни личности, как в христианстве, но приверженность общине единоверцев, «умме».<sup>21</sup>

Ислам характеризуется относительной (в сравнении с религиями-предшественницами – иудаизмом и христианством)<sup>22</sup> относительной простотой и

---

<sup>19</sup> Иудаизм, восточный эллинизм с его гнозисом, неортодоксальные течения христианства, элементы византийского наследия (см.: Abel A. Sous-développement, stagnation, decadence. Étude d'un psychotype: le cas de l'Islam // Civilisations. Bruxelles. 1969. V. 19. # 1. P. 24-27).

<sup>20</sup> Как отмечал сирийский ученый-арабист Альберт Хаурани, настоящего и глубокого интереса к христианству в исламе нет. Разумеется, Иисус Христос мыслится «совершенным человеком» (*аль-инсан аль-камиль*), но сама мистическая идея Креста как вселенского Искупления вызывает недоумение: да мог ли Господь выдать людям на столь жестокую расправу столь дивного Пророка? (см.: Hourani A. Europe and the Middle East. - L. a. Basingtoke, 1980. P. 6-7).

<sup>21</sup> См.: Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия / Сост., вступит. статья и комм. А. Журавского. – М.: Библейско-богословский инст. Св. апостола Андрея, 2000; некоторые дополнения к основным идеям этой книги см.: Рашковский Е. Б. Конфронтации, диалоги, самопознание // Россия и мусульманский мир. М. 2002. № 5 (119). С. 162-170.

<sup>22</sup> Выигрывая по сравнению с сестринскими авраамическими религиями, с их «эйнштейновскими» сложностями и парадоксами, в проповеднической простоте и мистической напряженности монотеизма-монизма, «таухида» (зачем иудеям эта раввинистическая софистика? зачем этот свойственный христианской тринитологии и мариологии уклон в политеизм?), ислам уступает своим религиям-сестрам в интеллектуальной изощренности, в одержимости не разрешимыми смертным человеком загадками Божественной и вселенской жизни.

доступностью вероучения, которые, тем не менее, сочетаются с высокой гибкостью и адаптивностью<sup>23</sup>. Скажем, ислам простолюдинов Индонезии («абанган») не похож на ислам рафинированных французских интеллектуалов-прозелитов.<sup>24</sup> Он мог быть религией великих триумфалистских империй (арабских халифатов, Османской империи, Великих Моголов), – но он же мог быть и спасительным прибежищем для народов малых и теснимых. Такова, скажем, история Северного Кавказа.<sup>25</sup> Он мог спланировать не только государства, но и диаспоры (от татарской диаспоры в Санкт-Петербургский период нашей отечественной истории<sup>26</sup> до нынешних полиэтнических исламских диаспор в странах Запада).

Повторяю: как явствует из самых серьезных религиоведческих трудов (как, впрочем, и из трудов и дискуссий нашей конференции), исламское наследие – в плане чисто теологическом, – казалось бы, есть наследие, наиболее близкое европейско-христианскому. Однако, тем более вопиющими выглядят расхождения и в плане социологическом (в христианстве – примат идеи личности, а в исламе, как, впрочем, и в иудаизме, – идеи общинности), и в подходах к истории: в христианстве – идея вечного возрастания Царства Божия через мир людей и вечной новизны в человеческом существовании и времени, в исламе же – идея вечного возвращения-очищения, «салафийи». Возвращения к изначальным, беспримесным и провозвещенным в Коране принципам всеохватного и всё воссоединяющего в самом себе монотеизма-таухида.

Однако, внутренняя жизнь ислама не сводится к четким предписаниям «матричного» коранического Священнотекста. Исламская традиция несет в себе огромную массу исторических напластований и реалий (причем зачастую напластований и реалий – именно местных, региональных и этнических).<sup>27</sup> И это внутреннее ее богатство, сочетающаяся с доступностью и простотой «таухидных» принципов, и – одновременно – с эмоциональной силой и мистической напряженностью, придало исламской традиции особую пластичность, особую способность принаравливаться к самым несхожим и подчас неожиданным культурно-историческим условиям.

Любая из цивилизаций – всегда «интерактивное пространство». Так что ислам не был закрыт – да и по сей день не закрыт – для становления автономных институтов самоуправления, а с ними – и начатков современной гражданственности и развитого правосознания.

Однако, развитие этих тенденций, столь ярко проявившихся в истории народов Запада, наталкивалось на противодействие иных тенденций: патернализма,

---

<sup>23</sup> См.: Berque J. L'islam au défi. - P.: Gallimard, 1980.

<sup>24</sup> Вот имена некоторых из них: хореограф Морис Бежар, философы Роже Гароди и Рене Генон, океанолог Ив Кусто..., Впечатляет...

<sup>25</sup> См.: Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Репйхан ал-хака'ик» (XI-XII вв.) – М.: ВЛ РАН, 2003; см. также: Рашковский Е. Б. Ислам: от племенных обществ – к постиндустриальной эпохе // Восток. М. 2001. № 1. С. 148-156.

<sup>26</sup> Наиболее основательное исследование о месте ислама в истории государства Российского и в его общественном сознании – трехтомник покойного М. А. Батунского «Россия и ислам» (М.: Прогресс-Традиция, 2003).

<sup>27</sup> Парадоксальное сочетание базовых, общеисламских установлений и местных традиций и узаконений («кадастов») составляет один из важнейших определяющих моментов исламской юриспруденции и – шире – конкретного существования конкретных общин. В отечественной литературе наиболее существенные общетеоретические исследования в этой области принадлежат Л. Р. Сюкияйнену; рассмотрение этих же сюжетов к конкретной истории народов Северного Кавказа можно найти в трудах В. О. Бобровникова и М. Ю. Роцина.



уравнивающего подхода к человеческой реальности и неумеренных абсолютистских притязаний как сугубо религиозных, так и мирских лидеров. Если угодно – всей ориентальной системы единства власти и собственности.

Но в таком всемирно-историческом раскладе весь драматизм исторических событий обуславливается не только, и подчас даже не столько чисто религиозными факторами, сколько борьбой реальных мирских интересов, усугубляемых и возбуждаемых религиозно-цивилизационными понятиями, символами и знаками...

Так что ислам – как, впрочем, и всякая иная сложившаяся высокоразвитая система представлений, верований и общежития – может проявлять себя как религия мира и творческой толерантности, но может выступать и санкцией экстремистских форм борьбы с инаковерием, инакомыслием, инакочувствием. Он может проявлять крайности идейного ригоризма – и может становиться предпосылкой самых глубоких и изысканных форм художественного, философского и духовного творчества. Он может оформлять и поддерживать самые застойные и демонстративно-архаичные формы духовной и социальной организации, но может проявлять и удивительную силу социального, интеллектуального и технологического динамизма. И прежде всего – когда вступает в пестрые и напряженные «интерактивные поля» человеческого взаимодействия.

***Н.С. Курабаев***

#### **Важнейшие особенности мусульманской классической культуры.**

Исламская и западноевропейская цивилизации на протяжении многовековой истории соседствовали в рамках единой средиземноморской цивилизации. При этом ислам и христианство в равной мере принадлежат к авраамической религиозной традиции, более того, античная культура составной частью вошла в основы этих цивилизаций (аристотелизм и др.). Таким образом, основное различие между исламом и Западом следует искать в несходстве систем ценностей и нормативных особенностях. И если в основе мусульманского мировидения лежат определенные религиозные принципы, то европейское мировидение отличается своей секулярностью.

Возникновение этих фундаментальных различий следует отнести к периоду после эпохи европейского Ренессанса. Классическая мусульманская культура сохранила баланс между религиозным и светским, именно этот баланс и определял основные мировоззренческие и ценностные принципы, а также лежал в основе мусульманского понимания универсализма до середины XV века. С XVI века религиозная составляющая стала доминировать? Европейская же традиция с течением времени утвердила доминирующую роль в мировидении светского начала. Потому попытки возвращения к религиозному видению социального и культурного миропорядка рассматриваются как историческое отступление, угроза современной западной цивилизации.

Мусульманская культура как составная часть мировой культуры сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Отсюда естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока, столь ярко проявившееся, например, в феномене

русского евразийства, в том числе современного<sup>28</sup>. Анализируя ценности мусульманской культуры, важно указать на духовные ориентиры, с которыми представители мусульманской цивилизации, как индивиды, так и социальные группы, соотносят свои действия и образ жизни. Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и культуры любой другой цивилизации, во многом определяются так называемыми базовыми ценностями, составляющими основание ценностного сознания в их целостности. Базовые ценности мусульманской культуры во многом детерминировались процессом становления и развития Арабского халифата. При этом она сумела сохранить и приумножить культурные, научные и философские традиции Античности, а также развить гуманистические черты средиземноморской культуры (хотя и в иных исторических условиях). Неудивительно, что на арабском Востоке античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира. «Золотой век» мусульманской цивилизации пришелся на IX – XII века, когда именно исламская культура во многом определяла уровень культуры мировой — как духовной, так и материальной.

Ее основными структурными элементами выступали (и выступают) не столько науки (как в западноевропейской мысли), сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Они имеют общую парадигму с определенной совокупностью оценок и представлений в ее основе, относящихся к предельным основаниям бытия человека в мире, его собственной природы и связи с космосом, отраженным исламским мировоззрением. Именно в проблемном поле знания (основанном на идеале знания в исламе) мыслители мусульманского Средневековья решали каждую проблему в отдельности – будь то вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права.

Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского Средневековья, не ограничивая себя только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским – как философские, к правовым – как юридические, к нравственным – как этические и т. д. Таким образом, в соответствии с нормами шариата средневековая мусульманская культура ориентировалась на целостный, комплексный идеал знания. Например, работу известного средневекового мыслителя аль-Газали (1058 – 1111) «Возрождение религиозных наук» можно считать и философской, и юридической, и религиозной, и лингвистической, и культурологической одновременно, то есть междисциплинарной в современном понимании<sup>29</sup>. Недаром известный философ Ибн Рушд (Аверроэс) (1126 – 1198) об аль-Газали говорил: с философами он философ, с суфиями – суфий, с мутакаллимами – мутакаллим<sup>30</sup>. О характере ценностной ориентации образованной части средневекового мусульманского общества можно судить и по адабной литературе. Речь идет об адибах, воплощавших образ культурного и образованного человека. Адаб – совокупность норм образованности и воспитанности – предполагал знание как светских, так и религиозных наук, в частности философии, астрономии, математики, и определенную модель поведения.

---

<sup>28</sup> См. «Евразийская идея и современность». Под ред. Н. С. Кирабаева. М., 2002.

<sup>29</sup> См. Аль-Газали. Ихья улум ад-дин. Т. 1 – 4. Каир, [б. г.]

<sup>30</sup> См. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. – «Классики арабо-мусульманской философии». N. Y., «Edwin Mellen Press», 1999. P. 619-647.

Стоит напомнить и известное высказывание пророка Мухаммеда: «Ищите знания даже в далеком Китае». По оценке американского ориенталиста Ф. Роузентал, в арабо-мусульманской культуре «знание» приобрело значимость, не имевшую равных в других цивилизациях<sup>31</sup>.

**Исламский гуманизм.** Немаловажное значение для понимания парадигмы мусульманской культуры имеет также факт отсутствия в исламе института Церкви и, соответственно, церковной идеологии; признания законотворческой роли только за Богом и, соответственно, факт отсутствия ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве, а также факт религиозного и правового плюрализма в рамках единого исламского мировоззрения. При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации представляется важным выделение минимум двух доминирующих составных: ислама и эллинизма. Таким образом, в своей истории эта культура раскрывала и раскрывает как свое «западное лицо» (поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма), так и «восточное» – когда отходит от сущности этих составляющих.

Отсюда становятся ясными и три основных аспекта гуманизма, проявляющиеся в средневековой мусульманской культуре:

— религиозный гуманизм, провозглашающий человека высшим из божественных творений;

— адабный гуманизм, идеал которого – адаб, сформировавшийся в IX веке, соответствует характерному для Европы XVI века идеалу *Humanitas*, то есть идеалу развития физических, нравственных и умственных способностей человека во имя всеобщего блага;

— философский гуманизм, более концептуализированный, суть которого Абу-Хайян ат-Таухиди кратко выразил в словах «человек стал проблемой для человека»<sup>32</sup>.

При этом в рамках мусульманской культуры гуманизм проявляется в разных формах. На Востоке это явление впервые дало о себе знать во времена правления Хосрова Ануширвана и было представлено Барзуде, Павлом Персом и др. Далее следует гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического гностицизма, герметизма и неоплатонизма; это гуманистические искания, сконцентрированные вокруг темы совершенного человека и представленные именами Ибн Араби, ал-Джили (1365 – 1417), ал-Халладжа (857-922) и Ш. ал-Сухраварди (1154-1191). Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума (как в хадисах, где пророку Мухаммеду приписываются такие слова: «Всякий познающий Бога, познает и себя»; «Первая вещь, сотворенная Богом, – разум»), обнаруживается в творчестве Мухаммеда Ибн Закария ар-Рази (850 – 925), отвергавшего Откровение и утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения.

Амбивалентность мусульманской культуры, основанная на принципах шариата и исторического бытия Арабского халифата, предполагает ее рассмотрение с точки зрения как соотношения мирского и сакрального, так и эзотерического и экзотерического характера ее «бытийственного что». Принимая во внимание

---

<sup>31</sup> См. Ф. Роузентал. Торжество знания. «Концепция знания в средневековом исламе». М., 1978.

<sup>32</sup> Цит. по: А. Sagadeyev. Humanistic Ideals of the Islamic Middle Ages. – «Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies».

огромную роль шариата в мире и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека, необходимо отметить, что мусульманская культура сохранила и продолжает сохранять устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно это обстоятельство позволило в свое время рассматривать «чужеземную науку» – философию, ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть собственной культуры, а также позволяет и сегодня держать открытыми двери для современной европейской науки и культуры.

Говоря о соотношении эзотерического и экзотерического в контексте проблемы разума и веры, необходимо отметить их взаимодополняемость. Анализ теолого-философского уровня решения проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что, несмотря на различия в позициях мыслителей, их объединяет то, что в совокупности своей они исходили из приоритета разума. Тем самым подготовили почву для суфийского эзотерического знания и его интеллектуальной попытки гармонизировать шариат и тарикат.

Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как «саму по себе сущую проблему», а включил ее в общую систему соотношения установлений Веры, Пути и Истины (Шариат – Тарикат – Хакикат). При этом необходимо отметить, что такая система организовала «логическую форму» действия познающего субъекта в поиске собственного абсолюта, способствуя тем самым появлению множества вариантов, одним из которых является учение аль-Газали. Отдавая себе отчет в том, что суфизм есть явление историческое и целостное, мы полагаем важным его исследование с учетом архетипов собственно суфийской культуры.

Разумеется, на протяжении столетий мусульманская культура не оставалась неизменной: наряду с основополагающим, устойчивым в ее парадигме проявлялись и изменяющиеся элементы. Вне учета этого фактора невозможно достичь адекватного понимания таких явлений, как так называемые реформирование или модернизация ислама. Между тем существующие интерпретации, как правило, игнорировали основополагающую, устойчивую компоненту, а потому традиционные основоположения, составляющие дух мусульманской культуры, принимались за внешнее – то, что может быть преодолено исторически. Однако применительно к исламу этот подход некорректен.

Так, анализ классических теорий государства в мусульманской политической мысли (ал-Маварди (ум. в 1058 году), ал-Джувейни (ум. в 1085 году) и наконец аль-Газали) свидетельствует, что принципы шариата вовсе не мешали учету исторических реалий в эпоху Арабского халифата и опирались главным образом на исторические прецеденты<sup>33</sup>. Неизменная составляющая этих концепций — учение о том, что государство является лишь проводником принципов шариата. Различия трактовок затрагивали такие вопросы, как субъект реальной политической власти, понимание этой власти и авторитета, и некоторые другие. Вместе с тем не подвергался сомнению основополагающий принцип единства религии и государства, базирующегося не только на чувстве религиозной солидарности, но и на общей сдаче установления равенства и справедливости в социально-политическом и экономическом отношениях, то есть главной цели ислама. Суть мусульманской

---

<sup>33</sup> См. N. Kirabaev. The Political and Legal Culture of Medieval Islam. – «Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies». I Ed. by Kirabaev, Y. Pochta. Washington, 2002. P. 135-164.

государственности заключена в мусульманской религии как образе жизни и типе мировоззрения.

Итак, на протяжении почти шести столетий (с VII по XIII век) мусульманская цивилизация являла собой пример открытости к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Не в последнюю очередь этой открытости способствовал дух религиозной и культурной толерантности в ойкумене самого Арабского халифата от Инда до Гибралтара. Важными составляющими духовности мусульманской культуры стали персидская мудрость и греческий разум. В условиях политико-правового и религиозного плюрализма в рамках ислама творцами классической культуры арабо-мусульманского Средневековья были не только арабы, но и представители десятка других народов. И несмотря на различные столкновения и войны между арабо-мусульманским миром и средневековой Европой (как, впрочем, и различного рода коллизии внутри самого халифата) Багдад, Дамаск, Каир, Кордова стали культурными центрами, определявшими ход взаимодействия с другими цивилизациями.

Именно открытость к диалогу позволила средневековой Европе рассматривать как составную часть собственной культуры не только наследие Античности, сохраненное и переданное арабами, но и многие достижения классической арабо-мусульманской философии, науки и культуры. Интересно отметить, что на стыке междивизицизионного взаимодействия сформировались и развивались самостоятельные культуры, одновременно принадлежавшие к мусульманской и европейской цивилизациям.

Важно отметить, что открытость к диалогу и плодотворность взаимодействия мусульманской и европейской культур определялись тем обстоятельством, что они сформировались и развивались в ареале единой средиземноморской цивилизации. Устойчивость взаимодействия культур в ее рамках была связана с базовыми принципами единого способа мировидения на основе античной культуры и авраамистической традиции. Представляется, что консолидирующей основой средневекового мусульманского мира, состоящего минимум из трех халифатов (Багдадского, Фатимидского и Кордовского) и множества различных эмиратов, были толерантность и плюрализм. Арабо-мусульманская культура породила великого Ибн Рушда (Аверроэса), основные идеи которого определили ход развития средневековой Европы в учении латинских аверроистов о «двойственной истине», к сожалению, сама мусульманская культура аверроизма так и не знала.

### ***Е.Ю. Барковская***

Изучение Исламской Цивилизации – задача крайне непростая. Ее решение требует консолидации усилий специалистов в области религиоведения и исламоведения, истории и права, философии и культурологии, социологии и политологии. Лишь при этом условии возможен комплексный и систематизированный анализ истоков исламской цивилизации, а также многовекового воспроизводства связанных с нею традиций.

Есть все основания полагать, что своим возникновением эта цивилизация обязана многогранной деятельности Мухаммада (ок. 570-632). Ключевое значение имело то, что, проповедуя ислам, он вводил в сознание своих последователей новые для них духовно-ценностные и этико-нормативные начала, благодаря чему стала возможной трансформация общины первых мусульман (уммы) в надродовую, надплеменную общность с признаками государственного образования.

О том, что религия была неременным условием образования государства у арабов, писал еще Ибн Халдун (1332-1406), видный мыслитель мусульманского средневековья<sup>34</sup>. Аналогичную точку зрения высказывал академик В.В. Бартольд, подчеркивая то, что «первые земные владыки, принявшие буддизм и христианство, были отделены несколькими столетиями от основателей религий; Мухаммад положил начало не только религии, но и государству, и ислам при жизни своего основателя пережил процесс развития, который пережил буддизм от Шакьямуни до Ашоки, христианство – от Христа до Константина Великого»<sup>35</sup>.

Между тем появление государства, полагает авторитетный отечественный специалист в области государственного строительства Г.В. Мальцев, уже само по себе является «крупным цивилизационным событием, революционным скачком в неспешном дотоле развитии первичных властных структур, обеспечивавших традиционную саморегуляцию в семье, общине, в малых, практически изолированных друг от друга группах». И не только потому, что перемены в обществе набирают динамизм и мобильность: «централизованная власть и управление содействуют универсализации многих процессов и интеграции социальных групп».<sup>36</sup>

Экскурс в историю Аравии, где родился Мухаммад и где он возвестил о ниспослании ему Божественного Откровения, позволил выяснить, что ходом предшествующего развития местное общество в той или иной мере было подготовлено к преодолению родоплеменной разобщенности, которая поддерживалась и освящалась множеством языческих культов. Отождествляя эти культы с джахилией (букв. «невежеством») и проповедуя таухид (единобожие), Мухаммад дал новое, но «согласное с внутренним неосознанно-стихийным жизненным опытом большинства аравитян решение многих наболевших социальных, этико-правовых и обыденно-бытовых проблем».<sup>37</sup>

Хотя первые мусульмане, подобно первым христианам, подвергались нападкам со стороны языческого окружения, гонения на тех и других приводили к несходным в обоих случаях последствиям. Размах, жестокость и постоянство антихристианских репрессий со стороны властей Римской империи способствовали тому, что процесс налаживания взаимосвязей множившихся христианских общин и централизации руководства привел к созданию церковной организации. Набирая силу, церковь становилась институтом, потенциально или же реально оппозировавшим государству с его культом императоров. Последующая история Европы была отмечена, с одной стороны, многократными посягательствами церкви и клерикальных кругов на всю полноту публичной власти, с другой, – поиском государственно-правовых форм, а также способов противостояния средневековому обскурантизму и клерикализму. Знаменательной вехой на пути такого противостояния явилась Реформация, в итоге которой в христианстве институционально и доктринально оформился ряд религиозных направлений, в рамках которых отстаивался принцип национальной государственности и ее автономного, независимого от Ватикана функционирования.

---

<sup>34</sup> Об этом см. Орлов В.В. Ислам и традиционная культура в постальмохадском Магрибе // Очерки истории исламской цивилизации / Под общ. ред. Ю.М. Кобищанова. Т.2. - М.: РОССПЭН, 2008, с. 482.

<sup>35</sup> Бартольд В.В. Ислам. /Соч. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 1966, с. 81.

<sup>36</sup> Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. М.: Прометей, 1999, с. 298, 300.

<sup>37</sup> Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.). /Очерки истории арабской культуры V-XV вв. М.: Наука. 1982, с. 140.

Иным образом складывалась ситуация в Аравии после того, как враждебность языческого окружения в Мекке вынудила Мухаммада и его ближайших сподвижников переселиться в Медину (622 г.). Именно там община последователей Мухаммада (умма) преобразовалась в социально-политическую общность, которая принципиально отличалась от родовых организаций, обладая такими атрибутами государственного образования как территория, население, административное устройство, налогообложение. Главное же – единение первых мусульман зиждилось на «кристаллизации нового понимания бога, которое сплотило всех тех, кто разделял его, в общность нового типа».<sup>38</sup>

Это новое понимание воплощалось в таухиде. Свое призвание Мухаммад видел в завершении череды пророков, которые время от времени ниспосылались Богом к отдельным народам, чтобы вывести их из нечестивой жизни и греховных заблуждений. Ислам представал как конечное в своем совершенстве Божественное Откровение, ниспосылаемое всему человечеству, которое объединено общим происхождением от единого прародителя Адама. Аравийские мусульмане, таким образом, оказывались в сообществе других приверженцев монотеизма, других «людей Писания» (т.е. иудеев с Ветхим заветом и христиан с Новым заветом).<sup>39</sup> Из таухида и признания равенства всех людей как «рабов Божьих», обязанных подчиняться единому и единственному в своем всемогуществе Аллаху – «господину миров» (земного и небесного), выводились принципы мусульманского братства, равенства и исламской справедливости.

Новое (кораническое) понимание принципа справедливости увязывалось с такими терминами, как «кыст» и «адль». Оба они в достаточной степени согласовывались с родоплеменными представлениями аравитян о справедливых отношениях между людьми на основании обычая (урф), по которому за каждым человеком традиционно закреплялись определенные права и обязанности в соответствии с его ролью и местом в кровно-родственном сообществе.

По мере того, как в проповеди Мухаммада все большее место занимала идея «высшего правосудия», представление о Божьей справедливости ассоциировалось с соблюдением, обеспечением для людей «всего того, что «положено» им от рождения Аллахом, что он предопределил им в удел». Проявление этой справедливости усматривалось не только в «высшем правосудии», но и в том, что Всевышний являл народам пророков, просвещавших и увещевавших их, что наравне с последователями ислама надежду на вечное спасение могли иметь «люди Писания» при условии, что они вершат «добрые дела» (Коран. 5: 69)<sup>40</sup>.

Согласно кораническим текстам, человек является венцом Божьего творения. Ведь Бог слепил его собственными руками (Коран, 38:75), дал ему «наилучшее сложение» (Коран, 95:4), вдохнул в него от «Духа своего» (Коран, 32:9), поставил, наконец, халифом, т.е. своим заместителем на земле (Коран, 2:30), вознеся его над

---

<sup>38</sup> Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. 600-1258. М.: Наука.1988, с. 27.

<sup>39</sup> Резван Е.А. Адам и бану адам в Коране (К истории понятий «первочеловек» и «человечество») /Ислам, религия, общество, государство. М.: Наука, 1984, с. 66.

<sup>40</sup> Кямилев С.Х. К интерпретации коранических терминов кыст и адль. /Социально-политические представления в исламе. История и современность. М.: Наука. 1987. С. 101-102, 105. См. также Ефремова Н.В., Ибрагим Т.К. Жизнь Пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009, с. 970.

всеми тварями. Подобное возвеличивание основывалось, в первую очередь, на том, что, обладая разумом, человек способен овладевать знанием<sup>41</sup>.

Термином «знание» обозначались не только разные, но и исключаящие друг друга по своему содержанию понятия, прежде всего понятие веры и понятие знания в собственном смысле этого слова. Эти понятия не представляли, однако, равновеликими и одномерными: с первым из них ассоциировалось знание Бога как «одной из ипостасей его всемогущества», в то время как человеческое знание приравнивалось к «вере и покорности всемогущему Творцу».<sup>42</sup>

Важнейшее предназначение человечества усматривалось в познании Вселенной и земного мира, отмеченных Божественными «знамениями» (аятами) и «напоминаниями» (зикр). Согласно высказываниям Мухаммада, «поиск знания – обязанность каждого мусульманина и мусульманки»; «в Судный день чернила ученых приравниваются к крови мучеников»; «час размышления (тафаккур) лучше целого года богослужения ('ибада)».<sup>43</sup>

Значение сложившегося в исламе ценностного понимания знания трудно переоценить для судеб Исламской Цивилизации, а также для средневекового цивилизационного становления Европы<sup>44</sup>, если учесть, что содержание данного понятия включало в себя осознание жизненной потребности в рациональном суждении как предпосылке рационального действия.

С именем Мухаммада связан «иджтихад» – принцип принятия свободного решения признанным мусульманской общиной авторитетным правоведом по отдельным вопросам религиозной и общественной жизни в соответствии с Кораном и Сунной (собранием хадисов – преданий об изречениях и деяниях Мухаммада). Известно предание о разговоре Пророка с его сподвижником Муазом, когда тот был назначен наместником в Йемен. «По чему ты будешь судить?» – спросил Мухаммед. «По Писанию Аллаха», – сказал Муаз. «А если не найдешь? – поинтересовался Пророк. «По сунне посланника Аллаха», – сказал Муаз. «А если и там не найдешь?» – вопрошал Пророк. «То буду судить по своему мнению, не пожалев сил для верного решения», – отвечал Муаз. «Хвала Аллаху, наставившего тебя на угодный Ему путь!» – воскликнул Мухаммад.<sup>45</sup>

Состоявшийся под эгидой ислама «прорыв к цивилизации» по ряду своих направлений характеризовался проявлениями «инаковости» на фоне средневековой Европы. Наиболее четко это преломилось в несходстве исламского идеала благочестия с европейско-христианским идеалом той эпохи, с исходно-приоритетной нацеленностью последнего на достижение людьми спасения и благоденствия в мире ином. Обращаясь к своим последователям-мусульманам, Мухаммад учил: «Лучший

---

<sup>41</sup> См. подробнее Тауфик Ибрагим. /На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород: издательский дом «Медина», 2007. с. 17-19. Ссылки на Коран даны по Коран. Пер. и комментарии И.Ю. Крачковского. 2-е изд., М.: Наука, 1990.

<sup>42</sup> Сагадаев А.В. Знание и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре. / Предисловие к Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе М.: Наука 1978, с. 8.

<sup>43</sup> Цит. по Тауфик Ибрагим, /На пути к коранической толерантности, с. 188.

<sup>44</sup> Об этом см. Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культур. М.: Прогресс-Традиция, 2008, с. 72-77.

<sup>45</sup> Цит. по Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997, с. 8.



из вас не тот, кто ради небесного пренебрегает земным, и не тот, кто поступает наоборот; лучший из вас тот, который берет от обоих».<sup>46</sup>

Категории «здесьняя жизнь – тамошняя жизнь», заключал в связи с подобной постановкой вопроса А.В. Смирнов, авторитетный специалист в области арабомусульманской философии, соотносились в исламе «не как соподчиненные, не как более или менее важные, и не как дихотомически разделенные по принципу «или-или» – принципу, который можно было бы назвать принципом «взаимного логического невмешательства». Отношение между ними – это отношение взаимного фундирования, когда они составляют онтологически необходимое условие друг для друга. Именно в такой взаимности суть дела: в силу особенностей этого мышления, точнее говоря, в силу его логико-смысловых оснований «невозможен акцент на одной из сторон, который бы предал забвению, унижению другую сторону. Обе они сохраняют свое неотменяемое значение для целого, объединяющего их».<sup>47</sup> В свете подобного отношения к жизни в мире сем и в мире ином не оставалось места для разделительной позиции типа библейской «Богу – богово, кесарю – кесарево».

Судя по ряду преданий, Мухаммад различал религиозную и мирскую сферы, но «считал себя авторитетом лишь в первой».<sup>48</sup> Проводя идею о всевластии Аллаха, «господина двух миров» (земного и небесного), он возвещал: «Кто повинуется мне, тот повинуется Аллаху, тот, кто не подчиняется мне, тот не подчиняется и Аллаху»<sup>49</sup>.

Сосредоточение в руках Мухаммада духовной и светской (политической) власти происходило на фоне привычных для родо-племенного строя видов деятельности, будь то успешное исполнение функций племенного вождя (сайида), походного военачальника (акида, ра'иса), третейского судьи (хакима), прорицателя (аррафа), поэта (ша'ира) и, наконец, оратора (хатиба).<sup>50</sup> В глазах первых мусульман эта власть не имела личностного характера: Мухаммад воспринимался уммой в качестве Пророка и Божьего Посланника.

Известно, что провозвестник ислама и его сподвижники подчеркивали отличие мусульманской общины-государства от ранее существовавших государственных образований. Одно из существенных отличий определялось тем, что, проповедуя таухид, Мухаммад не ограничивался локальными задачами. Понимая свою миссию как явление мировое, он стремился к тому, чтобы община мусульман «росла постоянно и безгранично».<sup>51</sup> Одновременно Мухаммад проявлял заботу о поддержании и укреплении ее целостности и брал на себя ответственность за воплощение Божественного предначертания в жизни уммы, что делало излишним появление в исламе церкви в качестве посредника между Богом и верующими, а также клира, подобного тому, который имеется в католицизме. Вместе с тем – предопределяло этико-нормативный характер «столпов веры», изложение которых Мухаммад завершил после переселения из Мекки в Медину.

---

<sup>46</sup> См. подробнее Тауфик Ибрагим. Гуманистическая суть коранической антропологии. /На пути к коранической толерантности. с. 194.

<sup>47</sup> Смирнов А.В. Культура и рациональность. /Вопросы философии, 2007, № 1, с. 23.

<sup>48</sup> Тауфик Ибрагим. /На пути к коранической толерантности, с. 243.

<sup>49</sup> Цит. по Имам Абу Абдуллах Мухаммад бин Исмаил бин Ибрахим ал-Бухари. Достоверный сборник (перевод с ар. Л.Р.Сюкияйна). /Антология мировой правовой мысли. Т.1. М.: Мысль, 1999, с. 663.

<sup>50</sup> Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. //Ислам. Религия, общество, государство, с. 22- 25.

<sup>51</sup> Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. /Ислам. Религия, общество, государство, с. 22.

Первый «столп» включал в себя шахаду («свидетельство») или формулу исповедания веры, согласно которой провозглашалось: «Свидетельствую, что нет Божества, кроме Бога, и Мухаммад – посланник Божий». Второй «столп» предписывал мусульманам совершать ежедневную пятикратную молитву. Третий – обязывал их выплачивать закят, т.е. налог-милостыню, сборы от которой распределялись между бедняками и неимущими. Четвертый «столп» касался поста в течение месяца рамадан, когда, согласно преданию, Мухаммаду было ниспослано первое Откровение. Согласно пятому столпу, мусульманам надлежало совершить хадж (паломничество в Мекку) хотя бы раз в жизни при наличии соответствующих материальных средств и здоровья.

Все эти предписания соотносились с общим циклом исполнения культа и с мирскими обязанностями верующих таким образом, чтобы те имели четкие представления об истинном благочестии, о дозволенном, о запретном и греховном. Под первоочередной запрет попали ростовщический процент, а также употребление свинины, алкоголя, азартные игры и т.д.

В жизнь мусульманской общины, таким образом, вводились духовно-религиозные скрепы, которые базировались на общем вероисповедании и конфессиональных связях. Однако, не шло и речи о сокрушительном ударе по узам родоплеменной лояльности. В данном случае, как и во многих иных, Мухаммад действовал, сообразуясь «с социально-психологическими инстинктами, привитыми социальной практикой в рамках родоплеменного строя».<sup>52</sup> Благодаря такому приему стабильно поддерживалась историко-культурная преемственность, необходимая для поступательного цивилизационного развития.

Главным объектом усилий Мухаммада по реорганизации механизма родственных связей и взаимоотношений являлась семья. С его именем связан кардинальный по тем временам пересмотр обычаев, касавшихся положения женщин, детей, отчасти и рабов. Был наложен запрет на умерщвление новорожденных, в первую очередь девочек, ограничивалась полигамия; женщины получили право наследования, право свидетельствования в суде (доля наследниц была все же вдвое ниже, чем наследников, а свидетельство двух женщин приравнивалось к свидетельству одного мужчины); мусульманка могла владеть отдельным от мужа имуществом. Отпуск рабов на волю оценивался в качестве благочестивого деяния.

Значение, придававшееся Мухаммадом родственным связям и обновленной семье, находилось в прямой связи с тем, что строительство раннеисламской государственности «сверху» – через теократически оформленное высшее звено государственной власти – получало опору «снизу» в виде того самовоспроизводящегося и самоуправляющегося начала, которое основывалось на семейно-родственных взаимоотношениях.

Мухаммад допускал определенную вариативность в методах духовного водительства уммой, с одной стороны, и решения сугубо административных вопросов – с другой. В первом случае неукоснительно действовал метод императивных воздействий, во втором – имела место практика консультаций (аш-шура), а также договорных отношений.

От мусульман требовалось неукоснительное исполнение религиозных обязанностей, а также соблюдение бытовых запретов греховного и недозволенного.

---

<sup>52</sup> Грязневич П.А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама). /Ислам. Религия, общество, государство. С. 190.

Ослушникам грозило наказание в мире сем и в мире ином. Мера земного наказания Мухаммад обычно определял сам, действуя в качестве мазалима (арбитра в спорах мусульман) или же судьи-кади. Как это тогда понималось, в первом случае осуществлялась исламская справедливость в ее экстраординарной ипостаси, исходящей от Бога, во втором случае – в ординарной, имеющей мирское воплощение.

Практикуя время от времени метод совещательности и консультаций (шура) в случае решения сугубо мирских дел, Мухаммад делал первоочередную ставку на то, чтобы добиваться согласия и единения своих последователей. Залог сплоченности уммы он видел в таких взаимоотношениях между мусульманами, когда все они подобны строению, разные части которого укрепляют друг друга.

Озабоченность тем, как «распространить мир» среди правоверных, удаляя их от распрей и разногласий, нашла отражение в ряде высказываний Мухаммеда. В разряд приветствий, обращенных не только к знакомым, но к незнакомым людям была включена формула «Мир вам».

Благодаря Мухаммаду в административную практику был внедрен сравнительно привычный для родового общества патриархально-патронажный стиль управления. По его словам, каждому из мусульман надлежало быть пастырем: имам отвечает за свою паству; мужчина в доме – пастырь и отвечает за свою паству.

Мухаммад исключал одностороннее выстраивание отношений власти с подвластным людом на основе повелений императивного характера и пользовался методом договорных отношений как с мусульманами, так и с приверженцами иных монотеистических верований.

От мусульманской стороны требовалось клятвенное заверение (бай'а) относительно выполнения взятых на себя обязательств. Верность присяге приравнивалась к религиозному долгу. Содержание первых присяг, отмечал профессор Мухаммад Юсуф, известный марокканский специалист в области шариата, нацеливало «на создание исламского общества, свободного от пороков времен *джахилийи*». Присягающие клялись в том, что не будут «уподоблять кого бы то ни было Аллаху, не будут воровать, прелюбодействовать, убивать своих детей, не будут верить наговорам, а также слушиваться Посланника Аллаха в общественно принятом и одобряемом (ма'руф)».<sup>53</sup>

Договорная практика имела место и в отношении «людей Писания». Под взаимоотношения с иноверными общинами был подведен коранический наказ мусульманам относительно немусульман: «Не дает вам Аллах запрета о тех, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ, (должно) благодетельствовать им и быть справедливыми к ним, ведь Аллах любит справедливых» (Коран, 60:8). Первый договор (ахд) был заключен с христианами-несторианами и иудеями г. Наджрана: им дозволялось свободно исповедовать свою веру в обмен на выплату особого налога (джизья).

Утверждая таким образом культуру предотвращения конфликтных ситуаций и их мирного разрешения, Мухаммад не исключал применения силы, когда призывал мусульман «усердствовать», «прилагать все силы» (джахада) в борьбе против язычников и «искажителей Писания». Идея джихада не только освящала практику старинных бедуинских набегов (газв), но «идейно сплачивала массы объединенных

---

<sup>53</sup> Юсуф Мухаммад. Великая Акабская присяга. /Хасанийские чтения в священный месяц Рамадан. М.: изд-во Института исламской цивилизации, 1997. С. 84-86; см. также Большаков О.Г. История халифата. Т. I. Ислам в Аравии 570-633. М.: Наука, с. 86-87.

аравийских племен, что служило важным дополнением к сугубо земным мотивам мусульманской территориальной экспансии».<sup>54</sup>

После кончины Мухаммада преемственность с его религиозно-политическим наследием поддерживалась в мире ислама не только тем, что для многих поколений мусульман была священна сама память о нем как о провозвестнике ислама и основателе раннеисламской государственности, чье религиозно-символическое оформление связывали воедино духовно-ценностные, этико-нормативные принципы мусульманского жизнеустройства. Для последующих судеб средневековой исламской цивилизации особое значение имело то, что это наследие получило юридическую значимость в ходе доктринальной разработки фикха (мусульманского права), являвшей собой непосредственный отклик на преобразование изначально ведомой Мухаммадом общины-государства в результате завоевательных походов арабов, создававших обширнейшую по территории и мощную державу. Зародившись в лоне калама (богословия), фикх сравнительно рано от него отсоединился в силу того, что усилия богословов-улемов концентрировались, в первую очередь, на «знании о Боге», в то время как деятельность правоведов-факихов направлялась еще и познавательным интересом к миру сему.

Привлекая внимание к особой роли мусульманского права в раннеисламский период, Т.К. Ибрагим отмечал, что на начальном этапе распространения христианского вероучения в Европе «христианство культивировало главным образом догматику» и «канонизировало преимущественно теологию». Ведь к моменту появления этого вероучения на землях Римской империи уже существовало высокоразвитое право и имела богатая философская традиция. А потому первые христианские мыслители стремились придавать догматике «форму законченной спекулятивной системы, способной конкурировать с античным философским наследием».<sup>55</sup>

Иначе складывалась ситуация в Арабском халифате. Развитие фикха получало там мощный импульс от настоятельной необходимости отлаживать управление этим разросшимся государством, собирать налоги, организовывать хозяйственную жизнь, а вместе с тем «сберегать чистоту ислама и находить в нем ответы на многие вопросы», которые исходили от представителей покоренных народов, стоявших на более высокой ступени социально-культурного развития, нежели победители – арабы.<sup>56</sup>

Мощный цивилизационный фундамент, созданный Мухаммадом, способствовал тому, что в X-XI в.в. по хозяйственным, по многим культурным показателям Арабский халифат заметно обгонял европейские государства.<sup>57</sup> Именно тогда исламскую цивилизацию характеризовала небывалая по средневековым европейским меркам открытость для иноцивилизационных гуманитарных достижений и ценностей, особенно тех, которые являлись достоянием античного мира.

---

<sup>54</sup> Кудрявцев А.В. Политический аспект современных концепций джихада. //Ислам в современной политике стран Востока. М.: Наука, 1986, с. 104.

<sup>55</sup> Ибрагим Т.К. Калам и вопрос об «ортодоксальной философии» ислама. / Религия в изменяющемся мире. М.: изд-во Российского университета дружбы народов, 1994, с.56, 57.

<sup>56</sup> Пиотровский М.Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти. /Социально-политические представления в исламе. История и современность. М.: Наука, 1987. С. 9.

<sup>57</sup> См. подробнее Мельянцев В.А. Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М.: Издательство Московского университета, 1996.

Крушение Арабского халифата под натиском монгольских завоевателей (1258 г.) не пресекло последующего воспроизводства многих традиций раннеисламской государственности на мусульманском Востоке. Освоение основных принципов духовно-управленческой деятельности Мухаммада, а также нормативно-правовых основ их реализации в Арабском халифате во многом способствовало становлению Османской и Могольской империй в качестве наиболее крупных и влиятельных государственных образований в масштабах всего средневекового мира.

Оба государства базировались на религиозно-правовом фундаменте в виде фикха. Через его установления в средневековый мир ислама вводились этико-нормативные начала, призванные упорядочить и стабилизировать государственную жизнь и социальное бытие в целом, укоренить исламский образ жизни благодаря четкой фиксации обязанностей мусульман перед Богом (ибадат), а также правил людских взаимоотношений в мире сем (му'аламат).

В том-то и заключалась социально-политическая значимость фикха, что его нормы регламентировали внешнее поведение человека и его взаимоотношения с людьми, а также религиозно-этические предписания, касавшиеся внутреннего мира мусульманина, смысла его поступков и стимулов в свете личного долга перед Богом. При этом различия правовых норм и неюридических правил поведения в исламе были относительно, поскольку они дополняли друг друга, действовали одновременно и лишь вместе раскрывали «диалектику мусульманского права как качественно определенного, относительно самостоятельного институционального образования».<sup>58</sup> Фикх выступал своего рода «естественным правом», сохраняя преемственность с доисламскими традициями социальной саморегуляции, которые складывались из отношений собственности и обмена, из личных неимущественных связей. А потому применение ряда мусульманских норм (прежде всего, из сферы семейного и наследственного права) обычно обходилось без государственного принуждения.

И в общественной жизни, и в политической сфере исламского мира велика роль мусульманских юристов – факихов. И не только потому, что они в известной мере могли дистанцироваться от власть предержащих, представляя в качестве охранителей ислама, освященных им поведенческих нормативов. Знание фикха делало его обладателя центральной фигурой не только в формировании «молвы» (общественного мнения), но также в передаче последующим поколениям юридических познаний, навыков и умений, жизненно важных для уммы и государства в целом. Факихи имели такой общественный вес, что с ними должны были считаться правители всех рангов, вплоть до халифа<sup>59</sup>.

Заключая краткий обзор объективных и субъективных факторов, обусловивших зарождение исламской цивилизации и ее базовые ценности и институты, имеет смысл еще раз подчеркнуть, что у ее истоков находился Мухаммад. Многие элементы религиозно-политического наследия этого провозвестника ислама не утрачивают своего общекультурного значения и в современной жизни мусульманского мира. В первую очередь это относится к тем духовно-ценностным и этико-нормативным гуманистическим началам, на которых основывалось его духовное водительство и руководство уммой. Таковы коранические установки на признание высокого предназначения человека и на

---

<sup>58</sup> Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: Наука, 1986. С. 29.

<sup>59</sup> Боголюбов А.С. Пресечение и наказание в мусульманском праве (VIII-IX вв.) /Ислам. Религия, общество, государство. С. 221.

единение всего человечества; на реализацию освященной свыше справедливости в действиях власти, в жизни общества; на развитие у людей всестороннего познавательного интереса, способствующего формированию рационального подхода к земным делам и проблемам.

С личностью Мухаммада, его высказываниями и поступками связано не только представление об идеальном правителе, но также апробирование комплекса управленческих решений и приемов, основанных на договорных началах и призванных обеспечивать упорядоченность взаимоотношений в самой мусульманской общине, а также ее мирное сосуществование с приверженцами иных монотеистических вероучений. Кстати сказать, резким диссонансом на этом фоне сегодня являются выступления тех экстремистских группировок, которые прикрывают свои попытки «прорыва во власть» лозунгами тотального «возрождения государства ислама» времен Пророка Мухаммада, что является искажением реальной исторической картины.

### ***М.М. Аль-Джаноби***

Величие любой цивилизации обнаруживается в ее исторической эволюции, точно так же, как значимость индивидуума отражается в его личной судьбе. С исторической точки зрения цивилизация является «окаменевшим» наследием, ее индивидуальность связана со способом ее внедрения в реальность, перевоплощением и воспроизведением себя самой. Нет цивилизации, свободной от этих трех ипостасей, но они (ипостаси) зависят от индивидуальности самой цивилизации или от ее «культурного духа».

Цивилизация, которая остается в руинах и памяти, может вплестаться путем растворения в обновленные элементы знания и действия последующей цивилизации. Примером тому служат цивилизации шумерская, вавилонская, египетская, которые растворились в элементах персидской, греческой и римской цивилизаций путем проникновения их моделей и образов в государственные структуры и организацию общественной жизни, естествознание, искусство и право. Точно также впитали в себя их достижения космология, метафизика, этические нормы и «божественные заповеди» Ветхого Завета.

Цивилизациями, перевоплотившимися в следующие, стали греческая и римская. По средством творческого усвоения материальных и духовных идеалов они стали источниками творческого озарения Ренессанса, Просвещения и индустриальной эпохи европейской цивилизации как в науке, искусстве, политике, так и в образе жизни и форме государственности. С дистанцированием во времени исчезают реалии этих цивилизаций, а их облик, язык и история воплощаются в фильмах, театральных постановках, пышных декорациях элитных салонов. Можно сказать, что они были предрасположены к свободе, а не к справедливости. Отсюда европеизация греческой культуры, несмотря на ее тесное родство с Малой Азией, а также - ее исламизация в дальнейшем, несмотря на ее языческие корни.

Примером цивилизации, способной воспроизводить себя, может служить Исламская цивилизация, так как единство ее знания и действия, сконструировали в ее мировоззрении монотеистическое кредо универсального порядка и справедливости. Отсюда - сложность ее прагматической «модернизации». Трудно, например, себе представить меркантилизацию Хаджа (паломничество), несмотря на имеющиеся здесь в принципе возможности получения огромных прибылей, сопоставимые с возможностями Олимпийских Игр. Точно также трудно превратить

мусульманскую молитву в выгодную декорацию, несмотря на возможность синхронного движения, и строгой организованности огромных масс. Всякое намерение подобного применения не проходит.

Оставаясь в рамках собственного культурного духа как источника самоинтерпретации и озарения, мусульманская культура оставила глубокий след во всемирной истории. Ее важная цивилизационная характеристика – это импульс ее постоянного творчества. Отсюда - ценность того, что мусульманская культура назвала «аль-гайб» (сокровенное таинство) в бытии и метафизике. Сакральное таинство для культуры не выходит за рамки исторического бытия и является источником перманентной самоинтерпретации. Вместе с тем мусульманская культура находила в нем смысл всякого возникновения и исчезновения, придавая метафизический, онтологический и моральный характер всему, что она говорит и делает.

Основные теоретические отрасли ислама, такие как юриспруденция (фикх), теология (калам) и мистицизм (суфизм), рассматривали сущее в качестве «написанной книги». Следовательно, мусульманская цивилизация достигла уровня, при котором она рассматривает себя и все в ней имеющееся в качестве слов на «скрижали бытия», являющейся историческим воплощением «божественной скрижали», т.е. она воспринимает собственное развитие в качестве главы в книге всемирной истории. Это восприятие вытекало из доминирующего в Исламской цивилизации культурного духа. Именно поэтому она является единственной цивилизацией, название которой не связано с пространством, временем, национальностью или личностью.

Поклонение (ислам) абсолюту, Единому трансцендентному Богу стало именем ее исторического бытия. Она идентифицировала свое видение со своим абсолютом, т.е. превратила свои чувства, разум и интуицию в части целого и через него прикладывала усилие ко всем областям жизни.

Мусульманская культура усматривала во всем, что говорится и делается, свободное искание истины. Усомнившись в своих оценках, она не впала в бездну скепсиса, точно так же, как, превратив свое мнение в рациональное усердие, она не впала в софистику. Такой подход слагался в процессе расцвета монотеистического кредо как формула справедливого порядка.

Сущностное значение порядка и справедливости в мусульманской культуре представляет собой единство логического и исторического в монотеистическом мировоззрении ислама. Следовательно, единство справедливости и порядка есть не что иное, как конкретная форма реального соотношения физического и метафизического, уравнение материального и духовного в бытии индивидуума, нации и цивилизации.

С самого начала своего существования мусульманская культура исходила из того, что источником всего сущего является Единый, справедливый Бог. Таким образом, все многообразие сущего есть благо, будь-то живое или неживое, природа или человек. Отсюда идея о необходимости наличия разных народов и языков. При этом Истина - одна, и Истинный - Один. Эта идея была воспринята исламом и в практическом плане. Он впитал в себя в качестве истинного представления монотеистическое мировоззрение. На этом базируются выводы ислама о равенстве всех пророков монотеизма, ибо он видел в них представителей Истины и Истинного.

Идея о представительстве Истины и Истинного в мусульманской культуре содержала в себе единство истории и самобытности. Этим было обусловлено формирование культуры ислама и дальнейшее превращение мусульманской

цивилизации в Империю Культуры, в которой главенствующее место заняла история Истины, а не религиозные, этнические или национальные составляющие. История бесконечна и не имеет ни начала, ни конца, будучи историей Истины и Истинного.

Этот вывод обусловил цивилизационную открытость и культурную самобытность ислама, и определили общий позиционный подход к усердному поиску во всем (независимо от непосредственного результата). Если поиск успешен, то вознагражден (ищущий) будет дважды, если нет – единожды, ибо «над каждым знающим есть всезнающий». Другими словами, достижение человека или культуры имеет относительную ценность в силу того, что оно отражает опыт конкретного знания и действия. Отсюда идея самой культуры о «науках первых и последних». В «науки первые (или древние)» она включила все, что предшествовало исламу, рассматривая их усердие как этап поиска истины, ибо они – предтечи всех наук. В этом смысле эти науки содержат истину и ложь, верное и ошибочное.

Опыт народов и культур мусульманская культура переработал в собственных критериях оценок и действий. Это отражено в хадисе, гласящем «мудрость - желанная цель правоверного». Мудрость есть истинное творчество и истина в любом творчестве. Отсюда вхождение мудрости Китая, Индии, Персии. Греции, Рима и других культур в искусство, литературу, теологию, философию, политику мусульманского мира, позже не в качестве фрагментов или самих по себе сущих мудростей, а в качестве разумных и приемлемых элементов поиска истины. Не случайно, поэтому, книга «Калила и Димна» – не только изящный образец словесности, но и практическое руководство по этике и эстетике. То же можно сказать и о греческих философах, чьими идеями пронизано мусульманское творчество. Аристотель становится не просто философом, но и первоучителем, ал-Фараби – вторым, а Ибн-Рушд – первым Толкователем.

Другими словами, мусульманская культура в критериях собственного культурного духа превратила опыт предыдущих культур в собственный опыт, вводя их мудрецов в пантеон собственных мудрецов и учителей. Подобный подход мы находим и в отношении естествознания. Когда Ибн Аби Усайбиа (ум. 1270 г.) написал свою книгу «Око знаний», он исходил из того, что «все, к чему мы стремимся, делится либо на добро, либо на удовольствие. И то, и другое возможно лишь при наличии здоровья». Это привело его к выводу о том, что «несмотря на то, что времена многих мудрецов-лекарей давно прошли, все знания о лекарствах, собранные ими и записанные в книгах не теряют своей полезности, как не теряет добродетели труд учителя перед его учениками». Эта позиция характерна для мусульманской культуры по отношению ко всем видам опыта древних.

Таким образом, включение достижений предыдущих цивилизаций в мусульманскую культуру было не механическим актом, присоединением одного из слоев, иной культуры к мусульманской цивилизации, а культурным растворением в системе основных парадигм исламского монотеистического мировоззрения.

Культурный монолит ислама означает не стандартизацию культуры, а скорее, разумные пропорции основных ее компонентов. Ведь самым существенным в мусульманской культуре является дух порядка. Порядок есть умеренность, основанная на справедливости. Это превращает справедливость в призму, в которой преломились социально-политические и этические ценности общины.

Социальные, политические и военные столкновения первого века Хиджры, века становления халифата, вызывались в основном борьбой во имя идей справедливости. Хариджиты и шииты были первыми людьми, воплотившими в себе



мусульманское понимание справедливости. Эти направления приобрели характер периодических протестов против излишеств и роскоши властителей.

Известно, что все поддерживающие или, напротив, критикующие власти акции масс на ранней стадии формирования государства принимают, как правило, форму несогласия, осуждения и неповиновения. В этом отражается фиксация отхода власти от истины и справедливости. Не случайно поэтому широкое обсуждение социально-политических и этических проблем, таких как правоверность и богохульство, добро и зло, грех и покаяние, свобода воли и предопределение и др. Обвинение в богохульстве, было тесно связано с проблемой «смертных грехов», критерием которых являлся отход мусульманина от истины и справедливости.

Хариджиты, например, в начале своей деятельности считали, что богохульником можно назвать любого человека, который совершил какое бы ни было маленькое зло. В дальнейшем они стали считать, что богохульник - это человек, совершивший один из смертных грехов. Они глубоко переживали ценность государства и прерогативы верховной власти, что привело хариджитов-байхаситов к мысли о том, что «если верховный властитель богохульствует, то богохульствуют все члены общины, как присутствующие, так и отсутствующие».

Ибадиты считали тех мусульман, кто не согласен с ними - людьми верующими, а несправедливых правителей – преступниками. Надджиты вообще допускали существование общины без имама (правителя), если ее члены соблюдают в своих делах предписания Корана. Все это показывает, что основным мотивом социально-политических акций, ядром их этических воззрений и поступков хариджитов является стремление к справедливости.

Этот же мотив мы находим и в шиизме. Шиизм воплотил эмоциональный аспект справедливости и истины в имаме. Имам предстает в качестве возвышенного образца мусульманского «Я». Этим обусловлено превращение проблемы имамата и имама в основную проблему вероучения и догматики, а не в частное (политическое) дело. Шиизм исходил из того, что имам представляет собой воплощение Истины и Истинного, т.е. субстанциональную ценность, цементирующую порядок нашего бытия.

Наряду с хариджитами и шиитами возникли другие направления, такие как джахмиты, мурджииты, которые пытались по-своему обосновать идею справедливости в качестве умеренности и понятие умеренности в качестве справедливости. Высшая форма осознания и реализации этой идеи среди школ калама разработана мутазилитами.

Мутазилиты впервые в истории халифата создали последовательную систему представлений о справедливости, превратив ее в универсальный (теоретический и практический) принцип своей метафизики, онтологии и этики. В построении своего учения мутазилиты исходили из принципа справедливости и завершили его принципом монотеизма (монизма).

Мутазилитский монотеизм выразился в стремлении доказать трансцендентный характер Бога, освободить божественную субстанцию от низменности преходящих вещей и стремлений. Божественная субстанция - это само по себе сущее, абсолютный разум, универсальное добро, совершенная красота. Она дает человеку возможность совершенствовать разум и волю. Осознанная воля и волевой разум, воспитанные на ценности добра и красоты, способны создать себе должный порядок и организовать его как реализованную справедливость. Общим для мутазилитов является признание того, что человек обладает волей, является творцом собственных добрых и злых деяний, а следовательно Богу нельзя приписывать ни

зла, ни несправедливости. Человек способен утвердить в мире справедливость, ибо существование мира предполагает наличие в нем справедливости как с точки зрения божественного его происхождения, так и с точки зрения разумного его продолжения в деятельности человека.

Этот вывод в целом разделяли основные представители интеллектуальных школ халифата, в том числе и ханбалиты. Ибн-Тамийя (ум. 1328 г.), например, фокусировал внимание на проблеме справедливости, рассматривая ее как основополагающий принцип своего подхода к государству и обществу. Общий его вывод сводился к тому, что справедливость является источником материального и моральной прочности государства и личности.

Что касается философов, они разделяли мысль о ценности универсальной справедливости для всего сущего. Мусульманская философия положила справедливость в основу рационального понимания мира и на этом понимании построила собственные представления таких понятий, как Бог и человек, государство и общество, жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное. Исходя из этого, ал-Кинди (ум. 873 г.) обосновал свою идею о разуме и справедливости, ал-Фараби (ум. 950 г.) - образ идеального города и счастья, Ибн-Сина (ум. 1037 г.) - систему бытия и знания, Ибн-Рушд (ум. 1198 г.) - синтез традиций и истины в различных ее формах и аспектах. Общие достижения мусульманской философии способствовали утверждению целостного видения справедливости как стержня разумного и должного бытия человека и сущего в целом.

Что касается суфизма, то он делает акцент на пропорции справедливости в сущем и должном. Бог, по мнению суфиев, есть абсолютная гармония, соразмерность, живая красота, которая неустанно объемлет вселенную. Отсюда название суфиев - «люди Истинного». Истина здесь означает совершенную меру во всем. Этим определяется живая имманентная пропорция онтологии, метафизики и морали, которая выражается в единстве пути (тарикат), закона (шариат) и истины (хакикат). Это значит, что у истины есть собственный закон, собственный путь, а суфии воплощали истину через законы (шариат) исламской культуры. Опять-таки, их усилия одушевлял дух поиска справедливости и порядка. Примеры этого поиска мы можем найти в великих системах ал-Газали и Ибн-Араби.

Приоритет идеи справедливости и порядка во всех теоретических и практических исканиях мусульманской цивилизации отражает прежде всего осознание культурной ценности пропорции. Ведь справедливость и порядок - это прежде всего пропорция. Это не просто необходимое и осознанное количество существования институтов и ценностей, но и способ их соотношения и взаимодействия.

Мусульманская культура с самого начала пыталась уподобляться кораническому идеалу «справедливого пути». Справедливый путь есть середина. Середина есть умеренность. Умеренность есть справедливость. Справедливость есть истина. Истина есть идеальный порядок. Другими словами, осознанием умеренности как необходимой и разумной пропорции существования общины (уммы) пронизано отношение к самому себе (физический уровень) и к Богу (метафизический уровень), к душе и телу.

Объединяя душу и тело, мусульманская культура вырабатывала идеальные образы и формы пропорции в молитве, в посте, в хадже и зякате. Молитва – это движение тела, языка и сердца (трехкратное или пятикратное) в направлении к Богу (в пространственной символике – к Каабе). Пост – это движение тела (желудка) во времени (месяц рамадан) ради Бога. Хадж – это движение всего тела во времени

(раз в жизни или раз в году по мере возможности) ради Бога. Зякат – это движение тела (материального, денежного) во времени (раз в год) для очищения души. Это значит, что ислам привлекает индивидуальное и общественное тело к гармоничному содружественному движению языка, сердца, желудка и души (ибо налоги в исламе призваны, прежде всего, очищать души и уже затем решать экономические проблемы общины).

Ислам объединяет в движении тело и душу, пространство и время, сплетая их в единое целое в лице единого Бога, единой общины, единого тела и единой души, т.е. всего того, что творит единство в общине и многообразие в ее членах. Такой же механизм претворяется в обычаях. Фикх, например, представляет собой воплощение единства разума и морали в отношении социальной, экономической и правовой жизни общины. Он вобрал в себя разумную пропорцию интересов (выгода, польза) и должного (мораль). В фикхе проявляется также единство основы (Коран и Сунна) и интеллектуальное усердие разнообразных течений (шафиизм, маликизм, ханафизм, ханбализм, джаафризм, захиризм, батынизм и др.).

Многообразие форм мусульманской культуры и единая принадлежность к ней выражает, прежде всего, поиск разумной пропорции идеального порядка. Результатом этого поиска явилось создание универсальных парадигм – основополагающих бинарностей, способствовавших утверждению умеренности (справедливости) и организации (порядка).

В методологии познания мусульманская культура утвердила бинарность разумного и интуитивного, в образе жизни – бинарность религиозного и светского, в понимании Корана – бинарность объяснения и интерпретации, эзотерического и экзотерического, в фикхе – бинарность фундаментального источника и свободного обсуждения, личного поиска и общего согласия признанных факихов. Эти и многие другие бинарности способствовали созданию оригинальной системы знания и действия мусульманского культурного духа.

Преобразование основополагающих бинарностей мусульманской культуры в элементы творчества культурного духа представляет собой результат специфического решения исламом соотношения физического и метафизического в социально-историческом бытии индивидуума, общества и государства. Дело в том, что не каждая бинарность и парадигма или система бинарностей и парадигм способна творить культурный дух. Под ним здесь подразумевается дух, который способен преодолевать этнические партикуляризмы, синтезируя их в системе возвышенных принципов системного мировоззрения.

Основополагающие бинарности мусульманского духа исторически формировались в русле монотеистической системы, которая в свою очередь привела к созданию культурного монолита ислама. Через систему основополагающих бинарностей мусульманский культурный монолит постоянно корректировал дух умеренности в догматике знания и действии, что привело к динамике единства и многообразия. Многообразие (в том числе, разногласие и противоборство), опять-таки при наличии бинарностей, способствовало обретению оптимальной пропорции наилучшего порядка.

Постижение значения пропорции для идеального порядка приводит к возвышению знания, к единству средств и цели в знании и действии. Отражение этого единства мы находим в многообразии творческих усилий Исламской цивилизации. Ведь самобытное творчество это то, которое осуществляется по критериям собственной культуры.

Благодаря единству и многообразию проявлений творческого духа стало возможным многообразие направлений калама, многообразие школ в основных направлениях, а также своеобразие творчества каждой школы и каждого мутакаллима в отдельности, а также их единство в защите основных принципов мусульманского мировоззрения. Общим, например, между ал-Джахизом (ум. 868 г.), ал-Бакиллани (ум. 1013 г.), Ибн-Хазмом (ум. 1064 г.) и Ибн ал-Джаузи (ум. 1198 г.) является то, что каждый из них являет собой типичный образец соответствующего течения мысли. Ал-Джахиз – классический образец мутазилизма и вместе с тем основоположник самостоятельной школы. Эта общая характеристика применима к Ибн-Хазму – в рамках захиризма, к ал-Бакиллани – в рамках ашаризма, к Ибн ал-Джаузи – в рамках ханбализма.

Таким образом, единство, стоящее за многообразием творчества различных направлений и дисциплин, вытекает из утвердившейся в самой мусульманской культуре системы умеренных пропорций. Другими словами, культура перерабатывает в своем движении элементы бунтарства и организованности, свободы и скованности, революционности и консерватизма как естественных и необходимых пропорций творчества - в поэзии, музыке, изобразительном искусстве и архитектуре. В поэзии мы находим типичные образцы светской жизни со всеми ее элементами у Абу Нуваса, благочестие и аскетизм – у Абу ал-Атахийа (ум. 826 г.), рыцарство и героизм – у ал-Мутанабби (ум. 965 г.), мудрость и скепсис – у ал-Маарри (ум. 1057 г.), совмещение всего этого – у Омара Хайяма (ум. 1123 г.).

В сказках «Тысячи и одной ночи» мы обнаруживаем единство противоположных проявлений жизни в ее исламско-культурном измерении. Здесь тысяча – не просто количество ночей, но и первая буква арабского алфавита. Последняя ночь есть первая ночь после тысячи. Она как бы символизирует бесконечное эхо в восприятии и во времени. Эта тема звучит и у ал-Муари в его знаменитом трактате «Рисалят ал-Гуфран» /Трактат о прощении/. Прощение здесь идентично культурной индульгенции, в свете которой пересматривается реальная и идеальная история творческого духа. Ал-Муари критически анализирует культурное творчество духовной истории «Я», освобожденного от оков условностей преходящих социальных и религиозных интересов. Герой трактата, прогуливаясь в раю, оценивает совокупность достижений культуры и отдельных ее представителей, как будто бы он - бесконечное эхо мусульманского времени, представляя в своих умозаключениях и рассуждениях достижения теоретического и практического разума культуры.

В данном контексте эхо подобно музыке, которая не похожа ни на что, кроме самой себя. В нем растворяются пропорции, ибо оно и есть тончайшее и совершеннейшее воплощение пропорции. Это воплощение в традициях «жизни и пробуждения» нашло свою интерпретацию в притчах «Хай ибн Якзан» /«Живой, сын Пробудившегося»/. У Ибн-Сины, Ибн-Туфейля (ум. 1185 г.) и ас-Сухраварди ал-Мактула (ум. 1191 г.). Жизнь и пробуждение сравниваются со слушанием (слышанием) времени, ибо слух во времени подобен звуку в струне. Струна есть материя (физическое), а звук – как бы ее возвышенное (метафизическое) продолжение. Жизнь материальна (физическое), а пробуждение в ней есть возвышенное (метафизическое)ее продолжение.

Отсюда – мудрость, сформулированная суфизмом в парадоксальном афоризме о том, что «люди спят и просыпаются лишь тогда, когда умирают». Это означает, что осознание ценности жизни возможно лишь путем постоянного пробуждения. Смерть показывает, что жизнь (материальная, обычная и условная)

есть вещь преходящая, некая иллюзорность. Однако эта иллюзорность приобретает смысл, когда обращается в прозрение. В последнем исчезает противоположение жизни и смерти, ибо происходит пробуждение пропорции. Не случайна попытка калама, философии и суфизма связать Откровение (божественное прозрение) с пробуждением, а озарение (философское, художественное, суфийское и т. п.) – со сном. Этим они хотели сказать, что совершенный смысл тот, в котором исчезает тривиальная реальность, и фантазия растворяется в искренней вере либо в чистом разуме, рационального (философия и калам) и интуитивного (суфизм). В философско-фантастическом романе Ибн-Туфейля «Хай Ибн Якзан» эта теория нашла свое полное воплощение, раскрывая гармоничные пропорции физического и метафизического в человеке.

В изобразительном искусстве отражается тот же самый поиск пропорции физического и метафизического. Это особенно отчетливо видно в той роли, которую играют в нем точка, линия, буква. Точка и линия представляют собой начало и конец, конечное и бесконечное. Отсюда господство абстракции в мусульманской живописи.

Мусульманский Бог (Аллах) – это явное в сокрытом, сокрытое в явном, внешнее во внутреннем, внутреннее во внешнем. Он совершенное проявление совершенной пропорции, совершенное единство противоположностей. Линия есть постоянное движение бесконечного. Каждая точка в мусульманском орнаменте есть начало и конец движения и формы. Линия представляет эту возвышенную тенденцию соотношения материального и духовного. С помощью линии можно изобразить слова Бога или какой-нибудь аят в виде дерева, птицы, либо в форме застывшего движения, неподдающегося определению, неуловимого для глаз, в форме, вызывающей наслаждение и удивление, ибо нет в нем конечной определенности, но некая символическая явно-сокрытая самость. А мусульманская архитектура в зданиях, мечетях, улицах, площадях также воплощала единство явного и сокрытого, внешнего и внутреннего как проявление пропорции материального и духовного, конечного и бесконечного.

Из вышесказанного следует, что претворение основных парадигм ислама в реальную историческую эволюцию мусульманского мира привело к образованию культурной целостности с характерной для нее свободой творческого поиска. Упорядочивание ее внешнего и внутреннего бытия показывает наличие пропорций, соответствующих имеющимся в этом бытии основным культурным парадигмам. Эти пропорции отличает и то, что было создано в исламском мире как реальный и должный образец общины.

Мусульманская община в ее оптимальном варианте – «община середины». Эта срединность проявляется в стремлении к умеренности. Если «община середины» внешне представляет собой попытку преодоления крайностей в противоборстве с иудаизмом и христианством, то по-существу она преодолевает все типы крайностей по отношению к самой себе и Богу.

Мусульманское видение общины призвано было объединить всех во имя возвышенного принципа. Противостояние иудаизма и христианства считалось отходом от Истины и Истинного. Бог с точки зрения ислама есть Бог, Его посланники есть Его посланники, а не иудеи, не христиане, к кому бы они себя не причисляли. Следовательно, нет превосходства у одного над другим, точно так же, как и нет разницы между ними. Не может быть превосходства у кого бы то ни было по принадлежности к религии и роду над другим иначе, как по степени его благочестия. Это и есть тот принцип, который ислам заложил в своем практическом монотеизме.

Дело в том, что ислам рассматривал опыты пророков как проявление божественной воли, призванное возвысить человека, вывести его на путь Истины (Прямой Путь). Все пророки идут по одному и тому же пути добра и справедливости.

Следовательно, пророки и мудрецы прошлого есть Его пророки и мудрецы. Соответственно добро и справедливость всех времен и народов – это Его добро и справедливость. Все это привело к открытости мусульманской культуры, этим определяется ее глубокая религиозная и культурная толерантность. Открытость опыту других культур предполагает культурную оценку их достижений. Разумеется, этот осознанный подход вырабатывался в течение многих веков развития исламского самосознания.

Мусульманская культура определила в этом контексте пять основных подходов в оценке наций и народов. Первый – географический, второй характеризует особенности творчества, третий – определяет тип менталитета, четвертый – мировоззренческий, пятый – научно-философский. В первый она включила два типа. Один основан на разделении мира на семь регионов, в которых выделялось влияние географического фактора на формирование разнообразных национальных характеров, духа наций и их отражение в цвете кожи и языке. Другой основан на разделении мира на четыре стороны света: Восток, Запад, Север и Юг. Нации в нем разделяются по характеру и образу жизни. Что касается второго основного подхода, критерием оценки в котором является характеристика особенностей творчества, то он исходит из того, какой вклад внесла нация в общечеловеческую цивилизацию. Например, Ибн-Мукаффа (ум. 759 г.) выделил четыре основных нации: арабская – люди ораторства и красноречия, персидская – люди этикета и политики, римская – люди архитектуры и геометрии, индийская – люди разума и колдовства. Ал-Джахиз разделял эту классификацию, добавив к четырем нациям пятую – китайскую (люди ручного ремесла и искусства), а римскую разделил на латинскую (люди высокого ремесла) и греческую (люди науки).

Другую классификацию ввел ат-Таухиди (ум. 1023 г.). Он выделил шесть наций: персы – люди политики и этикета, римляне – люди науки и мудрости, индусы – люди спекулятивного мышления и колдовства, тюрки – люди храбрости и воинственности, африканцы – люди терпения, труда и развлечения, арабы – люди верности, красноречия и ораторства.

Третий подход разделяет нации по менталитету и основывается на признании двух его типов. Для первого характерно определение субстанциональных свойств вещей, суждение по критериям самости и истины и использования духовных ценностей. К нему принадлежат арабы и индусы. Для другого типа характерно определение природы вещей, суждение по критериям качества и количества и использование материальных ценностей. К этому типу принадлежат персы и римляне.

Четвертый подход, критерием которого является мировоззрение, как у аш-Шахрастани, исходит из того, что каждая община по своему решает проблемы метафизики, социального и морального бытия. И, следовательно, есть религиозные и нерелигиозные общины.

Что касается пятого подхода, то он нашел свое классическое отражение у Ибн Саида ал-Андалуси (ум. 1070 г.) в его труде «Разряды народов». Он исходил из того, что нации по своему человеческому началу едины, но различаются между собой в трех позициях, а именно: морали, облике и языке. Наиболее важными народами в истории, по мнению ал-Андалуси, были персы, халдеи (среди них – сирийцы, вавилоняне, евреи и арабы), греки (римляне, франки, саклабы, русские, болгары),

копты (древние египтяне, суданцы, эфиопы и нубийцы), турки (кимак, хазары), индусы, китайцы. Все эти народы различались друг от друга степенью овладения науками и философией – в частности. Ученых наций, по мнению ал-Андалуси, было восемь: индусы, персы, халдеи, евреи, греки, римляне, египтяне и арабы. Другие нации не являются учеными, ибо не увлекались философией. Китайцы, например, являются величественным по количеству людей и занимаемых территорий, но их умение носит характер ремесла. Они до блеска оттачивают художественные и производственные навыки. Тюрки также представляют собой огромный народ, распространенный по всей Азии, однако для них характерно оттачивание физических данных и военного искусства. Причиной того, что нельзя причислять эти народы к ученым народам, является то, что они не используют свои мыслительные способности ради обретения мудрости и не обременяют себя изучением философии. Ал-Андалуси строил свой общий вывод о том, является ли данный народ ученым (культурным), или нет, в зависимости от соответствия тремя требованиям. Первое – необходимость постижения уровня говорящей души (теоретический разум). Второе – аскетизм и преодоление гневливой души. Третье – существенное место философии и естественных наук в самовоспитании и обучении.

Все это показывает, что общий ход развития исторического представления о народе (общине) все более сближается и в конечном счете идентифицируется с культурными элементами миропонимания, отвечающим основным принципам монотеизма. Дело в том, что исламский монотеизм в историческом и социальном смысле подразумевает также и единство человеческого рода. Единый Бог – истина, единая по сути, многообразная по воплощению. Многообразие есть благо, если оно подчинено добру и общему благу.

Другими словами, у многообразия своя естественная и историческая логика – как данное, но есть также сверхъестественная и идеальная логика – как должное. Переплетение этих двух типов логики в исламском мировоззрении привело к выработке соответствующего подхода к пониманию религиозных и светских общин.

Мусульманская культура допустила возможность гармоничного сосуществования этих общин, их оценок себя и к другим, в которых нет места высокомерию и диктату. Это отчетливо видно на примере вышеизложенной классификации цивилизационных характеристик наций того времени. В этих подходах и оценках отсутствуют какие-либо иррациональные элементы. Скорее наоборот, в них подчеркивается, особенно у ал-Андалуси, что ограниченность отдельных народов является результатом слабости и неразвитости говорящей души (теоретического разума) и господства в них «гневливой души». При этом подчеркивается способность всех народов преодолеть данный «естественный» недостаток – для этого им надо подняться до «сверхъестественного», возвышенного уровня.

Этот гуманистический пафос мусульманской культуры определил ее открытость, признание ею многообразия как блага. Когда она отождествляла одну нацию с каким-либо качеством, как, например, греков – с мудростью, персов – с политикой, китайцев – с ремеслом, тюрков – с храбростью, индусов – с разумом и колдовством, арабов – с красноречием, она пыталась оценить их по достоинству. Другими словами, она пыталась показать многообразие их достоинств, тем самым, обосновывая ценность многообразия для человеческой истории. Естественным поэтому является вывод ат-Таухиди о том, что у каждой нации имеются как добродетели, так и пороки, прекрасное и безобразное, совершенство и недостатки.

Признавая многообразие в самой себе, мусульманская культура, тем самым, допускала его возможность вне себя. Следовательно, она допускает возможность диалога различных цивилизаций. Истинная культура – это та, которая способна оценивать «других» в критериях разума и морали, та, в которой господствуют, как писал ал-Андалуси, добродетели теоретического и практического разума, а не сила «гневной и животной души». Общества последнего вида могут строить собственные «политические города и системы», подобно тому, что мы наблюдаем у муравьев. Однако это не цивилизации морального разума, который единственно выражает сущность рода человеческого как такового.

### **А.Ю. Умнов**

**Исламская цивилизация: история и современность.** Ислам также как христианство и буддизм - мировая (т.е. не имеющая жёсткой этнической привязки) религия. Слова «христианство» и «буддизм» образованы от имен Христос и Будда. Название же «ислам» означает «покорность Богу». основополагающая идея и христианства и буддизма - возможность воплощения Бога в человека и человека в Бога. Именно такими личностями, вобравшими в себя оба начала, предстают Христос и Будда. Ислам же, напротив, утверждает жёсткую границу между Богом и человеком, невозможность воплощения их в одном лице. Правда, время от времени в мусульманской религии появлялись течения, утверждавшие такую возможность. Но слабость, периферийность и редкость этих течений свидетельствуют об их явной не свойственности исламу в целом. В отличие от Христа и Будды Мухаммед отнюдь не богочеловек, а простой смертный избранный Богом в качестве пророка.

Основы мировоззрения мусульманской религии в весьма концентрированном виде выражены в словах: «Нет Бога кроме Бога, а Мухаммед пророк его». Как известно, произнесение этих слов с искренней верой достаточно чтобы стать мусульманином. Исламский символ веры подчеркивает три важнейших момента: единую сущность Бога, возможность даже лучшего из людей служить лишь передатчиком слова божья, но не воплощением самого Бога, значение фигуры Мухаммеда как пророка, превосходящего всех пророков и предыдущих и последующих.

Эти три тезиса образующих весьма жёсткий треугольник рождены естественными особенностями того региона, где ислам сложился как мировая религия. Место возникновения той или иной религии нередко не совпадает с районом ее укоренения. Для появившегося в Палестине христианства таким районом стала Европа, для родившегося в Индии буддизма - Восточная Азия, для начавшего формироваться в Аравии ислама - Ближний и Средний Восток. В течение веков «исламская комета» не раз отбрасывала «хвосты» в Северную Африку, Поволжье, Восточную Азию, на Балканы и Кавказ. Но нигде, за исключением, пожалуй, лишь Северной Африки, ислам не получил экологической ниши, адекватной условиям Ближнего и Среднего Востока. Не случайно ни один из этих «хвостов» (даже такой крупный, как Индонезия, в которой проживает больше мусульман, чем в любой другой стране мира) не стал центром исламской теологии, влияющим на все



районы распространения ислама. Ядром, головой «исламской кометы» всегда оставался и остается до сих пор Ближний и Средний Восток.

Простирающаяся от Нила до Инда полоса пустынь и полупустынь веками создавала здесь такое сочетание кочевого скотоводства с оседлым земледелием, которого не было нигде в мире. Одновременно географическое положение превращало регион в своеобразный коридор, по которому гораздо чаще и в больших масштабах, чем где бы то ни было, переселялись целые народы, шли караванные пути и войска завоевателей. Все это порождало здесь такую зависимость человека от внешних обстоятельств, которой не существовало ни в Европе, ни в Восточной Азии. Именно это и привело к формированию представления о человеке как игрушке в руках божественной воли. Не случайно именно к Ближнему и Среднему Востоку относится легенда о Вавилонской башне, символизирующей всю тщетность попыток человека достичь неба собственными силами. Правда, земледельческая культура, древнейшие очаги которой также находятся в регионе, породила, и представление о возможности если не достичь неба, то, по крайней мере, к нему приблизиться.

Противоборство этих двух представлений, накладываясь на социальные, этнические, межстрановые противоречия, послужило одной из основных причин раскола ислама на разные направления, обусловило различия их внутренних структур. После смерти Мухаммеда мусульмане разделились на суннитов и шиитов. Первые считали, что после смерти пророка никто из людей не может исполнять роль посредника в отношениях с Богом. Божественную волю можно выявить, изучая Коран, предания о жизни пророка, опираясь на аналогию и мнение мусульманской общины. Шииты же, напротив, утверждали: после смерти Мухаммеда посредником между Богом и людьми стал Али (двоюродный брат пророка, женатый на его дочери Фатиме). После убийства Али эта роль перешла сначала к его потомкам, а потом к духовенству, самые видные представители которого у шиитов носят титул «аятолла» («знамение Бога»). Подчеркивая выдающуюся роль Али и его преемников в отношениях с Богом, они к традиционной формуле: «Нет Бога кроме Бога, а Мухаммед - пророк его» добавляют: « а Али - друг Бога»

Сначала борьба между суннитами и шиитами велась с переменным успехом, но, в конце концов, шииты потерпели поражение и почти во всех мусульманских странах оказались на положении меньшинства. Сунниты же создали мировую империю «халифат», во главе которого стояли (нередко лишь формально) «халифы» - заместители пророка как правителя мусульман, но не как источника божественного откровения. Первоначально халифат объединял если не всех мусульман, то всех арабов. С IX века халифы, потеряв политическую власть над большей частью мусульманских владений, оставались символом единства мусульманского мира. Все фактически независимые правители, как правило, признавали их сюзеренитет. После того, как почти все арабские страны захватила Османская (Турецкая) империя, титул халифа, хотя и не сразу, перешел к ее правителям - султанам, также суннитам.

Единственная крупная страна мусульманского мира, в которой, восприняв местные имперские традиции, удалось утвердиться шиитам, - Иран. И это неудивительно. Иранцы, в отличие от арабов и тюрков (двух других крупнейших этносов Ближнего и Среднего Востока) - древнейшие земледельцы региона. Что же касается арабов и тюрков, то у них несравненно большую роль играли традиции кочевников. Именно поэтому здесь и укоренился суннизм. Ведь пустыня, истинными

сынами которой выступают кочевники, по образному выражению Лермонтова, «внемлет Богу», а не пытается к нему приблизиться.

Но и здесь земледельческая традиция, хотя и оказалась оттесненной на второй план, играла немалую, а со временем все возрастающую роль. В суннизме это отражалось в формировании, наряду с большой традицией, отрицающей посредничество между Богом и человеком, традицией малой, утверждающей подобное посредничество в виде культа святых. «Мостом», соединяющим обе традиции в суннизме в единое целое, стал суфизм, учение о возможности приблизиться к Богу праведной жизнью и духовным самоуглублением. Суфизм также получил широкое распространение среди шиитов, но такого значения, как у суннитов, не имел.

Дело в том, что если в суннизме большая и малая традиции ислама отражают взаимодействие двух разных типов хозяйствования (земледелия и скотоводства), то в шиизме - лишь разных форм (региональной и локальной) одной, земледельческой, цивилизации. Идея посредничества в отношениях с Богом здесь пронизывала и большую, и малую религиозные традиции. Естественно, что они не нуждались в суфизме как в мосте между собой. Признав «умеренный» суфизм (возможность приближения к Богу, но не слияния с ним), суннизм сделал шаг к идее о продолжении миссии Мухаммеда другими людьми. В свою очередь шиизм, вначале утверждавший непосредственную сверхъестественную связь своего высшего духовенства с Богом, признал значение таких посюсторонних источников божественного закона, как Коран, предания о пророке (дополненное преданием об Али), суждения по аналогии и мнения мусульманской общины.

*М.С. Мейер*

## **ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Последняя по времени мировая монотеистическая религия – ислам появилась в VII в., как результат развития общественных отношений и изменений в духовной жизни населения Аравии в предшествующие столетия. Этот процесс, безусловно, испытывал воздействие институтов и культурных достижений, характерных для доисламских культур, которые существовали на территории Ближнего и Среднего Востока. Вместе с тем среда, где зародилось новое вероучение, имела свои особенности. Аравия составляла ту часть ближневосточного региона, которая лишь отчасти была интегрирована в его жизнь. Более того, само аравийское общество не представляло собой единого целого. Оно выступало как конгломерат мало связанных общими интересами арабских родо-племенных коллективов. Часть из них, судя по последним исследованиям таких отечественных ученых, как М.Б.Пиотровский, О.Г.Большаков, Л.В.Негря, вели оседлый образ жизни, занимаясь земледелием, другие оставались кочевниками-скотоводами, третьи – переживали процесс перехода от кочевой жизни к оседлости, чему в немалой степени способствовало их активное участие в караванной торговле. Соответственно и общественные порядки в столь неоднородной среде заметно различались. Если в очагах оседлости на протяжении V-VII вв. отмечается процесс разложения общинно-родового строя и рост социального и имущественного неравенства, то на территории, где преобладали кочевники, сохранялись кровно-родственные отношения при коллективной собственности на пастбища.

Вместе с тем не следует забывать и о некоторых общих моментах, определяемых природными особенностями Аравии. Крайне малое количество осадков на основной части полуострова существенно влияло на общую численность населения, средняя плотность которого вряд ли могла превышать показатель в 1–1,5 чел/ км<sup>2</sup>. Из-за отсутствия регулярных осадков примерно шестая часть территории Аравии (Руб ал-Хали) оставалась в то время безжизненной пустыней. В этих условиях даже незначительное повышение указанного показателя за счет роста населения или увеличения поголовья скота могло создать ситуацию нарушения устойчивого экологического равновесия «человек-природа», что вело к нарушению существовавших социальных порядков. Представляется, что такой дисбаланс ощущался в Аравии на протяжении указанного времени. Его выражением стали

усилившиеся конфликты между племенными и родовыми коллективами, сопровождавшиеся захватом чужих земель, борьбой за право контроля над водоемами и путями торговых караванов, выходом из родственных племенных коллективов отдельных племен и их присоединение к иноплеменным группам на условиях подчинения. Однако начавшийся передел сфер влияния, особенно заметный в районах преобладания кочевников, не разрешал саму ситуацию, отмеченную превышением массы кочевников и поголовья выпасаемого ими скота над естественными ресурсами Аравии. Она требовала «выброса» излишка населения и скота за пределы Аравии, что было возможным лишь в условиях объединения всех сил местного общества под единым началом. О том, что такая идея осознавалась в какой-то мере самим социумом, свидетельствуют попытки создания государства, которое должно было бы стать инструментом подобного объединения. Однако, история Киндитского царства в V-VI вв., как и соперничавших с ним государств Лахмидов и Гассанидов, убеждает, что их правителям не удалось преодолеть противоречия, нараставшие в аравийском обществе. Решающим фактором для реализации названной цели стало появление новой религиозной доктрины, провозглашенной Мухаммадом (ок.570-632) и развитой его последователями и преемниками.

Основные ее положения были изложены основателем ислама в его проповедях, которые затем были соединены в священной книге мусульман – Коране. В ней заметны следы влияния тех монотеистических религий, что уже существовали в регионе (христианство, иудаизм, зороастризм). Отчасти же новая религия была выражением потребностей сегментированного общества в интеграции для урегулирования отношений отдельных племенных коллективов, но, в еще большей степени, для создания государства, способного обеспечить необходимые условия как для политической, так и хозяйственной деятельности, а равно и для осуществления реформы религиозных норм и представлений в соответствии с меняющимися условиями бытия.

В новой общности (*умме*), созданной Мухаммадом, базовые модели государственной организации, семейных отношений и религиозной практики, что существовали в то время в регионе, остались неизменными. Не претерпели заметных изменений ни технологические основы экономической деятельности, ни отношения людей к окружающей среде. Однако, в отличие от христианского мира Византии или зороастрийского в Сасанидском Иране, где четко различались сферы божественной и цесарской власти, ислам объединил государство и религиозную общину в единое целое. Тем самым были заложены основы исламского религиозно-политического сообщества. Его складывание означало для последователей новой веры необходимость выработки иной политической и социальной идентичности, появления у них других представлений о мире и о себе.

### **Халифат.**

Исламская цивилизация, представляющая выражение и результат деятельности этого сообщества, прошла в своем становлении и развитии несколько этапов. На первом из них (VII-IX вв.), отмеченном завоеваниями и миграциями арабов, захватившими всю территорию Ближнего и Среднего Востока, а также Северной Африки и некоторых областей Южной Европы, сложилось новое политическое образование – Арабский халифат. Сам титул «халиф», точнее «*халифа расули-л-лах*» (замещающего посланника Аллаха), появился после смерти

Мухаммада в связи с необходимостью решить проблему его преемника в качестве главы (*амира*) мусульманской общины. Таковым был избран Абу Бакр (ок.573-634), еще при жизни Пророка замещавший его в качестве «имама» (руководителя общей молитвой). Хотя он, подобно Мухаммаду, соединил в своих руках функции амира и первого имама, но в глазах мусульман не был носителем Божественного откровения, не располагал полномочиями вносить какие-либо изменения в догмы ислама. Его обязанностью было заботиться о соблюдении заветов Аллаха и Пророка.

Первые халифы сосредоточили свое внимание на военных походах против Византии и Сасанидского Ирана. Не располагая регулярной армией и не имея надежных ресурсов для проведения подобных экспедиций, они сумели в 30-40-х гг. добиться убедительных побед, положивших начало складыванию огромной державы. Быстрота, с которой возник Арабский халифат, отчасти объяснялась взаимным ослаблением Византии и Сасанидской державы, которые исчерпали свои силы в ходе постоянного противоборства. В еще большей степени успех новых завоевателей определялся несомненным превосходством кочевников перед земледельческим населением региона в военном деле. Конница кочевников явно превосходила своих соперников в скорости передвижения и маневренности, а сами воины отличались более высоким уровнем боевой подготовки, поскольку охота и необходимость охраны своих стад и пастбищ обеспечивали весьма высокий уровень боевой подготовки и умения обращаться с оружием.

Не менее важным стимулом и последствием завоевательных походов можно считать осознание обитателями Аравии превосходства своей веры перед лицом побеждаемого противника. С того времени начал активно развиваться процесс их самоидентификации как «арабов». Военные успехи способствовали также переменам в статусе халифов. Первые четыре преемника Пророка (Абу Бакр, Усман, Умар, Али) по традиции считаются «праведными халифами», поскольку они были выбраны по воле мусульманской общины. Конечно, эти выборы трудно назвать демократическими, поскольку в них участвовала лишь узкая верхушка *уммы*, состоявшая из «*мухаджиров*» (сторонников Мухаммада, которые последовали за ним из Мекки в Медину), а сами кандидаты должны были принадлежать, как и сам Пророк, к роду хашимитов. С приходом к власти пятого халифа Муавии (ок.605-680) с традицией избрания было покончено, и в дальнейшем власть халифа стала наследственной. Основанная им династия Омейядов правила на протяжении почти столетия (661-750), на смену ей пришла другая династия Аббасидов (750-1258).

Складывание халифата отмечено учреждением на завоеванной территории многочисленных военных поселений, а в дальнейшем – развитием городов, ростом торговли, подъемом земледелия. Значительная часть – завоевателей вскоре превратилась в городских жителей, стратифицированных по роду занятий, статусу и имущественному положению. Вместе с местным неарабским населением, принявшим ислам, они создали новые смешанные городские общины. В их составе были как представители разных экономических профессий – ремесленники, торговцы, поденные работники, так и члены новой религиозной элиты – знатоки Корана, правоведы, преподаватели медресе. Правители халифата восприняли не только византийские и сасанидские политические институты, но и концепцию имперской власти, что позволило им объединить под своей властью арабских воинов, иракских, египетских и иранских землевладельцев, несторианских грамотеев, еврейских торговцев и врачей. Культурная жизнь раннего исламского общества отличалась синтезом достижений разных ближневосточных культур, что дало возможность новой имперской элите довольно быстро обрести не только

единый язык общения, но и систему исламского права, теологию, свою историософскую традицию. Столь же важную роль играло покровительство халифского двора развитию наук и искусств. Оно соединило в едином поле духовных исканий поэтические традиции арабов, жанровое разнообразие иранской литературы, эллинистическую философию и ученость выходцев из стран Средиземноморья. Универсальность складывающейся исламской культуры выступала еще одним свидетельством процесса трансформации государства, созданного арабскими бедуинами, в новую мировую империю. Нельзя не согласиться с мнением американского востоковеда А.Лапидуса о том, что в исторической традиции региона рождение новой цивилизации было бы невозможно без образования империи.

Вместе с тем разность интересов и возможностей порождала и острые конфликты внутри *уммы*. Неслучайно первое столетие ее существования отмечено серией гражданских войн. В ходе их из прежде единой мусульманской общины выделялись приверженцы иного понимания норм ислама – хариджиты, шииты. В основе религиозного конфликта лежали разные причины: противоречия внутри самой арабской верхушки, меняющийся баланс центральной и местной власти, различная интерпретация идентичности режима. Однако, каждая такая война способствовала дальнейшему развитию институционального механизма, где бюрократические начала, совмещенные с клиентелой и домашним рабством, должны были обеспечивать сохранение существующей политической власти и легитимность династийного правления.

Чем дальше шел процесс утверждения имперского начала в халифате, чем более активную роль в правящей верхушке брали на себя выходцы из других народов, тем явственнее проявлялась религиозная оппозиция ему, особенно сильная в складывающейся среде арабской просвещенной элиты. В противовес богатству и роскоши халифского двора ее представителями выдвигалась иная система ценностей, в которой упор делался на важности и истинности веры. Важнейшую роль в ней отводилась хадисам – преданиям о словах и деяниях Мухаммада, которые затрагивали различные стороны жизни *уммы*. Именно на основе хадисов определялась значительная часть принципов и идей ислама. В своей совокупности они составили Сунну, второй после Корана источник мусульманского права. Первые сборники хадисов появились еще в середине VII в., определив самоназвание тех, кто стремился опираться на эти предания в идейном противоборстве с хариджитами и шиитами – «сунниты». Появление наиболее известных и авторитетных сборников хадисов (ал-Бухари, Муслима, ас-Сиджистани) приходится на IX век, что можно рассматривать как одно из свидетельств, определяющих завершение первого этапа эволюции Исламской цивилизации.

Проследив путь становления этого нового варианта человеческого жизнеустройства, мы можем более определенно говорить о присущих ему специфических чертах. Представляется, что в его основе лежит идея соединить в единой системе коллективы людей, представляющие два различных вида производительного хозяйства и два разных типа повседневного существования: земледельческого, предполагающего оседлый образ жизни, и скотоводческого, связанного с традицией кочевания. Этот проект отличается от предшествовавших ему цивилизаций, опиравшихся на материальные и духовные достижения либо оседлого населения, генетически связанного с земледелием, либо кочевников-скотоводов. Он предполагает решение более сложных проблем. Прежде всего, тесное соседство центров земледелия и кочевой периферии на Ближнем и Среднем

Востоке определяло повседневную неустойчивость политической ситуации, отмеченную борьбой за власть и за контроль над земельными владениями, а равно и низкие темпы прироста населения. В подобных условиях резко снижались возможности перехода к более интенсивным методам хозяйственной деятельности и на первый план выступали экстенсивные методы, предполагавшие расширение площадей обрабатываемых земель и увеличение размеров пастбищ для выпаса скота. Невозможность одновременного осуществления обеих тенденций в рамках одной системы должна была порождать постоянную напряженность в отношениях земледельцев и кочевников-скотоводов.

Задача преодоления внутреннего конфликта в раннем исламе решалась путем особого ударения на принцип единения, который осмысливался и через идею единобожия, и через постулат равенства всех членов *уммы*, и через выделение в качестве столпов веры тех жизненных норм и процедур, которые в данном регионе традиционны и общепризнанны. Одновременно сознание мусульман настраивалось на необходимость внешней экспансии во имя расширения *Дар ул-ислама* (территории ислама) за счет «неверных». При этом проводилось четкое разделение между «идолопоклонниками» и *ахл-и китаб* (люди Писания), к которым относились христиане, иудеи, зороастрийцы и некоторые другие приверженцы единобожия. Если первые не заслуживали снисхождения, то в отношении ко вторым полагалось проявлять терпимость, особенно в тех случаях, когда они признавали власть мусульман и готовы были пользоваться их покровительством.

Наряду с усилиями по распространению нового мировоззрения правители халифата уделяли много внимания тем институтам, которые играли важную роль в обеспечении относительной стабильности общественной жизни. На первом месте здесь, естественно, стояла армия, которая использовалась и для борьбы с немусульманскими странами, объединенными в понятие *Дар ул-харб* (территория войны), и для подавления выступлений оппозиционеров («антихалифов», сепаратистов и иных противников правящей династии). Не меньше усилий предпринималось для развития сети городов. Они воспринимались одновременно как оплот центральной власти (в силу наличия военного гарнизона), как центр религиозной жизни и образования и как место регулярного рыночного обмена результатами труда кочевников, земледельцев и городских ремесленников. Неслучайно Исламская цивилизация воспринимается как урбанистическая, а само понятие «цивилизация» в арабском, персидском и тюркских языках происходило от названия священного города Медина (араб. *ал-Мадина*), что в переводе означает «город». Отличительной чертой традиционного мусульманского мира был постоянно действовавший «треугольник сил» (деревня - город - кочевники). При всей своей нестабильности он обеспечивал некоторые механизмы хозяйственного развития и расширению торговых и иных связей внутри исламского общества.

Учитывая ключевую роль города в политической и экономической жизни халифата, его правители заботились об устойчивости жизни горожан и ее нравственности. Важнейшим инструментом для осуществления подобной задачи стали вакуфные учреждения, создававшиеся за счет недвижимого или движимого имущества, доходы с которого должны были обращаться на религиозные и благотворительные цели. Всячески содействуя учреждению вакфов, власти стремились использовать их для решения многих задач, стоявших перед ними: скорейшего освоения завоеванных территорий, обеспечения занятости и удовлетворения социальных нужд горожан, преодоления внутренней разобщенности на основе норм ислама. Практика основания на базе вакуфной собственности

многочисленных культурно-религиозных центров, включавших мечети, школы, больницы, бани, дома призрения, библиотеки, а также значительную часть городского производственного и жилого фонда, составляет еще одну особенность мусульманской городской традиции, которая во многом способствовала развитию ряда отраслей науки (медицина, математика и астрономия, философия), литературы и искусства.

Как и другим цивилизациям, исламской присущи бинарные оппозиции базовых ценностей, которые отражают ее внутренний плюрализм и обеспечивают дальнейшее саморазвитие. К концу эпохи ее становления четко определились две парадигмы исламской миссии. Одна - имперская, представленная халифом и его окружением, другая - коммуналистская, поддерживаемая религиозными объединениями горожан. Однако, отношение к ним в столь разнородной массе населения халифата прояснилось лишь в новый (постимперский) период, охватывающий время с начала X в. до 1258 г.

### **Дезинтеграция.**

Два с половиной столетия продлился следующий этап в истории исламской цивилизации. Он отмечен постепенным распадом Аббасидского халифата и появлением целого ряда фактически независимых государств, чье образование связано с мощной волной миграции тюркских кочевых племен из евразийских степей. Сразу отметим, что процесс дезинтеграции определялся не столько внешними причинами, сколько внутренними противоречиями, рожденными эволюцией базовых институтов халифата. Отражением этих противоречий в духовной жизни можно считать религиозную политику аббасидского халифа ал-Мутаваккила (847–861). Пытаясь обрести поддержку консервативно настроенной части общества, он стал искоренять всякие проявления религиозного свободомыслия, преследуя сторонников мутазилитской догматики, отстаивавших тезис о «сотворенности» Корана, запрещая всякие дискуссии по поводу символа веры. Гонения обрушились на шиитов, в среде которых рационалистические подходы к вероучению были наиболее распространены. Просвещенный диалог между исламом и христианством сменился нападками на иноверцев - христиан и иудеев. Однако, надежды халифа найти в народе поддержку правящей династии не оправдались. Конец IX – начало X в. отмечен мощными народными выступлениями. Речь, в частности, идет о восстании африканских рабов – зинджей (869-883) и движении последователей радикальной ветви шиитского ислама – исмаилитов, известных как карматы (890-969).

Не имея возможности осуществлять контроль над всеми своими владениями, халифы были вынуждены все чаще опираться на военную силу наемников в ущерб политико-религиозным началам управления. После 945 г. аббасидские халифы сохраняли лишь номинальную власть, в то время как реальными правителями Багдада стали выходцы из семейства иранского военачальника Бунда (Бувайха), занявшие пост «*амир ал-умара*» (главнокомандующего) и утвердившие в столице господство умеренного шиизма. Одним из первых добился фактической независимости Египет, которым правили члены династии Тулунидов (868-905), основанной наместником этой провинции Ахмадом ибн Тулуном. Следом добились независимости такие восточные провинции как Хорасан и Мавераннахр, где, сменяя друг друга, действовали на протяжении IX в. династии Тахиридов, Саффаринов и Саманидов. Позже их сменили тюркская династия Караханидов (992–1211),



утвердившаяся в Мавераннахре, и Газневидов (977–1041) в Хорасане. Вплоть до 1171 г. мусульманский мир оказался перед необходимостью выбирать одного из трех халифов, поскольку наряду с Аббасидами в испанской Кордове в 929 г. был возрожден Омейядский халифат, а в Северной Африке с начала X в. существовала династия шиитских (исмаилитских) халифов, возводивших свое происхождение к дочери Мухаммада Фатиме. Именно Фатимиды представляли большую угрозу власти Буидов. Первоначально они утвердились в Ифрикии, но во второй половине X в. распространили свою власть на Египет и Сирию. Захватив в дальнейшем Мекку и Медину, Фатимиды хотели завоевать Багдад и восстановить единый халифат под своим началом. Но покорился Багдад не им, а правителям из другой тюркской династии – Сельджукидов (1038–1194).

Отличительной чертой новых политических образований (султанатов) стало все более заметное расхождение целей государственных и религиозных институтов. По мере того, как преемники Аббасидов превращались в правителей, озабоченных политическими проблемами, исламские религиозные объединения в виде суннитских правовых школ, суфийских братств, шиитских сект укрепляли и распространяли свое влияние на социальную и духовную жизнь подданных.

Моделью устройства мусульманских государств, существовавших в X–XIII вв., могут считаться политические порядки в державе Великих Сельджукидов, которые отражены в трактате «Сиясетнаме» (Книга об управлении) знаменитого везира Низам ал-Мулька (1017–1092). Впервые за 300 лет сельджукским правителям удалось объединить под своей властью почти все восточные владения халифата. Более того, в 1071 г. при Алп-Арслане (1063–1072), втором сельджукском султানে в Багдаде, турки начали завоевание византийской Анатолии. Будучи ревностными суннитами, Сельджукиды вернули аббасидским халифам их духовный авторитет в мусульманском мире, но лишили всякой политической власти. Титул султана при них стал восприниматься как более высокий, нежели малик или эмир, и соответствующий византийскому императору или сасанидскому шахиншаху. Однако, как отмечал еще Г.Э. фон Грюнебаум, все усилия Низам ал-Мулька превратить Сельджукскую державу в централизованную абсолютную монархию по сасанидскому образцу потерпели неудачу. Даже в период наивысшего расцвета она не знала четкого разделения двух частей административного механизма – султанского двора и государственной службы. Двор сохранял многие черты военной ставки – основного центра управления в степных империях. Отсутствие достаточно развитого чиновничьего аппарата вынуждала правителей государства опираться преимущественно на военную силу. Поэтому все провинциальные наместники были прежде всего военачальниками, в чьем распоряжении находились военные гарнизоны, размещенные в крупных городах, и провинциальное конное ополчение.

Упрочению султанской власти на местах должна была способствовать и сложившаяся еще при Буидах система условных земельных пожалований (*икта*), предоставлявшихся за службу, прежде всего военную. Их владельцы (*муқта* или *иктадары*) и должны были составлять основу конных ополчений. Первоначально получение *икта* означало лишь передачу прав на получение части налогов с данного селения или определенной территории. Однако, по мере стабилизации государственных устоев и в силу сохранения обычая передачи должностей по наследству *икта* все чаще стали превращаться в безусловные частные владения (*мульки*). Поэтому такая система аграрных отношений способствовала больше усилению центробежных процессов, нежели центростремительных. Неслучайно время могущества державы Великих Сельджукидов оказалось недолгим. Прошло не

более ста лет с момента завоевания Багдада, как ее единство распалось в династийных войнах. Гораздо дольше удержались у власти правители государства Сельджукидов в Малой Азии (1075–1308)., однако их роль в жизни мусульманского мира была не столь значима.

Ограниченность своих реальных возможностей контроля за ситуацией в государстве Сельджукиды пытались компенсировать роскошью султанского двора, активным строительством дворцов, мечетей, каравансараев и щедрым покровительством, по образцу халифов VIII-IX вв., ученым, поэтам, музыкантам. Особо следует отметить создание Низам ал-Мульком специального учебного заведения – медресе, в котором стали готовить теологов, способных защищать суннитскую доктрину ислама. Вслед за первым медресе, получившим название «Низамийе» по имени своего основателя, подобные образовательные учреждения стали создаваться и в других областях мусульманского мира. Поскольку провинциальные наместники и иные представители местной власти старались следовать примеру верховных правителей, непроизводительные расходы государства стали расти. Они возмещались за счет увеличения налогового гнета, который была вынуждена нести основная масса податного населения. Ухудшение материальных условий существования в сочетании с распадом прежних доисламских институтов социальной поддержки порождали в сознании земледельцев, ремесленников, торговцев ощущение собственной незащищенности, социального беспорядка и неуверенности в завтрашнем дне. Эти настроения не могли не усилить тенденцию к принятию ислама. Ведь в рамках мусульманских общин можно было рассчитывать на взаимную помощь и поддержку, а также на определенную протекцию государства. То обстоятельство, что на протяжении X-XIII вв. большая часть оседлого и кочевого населения во владениях Аббасидов и их преемников приняла ислам, можно рассматривать как важнейшую особенность второго периода истории исламской цивилизации.

Расширению процесса исламизации в немалой степени способствовали события внешнеполитической жизни, в частности, крестовые походы европейцев, продолжавшиеся с 1096 по 1270 гг. Этим завоевательным экспедициям был придан религиозный характер. Их целями были объявлены борьба против ислама, необходимость освобождения Палестины от «неверных», возвращения Гроба Господня в Иерусалиме христианам. Начальным успехам крестоносцев способствовала ожесточенная борьба различных мусульманских правителей за наследие Аббасидского халифата. На захваченных землях Сирии и Палестины пришельцам удалось создать Иерусалимское королевство и несколько вассальных княжеств. Однако фанатизм и жестокость крестоносцев, произвол и насилия, с которым они управляли местным населением, породили ответную негативную реакцию, особенно сильную в сельских районах.

Этим недовольством порядками «франков» воспользовались турецкие военачальники из рода Зангидов, находившиеся на службе у сельджуков. Особенно преуспел в борьбе за дело ислама Нур ад-Дин (1146-1174), превративший Дамаск в опорный центр мусульманского сопротивления крестоносцам. Признавая его возросший авторитет среди «правоверных», багдадский халиф присвоил ему титул *ал-малик ал-мансур* (победоносный царь). После его смерти лидерство в борьбе против крестоносцев перешло к выходцу из курдского рода Айюбидов Салах ад-Дину (1138-1193), который в качестве халифского наместника в Каире пресек попытки крестоносцев захватить Египет. В 1187 г. он нанес франкам сокрушительное поражение у Тивериадского озера, которое решило судьбу

крестоносных государств. В руках европейских рыцарей осталась узкая прибрежная полоса около города Тир.

С того времени Египет стал главной базой ислама в восточном Средиземноморье и важнейшим культурным центром мусульманского мира. Конечная победа серьезно подняла мусульман в их собственных глазах и в представлениях других народов. Неслучайно в отрядах Нур ад-Дина и Салах ад-дина (Саладина) наряду с арабами, тюрками, курдами воевали берберы, чернокожие суданцы и нубийцы. Столь же показательным охотное возвращение к исламу жителей тех ближневосточных городов, которые с приходом крестоносцев было обратились в христианство.

Перипетиями противоборства с христианскими рыцарями пытались воспользоваться и багдадские халифы. Падение могущества сельджукского «великого султана», а также смерть в 1171 г. последнего фатимидского халифа вернула багдадским правителям признание всего мусульманского мира и позволила рассчитывать на восстановление своей политической власти в центральных областях исламского мира. Наиболее активен и последователен в этом отношении был халиф ан-Насир (1180-1225), решивший использовать широкое распространение мистических настроений в мусульманской среде.

Мистицизм, как форма умонастроений, предполагающих, что подлинная реальность недоступна разуму, присущ различным религиозным учениям и проявляется в особой религиозной практике, цель которой состоит в достижении, посредством экстаза, «непосредственного единения» с Богом. Соответствующие религиозные настроения, принимавшие форму аскетизма, были присущи и исламу едва ли не с самого его зарождения. Однако, как особое течение духовной жизни мусульманской общины они начали оформляться в VIII-начале IX в. в виде уставов различных суфийских братств (*тарикатов*). Одновременно шло развитие соответствующих религиозно-философских учений, в которых явно прослеживалось влияние других религий, особенно христианства. Наиболее полно идеи суфизма разработаны в трудах выдающегося мыслителя мусульманского средневековья Ибн Араби (1165–1240).

С распадом Аббасидского халифата и усилением соперничества в среде его преемников мистические настроения как в народной среде, так и в образованной элите заметно усилились, отражая растерянность людей перед меняющимися условиями бытия. Соответственно возросла роль суфийских тарикатов, что нашло свое отражение в появлении социально-религиозных братств, действовавших на основе доктрины *футувва*. Разработанная в окружении халифа на основе ранее существовавших суфийских уставов эта идеологическая концепция включала наряду с положениями ортодоксального суннизма, философские, политические и этические догмы шиизма, исмаилизма, суфизма. Именно братствам *футувва* решил покровительствовать ан-Насир, увидев в них инструмент социального единения, способный остановить процесс распада халифата и вернуть халифам их роль в управлении исламским обществом. При этом им, видимо, учитывалось и то обстоятельство, что члены подобных братств (*фитьяны*) участвовали в отрядах *айарун*, выполнявших функции охраны порядка и поддержания нравственности в городах. Поэтому в 1208 г. был издан декрет, по которому халиф становился главой *футуввы*, а затем ан-Насир обратился ко всем мусульманским государям с призывом «испить чашу *футуввы*». Показательно, что на этот призыв откликнулись Сельджукиды Малой Азии, Айюбиды Египта и Сирии, правители независимых

государств в Закавказье и Иране. Однако, этот союз просуществовал недолго и не оправдал надежд последних аббасидских халифов.

В плане бинарных оппозиций второй период истории Исламской цивилизации отмечен преобладанием тенденции к расхождению государственного и духовного начал в жизни мусульманского сообщества, что с неизбежностью вело к его дезинтеграции. Внешними выражениями этого процесса стали распад Аббасидского халифата и образование на его территории множества государственных образований разного типа (халифатов, султанатов, эмиратов и т.п.). Попытки изменить сложившуюся ситуацию и восстановить утраченное единство предпринимались и на уровне правящих элит (имперское начало), и на уровне простого народа (коммуналистское начало). Они принимали форму завоевательных экспедиций, пропаганды различных религиозных концепций, деятельности тайных обществ, подобных исмаилистским «Чистым братьям». Хотя эти попытки не принесли ожидаемых результатов, но стремление к сохранению целостности уммы свидетельствовало о том, что мусульманское сообщество, как справедливо отмечал Г. фон Грюнебаум, достигло полной зрелости и независимости, которые базировались на его собственных основаниях.

Другим свидетельством зрелости может служить высокий уровень интеллектуальной достижений мусульманских ученых, мыслителей, литераторов. Расцвет культурной жизни, ясно обозначившийся при Харуне ар-Рашиде (786-809) и его преемниках, продолжался в X-XII вв., несмотря на распад халифата. Свидетельство тому – многочисленные представляют переводы на арабский язык работ античных, иранских и индийских авторов по математике, астрономии, медицине, философии, истории. Деятельность переводчиков способствовала распространению арабского языка как элемента общей культуры мусульман. Вместе с тем она показывала и стремление мусульманской духовной элиты к возможно более полному усвоению научно-философского наследия прошлых эпох. В первые века ислама освоение религиозных знаний, а затем и светских наук осуществлялось главным образом в стенах мечетей. Сложившаяся в X в. система специальных учебных заведений – медресе создала условия для расширения круга образованных людей, в том числе за счет выходцев из простого народа. Все они пользовались в обществе большим уважением.

В средневековом мусульманском сообществе четко разделялись две области научных знаний. К первой из них – теологической – относилось изучение Корана, хадисов, мусульманского права, а также арабского языка и арабской поэзии. Вторая – «иноземная» – объединяла те области знания, которые были восприняты арабами в результате контактов с другими народами (философия, медицина, математика, астрономия, история, география). Несмотря на стремление ряда тюркских и курдских правителей утвердить приоритет суннитской ортодоксии, многочисленные репрессии в отношении тех, кто отклонялся от установленных догматов веры, показывают, что среди «правоверных» продолжались острые дискуссии относительно общих принципов мусульманской теологии. Особенно широко неортодоксальные идеи развивались в суфийских тарикатах, что увеличивало их популярность в народной среде. Среди «иноземных» наук очень больших успехов добились мусульманские ученые, занимавшиеся как медициной, математикой и астрономией, так и географией, историей и философией. Имена Ибн Сины (980–1057), Ибн Хордадбега (ок.820–ок.912), ат-Табари (ум. 923 г.), ал-Масуди (ум. 956 г.), Ибн ал-Асира (1160–1234), ал-Фараби (ум.960), ал-Газали (1058–1111), ал-Бируни (973–1048), Ибн Рушда (1126–1198) получили широкую известность как в странах Востока, так и в Европе.

Их труды определили во многом развитие научных изысканий в XIII–XVI вв. Не меньшую известность обрели произведения поэтов и писателей эпохи распада халифата, таких как ал-Джахиз (775–868), ал-Мутанабби (915–965), ал-Ма ари (973–1057), ал-Харири (1054–1122). Важной особенностью этого периода стало дальнейшее развитие народного творчества, сочетавшего устные повествования *мухаддисов* (рассказчиков) и письменную традицию «*сирь*» (жизнеописаний).

### **Расширение исламской периферии.**

Волна монгольских завоеваний, достигшая в 1258 г Багдада, завершила эпоху Аббасидов и одновременно обозначила начало третьего этапа в истории исламской цивилизации, охватившего около двух с половиной столетий (1258 – конец XV в.). Новый период отмечен, прежде всего, территориальным расширением территории *Дар ул-ислама*. В это время исламский мир включил в свои пределы значительную часть Индийского субконтинента, многие страны Юго-Восточной Азии, государственные образования в Западной и Восточной Африке, а также в Восточной Европе (Золотая Орда и ее наследники). Мусульманские общины появились и в Китае (в основном за счет выходцев из Центральной Азии). Следует особо подчеркнуть, что проникновение исламских норм и институтов в названные регионы было результатом как военных экспедиций, так и мирных политических, экономических и культурных контактов, активной деятельности мусульманских проповедников, преимущественно из суфийских тарикатов.

Распространение ислама на территории Индии связано главным образом с военными походами. Еще при Омейядах арабы достигли ее западных пределов, утвердившись в Синде (711–713 гг.), а в XI в. Газневиды начали наступление на севере. Из Лахора, исламизированной столицы Пенджаба, преемники Газневидов – афганские Гуриды повели свои походы вглубь субконтинента. Захватив в 1192 г. Дели, они основали первое мусульманское государство на индийской земле. В созданном ими Делийском султанате (1206–1555) последовательно сменилось шесть тюрко-афганских династий. При Ала уд-Дине Хильджи (1296–1320) это государство стало обретать черты империи. Ему удалось отразить вторжение монголов, расширить свою власть на Гуджарат, Раджастан и часть Декана. Другие правители на территории Декана и юга Индии признали свою зависимость от Дели. Еще больше расширились границы государства при первых султанах из династии Туглаков, которые стремились утвердить свою власть над Бенгалией и Ориссой.

Однако, в 1398–1399 гг. мощный удар по могуществу Туглаков был нанесен походами Тимура (1336–1405). Политическое единство султаната было сломлено, он распался на ряд противоборствующих областей. Внутренние раздоры создали благоприятные возможности для появления новых завоевателей. Одним из них был тимурид Бабур (1483–1530), основавший в 1526 г. новую династию мусульманских правителей Индии – Великих Моголов. На протяжении XVI–XVII вв. могольские падишахи управляли почти всей Индией за исключением ее южных окраин. Но в дальнейшем обозначился упадок их власти, которым воспользовались как внутренние, так и внешние соперники (афганцы, маратхи, сикхи, персы), а затем и европейцы.

Иначе складывалась ситуация в Юго-Восточной Азии. Здесь процесс исламизации обозначился прежде всего на островной части региона, известной как Нусантара (острова Малайского архипелага и Малаккский полуостров). Поскольку общественная жизнь в Архипелаге развивалась под большим влиянием

экономических и культурных контактов с Индией, возвышение Делийского султаната не могло пройти незамеченным для населения Нусантары. Активизация деятельности мусульманских торговцев, моряков и проповедников, несомненно, усилила кризис местных «индианизированных» государственных образований. Его выражением можно считать основание Малаккского султаната в 1414 г. и мусульманских княжеств на Молуккских островах (1486 г.).

Под напором исламизированных центров Нусантары пало государство Маджапахит (1527 г.), выступавшее в качестве оплота старых порядков. Его гибель символична, она показала стремление местного населения приобщиться к влиятельной корпорации мусульманских торговцев и мореплавателей. Не менее значима роль суфийских проповедников, убеждавших, что ислам предполагает равенство и умеренность в личной жизни, отвергает посредников между человеком и богом, роскошь и несправедливость правителей.

Наконец, с появлением в Архипелаге португальцев обращение в ислам стало выражением протеста жителей островов против их грабительской политики и способом объединения сил сопротивления. Чем дальше разворачивалась деятельность португальцев (позже – различных европейских торговых компаний) по установлению полного контроля над торговлей и мореплаванием в Индийском океане, тем все большую силу обретал этот сдвиг в пользу ислама в поведении как местных правителей, так и массы простых людей. Такова причина возвышения султаната Аче на севере Суматры, ставшего в XVI–XVII вв. оплотом ислама в Нусантаре и центром сопротивления европейской экспансии.

Африка представляет свои варианты распространения ислама. В отличие от Нусантары, куда догматы новой веры пришли довольно поздно, жители Западного и Центрального Судана (от Мавритании до озера Чад) смогли познакомиться с ними вскоре после арабского завоевания Северной Африки благодаря растущему притоку мусульманских торговцев, проповедников и переселенцев из числа арабских и берберских кочевников. Все они выступали своеобразными посредниками в торговых и культурных связях между Суданом и странами Средиземноморья. Значимость этой миграционной волны определялась, в частности, тем, что Судан в течение всего Средневековья являлся главным источником золота для Ближнего Востока и Европы. Оно поддерживало существование и мусульманских династий в Северной Африке – Аглабидов, Фатимидов, Альморавидов, Альмохадов, а также испанских Омейядов. Поэтому уже в X–XI вв. многие торговые центры Судана, в том числе Такрур, Кумби, Гао, имели мусульманские кварталы, жители которых нередко выступали в качестве советников, врачей и разных должностных лиц при дворах местных царьков. Тогда же правители Такрура, Ганы и Канема приняли ислам. Он превратился в религию правящей верхушки и городских торговцев, хотя сельское население сохранило свои традиционные верования.

В XIII в. возвысилось новое государственное образование - Мали, которое при династии Кейта (1230–1390) выступало как основной центр ислама в регионе. Его правители приглашали мусульманских ученых из Каира и Феца, чтобы развивать традиции религиозного образования, строили мечети и дворцы, поощряли развитие поэзии в арабском стиле. Важное значение обрел город Тимбукту – не только как важнейший пункт транссахарской караванной торговли, но и как центр мусульманской учености.

С начала XVI в. место Мали, как главного очага распространения ислама заняли Сонгаи и Борну. Правитель Сонгаи Мухаммад Туре (1493–1528) объявил ислам государственной религией. Упрочению его власти способствовала

инвеститура, полученная им от шерифа Мекки и признававшая его в качестве «халифа земель Такрур» В это же время процесс исламизации захватил хаусанские города-государства (Кано, Кацина и другие), распространился на земли народностей ашанти и йоруба.

Распространение ислама в Восточной Африке также имело свои отличительные черты. Здесь основные импульсы шли из Египта и Аравии, а само приобщение к новой вере характеризовалось соединением насильственных методов (военные экспедиции, миграция кочевых племен) с мирными контактами, главным образом торговыми. Начало положил захват арабами Асуана (641 г.), открывший путь на юг арабским бедуинам. В дальнейшем их движение по долине Нила было остановлено арабами местных христианских царств. Лишь в XIII в. их сопротивление было сломлено. Одним из свидетельств возобновившейся исламизации можно считать обращение христианской церкви Донголы в мечеть (1317 г.). Тем не менее, особенностью жизни местных мусульман можно считать острое соперничество с христианами Эфиопской империи. Оно затрагивало многие вопросы, от миссионерской деятельности до контроля над торговыми путями, которые вели к Красному морю, и нередко принимало форму военного противостояния.

На протяжении VIII–X вв. отмечается появление мусульманских торговых поселений на побережье Красного моря и Индийского океана. Наряду с торговым обменом их обитатели развивали культурные контакты с местным населением и распространяли в этой среде идеи ислама. Если до начала XII в. подобные центры исламского влияния ограничивались лишь побережьем Африканского Рога, то в дальнейшем, особенно с появлением новой волны мигрантов из Йемена и Хадрамаута, мечети стали появляться на всем побережье Восточной Африки от Могадишо до Килвы. Известный арабский путешественник Ибн Батута, посетивший Могадишо примерно в 1332 г., описывал этот город, как место пребывания процветавшей мусульманской общины, которая имела свое медресе, где преподавали приверженцы шафиитского толка мусульманского права, а среди правоверных выделялось объединение наследников Пророка. Городом управляли вазирь и амиры, а в дворцовой церемонии явственно ощущалось влияние южноаравийских традиций.

При всем разнообразии путей и методов распространения ислама в XIII–XV вв. можно отметить некоторые особенности этого процесса. Прежде всего, он охватил те регионы азиатско-африканского мира, которые оставались вне сферы воздействия монотеистических религий. Южная и Юго-Восточная Азия были зоной влияния индуизма и буддизма, жители Тропической Африки придерживались разных языческих верований, связанных с поклонениями духам и магическими церемониями. Поэтому масштабы исламизации оказались достаточно ограниченными. К новой вере обратились прежде всего местные вожди и люди из их окружения, а также та часть горожан, которая была связана с дальней торговлей. Дальнейшее укрепление позиций ислама пошло по пути его синтеза с прежними религиозными традициями, а точнее сказать, по пути наложения исламских норм и представлений на существовавшие порядки и церемонии. Подобный синкретизм, более свойственный суфийским братствам, нежели приверженцам ортодоксального ислама, неизбежно должен был отразиться на специфике общественно-политической и духовной жизни местных социумов. Их культурная и политическая идентичность оставалась неисламской, а религиозная ситуация в среде «правоверных» характеризовалась существованием множества противоборствующих группировок и течений.

В отличие от периферийных регионов исламского мира процессы, протекавшие в его центре, отличались иной направленностью. Здесь потенциал исламского жизнеустройства оказался достаточно прочным, чтобы не только выдержать волны завоевателей-иноверцев, но и обратить верхушку монгольских управителей – ильханов в ревностных мусульман. Подобная устойчивость предоставляла возможности для новых попыток унификации жизни верующих.

Обычно этот курс связывается исследователями с канонизацией суннитского направления в исламе. Фактически речь идет о четком разделении территориальных сфер влияния различных *мазхабов* (богословско-правовых школ в суннитском фикхе): ханафитского – на большей части Ближнего Востока, маликитского – в Северной Африке, шафиитского – в Египте и на Кавказе. Однако тенденция к унификации проявлялась и в спорах о лучшей модели государственного устройства. К тому времени сложились два основных варианта. Для первого из них была характерна ведущая роль центральной власти, опиравшейся на бюрократический аппарат, постоянное войско, этнически разнородное по своему составу, и тесное сотрудничество с религиозными авторитетами, признававшими божественную эманацию самого правителя. Второй вариант предполагал высокую степень децентрализации власти, вытекавшую из опоры на племенные ополчения и постоянного соперничества правителей с религиозной элитой.

Первая модель широко использовалась в районах, где преобладало оседлое население, занятое преимущественно земледелием. Ее характерным примером может служить империя мамлюкских султанов, включавшая Египет, Сирию и Палестину и претендовавшая на роль ведущей державы мусульманского мира в XIII–XV вв. Вторая модель реализовалась, в частности, в кочевых конфедерациях Аккоюнлу и Каракоюнлу на территории Ирана, Ирака и Восточной Анатолии, где духовная жизнь определялась широким распространением шиизма.

Почти до конца рассматриваемого периода было трудно отдать предпочтение тому или иному принципу государственного устройства. Однако, сами усилия по унификации не привели к достижению нового качественного уровня Исламской цивилизации. Более того, лишая общественную жизнь возможных альтернатив, они, по существу, способствовали замедлению ее развития, переходу к состоянию стагнации.

Подобное утверждение не означает отрицания позитивных достижений мусульманских ученых и деятелей культуры, но в целом они скорее развивают уже существующие концепции, нежели предлагают новые. Историко-философские взгляды Ибн Халдуна (1332–1406) на развитие человеческого общества, ныне оцененные по достоинству, развитие гуманитарного знания, не были поняты в тогдашнем мусульманском мире, и потому могут восприниматься скорее как исключение, а не свидетельство общего состояния общественной мысли. Столь же трудно осмысливались и воспринимались другие новшества того времени – употребление огнестрельного оружия и часов, книгопечатание, не говоря уже о великих географических открытиях.

### **Османский период.**

С началом освоения океанских путей сообщения связано начало следующего этапа в истории Исламской цивилизации (XVI–XVIII вв.). На первый взгляд, в это время сохраняется сложившаяся ранее тенденция к расширению границ мусульманского мира и увеличению численности «правоверных». Но реальная



ситуация выглядит сложнее. Самой важной особенностью стало возрождение острого соперничества мусульман с христианской Европой.

Его первым свидетельством можно считать вызов, брошенный испанцами и португальцами мусульманским династиям в ал-Андалусе и в Северной Африке. С захватом Гренады (1492 г.) закончилось многовековое господство ислама на Пиренеях. Провозглашенная европейскими монархами «реконкиста» обрела новую направленность: священную войну против ислама предполагалось перенести вглубь мусульманских владений. Португальский король Мануэль даже пообещал папе Юлиану II скорое завоевание Мекки и Медины.

Успешные военные действия испанцев в Средиземноморье и португальцев в Индийском океане вызвали острый социально – политический кризис не только на мусульманском Западе, но и в центре исламского мира. Выявилось, что мамлюкский Египет не располагает достаточными ресурсами, дабы подтвердить свои претензии на роль лидера и защитника мусульман. В сложившихся условиях все более деятельную роль начали играть правители Османской державы, чье влияние заметно выросло после завоевания Константинополя в 1453 г. Уже в 1486 г. Порта, отвечая на призывы испанских мавров о помощи, направила к берегам Испании эскадру под командованием османского адмирала Кемаль-реиса. Несколько лет спустя султанские власти решили принять на своих землях многочисленных представителей еврейской общины, изгнанных из Испании. Обострившийся в самом начале XVI в. кризис в отношениях между Каиром и Стамбулом позволил османскому султану Селиму I осуществить в 1516–1517 гг. завоевание Сирии и Египта. Чуть раньше он же нанес сокрушительное поражение другому сопернику в борьбе за лидерство в мусульманском мире – правителю Сефевидского государства Исмаил-шаху (1502–1524), провозгласившему шиизм государственной религией в Иране и тем самым бросившему вызов суннитским правителям Каира и Стамбула.

Устранив одного соперника и существенно ослабив другого, Османская империя заметно усилила свои позиции на международной арене. Приняв титул «хранителя священных городов Мекки и Медины», указывавший на первенство среди мусульманских правителей, Селим взял на себя и обязанности выступать в качестве защитника ислама как на западе, так и на востоке мусульманского мира. В долгие годы правления его сына – Сулеймана Кануни (1520–1566) держава османских падишахов достигла апогея своей военной мощи и славы. Вслед за завоеванием Египта турецкий флот захватил Родос (1522 г.), что позволило османским властям утвердить свое господство в восточной части Средиземноморья. Развернув борьбу против крестовых походов испанцев и португальцев в Северной Африке и используя активизацию местных марабутских вождей, взявших на себя функции не только религиозных, но и военно-политических лидеров в противостоянии «неверным», Порта распространила свою власть на все африканское побережье Средиземного моря вплоть до Марокко.

В своих отношениях с периферией мусульманского мира Стамбул делал упор на действия, которые должны были показать готовность «Великого Турка» оказывать всемерную помощь и поддержку и монархам, и торговцам, и паломникам. Важное место в подобных усилиях отводилось тому, что современная историк П.Брамметт удачно назвала «османской пороховой дипломатией». В обмен за согласие признать верховенство Стамбула или за готовность выступать в качестве союзника против общего врага Порты посылала военных специалистов, разнообразное огнестрельное оружие и солдат, умеющих им пользоваться. За пряности, шелка и хлопчатобумажные ткани, сахарный тростник и жемчуг турки опять-таки платили

солдатами, бронзовыми пушками, порохом, лесом, парусиной для кораблей и лошадьми. Упор на поставки военной техники и соответствующей технологии не был случаен. Вслед за Европой страны Востока, от Ирана до Японии, переживали в XVI в. своеобразную «пороховую революцию», переход от традиционных видов холодного оружия к огнестрельному. По сравнению с жителями других стран Востока турки-османы располагали большим временем и большими возможностями для овладения тонкостями употребления огнестрельного оружия. Естественно, что они высоко ценились в странах мусульманской периферии. Постоянный спрос на турецких воинов, «руми», как их называли в Азии, способствовал повышению престижа и влияния Стамбула.

Задачу устойчивости своих государственных порядков османы решили за счет симбиоза трех различных традиций политической жизни – тюрко-монгольской, арабо-персидской и византийской. Хотя они существенно различались между собой, но у них были и определенные общие черты. Одной из них следует считать стремление к соединению светской и религиозной власти. Свое выражение эта традиция нашла и в Османской империи, где военно-бюрократическая система управления во главе с султаном (*падишахом*) сосуществовала с ученым сословием (*ильмие*), члены которой – улемы, выступали в качестве носителей идеалов теократии. Преодоление сложившейся дихотомии и объединение этих двух структур в единой системе «царства и веры» (*дин-и девлет*) достигалось путем провозглашения султана «тенью Бога на земле» и одновременно за счет включения основной массы улемов в состав государственного аппарата. При этом соотношение светского и духовного начал в политической жизни не оставалось неизменным.

На раннем этапе османской истории, в период начавшихся завоевательных походов, носители светской и духовной власти – военный предводитель (бей) и шейх дервишской обители – выступали как равные по возможностям и влиянию руководители. Брак основателя Османского государства Осман-бея с дочерью шейха Эдебали – своеобразный символ этого равенства и вместе с тем ранняя попытка обеспечить соединение двух начал. В дальнейшем военные предводители превратились в султанов, а место еретических дервишских шейхов заняли представители сословия *ильмие*. Из их среды вышли первые османские везиры. Однако, и тюрко-монгольская и византийская традиции, утверждавшие приоритет светской власти, продолжали оказывать свое влияние на политику османских правителей. Об этом свидетельствует появление института ведущего духовного авторитета (*шейхульислама*). Наличие в османской системе управления фигуры, в чем-то альтернативной последним аббасидским халифам, что существовали при дворе правителей мамлюкского Египта, показывает сохранение примата светского начала в политике османских властей.

Еще сильнее указанная тенденция проявилась в период правления Мехмеда II Фатиха (1451–1481), с деятельностью которого связано начавшееся превращение Османского государства в мировую империю. Среди различных начинаний султана, направленных на расширение власти османских правителей, особое место занимает составление сводов государственных законов (*кануннаме*). С точки зрения сторонников теократических начал в имперском управлении эти кодексы представляли новшество, умалявшее роль шариата, поскольку султанские законы, базировавшиеся на нормах обычного права, иногда существенно расходились с шариатскими постулатами, которыми должны были руководствоваться судьи – *кади*. Приверженцы реформаторского курса Мехмеда II Фатиха противопоставляли им свою концепцию взаимосвязи светского и духовного начал. Согласно их

представлениям, для нормального функционирования государства необходима общественная гармония, при которой каждый человек должен занимать свое место. Такая гармония достигается благодаря деятельности повелителя, выбранного Богом. Повелитель в своих деяниях опирается на Божественные предначертания, представляющие собой нормы шариата, и собственный государственный разум. Первые определяют порядок материального и духовного мира, разум же помогает этот порядок поддерживать. Отсюда вытекает необходимость власти и могущества повелителя, призванного определить место каждого человека в обществе. Последнее достигается посредством законов (*канунов*). Они должны обеспечить социальный порядок, безопасность людей и справедливость.

Симбиоз разных традиций государственной политики явственно виден и в решении султанскими властями вопросов управления значительной частью османского общества, обычно называемой *райей*, т.е. непосредственными производителями и налогоплательщиками. Следуя общим для имперских сообществ порядкам, Порты не стремилась к унификации положения своих подданных, но предпочитала подчеркивать различия между ними. Внутри *райи* возникло строго регулируемое разделение на ряд категорий, различавшихся по основным занятиям, образу жизни, религиозной принадлежности и даже форме и цвету одежды. Подданные делились на мусульман и немусульман, горожан и сельских жителей, оседлых и кочевников. Существование в границах империи огромной массы «неверных» с их негативным отношением к завоевателям обусловило появление такой новой институции как *миллеты* (общеимперские религиозные общины). Наряду с мусульманской *уммой* были образованы греко-православный, армяно-грегорианский и иудейский *миллеты*. Каждый из них возглавлялся собственным духовным лидером и располагал некоторой автономией, необходимой для обеспечения религиозно-культурных запросов своих членов, сбора налогов, оказания взаимопомощи и поддержания порядка внутри каждого такого коллектива.

Создание системы *миллетов* обычно интерпретируется исследователями как конкретное выражение принципа толерантности, присущего политике большинства правителей мировых империй. Но в данном случае важно отметить, что османские власти заботились не только о *миллетах*. Они стремились сохранить также общинное самоуправление в деревне и принимали меры к возможно более полному включению торгово-ремесленного населения городов в цеховые объединения (*эснафы*). Учитывая подобную практику, можно заключить, что османская политическая система строилась на сочетании методов централизованного и децентрализованного управления. Учет позитивного и негативного опыта предшественников и современников определил несомненный прагматизм решений султанских властей. Он отразился и в методах управления, основанных на сочетании норм шариата и обычного права, и в особенностях структуры государственной власти, допускавшей определенную автономию на местах при ярко выраженном единовластии в центре. Османская модель организации имперского пространства может рассматриваться как попытка соединить черты двух основных вариантов государственного управления, сложившихся в исламском мире. Она должна была обеспечить необходимую гибкость государственного механизма, которая позволяла ему легче приспосабливаться к изменяющимся условиям и довольно быстро восстановить порядок даже после больших потрясений.

Новаторский дух многих начинаний османской правящей элиты позволяет современным исследователям говорить об османском варианте, как наиболее ярком выражении исламского жизнеустройства в эпоху позднего средневековья и начала

Нового времени. Сразу отметим, что названные новации не предполагали отказа от стереотипных представлений о характере создаваемого государственного организма и его назначении. Они утверждали примат политической силы в организации жизни общества, деспотическую и одновременно патерналистскую власть султана над его подданными, сохранение прежних форм коллективной ответственности, представленных сельской общиной, городским кварталом, цеховыми объединениями ремесленников и торговцев, религиозным *миллетом*. Все это означает, что османская элита видела свой идеал в достижениях прошлых эпох и пыталась его воспроизвести в новых условиях. Показательно, что правители империи, ведя в течение долгого времени военные действия против христианской Европы, не проявляли какого-либо интереса к жизни европейских стран. Та же традиционность мышления была присуща и другим группам османского общества, что отразилось в произведениях литературы и искусства, в трудах по истории, в трактатах исламских богословов и даже в самом направлении научных исследований, где по-прежнему ведущая роль принадлежала математике, астрономии и медицине.

Невнимание лидеров мусульманского мира к тому, что происходит за его пределами, помешало им понять сущность перемен, происходивших в Старом свете на протяжении XVI–XVII вв. Важнейших их результатом следует считать начавшийся процесс формирования мировой экономической системы (МЭС). В ней Западной Европе была отведена роль центра нового мирохозяйственного организма, а прочие страны, и прежде всего страны Востока, становились его периферийными элементами. Хотя сама МЭС еще находилась в стадии становления, но быстро растущий экономический и военный потенциал европейских держав обеспечивал возможности активного воздействия на периферию для постепенного включения ее в «мир-экономику».

Утверждение новых мировых порядков не могло не отразиться и на эволюции исламской цивилизации. Ведь они предполагали не только введение совершенно иных принципов управления, производства и обмена, но и утверждение другого мировоззрения и других ценностных ориентиров. В XVIII в. не выдержали встречи с новыми реалиями Сефевидская держава и империя Великих Моголов. Определенные сдвиги произошли и в разных областях общественной жизни Османской империи. Следствиями этих перемен можно считать пробуждение интереса представителей части османской элиты к военному опыту европейцев, к их политической и культурной жизни. Однако, готовность некоторых османских деятелей перенимать отдельные западные достижения еще не означало, что они перестали верить в превосходство Исламской цивилизации.

Если оценивать период XVI–XVIII вв. с точки зрения значимости процессов, протекавших в Османской империи, как ведущей державы мусульманского мира в то время, то он представляется неким переходным этапом. Он пролегает между эпохой, когда совокупность мусульманских обществ обрела мировую значимость, и временами, когда испытанию на жизнестойкость подверглись не только порядки этого сообщества, но и сами принципы Исламской цивилизации.

### **Подступы к модернизации.**

Вся предшествующая ее история вплоть до XVIII века была, по существу, ориентирована на усвоение и реализацию наследия прошлого. С рубежа XVIII–XIX столетий исламский мир вступает в новый этап – модернизации, необходимостью

освоения новаций, привнесенных извне и утверждавших новые принципы государственного управления, экономического производства и обмена. Европейское влияние стимулировало также утверждение новой системы ценностей, предполагавших приоритет национальной идентичности, расширения общественного участия в политической жизни, экономическую соревновательность, научное видение мира. Эти начала явно противоречили сложившемуся на протяжении многих столетий укладу жизни и принципами, что определяли поведение людей и их взаимоотношения между собой и с окружающим миром. Резкий контраст устоявшихся традиций и новых ценностных ориентаций, свойственных Западноевропейской цивилизации, определил глубину духовного кризиса, в котором оказался исламский мир. Его преодоление, как можно судить на примере Османской империи, по-разному виделось политикам, представителям интеллектуальной элиты и простым обывателям.

Первые из них, представлявшие разные сферы государственного управления, будучи людьми наиболее прагматичными, довольно быстро выбрали путь идейных компромиссов, допуская использование достижений ведущих европейских держав. Преобразования, предпринятые османскими властями во второй половине XVIII в., нашли более последовательное выражение в реформах «низам-и джедид» султана Селима III (1789–1807) и начинаниях его преемника Махмуда II (1808–1839). Последние могут рассматриваться как своеобразный первый шаг в усилиях по «вестернизации» османского государства и общества, осуществлявшихся в годы реформ так называемого Танзимата (1839–1876). Подобные преобразования реализовывались за счет увеличения налогового гнета, который ощутили на себе крестьяне, ремесленники и прочее податное население империи. Их реакция на перемены в жизни общества были вполне предсказуема: новации не нашли понимания и поддержки райи ни в сельских районах, ни в городах, усилив раскол и между верхами и низами.

В подобной ситуации очень важна была роль интеллектуальной элиты. Она включала в свои ряды не только разные категории лиц духовного звания (от рядовых имамов и муфтиев до ведущих улемов и шейхов различных тарикатов), но и учителей религиозных и светских школ, ученых, литераторов и журналистов, деятелей искусства. Все они, по-своему, могли выступать в роли некоего связующего звена между правящей верхушкой и обычным людом. В той или иной степени они содействовали осуществлению политических и экономических преобразований в империи. Вместе с тем, они не могли не воспринимать импульсы недоверия и недовольства, шедшие из народной среды. Двойственность ситуации вынуждала их искать пути сохранения единства османского общества. Эта задача обретала особую значимость в условиях роста национального самосознания в среде представителей разных народов, входивших в состав империи и подъема волны освободительного движения немусульманских этносов. Одной из таких попыток была концепция «османизма», созданная основателями первого общественного движения «Новых османов» (Намык Кемаль, Ибрагим Шинаси, Али Суави) и призванная создать ощущение равноправия среди членов разных миллетов. Она вводила новое понятие «преданности государству», которое должно было заменить старое представление о преданности султану.

Сама концепция весьма показательна для взглядов османских интеллектуалов эпохи Танзимата. Основанная на принципе Гюльханейского *хотт-и хумаюна* 1839 г. о равенстве всех религиозных групп перед законом, она вступала в противоречие с традиционными представлениями о взаимоотношениях мусульман и

немусульман в исламском государстве. В ней явно прослеживается привнесенное европейцами в османскую среду влияние идей Вольтера и других деятелей Просвещения о необходимости борьбы с засильем религиозных порядков и институтов, тормозящих прогресс человечества. Вместе с тем она может рассматриваться и как итог тех начинаний сторонников вестернизаторских преобразований в Османской империи, которые стали осуществляться в период правления Махмуда II и продолжались при его преемниках. Обращенные вначале на вопросы улучшения состояния армии и административного аппарата реформы в дальнейшем распространились на экономическую, социальную и религиозную жизнь османского общества. Их осуществление заметно повысило роль *мемуров* – бюрократических элементов в управлении империи, но одновременно привело к умалению влияния улемов как носителей религиозного знания и защитников традиционных исламских порядков.

Реформаторская деятельность прежде всего затронула систему образования. Вслед за первыми военными школами с европейскими инструкторами, что появились еще при Селиме III, были предприняты шаги по распространению светского образования: создавались начальные и средние школы, педагогические и иные училища. Впрочем, из-за нехватки средств их было немного, не удалась и попытка открыть университет. Однако монополия улемов на просвещение народа была нарушена. Проводились реформы и в области права. Для реализации положений Гюльханейского акта о неприкосновенности жизни, имущества и чести всех подданных было принято новое уголовное уложение, выработан коммерческий кодекс, регулировавший вопросы землевладения и торговли. В 40-х гг. XIX в. была введена судебная система западного типа, ограничившая роль исламских правовых институтов.

На втором этапе Танзимата, начавшемся с издания нового султанского рескрипта (*хатт-и шерифа*) 1858 г., процесс модернизации османского общества ускорился. Принятые в то время законы утвердили право частной собственности на землю. Расширились возможности деятельности иностранного капитала и инациональной левантийской буржуазии благодаря введению в 1870 г. нового гражданского кодекса – *Меджелле*.

Отметим также, что схожие реформы осуществлялись и в других странах мусульманского мира – в Египте, фактически отложившемся от Османской империи в правление Мухаммеда Али (1805–1848); в Тунисе в годы правления Ахмед-бея Хусейнида (1837–1855) и его преемников; в каджарском Иране при Таги-хане Амир-Кабире (1848–1852). Иными словами, начинания, подобные танзиматским, должны были изменить фундаментальные основы исламского общества и свойственное ему убеждение в мусульманском превосходстве. Подобные перемены действительно ощущались в сознании части представителей правящей верхушки, а также в жизненных идеалах новой интеллигенции, появившейся в результате реформ. Однако, они вряд ли сильно изменили образ жизни и верования основной массы населения мусульманского мира, в том числе турок и арабов Османской империи, чья жизнь и представления о мире были по-прежнему тесно связаны с исламом. Поэтому идеи «османизма» не нашли серьезной поддержки в народной среде.

Разочарование «новых османов» в своей концепции заставило многих из них обратиться к другой доктрине – «панисламизму». Впервые она была изложена еще в начале 70-х гг. одним из видных турецких просветителей Намыком Кемалем (1840–1888), выступившим за объединение всех мусульман, в том числе и зарубежных, под эгидой османского султана-халифа. Широкий интерес к этой идее мусульманских

политиков и общественных деятелей отражал их озабоченность все более широким вовлечением стран Востока в мировую экономическую систему. Чем дальше шел этот процесс, тем яснее становилось, что он подрывал не только экономическую, но и политическую самостоятельность этих стран, превращал их в аграрно-сырьевую периферию МЭС. Стремясь ускорить этот процесс, ведущие европейские державы встали на путь прямой колониальной экспансии. Ее первым объектом еще в 30-е гг. стал Алжир, через 50 лет под французской оккупацией оказался Тунис, под английской – Египет и Афганистан. Русский царизм не менее успешно подчинял своей власти Центральную Азию.

В подобной ситуации призыв к религиозному единению воспринимался мусульманскими интеллектуалами как ответ на колониальную экспансию, как средство сохранения целостности исламского мира. Наиболее полно это понимание концепции «панисламизма» отражено в публицистических работах Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897). Он утверждал, что ислам представляет собой не только религиозную доктрину и образцовый свод установлений общественной жизни, но и инструмент достижения политических целей, прежде всего освобождения мусульманских народов Востока от колониального угнетения. Рассматривая проблему достижения единства «правоверных», ал-Афгани высказывался за их объединение под эгидой халифа, способного противостоять устремлениям западных держав. Будучи приверженцем либерально-реформаторских идей, он отстаивал принцип иджитхада – права мусульманина на свободное толкование Корана.

По его мнению, ислам по своей сущности отвечает требованиям современности и не отвергает всестороннего прогресса. Поэтому мусульмане вправе использовать все научно-технические достижения европейской цивилизации. Выступая за пересмотр религиозных положений с точки зрения разума и в духе современности, он, по существу, положил начало мусульманской реформации, движению, предполагавшему адаптировать ислам к нуждам нового времени. Поскольку ал-Афгани полагал, что лишь Османская империя, объединившая в своих владениях большую часть «правоверных», в состоянии реализовать замысел «всемусульманского братства», его деятельность пользовалась поддержкой султана Абдулхамида II (1876–1909), который активно использовал идею панисламизма в своей внешней и внутренней политике. Однако султана никак не устраивали социально-политические взгляды ал-Афгани, осуждавшего тиранию и высказывавшегося за конституционную монархию и парламентский образ правления. Между тем, именно они во многом определяли цели оппозиционного движения так называемых младотурок, добившихся не только восстановления конституционного правления, но и свержения Абдулхамида II.

Младотурецкая революция 1908–1909 гг. нашла широкий отклик в мусульманском мире, особенно в среде сторонников модернизаторских преобразований – «младоперсов», «младоафганцев», «младотатар», «младобухарцев», «младохивинцев». При всех различиях, существовавших в среде последователей младотурок, всех их отличала готовность использовать радикальные меры борьбы в борьбе с «охранителями» традиционных политических порядков и противниками нововведений. Другой общей особенностью можно считать четкую обусловленность их деятельности национальным самосознанием. Она проявлялась не только в использовании таких новых понятий как «родина» или «нация», но и в повышенном интересе к родному языку, культуре и истории своей страны и своего народа. Вместе с тем новые духовные идеалы не означали забвения норм ислама, но национальное чувство все же преваляло над

религиозным. Об этом убедительно свидетельствовала деятельность самих младотурок.

Стремясь сохранить целостность империи, они первоначально пытались решать национальный вопрос в духе доктрины «османизма», но объявление турецкого языка государственным и его обязательное изучение всеми учащимися в начальной школе показывали, что младотурки понимали «османизм» не как формальное равенство всех народов империи, а как их насильственное отуречивание. Триполитанская (1911–1912 гг.) и балканские (1912–1913 гг.) войны окончательно разрушили иллюзии «османизма» способствовали пересмотру политики младотурок. Столкнувшись с массовыми выступлениями арабов против турецких властей в Сирии, Ливане, Палестине и Ираке, они попытались использовать идеи абдулхамидовского панисламизма, но потерпели полный провал.

В ответ сторонники арабского национализма – последователи египтянина Рашида Рида (1865–1935) и сирийца Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби (1849–1903) попытались обосновать особое положение арабов среди других народов, исповедующих ислам. Если Рашид Рида, подчеркивая преимущества арабов перед турками, выступал только как поборник возрождения ислама в его изначальной чистоте, то Кавакиби впервые провозгласил право арабов на независимое существование и самостоятельное развитие в рамках будущего арабского халифата. В подобных условиях основой младотурецкой национальной политики стал пантюркизм.

Эта концепция родилась на основе идей молодого турецкого национализма (туркизма), наиболее ярким выразителем которого стал философ Зияя Гёкалп (1876–1924). В противовес приверженцам панисламизма он обосновывал необходимость разделения светской и религиозной власти и развития турецкой нации на основе достижений европейской цивилизации. Одним из условий достижения успеха на этом пути он считал объединение тюркоязычных народов в рамках единого государства. Наиболее шовинистически настроенные младотурки развили идеи Гёкалпа в пантюркистскую доктрину. Она не ограничивалась призывом к объединению под властью турецкого султана всех тюркоязычных народов, но и настаивала на насильственном отуречивании или ликвидации всех национальных меньшинств в империи. История XX века в полной мере показала нежизненность и этой доктрины.

Идеи туркизма оказали большое влияние на Мустафу Кемалю Ататюрка (1881–1938), основателя Турецкой республики. Они отразились в основных положениях программы созданной им Народно-республиканской партии (НРП), которая оставалась правящей партией страны с 1923 по 1950 гг. В своей борьбе за превращение Турции в государство светское и ориентированное на достижения западной цивилизации Ататюрк осуществил серию реформ, получивших название «кемалистской революции». Суть их состояла в установлении тотального контроля над жизнью страны путем изменения взаимоотношений между государством и религией. Вытеснение ислама не только из политики и экономики, но и из сферы культуры и образования, создавало условия, при которых можно было бы разрушить религиозный базис общественной культуры и внедрить новые западные ценности взамен традиционных исламских.

Большинство стран мусульманского мира в своей борьбе за независимость не пошло по столь радикальному пути перемен, но все же их легитимизация предполагала существенное ограничение роли ислама. За исключением Саудовской Аравии и Марокко новые правящие элиты отказались от исламских религиозных



постулатов и институтов. Принятая ими национальная идея, по мнению А.Лапидуса, выражала их оппозицию по отношению как к западным колонизаторам, так и к имперским и религиозным элитам в их собственных странах. С обретением независимости национализм стал проникать в сознание рядовых мусульман. Он стремился заменить прежнюю патриархальную привязанность к семье, деревенской общине, религиозному братству и привить людям более широкую концепцию политической идентичности.

В теории складывание национальных государств явно противоречит универсализму ислама. Однако, на практике ситуация выглядит гораздо сложнее. Ведь национальные движения в мусульманских странах всегда отличались определенным присутствием ислама. Более того, эмоциональное воздействие национализма в подобной среде во многом определялось способностью национальных движений использовать силу религиозных верований. Даже в Турции, где кемалисты стремились создать этнически ориентированное светское общество и решительно отказывали исламу в каком либо участии в становлении государственной власти, основная масса населения постоянно идентифицировала себя с ним. Иными словами, турки сохраняли двойственную идентичность – как представители турецкого этноса и как мусульмане. С другой стороны, Саудовская Аравия, Марокко, Иран, Судан, Пакистан определили себя как мусульманские государства, но их граждане считают себя саудийцами, марокканцами, иранцами, суданцами, пакистанцами. Таким образом, национальная идентичность никогда не была сугубо светской или исключительно религиозной. Она определяется сложным и противоречивым сочетанием принципов гражданства, этнической принадлежности и вероисповедания, которое позволяет совершенно разным людям разделять одну и ту же национальность на базе одного или другого принципа или их комбинации, а равно и видоизменять концепцию своей идентичности в зависимости от политических перемен.

Процесс становления новых национальных государств растянулся на половину XX века. Он оказал глубокое воздействие на концептуальные основы Исламской цивилизации и практическую их реализацию. Подобная ситуация воспринималась многими исследователями как несомненное свидетельство ее упадка, связанного с явной неспособностью соответствовать изменившимся условиям общественной жизни. На самом же деле можно говорить о сложном процессе переосмысления норм и принципов исламского жизнеустройства применительно к новым обстоятельствам. Явная тенденция к дальнейшей секуляризации общественной жизни в условиях быстрой и разноплановой модернизации вынуждала ислам терять свое назначение как религии, основанной на традиционной коллективной практике, и обретать новое содержание как религии индивидуальной потребности и приверженности.

Ислам стал играть меньшую роль в публичной жизни, зато обрел более важную значимость в удовлетворении этических и психологических потребностей людей. Как вера отдельных индивидуумов и как выражение социальной идентичности, ислам постепенно перестал ассоциироваться с общинными и политическими институтами, с которыми прежде был неразрывно связан. В других случаях он стал формой личной или этнической идентичности, которая не была связана напрямую с вероисповеданием. Так, многие люди стали восприниматься как «мусульмане», не являясь на самом деле верующими. Их отождествляли с мусульманами в силу происхождения, семейной принадлежности или в силу связей с определенной национальной общностью, но не по самостоятельному выбору или

личной набожности. Во всяком случае можно считать, что исламский мир к 70-м годам прошлого столетия стал более адекватно воспринимать вызовы времени за счет утраты прежнего цивилизационного «монолита».

## ДИСКУССИЯ

*Е. Б. Рашковский*

Принимая предложенную М. С. Мейером общую схему исторической динамики Исламской цивилизации, я позволил бы себе обратить внимание на два, на мой взгляд, важнейших момента истории модернизационной динамики в исламских регионах. И оба момента представляются мне существенными и притом весьма действенными и поныне.

*Момент первый* я определил бы как некую *гносеологическую боль*. Причем в этом существеннейшем моменте модернизационной динамики едва ли можно найти нечто уникально-исламское, за исключением разве что особой последовательности и эмоциональной напряженности, присущей процессам взаимодействия Исламской цивилизации с ее столь не похожей на нее монотеистической «сестрой» – с большой суперцивилизацией народов Европы, Северной Америки и (в значительной мере) России.

Цивилизация ислама – как и иные высокоразвитые традиционные цивилизации (будь то цивилизации индуизма, Китая, Запада до периода Высокого средневековья, допетровской Руси или же дисперсная цивилизация иудаизма донаполеоновских времен) была и доселе остается во многих отношениях *цивилизацией канона*. Канона, закрепленного в Писании, Предании, литургике, правосознании, институтах, повседневном быту, правилах сексуальной регуляции, художественных формах – во всём том, что признавалось (иногда даже вопреки опыту и потребностям самой жизни) важнейшими, неоспоримыми и неизменными принципами жизнеустройства. Принципами – превыше всякой динамики времен. И тем мучительнее было самой историей навязанное столкновение со стадийно качественно новой посткартезианской Европейской цивилизацией, уникально и сознательно ориентированной на процессы непрерывной самокоррекции, саморевизии, самообновления. Если угодно – не на статическое, но на динамическое равновесие. Равновесие – если вспомнить терминологию раннего Маркса – вольной или невольной «непрерывной революции», и притом – не только в сферах отношений экономических, политических и гражданских, но прежде всего – в сфере самого мышления и, стало быть, культуры, языка, технологии, веры, эстетических отношений<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> См.: Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX – XX века. – М.: Наука-ГРВЛ, 1990; Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция

И эта же глобально-историческая коллизия европейской ставки на непрерывное и осознанное человеком переоформление самого себя и окружающего мира не могла не провоцировать столь характерное для незападных миров реактивное обращение ко всему тому, что принято называть «культурной ностальгией», или – если обратиться к терминологии Жака Дерриды – *программным логоцентризмом*.

И это – трудная, далеко не всегда продуктивная, но гносеологически и психологически понятная реакция традиционной «цивилизации канона» на ту инновационную и столь некомфортную действительность, которую эта цивилизация сама не выбирала, но которая была ей навязана и мучительное приспособление к которой оказалось императивом выживания.

Последовательность исламского канона, исторически ориентированного на представление о нетварности Корана, на вековечное Слово, на вечный регулятив, обернулась и последовательностью именно традиционалистского противления и традиционалистской адаптации к вызовам современности. Современности, во многом коренящейся в культурно-историческом опыте Запада и во многом возбужденной именно этим опытом.

*Момент же второй* связан с тем, что предложенная Михаилом Серафимовичем и притом весьма плодотворная «османоцентрическая» модель истории Исламской цивилизации Средневековья и Нового времени требует, на мой взгляд, некоторых корректив, и вот какого рода.

История Османской империи, которая была на протяжении веков организационным и политическим ядром Исламского мира – от австро-немецких земель в верховьях Дуная до Африканских пустынь, от марокканского побережья Атлантики до Месопотамии, – это была, несмотря на все частные поражения,<sup>61</sup> историей ислама торжествующего, «ислама в силе».

Однако, в дальнейшем, на мой взгляд, было бы важно и существенно дополнить и достроить эту картину обобщением истории *ислама меньшинств*, или *ислама покоренных*: ислама народов Поволжья, Крыма, Кавказа, Центральной Азии, Балкан, колониальной Индии и Юго-Восточной Азии.

История ислама колониальной Южной Азии – будущих земель Индии, Пакистана и Бангладеш, в этом смысле особо интересна.

Значительная часть тамошних мусульман – бывших подданных Великих Моголов, хайдарабадских низамов или же кратковременных пуштунских ханств – мыслила себя неотъемлемой частью «Обители ислама» (Дар уль-ислам) и знать не знала и ведать не ведала о своем положении меньшинства в своей же собственной стране<sup>62</sup>. Об этой драме незнания свидетельствует история так называемой Деобандской школы исламского богословия (основана в 1867 г.), а также история так называемого «халифатского движения».

История последнего особенно интересна. Лидеры этого движения, связывавшие свои чаяния освобождения Индии от британского «раджа» с

---

в социокультурной динамике Европы, России и «третьего мира»: XVIII – XX века. Дисс. в виде научного доклада... доктора ист. наук. – М.: ИМЭМО РАН, 1997.

<sup>61</sup> Турецкий летописец и путешественник Эвлия Челеби еще в XVII веке пронизательно высказывал мысль, что натиск «королей московских», связанный с разрушением приволжских ханств и с появлением русских эмиссаров и войск на Украине таит в себе немалую угрозу для будущего Стамбульского халифата.

<sup>62</sup> Здесь – одна из немаловажных предпосылок будущей драмы конфессионального раздела Индии. Но об этом – чуть ниже...

Османской империей, но одновременно сотрудничавшего с Индийским Национальным Конгрессом, пережили мощную фрустрацию из-за крушения халифата в Турции.<sup>63</sup> Часть его активистов перешла на позиции мусульманского коммунизма, другие, отойдя от панисламистских идеалов, окончательно перешли на сторону Индийского национального конгресса (самая крупная фигура в этом плане – ставший сподвижником Ганди и Неру, но оставшийся при этом мусульманским богословом Маулана Абуль Калам Азад). А часть перешла на позиции Коминтерна (Хабиб Вафа, Дауд Дадт и др.). Исторический провал разного рода тогдашних «халифатских» утопий знаменовал собой одну из существенных предпосылок будущего становления исламских государств Северного Индостана (Пакистана, а позднее – Бангладеш) и будущей ликвидации мусульманских княжеств на территории Республики Индии<sup>64</sup>.

Во всяком случае, многоплановое изучение истории меньшинств на протяжении XVIII – XX столетий, изучение именно как всемирно-исторического феномена, по всей видимости, будет вещью весьма насущной для понимания цивилизационной истории не только вчерашнего и сегодняшнего, но и завтрашнего дня. Включая и цивилизационную историю ислама во всем многообразии его коренных земель и диаспор.

Проблемы же *гносеологической и социокультурной боли* так или иначе выдвинулись на авансцену истории нынешнего глобализирующегося (и уже во многих отношениях глобализированного) мира, когда обозначаются, с одной стороны, кризисные моменты в развитии евро-американского (да и шире – евро-американо-российского) идейного и социального авангардизма, а с другой стороны – несостоятельность неотрадиционалистских, «ретроспективных» (выражение П. Я. Чаадаева) утопий.

Цивилизационная динамика последних трех-четырёх столетий указывает нам на какую-то более сложную и многозначную динамику мировой истории. *На какую-то глубокую, имманентно присущую истории принципиальную, хотя и относительную рассогласованность внешней социальности и духовной культуры.* Рассогласованность, обуславливающую внутренний динамизм истории, ее относительную непредсказуемость и неподвластность людскому произволу.

Но всё это – в принципе – требует некоей внутренней переориентации, внутренней ревизии всей области социогуманитарных знаний, включая и область цивилизационных исследований. Во всяком случае, прежний наукообразно-детерминистский социогуманитарный дискурс уже не имеет власти над этой проблематикой. Если что-то и придет к нам на помощь, – то, на мой взгляд, это, с одной стороны, более пристальный интерес к автономности духовной сферы, а с другой – более пристальный интерес к достижениям современной общенаучной методологии с ее интересом к противоречивому взаимодействию между аспектами континуальности и дискретности в любой из областей научных исследований (включая столь не похожие друг на друга, но столь насущные для гуманитариев труды К. Р. Поппера, М. Поланьи, И. Р. Пригожина и др.).

**Н.С. Курабаев**

---

<sup>63</sup> Самороспуск движения произошел в 1924 г.

<sup>64</sup> Подробнее об этой проблематике см.: Toczek E. Być muzułmaninem w Indiach. – Wr. , etc.: Ossolineum, 1984.

**Ислам и проблема секуляризма.** Рассматривая проблемы исторической динамики ислама и процесса модернизации в исламском мире, нельзя обойти вниманием проблему секуляризма, которая проявляется в исламе по-особому. Прежде всего при неоспоримой важности этого явления его значение не стоит и переоценивать: в последние несколько десятилетий влияние ислама в странах Ближнего и Среднего Востока не только не снизилось, но и возросло, что явно свидетельствует не в пользу секуляризма. Кроме того, последний является относительно поздним явлением: его зарождение и развитие приходится на XIX—XX века, причем в последнем столетии ответной реакцией на различные формы секуляризма стало усиление исламских движений, призванных противостоять интеллектуальным и политическим проявлениям колониального порядка, на их взгляд, направленным против ислама и мусульман и предназначенным для вестернизации мусульман и лишения их культурной идентичности.

Секуляризм, по-арабски *ильмания* (от *ильм* – наука) или *аломания* (от *алом* – мир), более точно можно выразить словом «*дуньявийя*» – земной, мирской или светский. Секуляризм в европейском понимании этого слова пришел в духовную жизнь мусульманского мира в эпоху колониального времени наряду с понятиями «*современность*», «*вестернизация*» и «*модернизация*». Как правило, он рассматривается как освобождение зависимости и влияния политики от религиозной власти в широком смысле этого слова. Соответственно, принято констатировать факт маргинализации ислама в процессе социально-экономического и политического развития стран мусульманского Востока и в колониальный период, и после обретения независимости. В итоге секуляризация на Ближнем и Среднем Востоке рассматривалась как отказ от культурных традиций мусульманского общества.

Как известно, секуляризм как движение протеста, определенная доктрина и идеология возник и развивался в рамках христианской Европы. Его содержательная теория и практика сложились в период христианских реформаторских движений в Европе. Радикальное значение термина «секуляризм», как правило, связывают с его французским эквивалентом – *laïcisme*, который рассматривают как учение о полной свободе общества от религии. Согласно ему, функции, ранее выполнявшиеся институтом монашества, должны быть переданы светским людям, в частности в сферах образования и юриспруденции. Например, в 1882 году в государственных школах Франции занятия по религии были заменены на такую дисциплину, как общая этика, а основатель Турецкой Республики К. Ататюрк рассматривал радикальный секуляризм как необходимое условие строительства политических институтов республики.

В XIX веке в процессе развития секуляризм зачастую приводил к атеизму. Усилиями Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса он привел к новому пониманию места человека в мире. Вместе с тем и сегодня в этом атеистическом и материалистическом мировоззрении остались определенные элементы религиозного наследия. Как отмечает, например, Ф. Фукуяма, «надо безоговорочно признать, что религия и религиозные чувства не умерли. И не только из-за воинственности исламистов, а также потому, что развивается протестантско-евангелистское движение, которое по численности сторонников составляет конкуренцию фундаменталистскому исламу как источник истинной религиозности... Все это говорит о том, что секуляризация и рационализм вовсе не обязательно служат модернизации»<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> «The New-York Times». 13.03. 2005.

Мусульманская критика секуляризма в целом основывается на идее о возникновении этого процесса в Западной Европе, обусловленном природой христианства, таких его основополагающих черт, как разделение сфер влияния между Церковью и государством, а также посреднической ролью института священства, ограничивающего основные права религиозной общины. В итоге христианский клир рассматривается как основное препятствие на пути прогресса, ограничение влияния Церкви в процессе секуляризации оказывается оправданным<sup>66</sup>. В мусульманском же мире институт Церкви в его христианском понимании попросту отсутствует; как нет и идеи посредника между Богом и человеком. За исключением пророка Мухаммеда, ни за кем не признается право выступать от имени Бога. А потому вплоть до начала XIX века – до появления секуляризма в мусульманском мире – арабский Восток не знал деления по принципу Богу – богово, кесарю – кесарево.

Дискуссии по вопросу секуляризма на арабском Востоке велись в основном в двух направлениях: среди авторитетов религиозного знания и арабских христиан. Основной тезис мусульманских авторитетов основывался на том, что модернизация и прогресс должны происходить на основе достижений исламской цивилизации. В качестве примера они приводили достижения в области науки эпохи «золотого периода» развития Арабского халифата. Так, Р. ат-Тахтави (1801 – 1873) первым стал утверждать, что возможно заимствование элементов европейской цивилизации, не вступавших в конфликт с принятыми ценностями и принципами шариата. Он пытался доказать, что демократические принципы развития общества вполне совместимы с законами ислама, потому что в исламе в теории и на практике существует религиозный и правовой плюрализм. Другие исламские реформаторы XIX века – Х. аль-Туниси (1810 – 1899), аль-Афгани (1838 – 1897), аль-Кавакиби (1854 – 1902) и М. Абдо (1849 – 1905) – утверждали, что аналоги европейских идей светского развития общества – таких, как принцип справедливости, благосостояние народа, избрание правительства, идея совершенства человека в обществе и т. п., можно найти и в истории Арабского халифата.

Так, Джамаль ад-Дин аль-Афгани критиковал тех, кто слепо копировал европейскую модель, обвиняя их в том, что они представляют угрозу суверенитету уммы, и считал, что основная причина упадка мусульманской цивилизации связана с отсутствием справедливости и *шуры* (совета), а также с беззаконием правящей бюрократии. Особой критике подвергался деспотизм. В свою очередь аль-Туниси связывал кризис мусульманской цивилизации с абсолютным характером власти, которая, как он полагал, притесняет народ и в конечном счете разрушает цивилизацию. Аль-Кавакиби утверждал, что ислам не несет ответственности за деспотическое правление, а известный реформатор М. Абдо являлся даже последовательным сторонником парламентской системы, выступал в защиту плюрализма и отождествлял понятия «*шура*» с демократией, а «*иджмаа*» – с консенсусом, посчитав, что власть правителя и судей можно рассматривать как гражданскую.

Христианское направление преобладало в группе арабов-христиан, получивших образование в Сирийском протестантском колледже, а затем обосновавшихся в Египте. Наиболее важными фигурами среди арабов-христиан, принявших участие в дискуссии по проблемам секуляризма, были Шибли Шумайил (1850 – 1917), Фарах Антун (1874 – 1922), Георгий Зайдан (1861 – 1914), Якуб

---

<sup>66</sup> См. «Islam and Secularism in the Middle East». Ed. by A. Tamimi, J. Esposito. N.Y., 2000.

Суруф (1852 – 1917), Салама Муса (1887 – 1958) и Никола Хаддад (1878 – 1954). В целом они ориентировались на европейские либеральные идеи XVIII – XIX веков и утверждали, что именно разум должен устанавливать основные принципы человеческого поведения. Из религиозных традиций приемлемым считали лишь то, что соответствовало проведению модернизации. Ф. Антун и Ш. Шумайил видели свою задачу в создании светского государства, способного обеспечить полное равенство христиан и мусульман. Они полагали развитие науки и техники основой толерантности, которая позволяет вытеснить религиозный фанатизм. С. Муса говорил о необходимости разделения сфер религии и науки, считая, что общество не пойдет по пути прогресса, пока не будет ограничена роль религии. В целом, не проводя четкого различия между секуляризацией и модернизацией, арабы-христиане считали вестернизацию единственным средством модернизации.

Сторонников арабского секуляризма критиковали за идею несовместимости модернизации с исламом, их представление о секуляризме как об объявлении войны исламу. В противовес им многие современные исламские мыслители, как и мусульманские реформаторы XIX века, придерживаются иной точки зрения, полагая, что научные и технические достижения современной западной цивилизации можно свести к таким категориям, как знание и практика, не возбраняемым для мусульман и не угрожающим их религиозно-национальной идентичности.

Поворотным пунктом в истории мусульманского мира, стоявшего перед цивилизационной альтернативой, стал XV век. С завоеванием Византии в 1453 году и развитием Османской империи консолидирующей основой мусульманского мира были уже не принципы толерантности и плюрализма открытости к диалогу с другими цивилизациями, а жесткая консервативная религиозная доминанта. Исторический цивилизационный выбор, определивший не диалог, а противостояние Османского халифата и европейской цивилизации, привел к тому, что мусульманский мир видел и слышал Европу таким образом, каким он сам того хотел. Многие достижения европейской цивилизации с XV и почти до XIX века стали рассматриваться как нечто угрожающее и разрушающее духовную культуру мусульманского мира. Эта принципиальная установка закрытости к диалогу породила тенденцию к возникновению и развитию радикальных общественно-политических движений.

В этих условиях классическая арабо-мусульманская культура получила определенное развитие, главным образом на периферии Османской империи. Ни Каир, ни Дамаск, ни Багдад, а именно Стамбул стал олицетворением мусульманского мира. И вся история развития Османского халифата была историей заката классической мусульманской культуры и историей борьбы мусульманской периферии за независимость. Видимо, культура османов не стала консолидирующей основой всех, составляющих единую мусульманскую цивилизацию. Турецкий халифат так и не увидел, а соответственно, и не принял ни достижений европейской науки, культуры и философии, ни перехода к индустриальному этапу развития.

В конце XIX – начале XX века на периферии Османского халифата, в частности в Египте, возникли новые идеи, подтвердившие начало периода нового цивилизационного выбора. Учения аль-Афгани, М. Абдо и Р. Рашида о национализме и модернизме во многом способствовали кризису и распаду Османской империи. Хитрость разума в истории сыграла очередную шутку, когда устами Ататюрка, провозгласившего в 1921 году светское турецкое государство именно в центре этой империи, победили идеи национализма, возникшие на ее периферии. Османская империя не только не могла, но уже и не хотела быть консолидирующей основой мусульманского мира. Более того, она стала его

разрушительницей. Она объявила себя составной частью Европы и приняла Запад с ее «розами и шипами». Цивилизационный выбор в условиях начала XX века привел к возникновению 22 самостоятельных арабских государств, а также Палестины, борющихся и получивших независимость на протяжении первой половины XX столетия.

Цивилизационная альтернатива сегодня во многом определяется по крайней мере тремя взаимосвязанными проблемами, решение которых должно позволить некогда единому мусульманскому миру выйти на уровень открытости к диалогу с другими цивилизациями. Речь идет о попытке гармонизации или согласования ислама, национализма и модернизма. Ислам, как правило, рассматривается как цивилизационная основа, национализм – как государственно-культурная составляющая и модернизм – как общий контекст, который должен позволить мусульманскому миру ответить на вызовы глобализации.

В настоящее же время мы можем сказать, что процесс формирования национально-государственной идентичности мусульманских стран еще не завершен: его потрясают радикальные религиозные и общественно-политические изменения, не позволяющие в целом говорить о готовности мусульманского мира к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Впрочем, нельзя не замечать и очевидного «прорыва» на уровне ряда отдельных арабских государств. Но это уже диалог не столько культурный, сколько технологический.

Принимая во внимание, что ислам – это цивилизационная характеристика, необходимо отметить, что он включает культуры многочисленных народов, большая часть которых не имела единой исторической общности судеб. И поэтому проблема ислама в контексте диалога Восток – Запад должна учитывать кросскультурное взаимодействие и внутри самой мусульманской цивилизации. Представляется, основой диалога в широком смысле слова могут быть теория, практика и политика мультикультурализма. Политику последнего можно рассматривать как средний путь создания свободных цивилизационных пространств, не разрушая традиционного бытия этносов, сформированных историей локальных цивилизаций.

Пересечение культур создает массу проблем, и чтобы их избежать, необходимо, во-первых, решить вопрос о границах, во-вторых, определить социальное поле, в котором возможен поиск согласия, и в-третьих, установить дискурс, призванный осуществлять такое согласие. Рассматривая историю с точки зрения мультикультурализма, можно предположить, что теория глобализации с ее ориентацией на линейно-прогрессивное понимание мирового развития требует определенной корректировки и изменения, в частности, с учетом своеобразия мусульманской цивилизации в целом, и многочисленных культур внутри исламского мира. Развитие можно рассматривать не только как линейно-прогрессивное, но и как колебательное или спиралевидное. Потому понятие исторической асинхронности, видимо, тоже должно занять свое место в общей картине мироздания.

### ***Р.Г. Ланда***

Возникновение ислама и арабские завоевания VII- IX веков, способствовавшие распространению ислама от Пиренеев до Тибета (а потом – от Сенегала до Филиппин) создали мир ислама (11-13% населения земного шара). Для этого мира ислам – больше чем религия: он – источник мировоззрения, миропонимания, законодательства, юриспруденции, морали, нравственности, этики,



эстетики. Это – регулятор семейных и экономических отношений, свод правил поведения в быту и общественной жизни, источник различных предписаний и запретов. Отсюда – его громадное влияние на культуру всех мусульманских народов. У них обучение грамоте начинается с изучения Корана, первые образованные люди были духовными лицами и религиозными деятелями. Само слово «ильм» (наука) первоначально означало богословие. И так было от Магриба до Юго-Восточной Азии, и так во многом обстоит дело и сейчас.

Достижения Исламской цивилизации в области архитектуры, литературы, математики, астрономии, медицины, географии, философии, историографии, музыки общеизвестны. Запад взял у неё (или через неё у Индии и Китая) компас, порох, бумагу, цифры, изыски кулинарии, косметики, личной гигиены, церемониалов, мод и хороших манер. И мусульмане всего мира знали это: на западе мира ислама знали и славил бухарца Ибн Сину, а в Средней Азии и Иране – андалусийца Ибн Рушда (Аверроэса).

Но эта цивилизация, возникшая в ходе победного шествия ислама, рано столкнулась с христианской цивилизацией Византии и Западной Европы. Этому противостоянию скоро 1400 лет. Сначала христиане лишь оборонялись от гигантского Арабского халифата, но с XI века перешли в наступление. И хотя в ходе этой борьбы обе стороны многому учились друг у друга (причём до XIII-XV веков в основном христиане у мусульман), военно-политическое противостояние со времен крестовых походов стало постоянным и всё более ожесточённым по мере усиления и мусульманского, и христианского корсарства в XIV-XVII веках, но особенно с началом эпохи колониализма. Все беды, с ним связанные, мусульмане воспринимали сквозь призму тысячелетней традиции войн, религиозной борьбы с переменным успехом, ностальгии по былым победам и блеску империй Дамаска, Багдада, Кордовы, Каира и Стамбула.

Дольше других жителей Востока общавшиеся и сражавшиеся с западными иноверцами, мусульмане обид и претензий к ним накопили больше, чем, например, буддисты, индуисты или конфуцианцы. Поэтому они были всегда особенно упорны в антиколониальном сопротивлении, в неприятии всего, исходящего от «неверных», в отстаивании своей самобытности и исполнении роли твёрдых последователей и хранителей традиций религиозного, духовного и культурного наследия предков.

К тому же, западное колонизаторство проявляло себя, особенно до начала XX века, а часто и после этого, в самых жестоких, порой варварских формах, сопровождалось высокомерием и расизмом, теориями «бремени белого человека» и «цивилизаторской миссии» колониалистов, которым, якобы, только еще предстояло 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 экспансию иноверцев еще и как непрошенное вмешательство в их повседневную жизнь, как посягательство на их национальную самобытность и основы их религии, на их образ мыслей, манеру одеваться, нравы, обычаи и основные жизненные постулаты.

В наших исследованиях и особенно в дискуссиях давно дебатруется вопрос о необходимости учесть и то позитивное, что возникло на Востоке благодаря колониализму, т.е. развитие (или просто появление) промышленности, образования, внедрение новых технологий и коммуникаций, открытие и разработка природных ресурсов, градостроительство и модернизацию всех сторон жизни, формирование новых социальных сил – предпринимательства, современной интеллигенции и

пролетариата. Но, во-первых, все эти блага колонизации большинство стран Востока более или менее явно ощутили 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, приниженого положения.

Нельзя умолчать и о том, что в некоторых кругах стран ислама, подвергшихся влиянию Запада, возникли группы западников-модернистов, которые искренне видели путь к освобождению своих народов в быстрейшем и 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, которые мусульманский мир регулярно переживает с момента своего возникновения, особенно – в периоды конфронтаций с иноверцами и глубоко ощутимых угроз своему образу жизни и социальному порядку. Что же касается «вестернизаторов», то многие из них в дальнейшем сумели интегрироваться в среду соотечественников, заняв в целом патриотическую позицию на базе культурного синтеза традиций и современных новаций.

Вопрос о позиции образованной части мусульман – в сущности главный, когда речь заходит о культурно-исторических корнях исламизма и особенно его радикально-экстремистского варианта. Грамотность, образованность, «ученость» (часто отождествлявшаяся среди мусульман с богословием) всегда традиционно уважались в мире ислама, как и вообще на Востоке. Поэтому там слово интеллигента для простых людей значило и значит до сих пор очень много. До конца XIX в. в мире ислама преобладала т.н. традиционная интеллигенция, связанная преимущественно с религией, религиозными школами и институтами (медресе), суфийскими братствами и обителями, а также – с их обслуживанием. Позиция этих традиционалистов была, естественно, однозначна: защита ислама и его традиций, неприятие всего, что с этим не связано. Появление во второй половине XIX в. сторонников «вестернизации» позиции традиционалистов почти не поколебали, за исключением Индии и Алжира. Но и в этих странах, не говоря уже о прочих, традиционализм и антизападничество продолжали доминировать в сознании широких масс.

Первым ответом мусульман на колониальную экспансию Запада, его военно-политический и культурно-идеологический вызов явился панисламизм, который 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. Это оставило свой след в коллективной памяти мусульман и периодически всплывает на поверхность политической жизни в мире ислама (в том числе на рубеже XX – XXI вв.) в виде лозунгов «возрождения халифата» и прочих рецидивов «халифатизма».

Однако, противостоять Западу панисламизм не смог. Его место заняли иные мусульманские течения и теории, в основном – мусульманского национализма и, в меньшей степени, мусульманского социализма. Главной целью последнего было доказать, что все главные идеи социализма уже изложены в Коране. Даже национализм в странах ислама также никогда не отделялся полностью от идеи мусульманской общности. Почти все секуляристски настроенные

националистические лидеры, как правило, старались сочетать стремление к созданию национального светского государства с идеями исламского модернизма, а иногда – и социализма<sup>67</sup>.

Политическая культура мира ислама в новейшее время. включает в себя и традицию многовековой, а поэтому глубоко укоренившейся, по Дюркгейму, «механической солидарности» (в рамках общины любого уровня – от большой семьи до уммы, т.е. общности всех мусульман деревни, города, страны), и опыт тысячелетнего противостояния христианскому миру (в основном западному, но восточноевропейскому тоже), и память 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 в конечном итоге от тех же «неверных» с Запада.

В то же время не стоит совсем сбрасывать со счетов элементы относительной «европеизации» политической культуры мира ислама. Со второй половины XIX в. мусульмане стали приезжать (на учебу, на работу, с коммерческими и иными целями) сначала на временное, а потом и на постоянное жительство в страны Запада, где они знакомились с обычаями, правилами, законами других народов, узнавали, что такое политические партии и профсоюзы, права граждан, свобода слова, собраний, прессы и ассоциаций. Обо всем этом рассказывали соотечественникам тысячи, а к середине XX в. – уже десятки и сотни тысяч возвращавшихся на родину или просто ездивших туда на каникулы<sup>68</sup>. Не случайно, что первые политические партии, культурные объединения и пресса политико-идеологического направления возникают у мусульман на рубеже XIX – XX вв. под влиянием либо уроков, усвоенных их диаспорами на Западе, либо непосредственно под воздействием колониальных властей, рассчитывавших внедрить в мусульманские социумы контролируемую ими культуру «либеральной демократии». Иногда это срабатывало, особенно тогда, когда какой-либо этнос, будучи интенсивно вовлечен в трудовые миграции и воздействие западной культуры (например, берберы в странах Магриба) выдвигал из своей среды особенно высокий процент «вестернизированной» интеллигенции. В таких случаях его представители «в непропорционально больших количествах примыкали к политическим партиям, профсоюзам, студенческим ассоциациям»<sup>69</sup>.

Конечно, эта тенденция была тенденцией меньшинства. Большинство предпочитало традиционные формы сплочения вокруг ближайшей мечети, святого дервиша, религиозного братства или мусульманской общины той или иной

---

<sup>67</sup> E. Rosenthal *Islam in the Modern National State*. Cambridge, 1965, p. 112.

<sup>68</sup> См: Азия и Африка сегодня, 2008, № 10, с. 16-17; Мусульмане на Западе. М., 2002.

<sup>69</sup> E. Gellner, Ch. Micaud. *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*. Toronto-London, 1972, p. 288.

местности. Но постепенно традиционалисты стали как бы молча заимствовать у «вестернизированных» формы организации и методы массовой политической работы, приспособлявая их, однако, к своим целям и принципиально отвергая «вестернизацию» как таковую, причем наиболее яростно там, где она наиболее заметна. Они как бы стремились тем самым «искупить грех» вестернизации. Наглядный пример тому – действия боевиков в Алжире, не забывшем 132 года господства Франции; в Ливане, христиане которого много столетий ориентировались на Ватикан и Францию; в Палестине с её долгим сосуществованием с европеизированным в своей основе ишувом, т.е. с будущими израильтянами.

**Ю.М. Почта**

Возникновение ислама и Исламской Цивилизации в процессе формирования арабо-мусульманского общества было одним из важнейших проявлений перехода ближневосточного региона к феодализму. Вначале для арабов, а затем и для всех народов, вошедших в состав Арабского халифата, этот процесс был связан с действием ислама как религиозно-политической идеологии и социальной силы.

Переход арабского общества от разлагавшегося родоплеменного к классовому обществу имел двойственный характер, так как эволюция этого общества была неразрывно связана с процессом становления феодализма на Ближнем Востоке и Средиземноморье. Являясь интегральным элементом региональной социальной системы, арабское общество участвовало в ее развитии. С началом активных действий арабо-мусульман за пределами Аравии (завоевания, распространение ислама, создание Халифата), эта картина начинает приобретать зеленые тона. Исход арабо-мусульман из Аравии и его последствия представляли собой важный эпизод процесса феодального синтеза в данном регионе.

После завоеваний и создания халифата мусульманское государство приобрело новое, ранее не свойственное ему значение. Оно стало преемником исторического развития доисламских ближневосточных обществ. Для завоеванных арабо-мусульманами народов образование халифата не прервало развитие наметившихся еще задолго до ислама социально-экономических и культурных процессов. Поэтому зрелый ислам оказался результатом многовековой работы не одних арабов, но и ряда народов, вошедших в состав нового государства.

Такая точка зрения дает возможность рассматривать ислам как не столько арабскую религию, получившую благодаря своим достоинствам статус мировой религии, сколько как мировую религию, которая в длительном процессе своего становления была связана с историей арабского общества. В качестве мировой религии ислам явился продуктом развития ближневосточного общества в раннее средневековье. Он отнюдь не был экспортирован из Аравии в ходе завоеваний в завершенном виде. Происходивший на Ближнем Востоке и Средиземноморье процесс феодального синтеза обусловил такое состояние общественной жизни, при котором импульс, полученный от военно-религиозной экспансии мусульман, привел к возникновению новой мировой религии.

**Социально-экономический аспект становления арабо-мусульманского общества.** Эволюция арабского общества в эпоху становления ислама была фрагментом общей картины перехода Ближнего Востока и Средиземноморья от рабовладельчества к феодализму. Существовало определенное единство исторического развития ближневосточного региона в целом и включенность

аравийского общества в этот процесс. При этом аравийское общество выступало в качестве подсистемы ближневосточной социальной системы в целом.

Оно было элементом региональной системы, имевшим определенную функцию, связанную с межэтническим разделением труда. Арабы участвовали в посреднической торговле. Социально-экономический кризис аравийского общества в начале VII в. был по сути проявлением в периферийном обществе Аравии кризиса рабовладельческой формации и перехода к феодализму в рамках Ближнего Востока и Средиземноморья.

Реальным выходом из кризиса для арабов было перенесение социальных антагонизмов за пределы своего общества, решение его проблем за счет внешнего мира. Торговые контакты арабских племен с другими обществами региона перерастали в военно-захватнические (имевшие целью захват территории и подчинение населения).

Если арабам доисламского периода были присущи периодические миграции племен за пределы полуострова и политика торговой экспансии с основанием многочисленных торговых колоний, то эпоха возникновения ислама характеризуется военной экспансией. Миграция арабов за пределы Аравии, в отличие от всех предыдущих «исходов» арабов, проводилась в форме завоеваний. Они были организованы приверженцами новой религии и имели своим конечным продуктом возникновение обширного государства.

Включенность арабов в социальные процессы регионального масштаба позволила довести социальные противоречия арабского общества до возникновения классовых отношений. Но это произошло лишь после того, как арабы завоевали огромные территории и превратились в господствующую элиту многонационального государства.

**Специфика раннемусульманского общества** связана с тем, что оно возникает в первой половине VII в. в форме религиозной общины последователей нового учения, проповедовавшего Мухаммадом. Эта община быстро разрослась, организовала завоевания обширных территорий за пределами полуострова, и в результате возникло новое государство – Арабский халифат.

На развитие раннемусульманского общества (VII в. -X вв.) большое влияние оказала осуществляемая им внешняя эксплуатация. Это было связано с тем, что арабские племена, бывшие частью варварской периферии рабовладельческих государств, превратились в результате завоеваний в господствующую элиту раннефеодального общества. Таким образом, создание государства и формирование ислама происходили в период доминирования внешней формы эксплуатации.

Кстати сказать, в доминировании внешнеэксплуататорской тенденции – очевидна преемственность развития доисламского и раннемусульманского общества. В период возникновения ислама внешняя эксплуатация, ранее проводившаяся силами рода, племени или союза племен, была организована в государственных масштабах. Ислам выступал в этом процессе в качестве религиозно-идеологического и социально-психологического фактора надплеменной социальной организации мусульман.

Мухаммед провозгласил равенство всех мусульман, независимо от их племенного происхождения и имущественного положения. Для проведения в жизнь этого идеала требовалось исключить или хотя бы ограничить эксплуатацию внутри мусульманской общины.

Тем самым эксплуатация должна была быть вынесена вовне, на немусульман. В концепции священной войны (джихада) было дано религиозно-идеологическое обоснование права мусульман на распространение ислама, что могло пониматься и как право на захват чужих территорий. Так возникла община мусульман как коллективный эксплуататор.

Производительный труд ее членам был чужд. Историк-исламовед Е.А. Беляев пишет, что «арабы считали своим исключительным правом и обязанностью военное дело. Существовая за счет покоренного населения, большинство арабов, поселившихся в завоеванных странах, не занимались никаким трудом. По представлению мусульман, все полученное с покоренного населения должно было быть распределено среди мусульман»<sup>70</sup>. Основа этой эксплуатации была не столько экономическая, сколько политическая (отношения господства и подчинения).

**Исчезновение раннемусульманской идиллии.** В дальнейшем, по мере усиления социальной дифференциации среди арабов, а также утраты ими господствующего положения в государстве, происходит изменение формы и сущности эксплуатации. Все более очевидной становится сословно-классовая эксплуатация, соответствующая развивавшемуся феодальному способу производства.

Основой изменения форм эксплуатации – от коллективной к классовой – был переход от коллективной формы собственности на землю (в раннем мусульманском обществе почти вся захваченная земля считалась собственностью Бога, то есть религиозной общины, интересы которой выражало государство) к частному владению землей посредством института «икта».

Становление классовых отношений означало разрыв с остатками традиционных родоплеменных способов регуляции социальных отношений, обусловило огромный рост государственного аппарата, разработку права, теологии, привело к расхождению религии и политики. Это проявилось в неизбежном превращении теократического халифата в светское по существу государство (именно поэтому в его аппарате видное место занимали иноверцы – христиане и иудеи) и в расколе мусульманской общины на враждующие группировки (сунниты, шииты, хариджиты и др.).

Исламская религиозная традиция рассматривает и имеет на то определенные основания эпоху раннего ислама как «золотой век» мусульманского общества. Истоки исламского социального идеала содержатся в социальной реальности именно того периода, когда арабы составляли этнополитическую общность, интегрированную исламом, и когда эта общность составляла эксплуататорскую верхушку раннего халифата.

Ислам не только (в качестве религиозной идеологии) иллюзорно восполнил или примирил существовавшие у арабов социальные противоречия, но и реально (в качестве социальной силы) способствовал примирению этих противоречий путем решения проблем арабского общества за счет его социальной среды.

Однако, не стоит преувеличивать степень единства и однородности раннемусульманской общины. Дело в том, что исламское учение противоречиво и действительно содержащейся в нем идее о всеобщем равенстве верующих постоянно противостояла идея превосходства группы избранных Богом или природой людей над общей массой. Для арабо-мусульманской культуры является

---

<sup>70</sup> Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье. М., 1966, с. 148.

традиционным деление на массу и элиту, а также допущение рабства (правда, в сравнительно мягких формах).

**Мусульманская община как социальное явление.** В раннемусульманском обществе совпадали процессы государственного и религиозного развития: религиозная община превратилась в государство. Возникла надплеменная организация – мусульманская община как социально-политическая и религиозная община коллективных эксплуататоров. Мусульманская община-государство способствовала религиозно-политической консолидации Аравии, успешному проведению завоеваний и последующему синтезу арабов с народами, вошедшими в состав Арабского халифата. Вместе с тем развитие мусульманского общества (особенно в IX–X вв.) привело к резкому расхождению практики политической жизни и религиозного идеала.

**Государство и право в арабо-мусульманском обществе.** Для ислама в большей степени, чем для христианства, характерна функция социальной интеграции. Это объясняется различием конкретно-исторических условий происхождения двух религий. Христианство возникало в классовом обществе центра рабовладельческой социальной системы (Римская империя). Ислам возникал в варварском периферийном обществе в период формирования государства, осуществлявшего захваты территорий центра ближневосточной социальной системы (Персия, Византия). Раннее христианство было религией самых угнетенных, видевших свое спасение в отрицании всего мирского и в обращении к потустороннему миру. Ранний ислам был идеологией формировавшейся этнополитической общности, решавшей свои проблемы силой оружия. Она стремилась решить их не в потустороннем, а в этом мире.

Общность правоверных, противостоящая неверным, предполагает свою оформленность в государстве, цель которого состоит в реализации требований божественного права (шариата) по отношению к общине верующих в целом и к каждому мусульманину в отдельности. Исламское вероучение высоко оценивает значение государства как неременной предпосылки существования мусульманской общины. Государство осуществляет важные функции по реализации общиной божественного завета. Это должно обеспечить общине процветание в земной жизни и вечное блаженств в потустороннем мире.

Христианство появилось в классовом обществе в процессе борьбы с языческим государством, что вызвало необходимость создания собственной религиозной организации – церкви. Христианство исходит из факта атомарности общества, индивидуализма и создает иллюзорную компенсацию путем создания иного типа общности – общины верующих. Мусульманская община (умма) – не фиктивная, а реальная общность, сохранившая в принципах своей организации некоторые традиции родоплеменного строя. Ислам выполняет функцию интеграции данной общности и регулирования возникающих в ней отношений. Отсюда проистекает всеохватность шариата и так называемый органический характер мусульманского общества.

Как и в иудаизме, в исламе было создано религиозное право, которое Бог якобы передал верующим через пророка. Была создана комбинация монотеизма, этнического самосознания и священного права, которая, возможно, помогла арабам в последующем сохранить свою идентичность и не раствориться в значительно превосходивших их по количеству народах халифата.

Социально-интегративная направленность ислама связана с доктринальным отрицанием его институционализации в качестве отдельного, противопоставленного государству института. Институционализация ислама тем не менее происходит, но как бы в форме государства. Ислам никогда не подменял государство, но всегда стремился превратить государственный механизм в религиозный институт, а население – в общину верующих. Основой этой тенденции была земная направленность интересов его приверженцев, реализация которых была возможна лишь посредством государственно оформленной интеграции общества. Можно сослаться на мнение средневековых теологов и правоведов Аль-Газали и Ибн-Теймийи, которые заявляли, что религия для достижения успеха должна поддерживаться сообществом единомышленников и силой, а также то, что религия без султана, джихада и богатства так же плоха, как султан, богатство и война без веры<sup>71</sup>.

### **А.И. Яковлев**

Я бы хотел остановиться на характере и особенностях процесса модернизации в арабском мире, на Ближнем Востоке. Ближневосточный регион прошел нелегкий путь модернизации, которая была основным содержанием его социально-экономического развития на протяжении ряда последних десятилетий. Однако итоги этого процесса оказались во многом разочаровывающими как для арабских стран, относительно преуспевших в материальном плане, так и тем более, для стран, не сумевших кардинально улучшить условия жизни общества. Более того, процесс модернизации в некоторых случаях усугубил имевшиеся в арабском обществе противоречия, а в иных случаях вызвал к жизни новые проблемы, грозящие в будущем арабскому миру.

Модернизация как процесс ускоренного и качественного преобразования задержавшегося в своем развитии незападного общества по образцу передовых стран Запада – явление не новое для стран Востока. Еще в XIX веке правители некоторых восточных монархий начали проведение социально-экономических реформ для ликвидации своего отставания от более развитых западных держав, для оказания им сопротивления и обретения восточным обществом нового качества. Во всех случаях образцом для подражания в большей или меньшей степени служил пример ведущих держав Запада, что нашло свое теоретическое обоснование в работах западных социологов У.Мура, Т.Парсонса, С.Хантингтона, Ш.Эйзенштадта и др.<sup>72</sup>.

На Ближнем Востоке модернизация стала первоочередной задачей национальных государств после обретения ими к середине XX века полной независимости. Очевидная отсталость общества и слабость государства ставили под сомнение само существование этих стран, во всяком случае, их независимое существование в условиях очевидного стремления Запада к поддержанию своего доминирования в регионе.

Например, в наиболее развитом из арабских стран Египте к 1934 г. имелись только предприятия легкой промышленности (125 хлопкоочистительных, 1 прядильноткацкая, 1 шелкоткацкая, 1 льноткацкая, 2 рисоочистительных завода)

---

<sup>71</sup> Rosenthal E. The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice // Islam, B., 1973. Bd. 50. N. 1.

<sup>72</sup> См. А.И.Яковлев. Очерки модернизации стран Востока и Запада в XIX-XX вв. М., 2006.



сахарных и 3 пивоваренных завода), несколько цементных и кирпичных заводов)<sup>73</sup>. Не было ни одного металлургического и машиностроительного предприятия современного типа, не считая кустарных мастерских. Инстинкт самосохранения толкал арабских лидеров к переменам.

Некоторые арабские страны пережили политические революции, военные перевороты, частные смены правительств. Однако выяснилось, что модернизацию невозможно провести насильственными методами и одновременно, что это длительный и противоречивый процесс, что средством для достижения этой цели служат реформы – целенаправленные и комплексные мероприятия, проводимые сверху.

Субъектом модернизации выступало государство, так как лишь оно располагало возможностями и правом для выработки программы, определения приоритетов развития, концентрации финансовых, материальных и людских ресурсов, для обеспечения защиты целей коренных реформ и обеспечения их поддержки извне. Национальная власть, выступавшая как под лозунгами революционной демократии и народоправия, так и базировавшаяся на устоях частнохозяйственного капитализма, так или иначе, в конечном счете оказывалась вынужденной решать задачи сходного порядка.

Фактически вставала сложнейшая триединая задача: поддержание нормальной жизни общества (например, сохранение стабильных цен на хлеб), выведение его из кризиса (прежде всего, решение финансовых проблем) и проведение собственно реформ (перестройка структуры экономики, индустриализация, аграрная реформа, социальные нововведения). Поскольку в начальном периоде модернизации все три стороны задачи оказались одинаково важны, первоочередность приступа к ним подчас менялась, но все они оставались в качестве императивных.

Целью модернизации было качественное, не только внешнее, осовременивание государства и общества, то есть, преобразование докапиталистического и доиндустриального общественно-производственного организма в современный, путем проведения структурных преобразований во всех сферах общественной жизни. Требовалось совершить качественный скачок в развитии с тем, чтобы, миновав уровень, уже давно преодоленный западными развитыми странами, попытаться приблизиться к нынешним параметрам их развития в экономике, социальной и политической жизни, военном деле и культуре. Предполагалось проведение комплексных социально-экономических реформ, затрагивавших прямо или косвенно все стороны жизни общества и государства.

Подобно тому, как это происходило в других странах Востока ранее, на первом этапе реформ, власть пыталась разрешить существующие проблемы частичными улучшениями. Когда же это не помогало и вырисовывался кризис национального масштаба, власть приступала к выработке плана серьезных преобразований в условиях борьбы внутри правящей элиты, появления лидера-реформатора и поисков внешних союзников. Третий этап модернизации, самый длительный и сложный занимают коренные социально-экономические преобразования, приводящие к качественным переменам в обществе. И, наконец, на четвертом этапе власть приводит политическую систему в соответствие с изменившейся социальной структурой общества. Естественно, что эта схема в

---

<sup>73</sup> Страны Востока. Экономический справочник. Т.1. Ближний Восток. М.-Л., 1934, с.371-381.

приложении к конкретно-исторической ситуации подчас видоизменялась, а отдельные этапы могли совмещаться друг с другом.

Особо следует отметить постепенный отказ от дихотомного восприятия восточной действительности, как противостояния безусловно положительной современности и устаревшей традиции. Государство устраняло устаревшие формы хозяйствования, внедряло современные производительные силы (машинное производство) и производственные отношения (найма), в то же время не покушаясь на полное устранение традиционного уклада жизни.

В Египте в годы правления Г.Насера в качестве внешней опоры для модернизации была выбрана модель СССР, а не США. В экономической жизни в несколько этапов была проведена аграрная реформа, национализирована собственность крупной иностранной и местной буржуазии, созданы основы промышленности государственного сектора, принят принцип планового развития экономики. Была создана общенациональная политическая организация Арабский Социалистический союз, были созданы условия для резкого возрастания социальной мобильности общества. Однако ислам остался государственной религией, в формирующейся государственной идеологии насеризма важную роль играли цивилизационные мотивы (идея общеарабского единства, воспоминания о былом величии Арабского халифата и т.п.). Сходные принципы в своих подходах к модернизации, хотя и в контексте прозападной ориентации, разделяли и его преемники А.Садат и Х.Мубарак.

Прагматичный подход имел место и в модернизации, проведенной королем Фейсалом ибн Абдель Азизом в Саудовской Аравии в 1962-1975 гг. После ожесточенной борьбы внутри королевской семьи Фейсал стал во главе страны и приступил к коренным реформам, опираясь на поддержку США. Обретя значительный и стабильный источник финансовых средств в виде доходов от добычи нефти, король-реформатор пошел по пути встраивания «полезных» элементов западной модели в традиционную структуру аравийского общества. За эти годы были созданы основы современной добывающей и обрабатывающей промышленности, преобразована транспортная и энергетическая инфраструктура, возникли современного типа города. Государство активно осуществляло в экономической и социальной жизни плановые, регулирующие и производственные функции для повышения уровня и качества жизни подданных. Были созданы общедоступные системы здравоохранения, образования и социального обеспечения. Позднее преемники Фейсала при сохранении авторитарного характера режима разрешили умеренную критику власти. Создан Консультативный совет, проведены выборы в муниципальные советы. Однако ислам остается стержнем всей общественной жизни страны, а вестернизация (принятие системы ценностей и массовой культуры западного общества) отвергается и государством, и большей частью саудовского общества<sup>74</sup>.

За период 1960-1990-х годов в большинстве арабских стран жизнь изменилась. В качестве примера определенного успеха модернизации приведем данные о росте ВВП в арабских странах:

	ВВП (млрд.долл.)		ВВП н/д (долл.)	
	1970 г.	2005 г.	1970 г.	2005 г.

<sup>74</sup> Подробнее см. А.И.Яковлев. Саудовская Аравия: пути эволюции. М., 1999.

<b>Ирак</b>	3,1	33,2	319	942
<b>Саудовская Аравия</b>	3,2	266,8	416	10936
<b>Сирия</b>	1,8	26,3	280	1513
<b>Иордания</b>	0,57	11,5	250	2173
<b>ОАЭ</b>	0,53	112,4	2181	22643

Источник: Studies on development problems in countries of Western Asia, 1974. UN. N.Y., 1975, p.4; World development report 2005/2006. N.Y., 2006, p.292-293.

В Египте и Саудовской Аравии возник своеобразный симбиоз традиционного и современного, западного и национального. Американский инженер-нефтяник М.Р.Симмонс в своей книге, изданной в США в 2007 г., полагает, что Саудовскую Аравию нельзя отнести к категории современных государств, поскольку налицо такие элементы общественной жизни, как абсолютная власть семьи Аль Сауд, стеснение свободы женщин, правовые нормы шариата и пр.<sup>75</sup>.

В 1970-е годы одним из первых на ограниченность эконоцентристского подхода к модернизации указал Ш.Эйзенштадт. Он не только обозначил разнообразие переходных обществ на Востоке, но и раскрыл противоречивость процесса модернизации, который отнюдь не сводится к усвоению достижений современного Запада<sup>76</sup>. Рассматривая модернизацию в парадигме «вызов-ответ», Ш.Эйзенштадт указывал на основные ее противоречия с господствовавшими в восточном обществе Традициями: отказ от стабильности и преемственности, внедрение принципов рациональности, свободы и демократии взамен авторитаризма и патриархальности.

В 1960-е годы, когда на Ближнем Востоке национальная власть приступила к индустриализации, созданию инфраструктуры, а также национальных систем просвещения и здравоохранения, к проведению определенной социальной политики и внедрению основ современной политической культуры (партии, парламент, выборы), уже стали проявляться специфические черты модернизации, ставшие очевидными к концу XX века.

Во-первых, возникали трудности в следовании принятому образцу. В большинстве арабских стран частный сектор развивался довольно скромно, а госсектор сохранял господствующее положение в экономике. Большую роль стал играть неформальный (теневой) сектор экономики, доля которого в ВВП Египта в 2000 г. составила, по оценке экспертов, 66%<sup>77</sup>. Экономическая модель индустриального национального хозяйства с развитой обрабатывающей промышленностью, которая в то время обеспечивала успешное развитие развитых европейских стран, не могла быть реализована в арабских странах в силу естественных ограничений: нехватки ресурсов, узости рынка, недостатка средств, а главное – научно-технической отсталости. Оказалось необходимым вносить коррективы в необходимую структурную перестройку национального хозяйства и ускоренно развивать либо добывающие отрасли промышленности, либо сельское

<sup>75</sup> Мэтью Р.Симмонс. Закат арабской нефти. Будущее мировой экономики (пер. с англ.). М., 2007, с. 22.

<sup>76</sup> Подробнее см. Ш.Эйзенштадт. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций (пер. с англ.). М., 1999.

<sup>77</sup> Б.Линдси. Глобализация: повторение пройденного. Неопределенное будущее глобального капитализма. :М., 2006, с.255.

хозяйство. Несмотря на более или менее существенный объем помощи со стороны США и других западных стран (или СССР и социалистических стран), результаты модернизации в экономической сфере большинства арабских стран оставляли желать лучшего. На новом этапе возрождалась система подчиненного или неравноправного положения восточных экономик в системе мирового капиталистического хозяйства, их зависимость от финансовой и технологической помощи Запада. Очевидным проявлением экономической слабости становилась слабость военная – по сравнению с развитыми индустриальными странами, обладавшими лучше вооруженными и лучше подготовленными армиями.

Теперь о политической сфере. Внешнее заимствование отдельных политических институтов (партия, парламент) в большинстве арабских стран стало прикрытием для формирования структур на основе традиционной политической культуры. Это привело – в отличие от нормативной модели – не к формированию свойственной капитализму демократической политической культуры, а к возрождению модифицированной авторитарной модели с декоративным использованием современных институтов. Стоит заметить, что сами арабы увязывают демократические институты и нормы с собственным традиционным наследием общих советов (шура, дивания), восходящим ко времени первых халифов. И наконец, опять-таки вопреки нормативной модели, по мере модернизации возрастало, а не убывало значение государства во всех сферах жизни.

В социальной жизни процесс осовременивания был заметен, но опять-таки западная исходная модель не была реализована нигде во всем регионе. За 1960-1990-е годы появилась национальная буржуазия и интеллигенция, рабочий класс и бюрократия, приобрели новые черты сельские труженики и городские маргиналы. Но все же эта структура дает весьма приблизительное представление о реальном состоянии общества в арабских странах. В реальной жизни социальное положение человека определяют не только объем и источники дохода, но также религиозная конфессия, принадлежность к традиционным господствующим слоям, к определенному племени.

В сфере культуры западная модель оказалась реализованной в наименьшей степени. Очевидно, что если модернизация в экономике так или иначе повышала уровень жизни и улучшала качество жизни тех или иных слоев населения, то заимствование культурных элементов западной модели расценивалось в арабском мире как ненужное, а чаще – вредное. Во второй половине XX века в западном обществе наступало господство массовой культуры Модерна и Постмодерна, вытеснявшей предшествовавшую культуру, основанную на системе христианских ценностей, но это тем более оказалось чуждым для Ближнего Востока.

Во-вторых, специфической чертой модернизации на Ближнем Востоке стало не умаление и исчезновение традиционных основ жизни общества, как это происходило на Западе в процессе становления капиталистического общества, а напротив, их упрочение и даже возрождение. Поначалу возрождение Традиции объясняли скоротечностью модернизации и остротой конфликта между новым и старым в переходный период, что и побуждало людей к сохранению надежной морально-ценностной опоры. Однако к концу XX века переходность вроде бы закончилась, а Традиция переживает настоящий расцвет. Видимо, процесс модернизации отразился не только на формационных, но и на цивилизационных аспектах арабского общества. С начала XXI века обращает на себя внимание постепенное уменьшение роли государства, (притом, что национальные государства

в регионе начало формироваться лишь в середине XX века), и постепенное возрастание роли и активности религиозного сообщества (уммы). Это никак не соответствует проходившему в европейских странах в течение столетия процессу формирования «гражданского общества» и системы прав личности.

В-третьих, в ходе процесса модернизации снижается значение Запада как ориентира развития и образца для подражания, хотя, исходя из логики «догоняющего развития» значение внешнего фактора «по идее» должно было только расти. Вместе с тем Запад остается силой, с которой необходимо считаться. Запад также им нужен как рынок сбыта сырьевых товаров и поставщик готовых изделий, но не более.

Что дальше? Представляется, что за бурными и подчас кровавыми событиями последних лет на Ближнем Востоке в конечном счете стоит выбор народов региона: смена цели модернизации или отказ от модернизации. Иначе говоря, смена модели развития, отказ от модели индустриального потребительского общества ради модели экологически и социально устойчивого общества. Или – отказ от модернизации «догоняющего типа», то есть, возвращение общества к традиционным основам социальной жизни при, естественно, выборочном сохранении полезных достижений современной материальной культуры в виде Интернета, компьютеров, лекарств и т.п. – в том объеме, в каком это позволяют средства.

Устойчивый после 2005 г. рост цен на сырьевые товары позволяет нефтедобывающим странам тратить немало доходов на чисто потребительские цели. Например, в Саудовской Аравии за последние несколько лет резко выросло число пользователей мобильными телефонами: 2003 г. – 7 238 тыс., 2006 г. – 13 590 тыс. на 24 млн. населения<sup>78</sup>. В ОАЭ наиболее популярными брендами одежды стали самые дорогие люксовые бренды Gucci, Chanel, Christian Dior, Versace и Calvin Klein, что вполне совпадает с предпочтениями западноевропейских потребителей<sup>79</sup>. Подобные примеры можно было бы легко увеличить.

Между тем, в 2004 г. на встрече глав государств «восьмерки», проходившей в Вашингтоне, президент США Дж.Буш говорил о «модернизации Большого Ближнего Востока». Бравый президент имел в виду не только решение «проблемы мирового терроризма» и разрушение «глобальной системы международной преступности», прежде всего наркобизнеса, но также разрешение внутрорегиональных конфликтов, «максимальную демократизацию» этих стран и повышение качества жизни населения.<sup>80</sup> Похоже, что в Вашингтоне не сознают завершения большого исторического периода развития, в течение которого в арабском регионе Запад (США и Европа) в основном играл роль субъекта, а арабские страны выступали в роли более или менее послушных объектов его манипуляций. Арабов не «держат» за партнеров, как это все же бывало ранее, во времена Дж.Кеннеди, когда США соперничали с СССР за влияние на Ближнем Востоке. Ныне в политике США в регионе большую роль играют стремление сохранить контроль над нефтяными ресурсами региона и геополитические расчеты по закреплению господства США, что предполагает также идейную составляющую этой политики. Миссионерское и даже мессианское начало политики США в сочетании с экономическим и политическим давлением вызывает сопротивление арабских народов. Их можно понять: они уже

---

<sup>78</sup> Saudi Arabian Monetary Agency. Annual Report 1428 H (2007 G)/ Riyadh, 2007, p.195.

<sup>79</sup> Эксперт, 2008, № 10, с.107.

<sup>80</sup> См. В.Гусейнов, А.Денисов и др. Большой Ближний Восток. Стимулы и предварительные итоги демократизации. М., 2007, с.6-86.

испробовали материальные и социальные плоды модернизации по западной модели, но изменять самим основам своей жизни они не могут.

Таким образом, модернизация не как синоним развития или постоянной адаптации общества к меняющимся условиям жизни, а как целенаправленный процесс создания общества массового потребления, может считаться более или менее завершённой на Ближнем Востоке. Означает ли это, что такое средство не понадобится вновь? В краткосрочной перспективе это маловероятно.

Ведь к модернизации незападные общества прибегали для ликвидации жизненно опасного отрыва от более развитых, что могло быть чревато их завоеванием или распадом. Сейчас ситуация принципиально изменилась: Восток крепнет, а Запад слабеет.

О кризисе Запада стали говорить давно. Конечно, в США самые лучшие университеты, самая богатая экономика, самая оснащённая армия, самая стабильная политическая система. Однако не случайно И. Валлерстейн написал в 2003 г. книгу «Падение американской мощи», где утверждается: «Запад вошел в полосу массивного кризиса – не только экономического, но в фундаментальном смысле политического и социального. Мировая капиталистическая система находится в кризисе как социальная система... Мы живем в сумасшедшей и умирающей системе»<sup>81</sup>.

С исчезновением «подражательной» модели развития естественно возникает вопрос о поиске новой или о создании своей собственной. Но если ранее очевидную привлекательность имели такие черты модели как финансовая мощь, промышленная развитость и военная сила, то теперь – цивилизационная близость, адекватность нравственных и культурных ценностей. Налицо стало возрастание роли Традиции, духовного фактора в общественном развитии любого общества.

Кроме того, в условиях глобализации мир стремительно меняется. Меняются самые условия его существования. Происходит очевидное нивелирование различных мировых сообществ в рамках регионов Северная Америка – Западная Европа, Латинская Америка, Восточная Европа, Россия – СНГ, Индия - Южная Азия, Китай – Япония – Восточная Азия, Африка и Ближний Восток. Вместе с тем усиливается процесс регионализации, национальные экономики «стягиваются» ближе друг к другу, обретая все большую степень независимости и самодостаточности, хотя не менее важным является процесс частичной интеграции национальных экономик. Глобальная Сеть и множество источников информации предоставляют возможность узнать все новости мира, но в то же время – позволяют манипулировать сознанием людей, что вызывает отказ от возможности «войти в Сеть», поляризацию общностей вместо их интеграции. Столь же противоречивым является и все более широкое распространение по всему миру элементов западной, точнее – американской массовой культуры (музыка, кино, мода, еда) наряду с интересом к основам традиционной культуры.

Такого рода общемировые тенденции проявляются и на Ближнем Востоке. И в большинстве арабских стран начинают отказываться от абсолютизации веры в технический прогресс и финансовое богатство, в личное преуспевание и прибыль как непререкаемые ценности. Все большее значение приобретает проблема цивилизационной самоидентификации. Поэтому в будущем модернизация может стать процессом адаптации и переустройства сферы культуры к вызовам новой эпохи.

---

<sup>81</sup> А.И.Уткин. Правда об Ираке или Битва в Месопотамии. М., 2007, с.449.

## **А.А. Корнилов**

То, о чем мне хотелось бы сказать, относится к современности. Но поскольку речь пойдет о модернизации в исламском мире, имеет смысл включить в проблематику исторической динамики Исламской цивилизации.

Вопрос модернизации Исламской цивилизации, который широко обсуждается политиками, экспертами и профессиональными учеными, распадается на целый ряд проблем и вопросов.

Первое: можно ли вообще говорить о модернизации ислама – религиозного фундамента цивилизации? Второе: необходимы ли процессы модернизации для самих исламских стран, территорий и мусульман, живущих за пределами Дар уль-Ислам, для уммы в целом? Или эта необходимость носит сугубо, или исключительно политический и внешний характер, не затрагивающий основы жизнедеятельности Исламской цивилизации? Третье: каковы возможности и перспективы модернизационных процессов в исламе?

Ключевым звеном в понимании указанных процессов служит, на наш взгляд, деятельность Организации Исламская Конференция (ОИК). Участие ОИК в современных процессах глобализации и регионализации представляет хорошую возможность для серьезного анализа позиции исламского мира в отношении модернизации. Наиболее показательными в этом смысле оказались решения Третьего Чрезвычайного саммита глав государств (и правительств)-членов ОИК, имевшего место в декабре 2005 года. Рассмотрим эти решения.

Мекканская Декларация<sup>82</sup> громко заявляет об отношении глав исламских стран к происходящим процессам в мире. Современный мир, отмечают подписанты Декларации, – это мир путаных концепций, ценностей, заблуждений, игнорирования одними интересов других. В современном мире развиваются эпидемии, болезни, несправедливость, а окружение человека ежедневно подвергается отравлению. Поэтому авторы Мекканской Декларации считают императивом защиту исламской идентичности, базовых ценностей и высших интересов уммы. Мусульмане призываются крепко стоять на основах исламского вероучения. Однако, лидеры уммы не прячутся в «доктринальной парандже», не замыкаются в мечетях, а предлагают внешнему миру свое видение проблем. Они заявляют о необходимости реформировать всемирную мусульманскую общину. Процесс реформ, отмечает Мекканская Декларация, должен опираться на Священный Коран и традицию Пророка (Сунну), а также иметь условием единство рядов стран, входящих в ОИК.

Процесс реформирования уммы должен сочетаться с универсальными ценностями, объявляет Декларация. Какие ценности исламские лидеры рассматривают в качестве универсальных, всеобщих? Они, согласно тексту документа, суть следующие: справедливое правление, широкое участие народа в политическом процессе, власть и верховенство закона (права), защита прав человека, социальная справедливость, транспарентность и отчетность, борьба с коррупцией и созидание институтов гражданского общества. Перед нами – базовые

---

<sup>82</sup> Makkah al-Mukarramah Declaration. Third Session of the Extraordinary Islamic Summit Conference. 5-7 Dhul Quidah 1426H (7-8 December 2005)/ Organisation of Islamic Conference// [www.oic-oci.org/ex-summit/english/Makkah-dec-en.htm](http://www.oic-oci.org/ex-summit/english/Makkah-dec-en.htm)

ценности западной цивилизации, изложенные и зафиксированные в качестве всеобщих лидерами исламской уммы. Очевидно, что перечисленные универсальные ценности, в сочетании с которыми (на каких основах, по каким критериям и признакам и т.д.?) будет происходить процесс реформирования умы, не являются присущими исламу имманентно. На наш взгляд, «универсальные ценности» включены в один из итоговых документов саммита ОИК как своеобразный ответ Западу, тем политикам и экспертам стран западной цивилизации, которые обвиняют мусульман в организации и проведении террористических актов. Для того, чтобы отбить цивилизационные атаки Запада и обвинения в отсталости и спонсировании терроризма, мусульманские лидеры ОИК заявили также, что Исламская цивилизация является неотъемлемой частью человечества и основана на тех же самых универсальных ценностях.

Подняв этот щит универсальных ценностей, лидеры ОИК осуществили пропагандистское наступление. Представители неисламского мира были обвинены в поддержке исламофобии. По мнению авторов Декларации, исламофобия в современном мире представляет собой форму расизма и дискриминации. ОИК будет бороться против исламофобии всеми средствами, предупреждает Мекканская Декларация. Иными словами, лидеры ОИК направляют важное сообщение странам Запада: 1) мы готовы разговаривать на вашем цивилизационном языке; 2) мы не террористы и стоим на своей идентичности, на религиозной идентичности, которая тесно связана с универсальными ценностями, вами (Западом) разделяемыми; 3) мы готовы к реформам, к модернизации, но лишь на основе Корана и Сунны.

Заключительное Коммюнике<sup>83</sup> саммита 2005 г., также подписанное в Мекке, увязывает развитие Исламской цивилизации с реформами, с некой модернизацией. Заслуживают особого внимания положения Коммюнике, которые идентифицируют роль, место ислама в современном мире. Ислам, утверждает Коммюнике, это умеренная религия, которая отвергает экстремизм и фанатизм, защищает ценности терпимости (толерантности), диалога, взаимопонимания в соответствии с принципами ислама. Коммюнике ориентирует страны ОИК и всех мусульман, где бы они ни находились, на межцивилизационный диалог, взаимоуважение и сотрудничество народов. Вновь заявляя об угрозе исламофобии, Коммюнике предлагает создать в рамках ОИК специальное учреждение, который займется контролем за соблюдением прав человека в странах-членах Организации. Более того, ОИК идет еще дальше навстречу западным требованиям: она готова подготовить и утвердить исламскую Хартию прав человека.

Эта политическая линия, утвержденная в 2005 году, развивается и в документах более поздних саммитов, например, в Дакарской Декларации ОИК 2008 г.<sup>84</sup>

Анализ содержания вышеназванных документов ОИК свидетельствует о важных изменениях в мышлении и политике лидеров исламских стран. В 2005 году лидеры уммы собрались в Мекке, где Пророк Мухаммед получил Небесное откровение, для того, чтобы выработать ответ на угрозы, возникшие в начале XXI столетия. Терракты в Нью-Йорке 2001 года вызвали волну протестов и военно-политической реакции во всех странах неисламского мира. В терроризме

---

<sup>83</sup> Final Communique of the Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference "Meeting the Challenges of the 21<sup>st</sup> Century, Solidarity in Action". Makkah al-Mukarramah -7 Dhul Qidah 1426H (7-8 December 2005)/ Ibid// [www.oic-oci.org/ex-summit/english/fc-exsumm-en.htm](http://www.oic-oci.org/ex-summit/english/fc-exsumm-en.htm)

<sup>84</sup> 11th Session of the Islamic Summit Conference. Dakar Declaration. Dakar. 6-7 Rabiul Awwal (13-14 March 2008)// Ibid// [www.oic-oci.org/dakar-summit/english.htm](http://www.oic-oci.org/dakar-summit/english.htm)



обвинялись не просто отдельные фанатики и экстремисты. В ряде стран прозвучали обвинения в адрес ислама как религии, которой якобы присуща агрессивность и стремление к безудержному насилию. В 2002 г. началась международная интервенция в Афганистане. Коалицию интервентов возглавили США. В 2003 г. началась агрессия США в Ираке. Президент США Дж. Буш развивал концепцию продвижения демократии на всем «Большом Ближнем Востоке» и, следовательно, возглавил интеллектуальное, идеологическое вторжение западной цивилизации в пространство уммы. Возникла угроза исламскому миру, реальная угроза эрозии исламской идентичности. В связи с этим лидеры стран ОИК попытались в 2005 г. выработать коллективный, по сути своей цивилизационный, ответ на вторжение Запада.

В какой степени ответ ОИК был и является исламским? Действительно ли готова умма к модернизации, то есть к адаптации универсальных, западных ценностей развития общества и государства? Я не готов ответить на вопросы в полной мере. Однако мы можем, и это, как представляется, крайне важно сделать, сравнить те самые «универсальные ценности» с пятью догматами и пятью столпами исламской религии. Данное сравнение позволит уверенно предположить, какой характер может принять модернизация (или «процесс реформирования») в мусульманских странах.

Как известно, первый догмат ислама – единобожие (таухид). Таухид означает признание единственности Аллаха и отрицание многобожия, что нашло отражение в формуле «нет Бога, кроме Аллаха». Аллах является творцом всего сущего, всемогущим и всеведущим. В первом догмате мы не видим никакой связи с универсальными (западными) ценностями. Второй догмат, на первый взгляд, имеет отношение к универсальному принципу социальной справедливости и доброму (справедливому) правлению. Догмат говорит о божественной справедливости. Мусульмане верят в божественную справедливость, в правосудие Аллаха, воздающего как за добрые, так и злые поступки. Справедливость выражается словом «'адль». Справедливость Аллаха, как знают и верят все правоверные мусульмане, считается недоступной пониманию человека. Напротив, западное понимание справедливости имеет преимущественно мирские параметры.

Третий догмат говорит о признании мусульманами пророческой миссии Мухаммеда и пророков, живших до него. Исламская идентичность, о защите которой говорят лидеры ОИК, звучит так: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед посланник Его». Четвертый догмат – вера в воскресение, Судный день и потусторонний мир с существованием рая и ада – также не имеет отношения к универсальным западным ценностям, но напрямую связан с непреходящими религиозными идеями.

Возможно, в четвертом догмате мы найдем связь с западными постулатами общественного развития. Догмат говорит об имамате-халифате, о соотношении духовного лидерства и политической власти. Безусловно, исламская традиция знает выборы халифа, вождя племени, а теперь и выборы парламентского учреждения в различных мусульманских странах. Выборы предполагают широкое политическое участие народа. Однако, широкое политическое участие в умме возникло задолго до идей европейской свободы, равенства и братства.

Что же касается иных западных универсальных категорий, то они никогда не входили в перечень исламских ценностей. Например, защита прав человека предполагает, среди прочего, защиту любых индивидуальных, включая нерелигиозные, стремлений, различного рода отклонений в поведении, порой даже извращений общепринятых морали и нравственности. Борьба с коррупцией в

исламской истории столь же вечна, как и в других странах. Транспарентность и регулярная отчетность государственных учреждений присутствуют в странах ОИК, но эта категория не является сущностной, фундаментальной и характеризующей Исламскую цивилизацию. Институты гражданского общества, правда, в неевропейской форме, всегда работали в мусульманском мире. Это были различного рода объединения по интересам, только защищавшие не права человека, а укреплявшие религиозные верования и социальное единство граждан.

Может быть, пять столпов исламской веры (аркан ад-дин), сложившиеся в мусульманской общине Медины, каким-либо образом соответствуют универсальным ценностям? Мы увидим, что и они не связаны напрямую с западными основами развития. Первый столп – это обязанность мусульманина исповедовать веру, выраженная в словах молитвы «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед посланник Его». Совершенно религиозная и не антропоцентричная категория. Второе предписание ислама – каноническая молитва, совершаемая пять раз в день. Прочие, не менее важные столпы, – соблюдение поста в рамадан, налог в пользу нуждающихся (закят), хадж – столь же далеко отстоят от базовых ценностей современного западного мира. Самым близким покажется закят – налог в пользу бедных, неимущих, испытывающих нужду мусульман. Но ведь уплата закята понимается как очищение от греховности имущества, с которого он взимается. Это вновь религиозная категория, это духовное упражнение, как, впрочем, и садака – добровольная милостыня.

Вывод напрашивается сам собой. Универсальные ценности, которые упоминают в итоговых документах лидеры ОИК, суть не исламские. Они являются антропоцентричными. В центре поступков и мышления западного человека стоит человек со всеми его «измами», без особой веры во Всевышнего. Ведь вера в западных обществах – это не столь необходимое явление, как в исламе. Наоборот, в центре мусульманского сознания, мышления, поступков находится Аллах, проявления справедливости и мудрости Которого изложены, прокомментированы, разъяснены Пророком Мухаммадом и его соратниками в Коране и хадисах Сунны. Поэтому есть основания считать заявления лидеров исламского мира разумным политическим маневром. Модернизация по западным критериям не сможет в полной мере быть реализована на мусульманском пространстве. Модернизация по западным общественным «лекалам» затронет лишь какие-то верхние уровни социально-экономической и политической системы стран ОИК. Она не разрушит самое главное – ядро Исламской цивилизации, религиозную идентичность.

Вышеназванные решения саммита ОИК 2005 года, конечно, как это происходит с прочими саммитами, были согласованы на уровне экспертов и глав государств и правительств. Однако, эти решения имели ярко выраженную субъективную окраску, характер, если хотите, некой инверсии. Можно полагать, что на содержание Мекканской Декларации и Заключительного коммюнике, повлияла позиция Турецкой Республики и ее союзников в ОИК, например, Пакистана периода правления генерала П. Мушаррафа. Позиция Анкары была спроецирована благодаря деятельности генерального секретаря Организации турецкого профессора Икмеледдина Ихсаноглу.

Генеральный секретарь ОИК избирается на конференции министров иностранных дел стран-членов организации. В 2005 г. генеральным секретарем ОИК стал известный ученый, автор десятков книг по вопросам межцивилизационного диалога и урегулирования конфликтов, проблемам гуманитарного измерения современных проблем глобализации ученый из Турции И. Ихсаноглу. Следует

напомнить, что МИД Турции, который в 2005 г. возглавлял Абдулла Гюль (затем президент Турецкой Республики), развернул небывалую по масштабам кампанию по продвижению кандидатуры профессора из Турции. Мощную информационную кампанию возглавил советник турецкого премьер-министра профессор Ахмет Давутоглу, который с 2009 г. является министром иностранных дел Турции. И. Ихасноглу был избран генеральным секретарем, и турецкие дипломаты начали усиленно продвигать через учреждения ОИК такие решения, которые более всего соответствовали бы их видению проблем современного мира и места в нем Исламской цивилизации.

ОИК – организации очень сложная по составу своих членов. В Организацию входят шиитский Иран с режимом аятолл, Саудовская Аравия с ваххабизмом и королем-хранителем священных мест Мекки и Медины, достаточно радикальная Сирия и возглавляемая королем-потомком Пророка Мухаммада Иордания. В ОИК входят страны Северной Африки и Юго-Восточной Азии – как экономически развитые, так и отсталые, в том числе «несостоявшиеся государства» наподобие Афганистана или разваливающиеся страны вроде многострадального Ирака. Для того, чтобы проводить приемлемые решения, Турции и ее представителю – генеральному секретарю потребовалась хорошо обоснованная, концептуально выстроенная программа для коллективных исламских действий. Такая программа появилась и отчетливо зазвучала в выступлениях тогдашнего министра иностранных дел Турции Абдуллы Гюля. Свое видение и свою программу модернизации исламского общества А. Гюль начал выдвигать и обосновывать еще раньше, с 2003 года, когда в Турции правительство правящей исламской Партии справедливости и развития получило уверенную политическую поддержку значительной части общества.

Глава внешнеполитического ведомства Турции в своих официальных заявлениях с подчеркнутой настойчивостью выстраивал довольно логичные концептуальные схемы модернизации традиционного общества стран Ближнего и Среднего Востока. Анализ текстов речей министра иностранных дел позволяет выделить, по крайней мере, три уровня стратегии модернизации.

Прежде всего, в заявлениях А. Гюля отчетливо проявился концептуальный, идеологический уровень. Основная мысль турецкой идеологии (правящей с 2002 г. в Турции Партии справедливости и развития) заключается в том, что исламские ценности и общечеловеческие, так называемые «универсальные», установки концептуально не противоречат друг другу.

15 октября 2003 г. министр иностранных дел А. Гюль выступил на бизнес-форуме во время саммита ОИК в Малайзии. Речь А.Гюля началась с тезиса о том, что необходимо разъяснить «понимание и практическое осуществление Турцией политики взаимоотношений ислама и модернизации и объяснить вызов, с которым мы как мусульманские общества сталкиваемся». Позвольте мне начать, – сказал министр, – с оспаривания слов, записанных в названии сегодняшнего ужина: «Ислам против модернизации». Я бы не стал рассматривать ислам и модернизацию как конкурирующие концепции. Турецкий опыт и множество иных усилий в мусульманском мире в сфере политики, экономики и социальных отношений опираются на убеждение, что вполне возможно развивать общество по всем направлениям, и при этом исламские вера и культура продолжают играть важную роль в личной жизни людей. Наша задача состоит в том, чтобы доказать, что традиционные и моральные ценности могут находиться в гармоничных отношениях с современными стандартами жизни. Но не только это. Наши ценности могут вносить

вклад в развитие и укреплять современный мир. Они даже могут обогащать современные общества»<sup>85</sup>.

Констатируя трудности, с которыми сталкиваются мусульманские страны в процессе адаптации к глобальным изменениям, А. Гюль посвятил свое выступление турецкому опыту модернизации. Он рассказывал о достижениях правительства Р. Эрдогана, как и подобает официальному лицу. По его словам, кабинет министров Р. Эрдогана поставил задачей доказать способность мусульманского общества достичь путем реформ современного уровня жизни и при этом сохранить религиозную идентичность.

Турецкое правительство осуществило следующие реформы: сократило количество министров с 35 до 23, исправило целый ряд законов, в частности, инициировало новые законы против пыток и религиозной нетерпимости и о доступе к информации. Кабинет Эрдогана объявил также о расширении прав граждан в области религии и культуры, установил транспарентность государственных расходов; прочие гражданские права и свободы были расширены<sup>86</sup>. Турция присоединилась к международным конвенциям против коррупции и, в целом, продемонстрировала свое приближение к европейским стандартам государственного и общественного управления.

В завершении своего выступления А. Гюль подчеркнул, что общечеловеческие ценности являются универсальными, поскольку ислам также внес свой вклад в развитие и реализацию этих ценностей. Однако, эти слова министра оставили у комментаторов и аналитиков впечатление недосказанности. Если ислам уже внес свой вклад в содержание «универсальных ценностей», тогда в чем состоит мусульманская идентичность? Мусульманскую идентичность можно обнаружить во многих сферах жизни стран Ближнего и Среднего Востока: в экономике, культуре, политике, финансах и международных отношениях. Не «растворил» ли А. Гюль базовые исламские постулаты в универсальных?

Второй уровень турецкой стратегии модернизации – это предметные, очень конкретные предложения, адресованные странам региона Ближнего и Среднего Востока. Турция устами министра иностранных дел открыто заявила о своей ответственности за будущее региона. Это может быть расценено как серьезная внешнеполитическая амбиция и заявка на региональное доминирование или преобладание. «Турция чувствует ответственность за достижение лучшего будущего Ближнего Востока, - заявил А. Гюль 22 июня 2003 г. на Всемирном экономическом форуме в Иордании. - Эта ответственность выходит далеко за рамки краткосрочных экономических и политических интересов. Эта миссия имеет гуманитарные и моральные аспекты»<sup>87</sup>. В условиях, когда США и Европейский Союз двигаются в направлении установления зон свободной торговли с государствами Ближнего Востока, Анкара предложила своим региональным партнерам определенный свод правил, принципов, следование которым могло бы приблизить мусульманские страны к интеграции в современный, быстро меняющийся мир. А. Гюль назвал в речи 22 июня 2003 г. 12 принципов, которым следует турецкое правительство и

---

<sup>85</sup> Abdullah Gül. OIC Business Forum during the 10<sup>th</sup> OIC Summit Meeting Malaysia. 15 October 2003/ Abdullah Gül. Official Web Site. Speeches// [www.abdullahgul.gen.tr/EN/news.asp?167](http://www.abdullahgul.gen.tr/EN/news.asp?167)

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Abdullah Gül. Turkey's Role in the Middle East. World Economic Forum. Dead Sea/ Jordan. Sunday, 22 June 2003/ Ibid// [www.abdullahgul.gen.tr/EN/news.asp?159](http://www.abdullahgul.gen.tr/EN/news.asp?159)

которые способны, по его мнению, «гармонизировать» традиционные исламские ценности и обновление, модернизацию, изменение общества:

1. Полное уважение верховенства закона.
2. Эффективная деятельность судебной системы.
3. Транспарентность в работе государственного аппарата.
4. Уважение прав и свобод личности.
5. Поощрение политического и экономического участия граждан.
6. Равноправное участие женщин в экономике и политике.
7. Принцип подотчетности.
8. Борьба с взяточничеством, коррупцией и фаворитизмом.
9. Предотвращение нецелевого использования ресурсов, контроль общества за этой сферой.
10. Повышение уровня образования.
11. Соблюдение прав ребенка.
12. Преодоление прав различий между городом и деревней<sup>88</sup>.

Указанный перечень весьма близок европейским, а не исламским и даже не ближневосточным общественным реалиям. Дело, очевидно, в том, что, предлагая региону западные принципы функционирования общества и государства, Анкара оформляла политику «моста» между модернизирующимся Западом и мусульманским миром, в процессе глобализации, и в преддверии желательного для нее вступления в ЕС .

Соединяя, казалось бы, несовместимые явления, А. Гюль считал, что Турция достигла успеха в гармонизации традиции и обновления. Выступая 28 мая 2003 г. на сессии министров иностранных дел стран ОИК, он уточнил, что движущей силой турецких реформ является «рациональное мышление», а источником усилий – духовные ценности (очевидно, исламский образ жизни). А. Гюль утверждал, что турецкий опыт необходим мусульманскому сообществу наций (ОИК) для того, чтобы выработать послание остальному миру. Смысл этого послания выражается формулой «единство в разнообразии». Послание мусульманского сообщества также крайне необходимо для предотвращения конфликта цивилизаций<sup>89</sup>.

По всей видимости, дипломатия Анкары добивается принятия ОИК турецких принципов общественного развития в том или ином виде, чтобы побудить мусульманские, ближневосточные в первую очередь, страны создавать западные модели государственного, политического и экономического устройства<sup>90</sup>. Первая часть формулы «Единство в разнообразии», очевидно, означает готовность исламского мира вписаться в процессы глобализации, а вторая часть обращена к странам Запада, которым придется признать специфичность развития мусульманского общества.

---

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Abdullah Gül. 30<sup>th</sup> Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers (Tehran, 28 May 2003)/ Ibid// [www.abdullahgul.gen.tr/EN/news.asp?157](http://www.abdullahgul.gen.tr/EN/news.asp?157)

<sup>90</sup> В этом смысле необходимо указать, что в перечень задач министерства иностранных дел Турции входит содействие разработке и осуществлению модернизации страны, помощь в пропаганде турецкого опыта реформ. Об этом А.Гюль говорил 2 мая 2005 г., выступая на заседании в Анкаре, посвященном . 85-летию создания МИД Турции. См.: Speech by His Excellently Mr. Abdullah Gül, Deputy Prime Minister and Minister of Foreign Affairs on the Occasion of the Eighty-Fifth Anniversary of the Foundation of the Ministry of Foreign Affairs (2 May 2005)/ Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs // [www.mfa.gov.tr/mfa/PrinterFriendly/PrinterFriendly.aspx](http://www.mfa.gov.tr/mfa/PrinterFriendly/PrinterFriendly.aspx)

Следует рассмотреть и третий уровень турецкой стратегии и политики модернизации. Он имеет отношение к сфере внешней политики и особенно выпукло проявляется в процессе выработки и осуществления ближневосточной политики Анкары. Ближневосточная политика Турции преподносится как успешный пример сочетания и взаимообогащения традиционных ценностей и модернизации.

Еще в 2003 г., выступая на Всемирном экономическом форуме в Иордании, А. Гюль особое внимание обратил на проекты многостороннего регионального сотрудничества. Решение арабо-израильского конфликта министр связывал, в частности, с инициативой «Вода ради мира», выдвинутой в свое время президентом Турции Т. Озалом. Важным ресурсом представлялось членство Турецкой республики в таких международных институтах, как НАТО, Совет Европы, ВТО, ОЭСР, Организация экономического сотрудничества стран Черноморского бассейна. Обладая опытом многосторонних инициатив, Турция поощряет именно многостороннее региональное сотрудничество, которое увязывает проекты политического и экономического свойства вместе.

В частности А. Гюль выдвинул в Иордании своеобразный кодекс поведения государств – принципы международных отношений на Ближнем Востоке. Принципы А. Гюля охватывали меры доверия и методы разрешения конфликтов и включали следующее:

1. Уважение единства и территориальной целостности государств.
2. Мирное разрешение региональных конфликтов.
3. Борьба против терроризма.
4. Нераспространение оружия массового уничтожения.
5. Транспарентность в военных делах<sup>91</sup>

Все эти принципы или правила повторяли хорошо известные требования США и ЕС в области ближневосточной политики. Обратим здесь внимание на первый пункт А. Гюля. Этот первый принцип отвечал не только интересам Турции, но и практически всех государств региона, включая Государство Израиль. Анкара особенно настаивала и до сих пор настаивает на принципе территориальной целостности. Ведь в связи с нестабильностью в Ираке возникла опасность распада этой арабской страны на курдскую, шиитскую и суннитскую части. Распад Ирака как единого государства напрямую угрожает стабильности и территориальной целостности Ирана, Сирии и Турции. Вот почему министр А. Гюль настойчиво защищал тезис о том, что «полная безопасность иракской политической и социальной жизни состоит в способности всех групп [участников внутрииракского конфликта – А.К.] согласовать свои приоритеты и интересы. Наша цель [т.е., цель Анкары – А.К.] – увидеть демократический Ирак, сохраняющий свою территориальную целостность и национальное единство и живущий в мире со своими соседями и процветающий»<sup>92</sup>. На наш взгляд, тот самый первый пункт А. Гюля является традиционным для стран Ближнего Востока, которые внимательно следят за тем, чтобы территориальный статус-кво не нарушался.

Министерство иностранных дел Турции никогда не скрывало, что страна желает играть ведущую роль в ближневосточных делах и приближать политику государств региона к европейским политическим стандартам. Роль Анкары

---

<sup>91</sup> Abdullah Gül. Turkey's Role in the Middle East.

<sup>92</sup> Address of H.E. Abdullah Gül, Deputy Prime Minister and Minister of Foreign Affairs of Turkey to the Luncheon Organised by the ATS, New York, 22 September 2005/ Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs// [www.mfa.gov.tr/](http://www.mfa.gov.tr/)

называется «центральной». В официальном заявлении МИД на сайте ведомства по этому поводу говорится: «Окруженная тремя морями и соединяющая Европу с Азией, Турция обладает уникальной в мировой политической архитектуре позицией. Геостратегическое значение Турции происходит из факта ее центрального положения для районов серьезной нестабильности и больших волнений, а также имеющих значительный экономический и энергетический потенциал ... Установление мира и стабильности в регионе послужит интересам Турции так же, как и интересам всех стран региона и позволит развивать возможности экономического сотрудничества»<sup>93</sup>. Именно Турция инициировала – еще накануне американского вторжения 2003 г. в Ирак – регулярные встречи дипломатов стран, соседних с Ираком. Задачей турецких дипломатов было обеспечить сохранение единого Ирака с помощью международных механизмов урегулирования конфликтов при определенном консенсусе соседних ближневосточных стран<sup>94</sup>.

«Единство в разнообразии» - именно по такой формуле Турецкая Республика предлагает исламскому миру равноправно участвовать в процессах глобализации. Сотрудничество с неисламским миром не только возможно, но и необходимо, считал министр А. Гюль, для предотвращения конфликта цивилизаций. Вместо конфликта предлагается диалог, координировать и осуществлять который призвана ОИК. На институциональном уровне ОИК должна сотрудничать с учреждениями Европейского союза, на концептуальном уровне – выдвигать инициативы межрелигиозного и, более широко, межкультурного диалога; в сфере практической политики – активно использовать опыт модернизации турецкого общества. Именно Турция, доказывал А. Гюль, способна послужить «мостом» и одновременно «воротами» взаимного влияния исламского и неисламского мира. Вышеназванные 12 принципов реформ должны были показать Западу способность стран-членов ОИК к переменам; они, видимо, должны радикальным образом повлиять на снижение волны исламофобии, захлестнувшей ряд стран Европы и Северную Америку в связи с терактами начала XXI века.

Возвращаясь к вопросу о необходимости и возможности модернизации Исламской цивилизации, следует утвердительно ответить на вопрос: будет ли Исламская цивилизация реформировать свое государство и общество? Безусловно, это изменение необходимо. Модернизация нужна руководителям исламских стран для осуществления прорыва на приоритетных направлениях развития: наукоемкие технологии, оптимизация экономического управления, наращивание военного потенциала, консолидация дипломатических усилий ОИК. Однако, возможности модернизации в исламе ограничены. Перемены не затронут самой сути Исламской цивилизации, ее религиозной идентичности, что отражает противоречивость воздействия процессов современной глобализации.

**А.Ю. Умнов**

---

<sup>93</sup> Turkey's Relations with the Middle East // Ibid.

<sup>94</sup> Об этом довольно красноречиво говорил А.Гюль в интервью газете «Бахрейн Трибьюн» - Interview Given by H.E. Abdullah Gül, Deputy Prime Minister and Minister of Foreign Affairs to Bahratu Tribune (30 May 2005, Bahratu)// Ibid.

**Модернизм и фундаментализм.** Не так давно все процессы в исламе рассматривались политологами в рамках противопоставления «модернизм – традиционализм», то есть приспособления к современной жизни и сопротивления ей. Но практика (особенно революция в Иране) показала - в традиционной исламской форме может скрываться явно нетрадиционное содержание. Это заставило ввести в политологию термин «исламский фундаментализм»

Хотя термин «фундаментализм» в отношении ислама применяется порой и как синоним слов «традиционализм» или «экстремизм» или вообще крайне вольно, он, безусловно, имел и имеет специфическое содержание, играл и играет своеобразную и весьма неоднозначную роль. И Христос, и Мухаммед, и Будда считали свои взгляды не новой религией, а возвращением к подлинной религии, смысл которой люди не поняли и исказили. Когда христианство, буддизм и ислам после смерти своих основателей сложились как мировые религии, они, правда, в разной степени, сохранили мотив возвращения к истинной вере. Значение возвращенческого комплекса в каждой из этих религий и его влияние на верующих объясняются взаимодействием двух главных факторов - социально-экономического и идеологического.

В Европе ломка старых феодально-патриархальных связей сопровождалась жесткой борьбой за очищение христианства. В ряде стран региона утвердилось новое ответвление этой религии - протестантизм. Он дал религиозную санкцию новым целям и ценностям светской жизни, практически в них растворившись. В тех же европейских государствах, где христианство сохранилось в прежних формах, оно было постепенно оттеснено с авансены политической жизни светскими тенденциями, которые базировались не столько на религиозных, сколько на нерелигиозных источниках. Но и этот процесс, пусть косвенно, питался христианством с его культом богочеловека.

В Восточной Азии взаимодействие внутри местной земледельческой цивилизации скорее консервировало, чем подрывало докапиталистическую систему отношений. На этом фоне пришедший из Индии буддизм укреплял свои позиции не «очищением», а союзами с местными национальными религиями. Таким образом, буддизм закреплял представления о существовании множества богов, но и о возможности для каждого человека не только сблизиться с ними, но и, ведя праведную жизнь, стать одним из них. Религиозный и одновременно демократический плюрализм создал условия для безболезненного втягивания буддизма в практически любую систему светских ценностей, причем совсем не обязательно восточноазиатского происхождения

По-иному сложилась ситуация на Ближнем и Среднем Востоке. Местные кочевники не раз захватывали обширные территории, разрушая земледельческие производительные силы, архаизируя социально-экономическую жизнь. Одновременно в самой идеологической структуре ислама (представление о границе между Богом и человеком и Мухаммеде как вершине всех пророков) тема возвращения звучала так громко, так отчетливо, как ни в одной другой мировой религии. Совпадение неоднократно восстанавливаемой архаики с идеологической замкнутостью создало закрытую систему для светских тенденций, как регионального, так и естественно внерегионального происхождения. Не случайно в исламе (прежде всего в шиизме) особое место заняла идея «махди» - «ведомого истинным путём» обновителя веры. В христианстве и буддизме, в силу и утверждения возможности божественного воплощения человека и особенностей социально-экономического развития Европы и Восточной Азии, постепенно



возникали условия для светской и даже атеистической мысли. В исламе же, напротив, и идеологические, и социально-экономические факторы укрепляли его противостояние светскому и тем более атеистическому мировоззрению.

Все эти противоречия, заложенные и в самой структуре мировых религий, и в особенности в их регионах, ярко проявились, когда Восточная Азия, Ближний и Средний Восток стали активно втягиваться в орбиту мировых экономических, политических и идеологических связей, главным центром которых выступала христианская, а точнее постхристианская, Европа. В Восточной Азии этот, в целом весьма болезненный, процесс не вызвал в буддизме сколько-нибудь заметных веяний - буддизм и так был открыт для внешнего мира. По-иному сложилась ситуация на Ближнем и Среднем Востоке - воздействие извне породило в исламе две тенденции, с одной стороны вжиться в новые светские веяния, с другой, противостоять им.

Естественно, главным объектом столкновения обеих тенденций стал вопрос о том, остается ли и в этих условиях Мухаммед вершиной пророков? Веками его высказывания (закрепленные в священном писании и священном предании) служили краеугольным камнем мировоззрения и суннитов и шиитов. Главным плацдармом попыток пересмотра одного из основополагающих тезисов ислама стал шиизм в Иране. Говоря о продолжении посреднической миссии Мухаммеда наиболее видными представителями духовенства, это течение, безусловно, создавало значительно более благоприятные предпосылки для «штурма неба», чем суннизм, отрицающий в своей большой традиции такую роль духовенства. К тому же развитая земледельческая культура Ирана имела гораздо больше шансов на равноправное включение в новые мировые взаимосвязи, чем земледельческо-скотоводческая культура большинства других стран региона. Обострение социальных противоречий в Иране в середине XIX века привело к возникновению бабидского движения.

Лидер этого движения провозгласил себя «Бабом» - «Вратами истины». Правители и высшее мусульманское духовенство, утверждал он, используя явно устаревший Коран, угнетают и притесняют народ. Для установления справедливого строя необходимо радикально пересмотреть ислам и перераспределить власть и собственность из рук паразитических элементов в руки людей, занимающихся производством и торговлей. Одновременно Баб призывал к уважению прав личности, подчёркивал необходимость уплаты долгов и законность взимания процентов.

Движение бабидов, вначале добившееся определенных успехов, в конце концов, подавили. Но поражение бабизма в Иране произошло не только в результате насилия. Проповедь Баба, оставаясь формально в рамках ислама, так его реформировала, что от традиционного символа веры фактически ничего не осталось. Это лишало общества тех идеологических механизмов самосохранения, необходимость которых на фоне наметившегося превращения страны в полуколонию европейских держав была очевидной. Несмотря на все свои пороки, традиционный шиизм обладал слишком глубокими корнями. Не случайно после военного поражения бабизм быстро превратился в бахаизм. Его основатель, принявший имя Бахауллы («сияние Бога»), призвал отказаться от насилия, оппозиционной деятельности по отношению к правительству, создать новую мировую религию на базе слияния с христианством.

В XIX веке в шиизме, в отличие от реформаторского движения Баба, фундаментализм не имел массовой базы. Это объясняется двумя факторами: во-

первых, традиционно большая дистанция от государства у шиитов позволяла этому течению легче балансировать между государством и обществом, во-вторых, сильным сдерживающим фактором выступал иранский национализм. В Иране, со всех сторон окруженном суннитскими государствами, борьба за подлинное очищение и укрепление исламской традиции означала бы его интеграцию в ту религиозную систему, где шииты составляли явное меньшинство. И потому шиизм в Иране в то время проявлял большую склонность либо к консерватизму, либо даже к реформации.

В отличие от шиизма, суннизм, большая традиция которого утверждает непреодолимость границы между Богом и человеком, служил гораздо более слабым фундаментом именно для реформации. Наиболее ярким представителем реформаторской тенденции у суннитов стала возникшая среди мусульман Британской Индии в конце XIX века секта «Ахмадия». Ее основатель Ахмад Кадияни провозгласил себя новым, превзошедшим Мухаммеда пророком и выдвинул идеи, весьма близкие к идеям Бахауллы. В Индии, ставшей в XIX веке колонией Англии, секта Ахмадия имела более сильные позиции, чем бахаиты в Иране, но подобно бахаитам она не получила сколько-нибудь широкого отклика среди населения. В то же время именно в суннизме массовую опору в XIX веке получил фундаментализм, который имел на Ближнем и Среднем Востоке, в отличие от реформизма, глубокие корни.

Живший 900 лет назад арабский мыслитель Аль-Маварди впервые в истории общественной мысли попытался выявить механизм установления в мусульманских странах новой власти «на религиозной основе». Такой поворот, по его мнению, происходил, когда правитель отходил от «подлинного ислама», что выражалось в пересмотре его мировоззренческих основ, притеснении духовных лиц, уклонении от религиозных обязательств. Видя явную порочность таких правителей, население, по словам Аль-Маварди, естественно, переходило на сторону «людей религии», рассматривая подчинение им как обязанность перед Богом.

Спустя 300 лет другой арабский мыслитель, Ибн Халдун, создал целую концепцию взаимоотношений общества и государства на Арабском Востоке. Эти взаимоотношения, по его мнению, определялись постоянной борьбой «примитивности», потребляющей только необходимое, и «цивилизации», потребляющей и прибавочный продукт. Силы «примитивности», подчеркивал Ибн Халдун, были в военном отношении гораздо сильнее сил «цивилизации», во-первых, как привыкшие к суровой жизни кочевники против «изнеженных» горожан, а, во-вторых, как объединенная племенным демократизмом группа против людей, разобщенных имущественным неравенством. Естественно «примитивность» обычно одерживала верх над «цивилизацией», способствуя её архаизации. А именно такая архаизация очищала и укрепляла основополагающую идею ислама - о подчиненности человека Богу

Вполне материалистическая концепция. Ибн Халдуна лет на 500 предвосхитила понимание исламского фундаментализма одним из «классиков марксизма» В конце XIX века Энгельс почти дословно повторил, но уже от своего имени, взгляды Ибн Халдуна на этот вопрос. «Ислам, писал он,- это религия, приспособленная для жителей Востока, особенно для арабов, то есть, с одной стороны, для горожан, занимающихся торговлей и промыслами, а, с другой - для кочевников-бедуинов. Но в этом лежит зародыш периодически повторяющихся столкновений. Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют небрежность в

соблюдении «законов». Бедуины же бедны, а вследствие бедности держатся строгих нравов и смотрят на эти богатства и на эти наслаждения с завистью и с возделением. Тогда они объединяются под руководством какого-нибудь махди, чтобы наказать отступников, восстановить почтение к обрядам и к истинной вере и в качестве возмездия присвоить себе богатства изменников»

Правда, во времена Энгельса этот исламский фундаментализм уже существенно отличался от «классического» фундаментализма времён Ибн Халдуна. Во-первых, кочевой уклад уже не играл прежней роли в экономической жизни региона, а кочевники - в его политической жизни. Столкновения, как правило, происходили уже не столько между кочевниками и горожанами, сколько между различными объединениями горожан с кочевниками. Естественно, менее развитые в социально-экономическом отношении объединения, с большей ролью кочевого (точнее полукочевого) уклада, нередко выступали под знаменем фундаментализма. Кроме того, всё возрастающую роль в формировании этого религиозно-политического течения стало играть воздействие европейской, христианской (а точнее постхристианской) цивилизации.

Многие века Европа с одной стороны и Ближний и Средний Восток с другой, в силу географической близости, оказывали влияние, и немалое, друг на друга. Но, начиная примерно с XVII века, основа взаимодействия стала радикально меняться. Раньше это было взаимовлияние двух докапиталистических, традиционных цивилизаций (хотя и принадлежащих к различным религиям). Теперь же положение принципиально изменилось: с одной стороны, цивилизация, базирующаяся на частной собственности, с другой - резко ее ограничивающая.

Оказавшись перед лицом цивилизации не только отличной, но и явно более сильной (прежде всего в военном отношении) все государства и общества Ближнего и Среднего Востока стали заимствовать военную технику европейцев. Необходимость такого заимствования представлялась бесспорной, так как превосходство европейской военной техники и организации сомнений не вызывало. Но в вопросе, что делать дальше, начинались различия, и немалые. Одни государства надеялись укрепить свои позиции и в регионе, и в мире, и среди собственного населения, осуществляя вершущую европеизацию и «открывая» страну для европейцев. Другие, напротив, стремились соединить ограниченную европеизацию (прежде всего в военной сфере) с закрытием страны для европейцев. Местные же общества, испытывая и давление «европеизирующихся» государств, и угрозу иноцивилизационной экспансии, иногда вступали на путь исламского фундаментализма.

Ярким примером такого «неоклассического» фундаментализма, питаемого не только внутрицивилизационными (кочевники - горожане), но и межцивилизационными противоречиями, стало движение ваххабитов в Аравии. Их идейный наставник Ибн Абд аль-Ваххаб, отрицая после смерти Мухаммеда любую возможность посредничества между Богом и человеком, категорически осуждал культ святых. Тем самым он призывал не просто усилить большую традицию суннизма за счет малой, но фактически поглотить её.

В Аравии, на территории которой в то время пытались укрепиться Турецкая и Британская империи, ваххабизм играл тройственную роль. Во-первых, выступая орудием противоборства внутренних районов (с более сильным полукочевым укладом) против прибрежных (в большей степени земледельческих и торговых), это движение продолжало традиции классического фундаментализма. Во-вторых, выступая за самобытность и независимость, оно служило орудием самозащиты всей

Аравии против экспансии европейской цивилизации. В-третьих, движение объективно было столь плотно вписано в мировые противоречия, что как его успехи, так и неудачи во многом объяснялись соотношением сил между Турецкой, Британской и Российской империями. Не случайно их окончательная победа на большей части Аравии стала возможной, когда рухнула Турецкая империя, а место российских императоров заняли большевики.

Умело использовав внутриаравийские, внутрирегиональные и мировые противоречия, ваххабизм из знамени движения за передел власти и собственности превратился в идеологическую доктрину, санкционирующую раздел власти и собственности. Таким образом, он превратился из фундаментализма, ставящего под вопрос существующую власть, в национализм, эту власть закрепляющий и санкционирующий.

Ваххабизм - наиболее «чистый» и практически единственный образец фундаментализма, как бы пришедшего из прошлого и застывшего в XX веке. В XIX веке фундаменталистские движения существовали и в других странах Ближнего и Среднего Востока. Но все эти движения, нередко называемые ваххабитскими, проигрывали первоначальному ваххабизму по трём важнейшим позициям:

- Они не обладали столь полукочевой и столь обширной территориальной базой;

- Были гораздо менее «чистыми» в идеологическом плане. В то время, как аравийский фундаментализм выступал за поглощение малой традиции большой, ваххабиты в других странах выступали за сочетание обеих традиций, укрепление их союза друг с другом;

- Все ваххабитские движения вне Аравии, несмотря на временные успехи, закончились поражением.

Второе десятилетие XX века - важнейший рубеж в развитии исламского фундаментализма. Создав Саудовскую Аравию, старый фундаментализм, который опирался если не на кочевнические, то, во всяком случае, на сельские структуры, казалось, исчерпал себя. Однако фундаментализм как устойчивая тенденция внутривосточной борьбы на Ближнем и Среднем Востоке не канул в Лету. Место старого фундаментализма (впрочем, как выяснилось позже отнюдь не умершего) занял фундаментализм новый, который вполне можно назвать исламизмом, учитывая его современный характер не только по времени, но и по сути. Главная причина этого - новые уже не только региональные, но и европейские источники движения. Правда, и прежде фундаментализм развивался под явным влиянием европейской цивилизации. Но это воздействие было главным образом внешним, когда фундаментализм служил лишь реакцией на военную экспансию. В XX веке ситуация коренным образом изменилась. Столкновения и взаимодействие с коренной цивилизацией европейской цивилизации на Ближнем и Среднем Востоке приобрели в регионе не только внешний, но и внутренний характер. Даже раскол европейской цивилизации на две противостоящие системы - капиталистическую во главе с Соединенными Штатами и коммунистическую во главе с Советским Союзом - выступал для Ближнего и Среднего Востока отнюдь не только фактором внешнеполитическим.

В 60-70-е годы XX века Советский Союз в качестве главного и наиболее многообещающего орудия своего проникновения на Ближний и Средний Восток считал арабский светский национализм. В то время эта сила, открыто противостоя союзнику США Израилю, казалась именно тем рычагом, с помощью которого Москва может добиться своих целей в регионе. Во-первых, объединенные

не только общим культурным наследием, но и судьбой лишенных Израилем права на родину палестинцев, арабы составляли подавляющее большинство населения Ближнего и Среднего Востока. Во-вторых, потенциал арабского светского национализма (Египет, Сирия, Ирак, Ливия, Алжир и Организация освобождения Палестины), как казалось, значительно превышал потенциал его соперника - мусульманского национализма (Саудовская Аравия и другие арабские монархии).

Соединенные Штаты в те годы, хорошо осознавая в целом весьма неблагоприятную для них расстановку сил среди арабов, сделали особую ставку на ускоренное экономическое развитие своих неарабских союзников в регионе - Турции и особенно Ирана. Однако если сначала арабский светский национализм, казалось, оправдывал надежды СССР, а иранская «белая революция» Соединенных Штатов, то конец 70-х годов принёс разочарование. Откат арабского национализма с прежних антиизраильских позиций (основополагающей вехой чего стал мирный договор Египта с Израилем под эгидой США), обострившиеся противоречия между самими арабами и крах «белой революции» в Иране продемонстрировали несостоятельность магистральных тенденций советской и американской стратегий на Ближнем и Среднем Востоке.

Попытки Советского Союза рассматривать исламскую революцию в Иране как свой актив (не столько искренние, сколько вынужденные) оказались безуспешными. Народное движение под знаменем ислама демонстрировало неевропейскую природу местной цивилизации не желающей вписываться ни в евро-американскую, ни в советскую модели развития.

Соединенные Штаты, которые стали вытеснять СССР из арабо-израильского урегулирования также вряд ли можно считать здесь победителями. Превращаясь практически в единственного спонсора процесса, они брали на себя единоличную ответственность в случае вполне возможного срыва и не могли не начать сознавать, что в основе конфликта лежит не коммунистическая экспансия, а сложный межцивилизационный узел. Своеобразным бегством обеих сверхдержав от открывшихся в конце 70-х годов XX века реалий Ближнего и Среднего Востока стало их активное участие в афганских событиях. Тогда после прихода к власти местных коммунистов, и особенно ввода советских войск ситуация с точки зрения и Москвы и Вашингтона, вновь приобрела прежние четкость и определённость. Правда, после вывода советского контингента, распада СССР, краха местного коммунистического режима и прихода к власти моджахедов она их снова потеряла.

Отражением всех этих новых реалий и стал исламизм. Безусловный преемник старого фундаментализма, исламизм отличался от него по четырем важнейшим пунктам:

- Выступая за укрепление ислама на базе большой традиции, он, как правило, имел довольно разработанную идеологическую доктрину и политическую программу создания «подлинно исламского государства».

- В отличие от старого фундаментализма, главная социальная база которого находилась в деревне, основную социальную базу исламизма составляли городские жители.

- Старый фундаментализм либо не имел жестких организационных форм, либо они носили очень традиционный и, как правило, временный характер. Ядром же исламизма обычно служили хорошо организованные структуры, моделью для которых выступали европейские партии нового типа» (коммунистические и фашистские).

- Исламизм, в отличие от старого фундаментализма, показал себя, правда, не сразу, силой не только страновой и региональной, но и мировой. Исламская революция в Иране и движение моджахедов в Афганистане - несомненно, находятся в ряду крупнейших событий XX века.

Особую ценность для изучения роли и перспектив современного исламизма, безусловно, представляет опыт Ирана. Здесь после шаха, в отличие от Афганистана после коммунистов, исламизм не только не ослаб, но и укрепил свои позиции. Большая живучесть иранской модели и сегодня во многом объясняется отличиями шиизма от суннизма. На первый взгляд, это может показаться странным - ведь в отличие от шиитского исламизма именно исламизм суннитов имел в XX веке и наиболее организованные структуры, и более четко разработанные программы, и больший опыт политической борьбы. Среди известных организаций суннитов-фундаменталистов выделяются «Братья-мусульмане» в Египте, «Джамаат-е ислами» («Исламское общество») в Пакистане.

У исламистов-шиитов, за исключением, пожалуй, ливанской «Хезболлы» («Партии Бога»), подобных традиций не было и нет. Тем не менее, именно шиитский исламизм оказался способным не только возглавить массовое народное движение против государства при шахе, не только удержать, но и укрепить свои позиции после его свержения. В Афганистане же, где суннитский исламизм во время борьбы против коммунистического режима играл доминирующую роль, после ухода с политической арены коммунистов стал ее быстро терять.

Главная причина такой, на первый взгляд, парадоксальной ситуации в принципиально отличных структурах религии в суннитском и шиитском направлениях ислама. В суннизме, как известно, большая традиция утверждает отсутствие особых посредников между Богом и человеком. Каждый взрослый мусульманин, обладающий минимумом богословских знаний, может выступать в роли священнослужителя. В шиизме же та же традиция закрепляет роль посредника за духовенством. Одновременно малые традиции и в суннизме, и в шиизме поддерживают идею посредничества. В прошлом связующим мостом обеих традиций в суннизме выступал суфизм. Шиизм же, в силу присутствия идеи посредничества и в большой, и в малой традициях, в таком мосте не нуждался.

Таким образом, сформировавшийся на городской базе и в рамках большой традиции суннизма исламизм оказался идейно оторванным от деревни, где господствовала традиция малая. В шиизме, напротив, обе традиции очень близки. Поэтому здесь сельские жители, переезжая в города или оставаясь в деревнях, весьма восприимчивы к идеологии исламистов. В суннизме же они склонны скорее терпеть ее, чем поддерживать, и то лишь в случае крайней необходимости. Появление и временные успехи афганских талибов – еще одно подтверждение этой тенденции. Ведь будучи суннитами, они в своей массе, не забывая о большой традиции, опирались на малую. Именно это позволило им объединить под своей властью почти всю страну.

**Г.И. Мирский**

## **ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

Все другие цивилизации, которые мы обсуждали, имеют «территориальную базу»: либо это страна (Китай, Индия), либо континент (Африка, Латинская Америка). И только предмет сегодняшнего обсуждения базируется не на территории, а на религии. В мусульманском мире весь образ жизни основан на религии до такой степени, что сами термины «ислам» и «исламская цивилизация» могут звучать почти как синонимы.

Этническая и национальная идентификация индивида, принадлежность к этносу, нации, конфессиональному сообществу неразрывно связаны с осознанием того, что можно назвать

*общностью судьбы*. Сюда относятся такие факторы, как солидарность, выкованная во многовековой борьбе с соседями, с врагами данной этнической или конфессиональной группы, мифы и воспоминания о героях и мучениках, о страданиях и победах. И конечно же речь идет также об общей культуре. Но эти факторы является, повидимому, необязательными для *цивилизации*, и лучшим примером могут служить мир ислама. О какой общности судьбы можно говорить применительно к жителям Малайзии и Курдистана? Какую общую культуру можно обнаружить у мусульманских народов, разбросанных по огромным пространствам Азии и Африки? Их культура имеет локальное происхождение. Вряд ли можно считать мощным объединяющим фактором и колониальное прошлое: Турция и Иран, например, не были колониями, хотя тоже немало пострадали от экспансии Запада. Экономическое состояние тоже не может служить единым знаменателем – достаточно сравнить Малайзию или Объединенные Арабские эмираты с Сомали и Бангладеш.

Иначе говоря, в сфере истории, политики, экономики и культуры трудно найти что-либо, что можно было бы назвать элементом, объединяющим весьма разнородные народы. Остается религия. Но поскольку ислам – это «больше, чем религия», это также образ жизни, унифицированное отношение к людям, обществу, миру, единое мировоззрение, то выходит, что мусульманская цивилизация объединяет людей, которые при всем различии в исторической судьбе, культуре, менталитете и традициях, осознают свою принадлежность к некоей единой общности, сущность которой не может быть сведена только к религии. И мусульманская солидарность базируется не только на едином вероисповедании, но и на вытекающем из самих устоев ислама мироощущении. Именно это, а не только

религия сама по себе, позволяет говорить о существовании цивилизации, которая по праву может быть названа исламской.

Исламская цивилизационная солидарность является сегодня несомненным фактом. Бесчисленные конфликты и войны между мусульманами ничего в этом смысле не меняют. Цивилизации не бывают монолитными и бесконфликтными; в двух мировых войнах прошлого столетия большинство жертв составляли люди одной и той же христианской цивилизации.

Вероятно, ни одна религия в наши дни не привлекает такого внимания и не вызывает столько споров, как ислам. Его можно назвать самой сильной и жизнеспособной религией современности; Ни в одной другой религии, вероятно, нет такого процента верующих, страстно и самозабвенно преданных делу веры. Ислам ощущается как основа жизни и мерило всех вещей. Он привлекает все больше сторонников, многочисленные случаи перехода в ислам контрастируют с практически ничтожным числом перехода из него в другие конфессии. В Соединенных Штатах ислам вскоре станет второй религией после христианства, оттеснив иудаизм. Простота и непротиворечивость устоев этой религии, отсутствие сложных интеллектуальных и метафизических конструкций, способность дать верующим целостную и понятную картину мира, общества и устройства вселенной - все это привлекает к исламу новые массы.

В какой мере единой, единообразной является исламская цивилизация? Зиждется ли она не только на таких общих для мусульманских народов основах, как религия, мировоззрение, жизненная философия, предписанные образцы поведения, но и на единой для всего мира ислама модели общественного и государственного устройства?

Часто высказывается следующее суждение: поскольку в исламе не существует разделения на светскую и духовную власть – а это явный анахронизм, нигде больше в мире такого давно уже нет - мусульманский мир застыл в окостеневших средневековых формах теократического устройства и поэтому оказался неспособным к модернизации.

Этот взгляд не подтверждается анализом исторического развития мира ислама. Если бы в нем не происходили процессы секуляризации и модернизации, не было бы и нужды в идее возврата к истокам, являющейся краеугольным камнем философии фундаментализма.

На самом деле принцип единства светской и духовной власти при безусловном доминировании религиозных предводителей уже вскоре после образования халифата остался лишь в теории; в действительности халифы сосредоточили государственную власть в своих руках, оставив богословам духовную и юридическую сферу жизни. Дворец и мечеть были разделены. Сразу же надо оговориться, что речь идет именно – и только – о *государственном* устройстве, об управлении страной, а не о социально-политической сфере жизни в целом; там до сих пор осталась, в отличие от других цивилизаций, монополия духовных вождей, «хранителей веры», пагубные последствия чего сегодня очевидны; об этом будет сказано ниже.

Государства, возникшие после распада колониальной системы, не могли не быть по своему устройству достаточно современными, соответствующими духу двадцатого века, хотя бы потому, что образцом для них служили страны Запада, вчерашние метрополии. Не говоря уже о кемалистской Турции, полностью отбросившей принципы сочетания духовной и светской власти и перешедшей на рельсы модернизации, новообразованные арабские государства, равно как шахский



Иран, Индонезия и Малайзия, были построены на устоях секуляризма (именно это сегодняшние фундаменталисты и ставят в вину тогдашним правителям). Муульманское общество показало свою способность достаточно гибко адаптироваться к современности (вообще надо сказать, что гибкость и динамизм этого общества недооценивается многими до сих пор). Другое дело, что результаты той адаптации середины XX века, сведшейся во многом к поверхностной и бесплодной вестернизации, оказались провальными.

Когда примерно в 70 - х годах прошлого столетия во многих частях мира поднялась волна *ресакрализации*, в мусульманских странах это явление получило особенно сильное развитие; можно говорить о тенденции к *реисламизации* государства. Так, в измененной в 1979 г. статье конституции Египта говорилось: «Принципы исламского права являются основным источником законодательства». В Ливии в 1969 г. ислам был объявлен государственной религией. Конституционные изменения, утверждавшие примат исламской системы правления, были осуществлены в Пакистане (1973 г.), Иране (1979 г.), Судане (1986 г.), Афганистане (1990 г.) и Йемене (1991 г.) Эти процессы ни в коей мере нельзя считать возвратом к теократической модели раннего ислама; они были инициированы – за исключением хомейнистского Ирана и талибанского Афганистана – самими правящими кругами мусульманских стран, уловившими изменившийся «дух времени» в исламском обществе. Население выражало растущее недовольство плачевными результатами развития по западной модели, и крен в сторону реисламизации был для правительств мусульманских стран неплохим маневром, имевшим целью успокоить народ, отмежеваться от дискредитированных принципов вестернизации и показать свою приверженность устоям ислама. Но теократия как таковая утвердилась лишь в Иране и – на время – в Афганистане; в остальных странах сохранились по существу секулярные системы, уже вскоре обнаружившие свою неспособность обеспечить благосостояние народа и общее процветание, что и привело к возникновению фундаментализма, признавшего поверхностную «правительственную» реисламизацию совершенно недостаточной и потребовавшего глубоких, коренных перемен.

В настоящее время исламский мир, далекий от единообразия и отнюдь не застывший в государственных формах, присущих раннему халифату, дает весьма пеструю картину общественно - политического устройства. Имеется, однако, один общий знаменатель: мощная тенденция к возрождению и утверждению тех самых духовных начал и традиционных ценностей, которые, собственно говоря, и составляют основу исламской цивилизации, вообще позволяют говорить о ней как об особой цивилизации.

\* \* \*

Ислам как религия переживал периоды расцвета и упадка. В XX веке было видно, что исламская цивилизация не смогла найти свой собственный путь в современность. Западная модель « модернити » наложилась на исламское мировоззрение, и несовместимость между ними была очевидной. Те, кто пытались реформировать ислам, « приспособить » его к современности, не учитывали, что именно духовное измерение ислама вдохновляет всю исламскую цивилизацию. Ислам не признает не только разделения духовной и светской власти, но также – и это неизмеримо важнее- общепринятого на современном Западе соотношения между индивидуальным и общим. В классической исламской доктрине пониманию личности как автономного существа, наделенного свободной волей, просто нет места вне контекста конечной зависимости человека от Бога. Воля, свобода выбора,

права личности- все это не имманентно присуще человеку, а даровано ему Богом. Невозможно утверждать право человека на самостоятельное поведение без отсылки к божественному источнику этого права. Способность человека самостоятельно мыслить, отличать добро от зла в конечном счете проистекает из убеждения в том, что Бог справедлив и дает человеку разум. В кораническом понимании « умма» -это не просто сообщество верующих, но и тождество между этим коллективом и совершенной личностью. Индивидуум генерируется из добродетелей сообщества, и наоборот. «Ля хауля уа ля кувват илля билляхи» ( нет власти и силы иначе, чем от Аллаха) – так определяются параметры, которыми измеряются поступки и решения. Отойти от этого, уклониться – недопустимо («Аллах не любит уклоняющихся»).

Ислам никогда не подчинялся требованиям десакрализованного мира модернити. Вера оказалась чрезвычайно устойчивой перед вызовами, которые ей бросала история. И если в XX веке ислам как бы ушел в себя, отступил под натиском современного мира, то это не потому, что поколебалась или как-то изменилась сама вера. Дело в том, что оказались неадекватными, неспособными принять вызов современности другие стороны исламской цивилизации, а она, хотя и определяется в основном религией, не сводится только к ней. Политика, экономика, идеология- во всех этих сферах мусульманское сообщество встало перед проблемами, которые оно не было в состоянии решить. Можно ли совместить исламскую цивилизацию с реалиями современного мира – вот как стоял вопрос. И одно время казалось, что либо ислам будет втиснут в западную модернистскую, по преимуществу секулярную модель, и тогда он утратит свою душу, либо он обречен на деградацию, на превращение в маргинальный феномен.

После крушения Османской империи, главной мусульманской державы, и упразднения халифата, ислам на долгие десятилетия отошел в тень как политический фактор, игравший роль на международной арене, и даже его значение как символа мусульманской солидарности, как стержневого элемента бытия « уммы», резко упало. Ислам как бы стал лишь частным делом верующих, да и то в повседневной жизни его влияние сокращалось. Иракцы, например, вспоминают, что еще полвека тому назад сам термин «мусульманин» мало употреблялся, и на поверхности существовала по большей части национальная или этническая идентичность, идеологические пристрастия. Для многих людей религия была чем-то ненамного более важным, чем школьный предмет. На повестке дня была «модернити», секуляризм торжествовал, религия почти что маргинализировалась.

Все начало меняться после создания Израиля, и в еще большей степени после поражения арабских армий в «шестидневной войне» 1967 г., но особенно-после исламской революции в Иране. На мировую арену с огромной силой ворвался политический ислам, принявший форму воинственного исламизма. Это течение еще больше укрепилось после советской интервенции в Афганистане, возникла радикальная политическая культура, вдохновляемая идеей джихада.

Именно в это время перед миром появился «возродившийся» ислам, и со времени иранской революции этот феномен находится в центре внимания мировой общественности, вызывает наибольшую озабоченность, ставит многие вопросы.

Причины так называемого исламского возрождения (подъема, политизации, радикализации и т.д.) подробно описаны. Это прежде всего глубокое разочарование и фрустрация, проистекающие из того, что сообщество приверженцев единственно верного учения оказалось в современном мире на обочине, переживает упадок, вынуждено бессильно смотреть, как неверные определяют судьбы человечества и

правят миром. В первую очередь это относится к арабскому миру; нельзя уйти от сравнения былой славы и могущества арабов с их теперешним положением.

Отставание мусульманского мира, особенно арабской его части, действительно ощущается во многом, далеко не только в провалах политических режимов. Среди ученых в мире всего один процент мусульман; в одном Израиле больше ученых, чем во всем мусульманском мире. В арабских странах ежегодно переводится около 330 иностранных книг, в пять раз меньше, чем в одной Греции. Капиталовложения в научные исследования в арабских странах составляют одну седьмую от общемирового уровня. Валовой внутренний продукт всех арабских стран в 1999 г. составлял 531.2 млрд. долларов – меньше, чем в одной Испании (595.5 млрд. долларов), а по ВВП на душу населения лидирующий среди мусульманских стран Катар занимает лишь 23-е место в мире. По такому показателю, как продукция обрабатывающей промышленности, передовая арабская страна – Египет, занимает в мире 35-е место наряду с Норвегией<sup>95</sup>.

Причины такого отставания некоторые исследователи находят в экономической системе, установленной в Османской империи с ее засилием государственной власти, подавлением частной инициативы, отсутствием правовых гарантий для предпринимательства и т.д. Другие делают упор на развитии такой духовной, культурной и интеллектуальной традиции, которая препятствовала становлению гражданского общества. На протяжении столетий в мусульманском обществе доминировали богословы – юристы (улемы), больше всего заботившиеся о том, чтобы не допустить проникновения нововведений (бида). Их ригидность и узколобость, их одержимость сохранением традиционных исламских устоев преграждали путь как притоку новых общественных идей, включая принципы гражданских свобод, прав человека, демократии, так и прогрессу в материальной и технологической сфере, поскольку все это шло с Запада и уже поэтому было неприемлемо. Фиаско всех без исключения форм правления, «заимствованных у неверных» – начиная от каррикатурной демократии, имитировавшей «западную модель» и кончая «насеровско-баасистским государственным социализмом», неизбежно должно было привести мусульманских активистов к выводу о том, что первопричина всех бед – в отходе от принципов первоначального ислама, а соответственно выход – в восстановлении этих принципов под девизом: «Ислам – вот ответ», ключ к решению всех проблем. Так возник *исламский фундаментализм*, занявший доминирующее положение в той части спектра мусульманской мысли, которая не довольствуется нынешним безрадостным положением вещей, а активно ищет пути преодоления упадка мира ислама.

Ведущий американский специалист по проблемам ислама Джон Эспозито писал в своей книге «Исламская угроза», что «для исламских политических активистов ислам является тотальным всеобъемлющим путем жизни, как это стипулируется в Коране, Божьем откровении, отражается в примере жизни Мухаммеда и воплощается во всеохватывающей природе шариата. Соответственно для того, чтобы вдохнуть жизнь в мусульманские правящие учреждения и в общество, требуется утвердить вновь исламский закон, эту основу государства и общества, которые должны руководствоваться исламом и базироваться на социальной справедливости... Современное национальное государство рассматривается как провальное... Слабость и подчиненное положение мусульманских обществ – это результат безбожия мусульман, сошедших в сторону

---

<sup>95</sup> Bernard Lewis, *The Crisis of Islam* / London : Weidenfeld & Nicolson, 2003 /, p.p. 88, 89

от пути, открытого Богом и воспринявших вместо этого светские, материалистические идеологии и ценности Запада или Востока - капитализм или марксизм.»<sup>96</sup>. Речь идет именно о мусульманском фундаментализме.

Фундаментализм нельзя отождествлять с политическим радикализмом, *исламизмом*, а тем более с терроризмом, но та цепь мышления, которая начинается с фундаментализма, логически вполне способна привести к исламизму, экстремизму и терроризму.

Если определено, что в основе всех несчастий лежит забвение основ и устоев ислама, то следующий шаг – уяснить, кто препятствует восстановлению этих основ. А это легче всего – «мир неверия», представленный в сегодняшнем мире исконным врагом, обществом западной иудео-христианской цивилизации. К нему относится прежде всего Запад и особенно Америка как средоточие всех западных грехов и всей враждебности исламу, но также и Россия. Не случайно девизом Хомейни было «Смерть Америке, смерть Израилю, смерть Советскому Союзу!»

Исламский радикализм берет свою силу в жгучем ощущении несправедливости, которое испытывают люди в Азии и Африке, особенно же в арабском мире. Отсталость, низкий жизненный уровень, нищета, безработица – вот тот фон, на котором процветает экстремизм. Во всем этом обвиняют старого врага – Запад, вчерашнего колонизатора и хозяина. Мусульмане гордятся своей древней и богатой цивилизацией, но видят, что в мировой иерархии их страны стоят на низшей ступени по сравнению с Западом. Убежденные в превосходстве своей культуры и в том, что только ислам является религией, сдерживающей истину, они с горечью видят, что в мире властвуют, задают тон другие. Сила, мощь, влияние в сегодняшнем мире – не у них, а у Запада. А Запад сегодня – это прежде всего Америка.

Все это и порождает ощущение господствующей в мире несправедливости, комплекс неполноценности, осознания своей совершенно незаслуженной «второсортности» в глазах Запада, этого исконного эксплуататора, империалиста, стремящегося подавить и растворить в своей безбожной материалистической цивилизации традиционные ценности мусульманского мира. Используя эти естественные чувства, радикалы - исламисты внушают людям мысль, что, поскольку невозможно бороться на равных против технологически неизмеримо превосходящего их противника, единственно эффективным оружием является террор.

Но помимо этого общего настроения имеется и важная специфическая причина локального характера. Это – Иерусалим (по-арабски Аль-Кудс, священный), третий из священных городов ислама после Мекки и Медины, место, где находятся две великие и глубоко почитаемые мечети – Масджид аль-Акса («отдаленная») и Купол скалы; обе они связаны с преданием о ночном путешествии Мухаммеда из Мекки на палестинскую землю, во время которого пророк был вознесен на небо для встречи с Аллахом. Сейчас эти святые места находятся в руках израильтян, которых мусульмане считают злейшими врагами ислама. Израиль для них – представитель и форпост Запада, прежде всего Соединенных Штатов. Американцев обвиняют в том, что по их воле евреи захватили святую землю. Практически единодушно мусульмане всего мира видят в этом трагедию и позор ислама, а преступниками называют

---

<sup>96</sup> John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality ?* / New York: Oxford University Press, 1992 /, p. 165

Израиль и Соединенные Штаты. Это важнейший из конкретных аргументов, обосновывающих необходимость борьбы против Америки.

Стоит еще раз подчеркнуть, что далеко не только материальный фактор (экономическая и социальная отсталость, бедность и т.д.) вызывает протест и возмущение мусульманского сообщества и в частности фундаменталистов и радикалов - исламистов. Для мусульманских клериков эти проблемы вообще никогда не стояли на переднем плане. Аятолле Хомейни приписывают слова о том, что исламская революция совершалась не ради того, чтобы снизить цены на дыни. Гораздо важнее ощущение морального унижения общности, не сомневающейся в том, что только ее вера является истинной. Последователи пророка – это ведь фактически избранные люди («община правоверных»), хотя прямо об их избранности в Коране не говорится. Им должно принадлежать по праву доминирующее положение в мире, но на деле получилась страшная несправедливость: в мире задают тон неверные. Это не может не вызвать фрустрацию, граничащую у многих с отчаянием и побуждающую к борьбе против тех, кто не по праву, вопреки воле Аллаха, узурпировал власть в мире.

При этом надо заметить, что ведь ислам как таковой ни в коей мере не может в наше время считаться гонимой религией. Достаточно представить себе степень религиозной свободы в немусульманских странах, количество мечетей в европейских и североамериканских городах, уровень политкорректности, исключаяющей возможность даже намек на оскорбление религии, и т.д., чтобы убедиться в отсутствии каких-либо оснований говорить об ущемлении мусульман. Точно так же аболютно неверно утверждать, что исламистские террористы руководствуются чувством зависти к Западу. В их сознании Запад, безбожный, неверный, материалистический, растленный Запад стоит значительно ниже мусульманского сообщества и уж никак не может вызывать зависти.

Если бы была возможность откровенно поговорить с мусульманскими шахидами накануне их террористического акта и спросить их, за что они собираются умереть, то можно ручаться, что эти люди (кстати сказать, вполне состоятельные и получившие западное образование) не стали бы ссылаться ни на материальные факторы, нищету масс в арабских странах, ни на гонения или преследования мусульман, они также не проявили бы никакой зависти в отношении богатого Запада. Их императив – более высокого и более глобального, если можно так выразиться, характера; они убеждены, что их священный долг – защита ислама от наступления несправедливого и агрессивного Запада, стремящегося разложить и подорвать единственно истинную веру, лишить ислам его духовных ценностей, опустить мусульманскую «умму» на дно мирового сообщества, навсегда отнять у мусульман священный Иерусалим. Ради этого они готовы пожертвовать собой.

Можно допустить, что большинство мусульман в своей повседневной жизни занято менее грандиозными проблемами, но все равно одобряет некоторые основные позиции активных исламистов, в первую очередь их убежденность в том, что первопричиной всех бед является западный империализм. В этом смысле мусульмане разделяют общие взгляды подавляющего большинства населения Третьего мира вообще, и ничего специфически исламского в таких взглядах нет. Здесь проявляется и распространенный по всему миру антиамериканизм, точнее антигегемонизм, вызванный поведением единственной сверхдержавы и представлением о том, что Америка стремится не только господствовать над всем миром, но и навязать всем свои ценности, свой образ жизни, лишив других самобытности и древних традиций.

Но дело не только в этом. Сама по себе сущность ислама как религии, некоторые изначально заложенные в нем положения, равно как и особенности развития богословско-общественной мысли на протяжении веков – вот что создает благоприятную почву для перерастания обычной «третьемировской» неприязни к Западу в активное противодействие, ведущее к терроризму. Отнюдь не соглашаясь с квалификацией ислама как «религии вражды и ненависти», нельзя в то же время игнорировать тот неспоримый факт, что большинство актов международного террора в последнее время совершается мусульманами и в качестве обоснования приводится необходимость защиты ислама. Что-то явно неладно – если не с самим исламом как религией, то во всяком случае с отношением его «защитников» к современному миру. В глазах многих ислам выглядит как сила, несущая в себе угрозу, порождающая насилие, привносящая в мир тревогу и растущую конфликтность.

Особенно эту угрозу ощущают, наряду с иудеями (что связано прежде всего с палестинской проблемой, о которой уже говорилось) люди, живущие в христианском мире. Это неудивительно, поскольку воинствующий исламузм объявил своим главным врагом Запад, очаг христианской цивилизации. Ислам относит христиан, как и иудеев, к Дар аль-харб, миру войны, но все же отношение к этим двум авраамическим религиям – иное, чем к язычникам. Христианство и иудаизм ближе к исламу, они растут из одного корня, но они же опаснее всех для ислама. Родство между исламом, христианством и иудаизмом всегда признавалось мусульманскими богословами, но эти две другие родственные религии считались сошедшими с правильного исламского пути. Именно поэтому «отступники», как это всегда бывает во взаимоотношениях между близкими, но разошедшимися конфессиями (вспомним католиков и православных) считаются более опасными – ведь они являются соперниками в борьбе за душу человеческую. Христианская и исламская цивилизации были вовлечены в конфликт не столько из-за их расхождений, сколько из-за их сходства.

История сложилась так, что прямой конфронтации между этими двумя мирами со времен крестовых походов не было. В двадцатом веке все изменилось. Деколонизация, вступление мусульманских стран на путь независимого развития сопровождались подъемом в них не только национального, но и религиозного самосознания. В мире заговорили о возрождении или пробуждении ислама (что, конечно, совершенно неверно, так как ислам никогда не умирал и не засыпал). Но не подлежит сомнению, что мусульманский мир стал ощущать новый, небывалый подъем.

Разумеется, неверно называть ислам религией, поощряющей насилие и возбуждающей вражду. Как и во всякой великой религии, в исламском учении можно найти противоречащие друг другу устои, принципы и призывы. Пресловутая концепция джихада, например, может быть истолкована в зависимости от желания в совершенно различных смыслах. Но нет сомнения, что в Коране содержатся формулировки, которые без всякой натяжки можно интерпретировать как призыв не просто к защите ислама от его врагов, но и к истреблению неверных, если они выступают против единственно истинной религии; при желании и «культурную экспансию» инаковерующих можно трактовать как войну против ислама, и соответственно провозгласить беспощадную борьбу против них священным долгом мусульман в прямом соответствии с указаниями Аллаха. Именно это и делают исламисты.

Уже отмечалось, что источником силы и жизненности ислама является тотальная преданность верующих, их безоговорочная готовность следовать за руководителями, если есть убежденность в том, что последние действительно вдохновляются духом Корана. Поэтому лидеры исламистов должны доказать, что Коран учит применять насилие по отношению к врагам ислама. Они адресуют своих сторонников к посланию Мухаммеда, в котором мир разделен на Дар аль-ислам и Дар аль-харб и предсказывается триумф ислама после того, как истинно верующие одолеют мир неверных.

Джихад считается согласно Корану религиозным долгом, хотя улемы никогда не включали его в число столпов ислама. Джихад (который чаще всего неточно переводят как «священная война»), всегда считался одной из главных обязанностей мусульманской общины. Буквально это слово означает высшее, максимальное усилие; главное понимание джихада состоит в том, что верующий борется против зла и дьявольщины в самом себе, путем самодисциплины стремится следовать воле Бога, идти по указанному им прямому пути, быть добродетельным, совершенным мусульманином. Это – «большой джихад», а «малый джихад» – это борьба за распространение и защиту ислама. Но исламисты делают упор фактически именно на «малый джихад», и им есть на что сослаться, хотя бы на такие стихи Корана: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами... И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас... Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх; бейте же их по шеям... избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте!»<sup>97</sup>. Можно, конечно, истолковать это в соответствии с историческим контекстом, указать, что речь идет о многобожниках, а не о христианах, к тому же наряду с призывом убивать их есть и ограничение: «не преступайте пределов дозволенного». Но при желании можно интерпретировать данные суры Корана как призыв убивать вообще всех неверных, т.е. не-мусульман. Именно это и делают воинствующие исламисты, а для ваххабитов врагами являются даже и те из мусульман, которые уклонились от выполнения этого «священного долга». Российские ученые Н. Жданов и А. Игнатенко писали по поводу джихада, что «уйти от силового содержания этого понятия трудно»<sup>98</sup>. И именно силовое, воинственное истолкование джихада стало идейным инструментом для радикальных, экстремистских исламских организаций.

Абубакар Баасийр, руководитель подпольного индонезийского исламистского движения Джамаа исламийа, заявлял: «Аллах разделит человечество на две части, а именно – последователей Аллаха и последователей Сатаны». Обращаясь к «неверным», Абубакар провозгласил: «Мы отвергаем все ваши взгляды и все ваши учения. Между вами и нами всегда будет пропасть ненависти, и мы будем врагами до тех пор, пока вы не станете следовать закону Аллаха»<sup>99</sup>.

Один из идеологов исламизма, Салих Сиррия, резко выступал против демократии как «образа жизни, противоречащего исламскому пути. При демократии люди имеют власть издавать законы, разрешать и запрещать то, что они хотят, в то время как в исламе люди не обладают полномочиями решать, что есть «халаль» (разрешенное Аллахом) и что есть «харам» (запрещенное Аллахом), даже если у

---

<sup>97</sup> Коран (перевод И.Ю. Крачковского), 2(190, 191), 8 (12, 13), 9 (5)

<sup>98</sup> Н.В.Жданов, А.А. Игнатенко, Ислам на пороге XXI века (Издательство политической литературы: М., 1989), с. 220

<sup>99</sup> IIAS Newsletter, Cambridge University Press, July 2003, p. 4

них по какому-либо вопросу достигнуто полное единодушие. Поэтому сочетать ислам с демократией равнозначно сочетанию, например, иудаизма и ислама; точно так же, как человек не может одновременно быть мусульманином и евреем, он не может быть в одно и то же время мусульманином и демократом»<sup>100</sup>.

В документе, озаглавленном «Письмо к Америке» и опубликованном в ноябре 2002 г. (его авторство приписывают самому бен Ладену), перечисляются требования, предъявляемые исламистами американскому народу. Среди семи пунктов требований есть такие: «покончить с угнетением, ложью, аморальностью и развратом... признать, что Америка – это страна без принципов... перестать поддерживать Израиль в Палестине, Индию в Кашмире, Россию в Чечне, правительство Манилы, воюющее с мусульманами на юге Филиппин... перестать поддерживать коррумпированных лидеров в наших странах». В документе говорится, что если американцы не последуют этим советам, они будут побеждены, как все предшествовавшие крестоносцы, «их судьба повторит судьбу Советов, которые бежали из Афганистана»<sup>101</sup>.

И здесь мы видим, какую пагубную для самого ислама роль играет - как это ни парадоксально – то обстоятельство, что в нем отсутствует такой институт, как церковь с ее иерархической структурой, увенчанной наверху непререкаемым авторитетом. Католическую и православную церковь издавна обвиняли в том, что именно данный тип структуры утверждает моноцентризм и единомыслие, препятствует свободе мысли. Но вот в рядах мусульман появляется Усама бен Ладен, который издает фетвы и объявляет джихад, не имея на то никаких прав, и некому его дезавуировать, нет духовного авторитета, обладающего полномочиями наложить вето на якобы исламские и коранические призывы фанатиков. Нет ни папы, ни патриарха. Особенность ислама в том, что, будучи основан на строжайшем единомыслии в том, что касается ядра учения пророка, устоев веры, он совершенно децентрализован в плане организации и структуры. Мазхабы (богословские школы) признаются равноправными, столетиями существовали секты, приверженцев которых никто не мог официально объявить еретическими, и хотя формально «врата иджитхада» (истолкования, решения вопросов богословско-правового комплекса) были закрыты тысячу лет тому назад, интерпретация многих важнейших проблем является прерогативой различных улемов и факихов вплоть до того, что совсем недавно возобновился спор о применении шариата, о моделях государства, о том, каким сурам Корана – мекканским или мединским – следует отдавать предпочтение в случае противоречия между ними. Немудрено, что при таком положении вещей богословские авторитеты, даже те, которые отвергают идеологию бен Ладена (а в исламском «мэйнстриме» таких подавляющее большинство) не обладают теологически обоснованным инструментарием воздействия на умы верующих, который позволил бы опровергнуть человеконенавистнические призывы экстремистов. Да и как бы они могли это сделать, если в одном из крупнейших мусульманских государств, Саудовской Аравии, официально господствует ваххабизм, многие идеи и положения которого вполне соответствуют экстремальной идеологии сторонников Аль-Каиды и других подобных организаций.

---

<sup>100</sup> Sadik J. Al - Azm, " Islamic Fundamentalism Reconsidered : A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches", South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, vol. X111, Number 18, 1993, p. 18

<sup>101</sup> B. Lewis, op.cit.,p. 122



Но корни проблемы лежат еще глубже. Российский ученый Дмитрий Фурман пронизательно отметил, что если в христианстве громадная сфера общественной и государственной жизни оставалась свободной, способной к развитию, поскольку церкви важно было лишь, чтобы все признавали ее абсолютную власть в вопросах веры и она крайне редко вмешивается в социально – политические процессы – то в мусульманском мире все наоборот. «Любые социальные формы и любые изменения должны оцениваться с точки зрения одной вечной модели – модели мединского государства (или протогосударства) пророка, зафиксированной в шариате. Здесь нет колоссальной «светской» сферы жизни, безразличной с точки зрения религии и поэтому - способной к эволюции»<sup>102</sup>. А из этого вытекает неспособность и нежелание тех людей, которые являются авторитетами для мусульман и определяют духовный и интеллектуальный климат в мире ислама – богословов-правоведов, проповедников – видоизменять систему взглядов таким образом, чтобы она перестала быть основой для поддержания состояния вечной напряженности во взаимоотношениях между исламским сообществом и «другими мирами». По существу речь идет о перманентном состоянии войны, в котором держат исламский мир его духовные авторитеты; краеугольным камнем их идеологии остается, как и тысячу лет тому назад, концепция противостояния Дар аль-ислам и Дар аль-харб, т.е. вечной конфронтации. Это и есть то поле, на котором так удобно произрастает идея джихада в его воинственной интерпретации – идея, логически ведущей к оправданию террора.

Поэтому, отвечая на уже задававшийся вопрос – «что же не в порядке с миром ислама?» – можно утверждать, что неладно дело обстоит с «корпорацией богословов», с духовной элитой мусульман, которое не смогло предотвратить появление злокачественной опухоли в организме исламского сообщества. Американский публицист Томас Фридман считает, что «хотя в исламе имеется глубокий моральный импульс, утверждающий справедливость, милосердие и сочувствие, в нем не получила развития доминирующая религиозная философия, позволяющая признавать иные религиозные сообщества равными себе»<sup>103</sup>.

По оценке германского исламоведа Петера Гейне, число «готовых к насилию исламистов» составляет не более двух процентов всего мусульманского населения мира<sup>104</sup>.

Но невозможно подсчитать число людей, в той или иной степени симпатизирующих экстремистам или же просто оправдывающих их действия. И никакого серьезного, массированного противодействия экстремистской идеологии в среде мусульманских духовных авторитетов не заметно.

\* \* \*

После того, как биполярная структура мира уступила место «новому мировому беспорядку», а вскоре на первый план выдвинулось явление, получившее название глобализации, наблюдается резкое, иногда взрывообразное усиление, интенсификация процессов, корни которых уходят в прошлые времена, но которые

---

<sup>102</sup> Послесловие к книге Абдуллахи Ахмеда ан - Наима " На пути к исламской реформации", М., 1999, стр. 275.

<sup>103</sup> Thomas L. Friedman, Longitudes and Attitudes. The World in the Age of Terrorism / New York : Anchor Books, 2003 /, p. 79

<sup>104</sup> Peter Heine, Terror in Allahs Namen. Extremistische Krafte im Islam / Freiburg 2001/. Цит. по Das Parlament, Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung 8 September 2003, S. 22

были ранее как бы задвинуты вглубь, не могли получить развития именно потому, что все было подчинено «борьбе двух систем на мировой арене». Речь идет в первую очередь об обострении давних этноконфессиональных конфликтов; вопреки марксистской теории оказалось, что проблема этнической и религиозной идентичности более важна для людей, чем противоречия классового характера.

Вообще говорить о влиянии глобализации на исламскую цивилизацию трудно ввиду дисперсности, разнообразия, разделенности мира ислама. Например, исторические судьбы Северной Африки и Юго-Восточной Азии будут определяться столькими локальными факторами, что отыскивать единую модель было бы искусственным занятием. Ведь приходится иметь дело с национальными государствами с их несхожими проблемами, потенциалами, интересами, с их различным геополитическим положением. Трудно отыскать некие «общеисламские» цели и интересы.

Являясь в основном частью Третьего мира, мусульманские государства будут страдать от глобализации в ее нынешнем виде так же, как и другие развивающиеся страны. Ведь исламскую цивилизацию в каком-то смысле можно назвать «цивилизацией бедных», несмотря на существование горстки стран, богатых нефтью. Кроме сырья, главным образом нефти, исламским странам почти нечего внести в мировую экономику в качестве принципиально значимого вклада, хотя многие из них успешно развивают перерабатывающую и мелкую обрабатывающую промышленность.

Если говорить о способности исламской общественной мысли влиться в поток модернизации и адаптироваться к «информ-культуре», то тут все будет зависеть от того, насколько она сумеет изменить общий, традиционно негативный подход к другим религиям и цивилизациям, признать их равными, усвоить принципы толерантности и плюрализма мнений, отказаться от глубоко анахроничного разделения мира на две части, обреченные враждовать друг с другом.

Вероятно, часть молодых и приемлющих модернизацию элементов мусульманского общества станет искать выход из положения на пути приобщения к западным ценностям, приспособляя их к традиции. Тем самым они будут все более отдаляться от исламской цивилизации как таковой в ее архаичных формах и проявлениях. Чтобы противодействовать этой тенденции, другие, столь же молодые и образованные люди будут стремиться вновь утвердить исламские ценности, возродить веру путем обновления исламской философии и создания новой школы фикха, т.е. мусульманской юриспруденции и комплекса социальных норм. Это, возможно, позволит исламской цивилизации найти свое место в глобализирующемся мире.

Можно вместе с тем сказать, что произошла и некая «глобализация ислама», причем под этим следует понимать не столько распространение этой религии вширь, сколько углубление, усиление некоторых факторов, связанных с ролью ислама в мире. В первую очередь имеются в виду такие явления, как «евроислам» и радикализация ислама в Юго-Восточной Азии.

Термин «евроислам» появился недавно. Иммиграция мусульман в Западную Европу приобрела значительные масштабы. Во Франции уже насчитывается более 5 миллионов мусульман, в Германии – более 3,2 миллионов, в Великобритании – свыше 2 миллионов, в Италии – 1 миллион, в Голландии – более 800 тысяч и т.д. Известнейший французский исследователь современного ислама Оливье Руа пишет о развитии двух видов ислама в Европе – «европейского» и «универсального». «Первый практикуется в основном иммигрантами, сохраняющими связи с родиной, в

то время как ко второму относятся главным образом родившиеся в Европе мусульмане, для которых «страна их происхождения» перестала быть «референтной точкой», почвой, на которой произрастают активисты и клерики»<sup>105</sup>. «Транснациональный ислам оторвался от страны его происхождения. Идеологическая радикализация обычно является результатом отчуждения молодежи в депрессивных или социально маргинальных городских районах. Снявшиеся с якоря традиционного ислама безработные мужчины второго и третьего поколения иммигрантов образуют благоприятную почву для пополнения рядов приверженцев радикального ислама... ориентированного на сверхнациональное сообщество, мусульманскую умму. Частично это воображаемое, сконструированное сообщество, но оно становится реальным в большой мере благодаря Интернету и связанной с ним субкультуре. Парадоксальным образом радикализация данного типа идет рука об руку с вестернизацией во Франции и других европейских странах. Мусульманская молодежь в Европе в своем большинстве получила западное образование, часто техническое или научное. Мало кто из них является выходцем из традиционных медресе, большинство живет в полностью вестернизированном стиле, включая алкоголь и «герлфрендс», а затем они становятся «новообращенными мусульманами» в европейских мечетях или тюрьмах»<sup>106</sup>. Руа обращает внимание на такое явление, как отрыв радикальной мусульманской молодежи в Европе от исламских политических партий, существующих на их «старой родине». На смену «диаспорной модели» утверждения исламской идентичности приходит «универсалистская модель»; примером может служить базирующаяся в Лондоне фундаменталистская Хизб ат-тахрир (Партия освобождения), возникшая в 1953 году как палестинская исламистская организация, но сейчас превратившаяся в настоящее интернациональное движение. Ее лозунг – немедленное возрождение халифата с конечной целью обращения всего мира в мусульманскую веру. А "Исламский Совет Британии», финансируемый из саудовских источников, призывает к созданию объединенного исламского мира, в который будут входить Исламская республика Соединенного Королевства.

Руа отмечает также, что для очень небольшого числа европейских мусульман в центре внимания находятся политические конфликты непосредственно на Ближнем Востоке; хотя, конечно, палестинская проблема живо их задевает; поддержка борьбы палестинцев, однако, обычно мотивируется не столько религиозным, сколько национальным чувством. «Сконструированное сообщество» основано на транснациональной религиозной идентичности; приверженцы «неофундаментализма» в одинаковой степени отвергают как традиционно мусульманскую, так и западную культуру, в их среде развивается технический модернизм и тенденция к глобализации, представленная, например, такими вебсайтами, как [umma.net](http://umma.net). Сеть «де-территориализированных» сверхнациональных исламистских организаций, оперирующих на Западе, состоит как из получивших западное образование представителей среднего класса, так и из не окончивших школу выходцев из рабочих кварталов, «отчужденной молодежи». Все они не отождествляют себя с каким-либо специфическим регионом или страной или народом. Неофундаментализм привлекает их перспективой создания «универсального ислама», освобожденного от обычаев и традиций и потому применимого ко всем обществам; весь мир представляется великой потенциальной

---

<sup>105</sup> Olivier Roy, "Euroislam : The Jihad Within ? ", The National Interest, Spring 2003, p.63

<sup>106</sup> *ibid.*, p. 64

«уммой». Эти «новые мусульмане», в том числе бойцы Аль-Каиды, последователи Усамы бен-Ладена, будучи в основном арабами, ведут борьбу не столько у себя на арабской родине, сколько на периферии; вебсайты Аль-Каиды призывают к «периферийному джихаду от Боснии до Филиппин». По мнению Оливье Руа, в наше время только два возникших на Западе движения радикального протеста могут быть названы интернациональными: антиглобалистское движение и радикальный исламизм<sup>107</sup>.

Помимо Западной Европы, очагом интенсивного развития радикального ислама становится Юго-Восточная Азия, в первую очередь Индонезия, страна с наибольшим в мире мусульманским населением. Австралийский ученый Дэвид Мартин Джонс, например, обращает внимание на растущую исламизацию индонезийской культурной жизни; он считает это явление лишь «дальше всех продвинувшейся версией общего движения Юго-Восточной Азии к этнорелигиозному фундаментализму»<sup>108</sup>, проявляющегося в частности, в росте влияния исламистов в Малайзии (активная деятельность ПАС, Партай Агама се - Малайзия). «Регион, еще недавно считавшийся образцом успешного развития, менее чем за десятилетие превратился в дугу нестабильности, последствия чего могут иметь глобальный характер». По мнению Джонса, это явление ставит под сомнение общепринятый на Западе взгляд на Юго-Восточную Азию как на пример модернизации и демократизации, обладающий иммунитетом против религиозного фундаментализма ближневосточного толка. После краха режима Сухарто казалось, что грядет демократизация, которая станет залогом торжества идей модернизации, либерализма, плюрализма и успешного капиталистического развития. Но ортодоксальная западная теория корреляции демократии с модернизацией и экономическим подъемом дала осечку, причем дело тут не только и не столько в экономических трудностях. Джонс полагает, что поворот Индонезии к политическому исламу (исламизму) в большей мере связан с «коллизией между тенденцией к модернизации и исламским социальным характером страны», что подтверждается и примером других исламских стран. «Где бы в мусульманском мире не наблюдались быстрый рост и сопутствующие социальные перемены под эгидой светских авторитарных режимов, неизменным ответом был вызов со стороны фундаментализма... Прогрессивный секуляризм не добивается успеха в мусульманских нрсударствах. с опозданием всупивших на путь модернизации». Джонс вспоминает слова покойного Эрнеста Геллера о том, что в прошедшем столетии встреча с современностью приводила ислам к тому, что он становился более сильным и очищенным, а также о том, что на смену неграмотному деревенскому исламу приходит «высокий» образованный городской ислам; исламистская идеология, по убеждению Геллера, лучше всего процветает именно в условиях, созданных тем, что называется modernity, начиная от развития специализации и разделения труда в обществе индустриализации и кончая Интернетом и мобильными телефонами, широко используемыми исламистами<sup>109</sup>.

По мнению ряда западных исследователей, угроза исламизма идет не столько со стороны традиционного ислама ближневосточного толка с его прочными локальными корнями, сколько со стороны «неофундаментализма выпускников

---

<sup>107</sup> *ibid.*, p.70

<sup>108</sup> David Martin Jones, "Out of Bali", *The National Interest*, Spring 2003, p.75

<sup>109</sup> *ibid.*, p.p. 80,81

университетов», пренебрегающих традиционными культурными устоями «прежней родины» со всеми этими бесконечными, ведущимися целые столетия спорами богословов-улемов о теологических и юридических тонкостях. Неофундаменталисты мыслят гораздо шире, можно сказать, глобально, они признают науку и технические достижения Запада, стремясь поставить их на службу обновленному исламу. Вспоминаются идеи лидера египетских «Братьев-мусульман» Сайида Кутба, казненного в 1966 году в насеровском Египте; он утверждал, что только «чистый ислам» способен преодолеть неестественную брешь между религией и научным материализмом и что только исламские идеалы спасут человечество от «варварства технократической культуры». Для этого, по убеждению Кутба, требуется создание обновленной уммы, сообщества правоверных, некоей, если можно так выразиться, транстерриториальной идеократии. Ее первоочередная задача – борьба против идущего с Запада секуляризма, означающего «духовную смерть», и спасение придет от «очищенного ислама».

Многие исламистские экстремисты по существу убеждены, что они вовлечены в конфликт поистине космического масштаба, в великую борьбу между добром и злом, предначертанную божественным откровением.

Перед нами, таким образом, обрисовываются контуры некоей обновленной, воинствующей исламской цивилизации, а по сути дела – параллельной псевдоцивилизации, адепты которой «перешагивают» через локальные национальные задачи и конфликты и претендуют на утверждение превосходства своей веры, своих ценностей в глобальном масштабе. Это явление – гораздо шире и серьезнее, чем террористическая деятельность Аль-Каиды и прочих подобных организаций, выступающих лишь как воинственный и вооруженный авангард глобального исламистского движения.

Термин «параллельная» или «псевдоцивилизация» может быть применен именно потому, что исламистское движение на самом деле не вытекает из существа подлинной исламской цивилизации, извращает и искажает суть и дух ислама. Исламизм дискредитирует ислам в глазах всего немусульманского мира. Дальнейшие успехи террористического исламистского движения могут привести к тому, что само слов « мусульманин» для многих станет синонимом слова « террорист». В этом смысле можно утверждать, что исламизм – это злейший враг ислама.

Известный арабский писатель и мыслитель Али Аллауи, бывший министр иракского правительства, ныне работающий в Принстонском университете, писал в своей книге «Кризис исламской цивилизации», что « поворот к насилию и террору означает решающий разрыв с исламским цивилизационным наследием...Непохоже, чтобы исламисты, если они придут к власти, смогли бы генерировать новую динамику в исламской цивилизации...Успех политического ислама парадоксальным образом мог бы означать последний кризис исламской цивилизации»<sup>110</sup>.

В принципе мир ислама с его великими культурными традициями и сотнями миллионов преданных приверженцев потенциально обладает огромной мощью и динамизмом, он мог бы внести большой вклад в развитие человеческого общества. Но для этого он должен преодолеть нынешнюю болезнь, избавиться от разъедающей его раковой опухоли. Без преувеличения можно сказать, что исламская цивилизация переживает критический, переломный момент своей

---

<sup>110</sup> Ali A. Allawi. The Crisis of Islamic Civilization. Yale University Press, 2009,p.253.

истории, и ее судьба зависит от ее способности справиться с демонами самодовольства, нетерпимости и экстремизма.

## ДИСКУССИЯ

*Е. Б. Рашковский*

Рассуждая об остро-современных – сегодняшних и завтрашних – базовых проблемах Исламской цивилизации, мы всё равно не можем отрешиться от проблематики прошлого. Самые актуальные, самые жаркие проблемы нынешнего дня – при всей непредсказуемости конкретных казусов экономики и политики – всё же имеют за собой многовековые исторические предпосылки. От истории не уйти.

И тем более – не уйти при подходе к принципиальной проблеме «Ислам и меньшинства», которая неоднократно поднималась в ходе нашей дискуссии, но которая не получила обобщающего и систематического рассмотрения.

Итак, проблема «Ислам и меньшинства» – от самых первых лет ислама и поныне – есть одна из стержневых проблем всемирной истории. А духовно-историческая коллизия двух «сестринских» авраамических религий, ислама и христианства (со всей многозначностью их взаимных отношений), оказывается живым и оголенным нервом занимающей нас проблемы.

Когда-то ислам, бросивший вызов тоталитарно-средневековому подходу христианства к человеческой реальности, противопоставил этому подходу идею подчиненной автономии монотеистических меньшинств («людей Писания») в рамках системы институционально обособленных этно-конфессиональных общин («миллет»)<sup>111</sup>. В свою очередь христианское сознание – во многом под влиянием идей ренессансного гуманизма, Реформации и Просвещения – перешло на принципиально иные позиции в подходе к проблеме этно-конфессионального многообразия общества: к признанию принципов свободы совести и гражданского общества<sup>112</sup>.

Исторический путь ислама оказался иным. И в корне нынешнего расхождения обеих «сестринских» религий оказалось расхождение двух концепций свободы:

---

<sup>111</sup> Первоначально статус «людей Писания» распространялся на христиан, иудеев и мандеев; позднее он был распространен на зороастрийцев; империя же Великих Моголов знала и попытку распространения этого статуса на индуистов. Принижённый статус покровительствуемых меньшинств далеко не всегда ограждал их от злоупотреблений, погромов, массовых избиений.

<sup>112</sup> См.: Ворожейкина Т. Е., Рашковский Е. Б. и Умнов А. Ю. Религия, церковь, общество // Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. – М.: УРСС, 1998. С. 132-158.

- христианской концепции подчас роковой, но допущенной Свыше внутренней свободы человеческого духа и
- исламской концепции обоснованной в кораническом Откровении правовой свободы общины верных.

Проще говоря, корень расхождений – в понимании *примата свободы*: личной и/или общинной.

Присмотримся к этой остро-современной проблеме подробнее.

Обе религии – и христианство, и ислам – сродны по многим теологически своим посылкам: единобожие, признание множества библейских сюжетов, высокий духовный статус Иисуса и Девы Марии. Но тем больше и драматичнее расхождения во множестве теологических и мировоззренческих нюансов. Прежде всего обращу внимание на коренное различие в *исторических дискурсах* обеих религий.

Тринитарное христианство, с его идеей уничиженного сошествия Бога во глубину и страдание человеческой истории (*греч.*: kenosis) в самой сердцевине своей исторично. Есть не только история человечества, где всякий раз по-разному взаимодействуют Святыня и грех, но и есть – чрез Христа, со Христом и во Христе<sup>113</sup> – то самое, что великий теолог прошлого столетия Карл Барт называл «историей Бога в истории»<sup>114</sup>.

В исламском же дискурсе Таухида (абсолютного монизма / монотеизма) Бог, хотя и повелевающий человеческой историей, всё же мыслится радикально трансцендентным по отношению к ней. И посему смысл истории – со времен Ноева потопа – в периодических очищениях Таухидной правды на Земле от недолжных, нетаухидных человеческих наслоений<sup>115</sup>. Так что и актуальные проблемы современной мысли, современного правового и гражданского сознания могут легко сводиться к подобного рода наслоениям, рано или поздно подлежащим таухидному «очищению». На этом, кстати сказать, и настаивают идеологи нынешних радикально-исламистских движений (Аль-Каида, Талибан, Хизб ут-Тахрир, Хамас, шиитские движения Ливана, террористические «эмиры» Северного Кавказа и др.).

Разговор же о различиях в исторических дискурсах обеих религий ведет к вопросу и о дискурсах *правовых*. Точнее, к вопросу о *святости прав*.

В случае с христианством (по крайней мере, как это трактуется в документах Второго Ватиканского Собора 1963 – 1965, частично и в документах Русской Православной Церкви последних лет<sup>116</sup>) на первый план выдвигается *святость прав личности*: святость богоданных прав и на веру, и на инакомыслие,<sup>117</sup> и на сомнение вплоть до утраты по благодати даруемой веры, буде и то, и другое, и третье обусловлено глубиной внутреннего убеждения и чувства.

<sup>113</sup> Евхаристическая формула Западной Литургии.

<sup>114</sup> Барт К. Христианин в обществе // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологические тексты XX в. Сост. С. В. Лёзов и О. В. Боровая. – М.: Наука-ВЛ, 1994. С. 41.

<sup>115</sup> К таковым, чисто человеческим наслоениям исламская мысль относит, в частности, и иудейский принцип дискурсивной изоэтрности, и христианскую тринитологию и иконопись.

<sup>116</sup> Прежде всего имею в виду документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», утвержденном на архиерейском соборе 26 июня 2008.

<sup>117</sup> Слова ап. Павла в Синодальном переводе: «Ибо надлежит быть и разномыслию между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11:19). Перевод В. Н. Кузнецовой – в редакции 2009 г., одобренной Российским Библейским обществом: «среди вас должны быть и разногласия...». В Павловом же греческом оригинале – куда «круче»: *dei gar kai aireseis en hymin einai...* Речь, может быть, не столько о потакании разнобою «ересей», сколько о некоей общезначимой их познавательной – и даже институциональной – внутрицерковной необходимости.

В случае же с исламом на первый план выдвигается *святость прав общины, уммы*, в частности, и святость ее прав на самосознание личности – вплоть до права на жизнь и смерть отступника или же не в меру критичного совопросника<sup>118</sup>.

Так что в первом, современно-христианском, случае объективно труден и свят вход в духовные пространства веры и объективно легок, но – увы – отчасти и свят выход из этих пространств. Здесь обращу внимание на парадокс относительной святости выхода: свят не столько выход сам по себе, сколько свята допускающая выход *теология свободы*.

Во втором же, исламском, случае легок и свят только вход (через рождение в лоне ислама или несложную процедуру обращения), а выхода вообще нет...

И вот, в свете сказанного мысленно представим себе карту Восточного полушария в ее почти что полуторатысячелетней исторической динамике.

Абсолютное большинство жителей коренных исламских стран – от Ирака до Геркулесовых столбов, от Боснии до Нубии – потомки исповедников восточного, но отчасти и западного христианства. Т.е. потомки христиан, первоначально прошедших приниженный статус «зиммиев» (членов «покровительствуемых» «миллет»), а позднее – в ходе веков – ставших полноценными мусульманами. Но если взглянуть на картину еще шире – аж до Тихого океана и Тропической Африки – можно вспомнить и о судьбе исламского прозелитизма среди многочисленных народов зороастрийских, иудейских, буддийских, индуистских и анимистических регионов. Процесс вольной или же приневоленной исламизации продолжался в период колониальной гегемонии Европы, продолжается и поныне. А по мнению некоторых исследователей, будущее Европы и России в той или иной мере подвластно той же самой динамике исламизации, но уже – в качественно новых геоэкономических и геотехнологических условиях<sup>119</sup>.

Важно иметь в виду, что проблемы меньшинств в Большой Обители ислама (Дар уль-ислам) касается не только внеисламских «миллет», но и тех религиозных общностей, которые в той или иной мере мыслят себя находящимися в рамках ислама. Скажем, друзов, алавитов, исмаилитов, ахмадийцев, отчасти даже и бахаистов<sup>120</sup>. С точки зрения строгих исламских традиций, сам факт исламской идентичности этих групп может вызывать множество возражений. Но вот шиитские погромы в Пакистане и в мусульманских ареалах Индии; учиненные талибами бойни монголоидных шиитов-хазарейцев, имевшие место в Афганистане в 1990-е годы; продолжающиеся взрывы в шиитских мечетях Ирака (и как раз – во время пятничных молитв!) – всё это заставляет призадуматься о по сей день не избытом средневеково-тоталитарном синдроме в Обители ислама.

\* \* \*

В этой связи мне кажется чрезвычайно важной и эвристически плодотворной мысль, которую высказал в ходе нашей исламоведческой конференции покойный проф. А. С. Ахиезер.

---

<sup>118</sup> Вспомним фетву покойного аятоллы Рухоллы Хомейни от 18 февраля 1989 г., санкционирующую убийство англо-индийского писателя Салмана Рушди за его роман «Сатанинские аяты» (полный текст фетвы см.: Страна и мир. Мюнхен. 1990. № 4 (58). С. 149).

<sup>119</sup> См.: Bat Ye'or. European Fears of the Gathering Jihad // Israfax. Montreal. 2003. V. 15. # 426. P. 6.

<sup>120</sup> Жестокие – вплоть до казней – преследования бахаи в современном Иране как раз и строятся на «теологическом» допущении: отступник от ислама не достоин жизни, а бахаи как раз и есть религия отступническая...



По его словам, революционные и протестные возбуждения масс всегда так или иначе связаны с возбуждением, активизацией и выплесками глубочайших залегающих традиционных пластов индивидуального и коллективного сознания, – точнее, подсознания, а еще точнее – полусознания. Такова одна из непреложных психо-социальных характеристик универсальной истории.

Так вот, эти выплески многообразным образом связаны с нарастанием элементов неотрадиционалистского возбуждения во всем комплексе народных страстей и чаяний не только пост-традиционных, но и пост-модерных эпох. И эта закономерность сполна относится к истории народно-массовых движений в любом из ареалов пост-традиционного мира, в любом из ареалов Земли<sup>121</sup>. Так что в этом плане Исламский ареал – при всей специфичности его стационарных верований и изменчивого культурного наследия – не исключение, но, скорее, подтверждение общего правила.

\* \* \*

Можно кратко остановиться на судьбах еще одного бесспорно исламского, но юридически не маркированного меньшинства в исламском мире: о либерал-прогрессивистской интеллигенции, помышляющей о становлении современного гражданского общества, но при этом приемлющей и уважающей исламскую идентичность. Без учета этого меньшинства трудно представить себе историю Египта, Пакистана, Марокко или Ирана на протяжении последнего столетия. В Турции – до самых последних лет – позиции этой интеллигенции, прежде всего среди офицерского корпуса, были весьма и весьма сильны. Однако нынешний расклад мировых и локальных сил (в частности, возрастание роли плебейских буржуазных, мелкобуржуазных и пролетарских масс) таков, что нередко участь исламских либерал-прогрессивистов оказывается всё же печальной: подчас они становятся невольным мобилизационным орудием в руках исламских радикалов. История исламской революции в Иране конца 70-х гг. прошлого века лишь подтверждает и на ближайшее будущее предвещает такое положение вещей<sup>122</sup>.

Однако, идеологическая и политическая тяжба этих двух неравных сил – радикального исламизма и либерал-модернизаторской интеллигенции – продолжается, воспроизводясь в поколениях, как продолжается тяжба между историческими инерциями и силами народных предрассудков, с одной стороны, и императивами современности – с другой. И тяжбе этой не видно конца.

При всех нынешних идеологических, богословских и правовых веяниях, проблема статуса меньшинств на протяжении последних декад всё еще мыслится большинством лидеров и теоретиков ислама в традиционных, «миллетных» категориях. Характерный тому пример – никого и ни к чему не обязывающий официальный документ – принятая в Париже под эгидой ЮНЕСКО «Всеобщая исламская декларация прав человека» от 19 сентября 1981. Раздел 10 – «Права меньшинств» – состоит из двух пунктов.

Пункт а) ссылается на коранический принцип непринуждения в делах веры (2:256);

---

<sup>121</sup> В этой связи см.: Хачатурян В. М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. – М.: Academia, 2009.

<sup>122</sup> См.: Käufler H. Die Dynamik islamischer Ideologies in der iranischen Revolution von 1978 (1979) // Sociologus. B. Neufolge. Jg 37. Hf 2. S. 112-116.

пункт б) ссылается на коранический же принцип права христиан и иудеев на внутриобщинные судебные разбирательства (5:43, 47)<sup>123</sup>. Только и всего! Разумеется, невозможно отрицать ценность конфессиональных судов внутри самих же конфессий для мирного разрешения идейных и гражданских споров<sup>124</sup>. Однако, миллетный принцип, безусловно прогрессивный для эпохи корпоративных средневековых обществ, есть принцип, по существу, сегрегационный, где – в отличие от современных правовых и гражданских понятий – с особой силой акцентируется момент происхождения по крови, «право крови» (*jus sanguinis*).

И в этом смысле мне кажется весьма существенным нижеследующее соображение арабо-немецкого исламоведа Бассама Тиби. Неизвестно, пишет Тиби, что свершится завтра, но в нынешнюю эпоху господствующий цивилизационный тренд в «Обители ислама» – идеал «полумодерна». В чем его суть? В том, чтобы присвоить и усвоить результаты научно-технической эволюции Запада помимо его фундаментальных, по существу наукотворческих, но вечно рискованных ценностей человеческой свободы; причем связь научно-технических достижений с идеей свободы личности и гражданского общества пока еще всерьез не воспринимается и не тематизируется<sup>125</sup>.

Но, во всяком случае, нынешний путь исламских сообществ от жесткой системы «миллет» к полумодерну полугражданского общества – путь далеко не идиллический. Путь, окрашенный в патерналистские и авторитарные тона. Путь, оплачиваемый на протяжении XX и XXI столетий тысячами жизней не только представителей меньшинств, но и самих «правоверных». История Ирака – саддамовского и пост-саддамовского – один из вопиющих тому примеров.

\* \* \*

И всё же – мы должны встать выше искушения приравнять ислам и людей ислама, его трудовое и самоотверженное «молчаливое большинство», к нынешним казенным или подпольным радикалам с их стремлением к безусловной концентрации власти (во всех ее сакральных и мирских проявлениях)<sup>126</sup>. Той самой безусловной концентрации, которой свойственно изничтожать и затаптывать «подземные ручьи» человеческого общения и высокой культуры, без коих любой из цивилизаций свойственно выхолащиваться в своем внутреннем содержании, утрачивая дар адаптивности и смыслового возрастания<sup>127</sup>. А содержание и состав

---

<sup>123</sup> Universal Declaration of Human Rights in Islam // *Islamochristiana*. Т. 9. – Roma: Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica, 1983. P. 111.

<sup>124</sup> Не случайно же в дореволюционной России и даже в первые годы Советской власти (до коллективизации) допускалось действие шариатских судов именно в сферах внутриобщинных богословских и гражданских споров, тогда как уголовные дела попадали общегосударственной юрисдикции.

<sup>125</sup> См.: Tibi B. *Islamic Dream of Semi-Modernity* // *India International Centre Quarterly*. N. Delyi. 1995. V. 22. # 1. P. 79-84.

По существу, та же самая проблема – однако, в плане чисто философского рассмотрения – в отечественной литературе исследуется в цикле трудов Е. А. Фроловой, посвященных трактовке картезианской проблематики в арабской мысли XX века.

<sup>126</sup> См.: Саджапур К. Читая Хаменеи: взгляды на мир самого влиятельного деятеля Ирана. – М.: Эхо Бук, 2009. С. 18-19.

<sup>127</sup> Обоснование понятия и проблематики человеческих смыслов как важнейшей и подвижной несущей конструкции любой социокультурной реальности, включая и реальность цивилизаций, дается в моей книге «Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры» (М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 5-22).

высокой культуры чрезвычайно многозначны и сложны, ибо предполагают процесс непрерывного и открытого, недогматичного взаимодействия многовекового духовного наследия с импульсами сегодняшнего дня.

Да к тому же и нельзя забывать, что и сам исламский радикализм, во многих отношениях питаемый глобальными сетями сырьевого капитализма, – один из множества неадекватных ответов нынешнего человечества на процессы глобализации и связанного с нею культурно чересполосного, диаспорного мира, где еще толком не поняты и не проработаны проблемы новых, нетрадиционных и во многих отношениях экстерриториальных идентичностей.

И в этой связи возникает целый ряд вопросов именно глобального плана – вопросов, при понимании которых традиционные наработки исламоведческого знания являются вещью безусловно необходимой, но – увы – недостаточной. Например:

- Как будет эволюционировать и развиваться ислам среди тюркских, малайских или кавказских народов, так не похожих по языку, менталитету и специфике культурных своих ориентаций на мусульман коренных для ислама семитских и индо-иранских ареалов?

- Как скажутся на будущей социокультурной динамике исламского мира тенденции роста двух, объективно еще более отдаленных от исламской культуры, нежели Запад или Россия, цивилизационно-культурных миров: индуизма и Китая?

- Сможет ли нынешняя, постсоветская Россия, изменившись и оформившись сама, стать со временем источником творческой динамики лежащего на критических цивилизационных перекрестках Кавказского ареала, или же она подчинится нынешним тенденциям авторитарной хаотизации? – Всё это открытые, но предельно насущные вопросы. Вопросы глобальные, перерастающие все и всяческие цивилизационные рамки.

\* \* \*

К сожалению, на конференции не получила подробного освещения столь важная для судеб мира и России проблематика «евроислама», которая играет важную роль в мирозерцании и практике некоторой части нынешних российских исламских интеллектуалов и политиков. В чем же суть этой проблематики?

Духовные, идейные и политические искания людей «евроислама» менее всего связаны с тенденциями отказа от собственного прошлого, от собственного духовного наследия (и в частности, от столь важного для российских мусульман Поволжья и Кавказа наследия суфизма и джадидизма), от собственной идентичности<sup>128</sup>. «Евроисламские» искания суть следствия не только высокой традиционной адаптивности ислама, но и следствие встречи Исламской цивилизации с иудео-христиано-либеральным наследием Запада, отчасти и России. Прежде всего – России Санкт-Петербургской. А отсюда – и особое прочтение собственного канона и собственного прошлого, причем именно с акцентом на элементы милосердия, новаторства, толерантности.

И что важно и интересно: такой подход, отчасти заявивший о себе в эпоху расцвета религиозно-философской мысли средневекового ислама, применительно к новым историческим условиям выявил и артикулировал себя именно в лоне российского джадидизма на гранях позапрошлого и прошлого веков. По мнению

---

<sup>128</sup> Вопрос об истории ислама и джадидизма в Крыму на протяжении последних веков – вопрос особый и требующий особого рассмотрения.

проф. Рафаэля Хакимова, такова была и позиция татарского богослова Мусы Джаруллы Бигиева (1875, Ростов н/Д – 1949, Каир),<sup>129</sup> который, в частности, писал: «Чтобы ни один из несчастных людей не оказался обделенным этим бескрайним милосердием и чтобы перед людьми не закрылись широко открытые врата бесконечной Его милости, я заявляю, что спасено будет всё человечество»<sup>130</sup>.

На мой взгляд, эта лапидарно высказанная татарским богословом теология универсальности спасения имплицитно несет в себе – при всех возможных ее вариациях – идею универсальности человеческого достоинства и, следовательно, чаемой потенциальной универсальности «врат» человеческой свободы и прав. По мысли же проф. Хакимова, такая религиозно-философская позиция востребована именно в нынешнем, пост-традиционном и пост-тоталитарном мире, где объективно выявилась особая ценность не сил коллективных приверженностей, но глубина и просвещенность внутреннего религиозного и нравственного опыта человека.

Может быть, в условиях жестких реальностей именно нынешнего мира, мира на всевозможных разломах, этот взгляд покажется несколько идеалистическим и прекраснотдушным. Тем более, что сложны и не отлажены системы межобщинного взаимодействия в нынешнем диаспоризованном мире. Но именно этот взгляд с наибольшей последовательностью противостоит нынешним тенденциям безграничной погони за властью, за материальными выгодами, тенденциям человеческой деградации вплоть до массового осатанения. Но ведь история – не вполне безнадежна, да и сам действующий в истории принцип надежды (Hoffnungsprinzip – термин, введенный и обоснованный немецким философом-марксистом Эрнстом Блохом) является одним из необходимых и неотъемлемых конструктов человеческой действительности и целеполагания на будущее. Конструктов бережения Бытия.

\* \* \*

А в заключение – одна ремарка самого общего теоретического свойства, во многом связанная именно с основными идеями и устремлениями нашего большого научного проекта «Мировые цивилизации в глобализирующемся мире».

На наших глазах меняется не только весь склад представлений о мировых цивилизациях, но меняется и самый цивилизационный дискурс. Об этом говорили – каждый на свой лад – и А. С. Ахиезер, и М. А. Чешков, и А. С. Агаджанян, и ваш покорный слуга. Привычный в науке и публицистике данилевско-шпенглеровский концепт цивилизации, противоестественным образом смешивающий элементы средневекового эссенциализма (нации и цивилизации – «сокровенные сущности») с биологизирующими представлениями позапрошлого века (природно обусловленный «жизненный цикл» форм человеческого общежития), уступает место идее цивилизации как особого научного языка, хотя и не достаточного, но всё же необходимого для понимания *интерактивности в историческом процессе*: несхожие формы опыта больших человеческих массивов (в том числе и опыта веры, мысли, хозяйствования, гражданственности) развиваются друг из друга, друг через друга, глядятся друг в друга, корректируются в общении.

---

<sup>129</sup> О драматической судьбе этого мыслителя см.:

<http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file+article&sid+986>

<sup>130</sup> Цит. по: Хакимов Р. Возможна ли модернизация ислама? // Время новостей. М. 20.11.2003. № 217. С. 6.

Nota bene. Один из любимых коранических аятов Бигиева: «Ангелы возносят хвалу своего Господа и просят прощения тем, кто на земле» (42:3 /5, пер. И. Ю. Крачковского).

При всех своих двусмысленностях и недостатках, цивилизационный дискурс коренится в глубинной диалектике изучения и понимания истории. Ибо –

- онтология истории предстает нам исполненной противоречий глобальной стадильности и моментах сосуществования несходных предпосылок в глобальных, региональных, национальных и даже локальных историях<sup>131</sup>;

- гносеология истории – со времен Н. И. Кареева и Макса Вебера – предстает нам в противоречиях генетического и сравнительно-типологического подходов.

Несходство и несводимость (но одновременно – и взаимную дополняемость) обоих подходов и пытаются – худо-бедно – восполнить феноменологический, в том числе и цивилизационный недогматический подход<sup>132</sup>. Этот подход, ориентированный на познание самых общих принципов существования больших людских массивов в пространстве и во времени, эвристически необходим исследователю истории<sup>133</sup> – только бы не выпячивать оный подход в качестве «единственно-верного» и всеобъясняющего. Язык науки по определению условен, но без него и нет науки.

Так что в обновленных подходах к цивилизационной теории былой шпенглеровский принцип «цивилизации-монады» уступает место принципу далеко не идиллического, но всё же – *со-развития* (англ.: co-development, исп.: co-desarrollo). Принципу, без которого невозможно представить себе ни онтогенез, ни филогенез человека. И это тем более касается изучения цивилизации, конституированной религией ислама, – цивилизации, которая сознает свою историческую преемственность в отношении предшествующего опыта человечества и имеет за плечами огромный собственный опыт побед, поражений и компромиссов.

### **М.А. Чешков**

Отметив нетождественность исламского фундаментализма (ИФ) с радикализмом и исламизмом, Г.И. Мирский по существу обратил внимание на тесную связь исламского фундаментализма и исламской цивилизации (ИЦ). Причины нынешнего «взрыва» ИФ определены в докладе как отражение и особенностей ИЦ, и особенно восприятия ее нынешнего состояния (упадок, отсталость и пр.). Ссылка на эти причины (факторы) подъема ИФ вполне обоснованы, но они относятся в основном к восприятию сторонниками ислама его нынешней роли и его статуса, и указание на них столь же необходимо, сколь на наш взгляд, недостаточно. Хотелось бы обратить внимание на специфику того исторического процесса, в ходе которого зарождалась, становилась и воспроизводилась цивилизационная идентичность ислама (ЦИИ).

---

<sup>131</sup> См.: Румянцева М. Ф. Историческая компаративистика и проблема исторического синетеза // Историческая компаративистика и историческое построение. – М.: РГГУ, 2003. С. 13-22.

<sup>132</sup> Подробнее об этом см.: Рашковский Е. Б. И вновь о цивилизационном дискурсе: попытка объяснить // МЭиМО. М. 2010. № 1. С. 98-102.

<sup>133</sup> «Историографическая революция» последних десятилетий, инициированная трудами Марка Блока, открыв множество новых познавательных и исследовательских возможностей исторической науки и расширив диапазон междисциплинарных связей историков, всё же не смогла решить вопрос о взаимной конвертируемости генетических и компаративных подходов. В частности, вопрос о стадильных и типологических характеристиках неразрывных в своих многовековых исторических судьбах европеизма и ислама.

Эта специфика, говоря коротко, видится в том, что ЦИИ изначально зарождалась, формировалась и воспроизводилась (VII – XX вв) в самой тесной связи с цивилизацией Европы (Запада – шире). Эти связи и взаимодействия были столь интенсивны, разнородны и длительны, что привели к формированию устойчивой межцивилизационной *общности/связки*. Подчеркнем: ЦИИ сложилась не просто во взаимодействии и влияниях с Западом (Европой), но в ходе влияния/связей/взаимодействий, обретших особую структурированную и артикулированную форму бытия – условно – *связки/общности*. В этом своем бытии ЦИИ отличалась от цивилизаций Индии и Китая, сближалась (!) с Лат. Америкой и Россией.

Эта структурированная общность сделала становление исламской цивилизации глубоко противоречивым и болезненным процессом. Эта болезненность проявилась особенно, когда связи Запад – Ислам стали из связей межсубъектных (VII – XV вв) стали связями субъекта (Запад) и объекта (Ислам), что придало ЦИИ третьемирские – условно – черты.

Нынешний взрыв ИФ<sup>134</sup> знаменует попытку восстановить в рамках общности Запад – Ислам отношения, построенные на межсубъектных принципах, где обе составляющие «связки» претендуют на роль культурно-исторических субъектов. В современном глобализирующемся мире обретение ЦИИ в рамках прежней «связки» усложнилось на порядок: ведь речь идет об утверждении ЦИИ по отношению не только к Западу/Европе, но и к другим цивилизациям и – что особо важно – по отношению к *человеческому универсуму*.

Путь самоутверждения ЦИИ *генетически задан* историческим опытом его бытия как компоненты межцивилизационной «связки». Перестройка данной «связки» (как и «связок» более высокого порядка) на принципе равноправности их субъектов (цивилизаций) открывает реальный путь и для самоутверждения, и обновления ЦИИ. Этот путь – диалога или, даже, полилога – кажется и магистральным, и оптимальным как для мира ислама, так и человеческого универсума и его компонент. Напротив, иные пути через внутренние перестройки (о чем говорит докладчик) исламских обществ или их противоположение иным мирам выглядят и не полными, и непоследовательными или опасными.

Дискуссия по докладу полезна и в специальном, научном плане. Во-первых, становится ясным насколько важно изучать процессы глобализации в доиндустриальную эпоху: ведь с ними было тесно связано формирование нашей «связки/общности» – Запад/Европа – Ислам. Отсюда видна ошибочность сведения глобализации к ее экономическим параметрам и феномену конца XX века. Противоречивая природа «связки» Запад/Европа – Ислам такова, что без представления о антиномичной природе глобализации трудно понять динамику обоих компонент «связки» и в частности стремление исламской цивилизации к воспроизводству своей идентичности, тенденцию к преодолению «третьемирских»/периферийных свойств этой цивилизации, исторически свойственных ее арабскому ядру в эпоху Османской империи (как отмечено в докладе).

Во-вторых, очевидна плодотворность соединения двух оптик – цивилизационной и глобалистской, ибо процессы глобализации (во всей их полноте), «работают» как механизмы, связующие и трансформирующие цивилизации.

---

<sup>134</sup> Ср. пробуждение Востока (начало XX в).

В-третьих, идея «связки» позволяет увидеть разнообразие состава мироцелостности, где наряду с цивилизациями функционируют такие особые единицы как межцивилизационные связки/общности.

В то же время доклад сигнализирует нам о наличии ряда общих методологических проблем в понимании и отдельных цивилизаций, и мироцелостности. Речь идет о соотношении двух логик – *структурной* и *субъектной* (не субъективной!) в процессах цивилизационных трансформаций (в том числе и Исламе), развертывающихся на разных уровнях мироцелостности – в «связках» и в отдельных социумах. Здесь уместен вопрос: способны ли различные (светские и религиозные) субъекты исламских обществ (упоминаемые в докладе) преодолеть *структурную* логику «связки» Запад-Ислам и тем самым адаптировать к современности цивилизационную идентичность ислама или же они (субъекты), следуя логике исламского фундаментализма и радикализма способны лишь на отрицание Запада, отрицание тотальное и уничтожительное для человеческого универсума. Пока логика структурно-заданная и инерционная определяют поведение этих субъектов, но задача научной мысли в том и заключается, чтобы обнаружить не только историческую (и структурную) заданность этого разрушающего поведения исламских «верхов», но и найти *исторические рамки и пределы* этого поведения.

Коль скоро ЦИИ воспроизводится по логике «связки» Ислам – Запад (к тому же усложняемой новыми «связками»), в той мере эта идентичность остается глубоко противоречивой и тем самым питает исламский радикализм /исланизм с его ориентацией на мировой терроризм. Последний остается «законным» спутником и продуктом ЦИИ в длительной исторической перспективе и, значит остается фактором, угрожающим и стабильности России.

#### ***Д. Б. Малышева***

**Мусульманские страны в мировом сообществе.** Сердцевина ислама – мусульманский Восток – имеет огромную геополитическую значимость, прежде всего, благодаря неисчерпаемым запасам нефти и газа. Здесь сходятся также основные воздушные и сухопутные коммуникации, связывающие Европу с Азией, и происходит интенсивное движение мировых капиталов. Словом, этот регион представляет собой одну из важных несущих конструкций современной системы международных отношений.

Хотя *умма* (араб.: народ, нация) и трактуется в мусульманской традиции как общность мусульман, народов и даже стран, мало кто ныне в мусульманском мире требует от приверженцев ислама, чтобы они жили в едином мусульманском государстве, или *халифате*. Но параллельно со строительством в странах мусульманского Востока национальных государств и включением их в международную систему нарастала тенденция закрепить за «мусульманским блоком» определенную политическую нишу на международной арене, утвердить религиозный компонент в сфере внешней политики мусульманских стран. Созданные там в разное время религиозно-политические объединения, базирующиеся на концепции мусульманской солидарности, попытались начать координировать различные аспекты жизни мусульман как в рамках отдельных стран и общин, так и в мировом масштабе. Речь идет о таких организациях, как Организация Исламской конференции (ОИК), Лиге исламского мира, Всемирном исламском конгрессе и других. Эти объединения постарались каким-то образом

компенсировать непредставленность мусульман в «мировом правительстве»: ни одна мусульманская страна не входит в «Группу 8», а мусульманин никогда не становился генеральным секретарем ООН.

Нельзя сказать, чтобы эти мусульманские организации каким-то особым образом преуспели на поприще формирования особой, мусульманской, внешней политики. Идея «единства и братства всех мусульман» не смогла сблизить позиции участников в отношении большинства региональных и глобальных проблем. Солидарность мусульманских стран в рамках их организаций остается в основном чисто символической, не влияющей на практическую политику. Исламская составляющая внешней политики части государств БСВ (особенно это касается аравийских монархий) теоретически заставляет их отдавать приоритет распространению ислама. Но на практике они занимают, как правило, достаточно прагматичную позицию в своих контактах со странами Запада, Россией и с другими неисламскими государствами.

О том, что не происходит объединения «мусульманского мира» в той или иной форме на антизападной платформе свидетельствуют, например, итоги военной операции против *Ирака*. Как и во время кризиса в Персидском заливе начала 1990-х годов, Саддаму Хусейну не удалось добиться действенной поддержки со стороны мусульманских государств. Их правительства ограничились лишь вербальными призывами решить проблему Ирака невоенными средствами, но никаких решительных действий по противодействию войне они не предприняли. Более того, арабские монархии Персидского залива – ближайšie соседи Ирака, не слишком возражали против того, чтобы их избавили от багдадского диктатора во имя покоя и стабильности в своем нефтеносном регионе. Выразили они готовность и активно участвовать в послевоенном обустройстве Ирака. Реакция арабской «улицы» была, правда, эмоциональнее, однако протесты и демонстрации быстро сошли на нет по мере того, как достоянием арабской общественности стала радость, с какой иракцы встретили весть о падении режима Саддама Хусейна.

На первом месте для каждого государства остаются его жизненные интересы, а не интересы мусульманского сообщества. Влияние «мусульманского мира» все больше связывается не с деятельностью каких-то надгосударственных религиозных организаций, а с активностью светских экономических или политических объединений, таких, как ОПЕК, Лига арабских государств, Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива и другие. Именно они превратились в важный канал влияния на мировую политику, обладают в ней определенным удельным весом. Тем более что такая активная политика нужна им: в целом, в 1990-е годы основанное на зависимости Запада от арабской нефти и ОПЕК глобальное политическое влияние арабо-мусульманского мира существенно снизилось.

Что касается «мусульманского Севера» – постсоветских республик Центральной Азии и Кавказа, то народы этих регионов мало сблизились со своими единоверцами в дальнем зарубежье, да и сам ислам не сумел здесь стать основой для устойчивых политических союзов. Между «мусульманским Севером» и мусульманским Востоком существуют такие серьезные различия, которые не позволяют рассматривать их в качестве единой мусульманской подсистемы: это два огромных и отличных друг от друга мира. Уровень религиозности у постсоветских мусульман в разных регионах и у разных народов резко колеблется; неодинаково воздействует религия и на их этническую или национальную самоидентификацию, а тем более – на их внешнюю политику. Исламские традиции здесь либо были подорваны, либо они подверглись такой серьезной трансформации, что говорить об



исламе как о факторе некоей наднациональной идентичности не приходится. Значительно большую роль, чем религия, на постсоветском Востоке играют пережившие советскую власть субэтнические, клановые, патрон-клиентельные отношения.

Что касается России, то она в силу исторической и культурной традиции взаимосвязи с исламом, многонационального и многоконфессионального состава российского государства, наконец, вследствие географического фактора, не может позволить себе абстрагироваться от протекающих в исламском мире процессов. Россия заинтересована в поддержании в мусульманских регионах политической стабильности, что невозможно без равных отношений с мусульманским сообществом, в том числе и теми странами, где силен радикальный настрой. Между тем у России наряду с общими точками соприкосновения с «миром ислама», имеются и противоречия с ним.

Так, учитывая сложную религиозно-политическую структуру России, для нее неприемлема внешняя политика тех государств Востока, которые отдают приоритет мусульманскому фактору. Не устраивает Россию и поддержка со стороны ряда неправительственных мусульманских организаций БСВ сепаратистских настроений и религиозно-политических движений экстремистской направленности («ваххабизма») среди российских мусульман. По-разному представляют в Москве и Стамбуле, какой должна быть система безопасности на Кавказе и как решать здесь застарелые конфликты. У России существуют разногласия с Ираном по вопросу статуса Каспия, а с ОПЕК она вообще конкурирует на мировых рынках.

Следовательно, хотя Россия и учитывает в своей политике исламский фактор, есть основания сомневаться в том, чтобы она резко изменила вектор своей внешнеполитической активности и повернула его в сторону «мира ислама». Географическая расположенность и в Европе и в Азии, не меняют для России того объективного факта, что она остается неотъемлемой частью Европы и христианского мира – как бы это кому-то не нравилось и какие бы новые издания «евразийства» не пытались переломить эту данность истории и культуры.

**Глобализация и религиозный экстремизм.** Глобализация породила специфическую форму религиозного экстремизма, который вышел за страновые и региональные рамки, а потому представляет реальную угрозу международной безопасности. Все неправительственные религиозно-политические организации (НРПО), несмотря на кажущийся архаизм их установок – больше продукт современной глобализации, нежели исламского прошлого. Они используют в основном два международных языка – английский и арабский; идентифицируют себя как «мусульмане», а не граждане конкретных государств; легко меняют места проживания, не будучи укоренены на какой-то конкретной родине или обременены родственными, племенными, этническими, национальными корнями и связями. Например, палестинцы в беженских лагерях, откуда в основном и рекрутируются «живые бомбы» - смертники, не являются выходцами из Газы или Западного берега; это - потомки беженцев войны 1948 г., превратившиеся в мигрантов и перемещающиеся по разным странам в поисках работы и средств к существованию.

Интернационализация экстремизма, его своеобразная глобализация ощутима и во внешних признаках: лозунги, символика, риторика и даже одежда и рекламные ролики, записываемые непосредственно перед террористическим актом, давно превратились в одинаковый для всех экстремистских групп ритуал, независимо от того, в какой части света они действуют – в Палестине ли, Афганистане, Чечне или

Москве. Выкристаллизовались и объекты глобального экстремизма. Это – Израиль, США, а теперь и Россия.

Усложнилась в современных исторических условиях международная система действий сторонников религиозного экстремизма, где доля мусульманского элемента весьма заметна. Они научились умело комбинировать разные виды мотивов – от мистических до вполне земных, материальных.

Утратив постоянных «спонсоров», экстремистские организации более активно подключились к нелегальной торговле оружием и наркотиками, что привело к их тесному сращиванию с международным преступным бизнесом. Две эти силы – скрывающиеся под религиозной личиной политические радикалы и международный криминал, заинтересованы в продолжении конфронтационных процессов, вооруженных конфликтов, поскольку в условиях нестабильности им легче получать прибыль. Следовательно, пока, к примеру, ближневосточный конфликт будет продолжаться, экстремизм будет получать мощную подпитку, а его «политическая элита», рядящаяся в одежды «защитников ислама» и поставившая на поток такое хорошо управляемое, серийно производимое комбинационное оружие, как смертники, будет с выгодой для себя распределять неконтролируемые финансовые потоки.

Пока не чувствуется, чтобы «мир ислама» стал осознавать свою долю ответственности за мир и международную безопасность. Террористические акты против американцев и европейцев часто трактуются как «ответ богатому Северу со стороны бедного Юга». Отмежевания от терроризма в религиозном обличье единичны и непопулярны, а если они и имеют место, то, практически в основном только на официальном уровне, и то, сопровождаясь аргументами о вынужденном характере такого рода акций.

Это не означает, что мусульманский мир сплошь состоит из антиглобалистов. Напротив, мусульманские страны крайне заинтересованы в глобализации. Она решает многие их проблемы, позволяя, в том числе, обрести свою нишу на информационном поле (телекомпания «Аль-Джазира»), решать экологические вопросы, создавать предпосылки для безопасного развития путем подключения к международным организациям, которые ведут борьбу с незаконным оборотом наркотиков, людей, товаров и оружия.

Следовательно, несмотря на все побочные эффекты модернизации общества, его прогресс и реформирование представляют собой необратимый и необходимый процесс, являясь двигателем технологического развития и основой благосостояния общества. Это именно то, чего, главным образом, не хватает странам исламского мира.

### ***А. Ш. Ниязи***

**Глобализм – не глобализация.** Понятие «глобализация» – нейтрально, и оно отражает закономерный этап исторического развития. Это объективный процесс, связанный с неимоверно ускорившейся в последние десятилетия взаимозависимостью человечества, с формированием новых общемировых институтов и механизмов, их возрастающим воздействием на развитие национальных государств. Эта реальность порождена современной информационно-коммуникационной революцией. Глобализацию нельзя ни выдумать, ни отменить. Она представляет собой естественную ступень развития мировой

цивилизации, но при этом не гарантирует автоматически мирового прогресса, являясь, скорее, средой, в которой возможны воплощения разных путей развития.

Глобализм же как явление – это геополитический и экономический проект создания надгосударственного мирового свободного рынка, способного в теории породить всемирное процветание. Он является результатом сознательного политического выбора, сделанного правительствами стран с развитой экономикой.

Напомню, что шествие по планете неолиберальной глобалистской идеологии берет отсчет с конца 70-х годов 20-го столетия. Вдохновителями нового курса были Рональд Рейган и Маргарет Тэтчер, теоретики Чикагской экономической школы, часть профессуры преимущественно из университетов США и Великобритании, Председатель Федеральной резервной системы США Пол Волкер, а также ряд других политиков, финансистов и представителей крупного бизнеса. Позднее, в 1989 году, неолиберальное направление экономической мысли, переросшее уже в некое подобие философии развития мировой цивилизации, получило название «Вашингтонский консенсус». Его сторонники, провозгласившие *дерегулирование, приватизацию и свободный рынок* локомотивами прогресса, дружно взялись за переустройство мира, как только начала рушиться советская система. По планете стремительно стал распространяться глобализм, который вобрал в себя уже не только геоэкономику и геополитику, подкрепленную военной мощью США и подконтрольными им международными финансовыми учреждениями, но и образ мыслей и дел значительной части человечества.

Примечательно, что автор понятия «Вашингтонский консенсус» экономист Института международной экономики в Вашингтоне Джон Уильямсон ((John Williamson) использовал его лишь для обозначения согласия между Казначейством Соединенных Штатов, МВФ, Всемирным Банком и некоторыми влиятельными мозговыми центрами по поводу определенных макро- и микроэкономических мер для развивающихся стран, в основном Латинской Америки, которые, попав в долговую петлю, остро нуждались во внешних кредитах. Причем тогда предлагаемая для них реструктуризация экономики акцентировала внимание на важной роли правительств в качестве дополнительного рыночного компонента, а консенсус фактически был нацелен на страны, которые уже имели рыночную экономику или находились на пути перехода к ней. Тем не менее, термин «Вашингтонский консенсус» получил широкое распространение, и стал трактоваться одними как символ победы США в «холодной войне», другими – как навязываемая Соединенными Штатами политика «минималистского государства» и монетаризма.

В отношении постсоветской экономики были предложены намного более жесткие реформы, известные как «шоковая терапия». Неолиберализм заметно радикализировался после падения соцлагеря. Предлагалось свести до минимума роль государства и социальной поддержки граждан, максимально открыть рынок для иностранного капитала. К примеру, одна из стран юга СНГ – Киргизия всерьез взялась за их воплощение. Сразу же после обретения независимости республика встала на путь неолиберальных реформ. Она опередила другие страны Центральной Азии по либерализации цен и внешней торговли, монетаризации и приватизации, приняла Гражданский кодекс западного типа, первой санкционировала частную собственность на землю и вступила в ВТО. Иными словами, проявила наибольшую в регионе готовность следовать «шоковой терапии» по рекомендациям МВФ и Всемирного банка. Однако через 13 лет республика, считавшаяся чуть ли не образцом демократических и рыночных реформ на Востоке, оказалась на грани гражданской войны и столкнулась с экономическим крахом.

Показатели бедности в Киргизии приблизились к показателям разрушенного войной Таджикистана.

В целом, если говорить о Центральной Азии, неолиберальный эксперимент там не удался. Попытки его внедрения обострили старые и породили массу новых взаимосвязанных экономических, социально-экологических и культурных проблем, которые, по сути, от формы правления (авторитаризма или управляемой демократии) не зависят. Постсоветские перемены большинству населения региона дали плодов больше горьких, чем сладких. Рапортуемые цифры экономического роста в центральноазиатских республиках не отражают реальной жизни основной массы населения. На деле качество жизни и показатели человеческого развития меняются здесь очень медленно, а в сельской местности чаще идут на убыль. Глобалистским программам структурной адаптации приносятся в жертву социальный сектор и сфера ответственности государства. Дegradiруют системы здравоохранения, образования и просвещения, поддержки малого предпринимательства и сельского хозяйства, помощи бедным, защиты окружающей среды. Разваливается наука. Многомиллионная неквалифицированная рабочая сила вынуждена трудиться в других странах, прежде всего в России.

Центральноазиатская капиталистическая мутация, вобравшая в себя в разных сочетаниях смесь неолиберального инструментария, варварских проявлений советского хозяйствования и кланово-регионального управления породила резкую поляризацию общества по имущественному положению и застойный характер нищеты во многих регионах. Последовало снижение уровня культуры центральноазиатских народов, разрушение их социальной ткани, проявление массовой маргинализации и, как следствие - радикализма и экстремизма. Процессы навязанной этому региону трансформации, как и в остальном развивающемся мире, крайне однобоки и болезненны для общества.

Тем не менее, подобные уроки не останавливают приверженцев неолиберализма, прежде всего американских, от искушения новых экспериментов. Цель оккупации Ирака не требует комментариев. Но посмотрим, какие свободы дарованы иракцам с помощью оружия для их экономики. Их вполне можно назвать мечтой капиталиста. Они были озвучены в 2003 г. главой коалиционного переходного правительства Ирака Полом Бремером. Он объявил о вводе в действие четырех законов, предполагающих «полную приватизацию общественных предприятий, неограниченные права собственности на иракский бизнес для иностранных компаний, возможность полной репатриации иностранного капитала из страны... обеспечение иностранного контроля над иракскими банками, равные права для местных и иностранных компаний... уничтожение практически всех торговых барьеров». Эти распоряжения распространялись на все области экономики, включая и общественные службы, средства информации, производство, услуги, транспорт, финансы и строительство. Исключением стала только нефтяная промышленность (якобы по причине ее особого статуса в качестве источника доходов для оплаты военных расходов и геополитического значения этой отрасли). Рынок труда при этом должен был жестко регулироваться. Забастовки в ключевых секторах экономики были запрещены, а права профсоюзов серьезно ограничены. Была введена крайне жесткая система «единого налога» (амбициозная налоговая политика, которую консерваторы долгое время пытались провести в США)<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Харви Д. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: «Поколение», 2007, с.16-17.

Экономическая доминанта в неолиберальном проекте очевидна, идея всемирной демократизации – вторична. На практике она используется скорее как инструмент продвижения глобалистской капиталистической модели, причем как инструмент избирательный. К явно не демократическим, но лояльным режимам он, как правило, не применяется. Там же, где демократия, в ее западном понимании, ускоренно экспортируется, зачастую игнорируется элементарная неготовность подопытных обществ принять такой общий шаблон модели правления. Не удивительно, что подобная демократия на деле нередко превращается в равноправие бесправных.

**Новая биполярность.** Современная неолиберальная схема развития во многом мифологизирована ее теоретиками и практиками. Складывается впечатление, что в американских политиках возобладало чувство экспериментатора, наслаждающегося самим процессом опыта, при непредсказуемости его результата. Рыночный фундаментализм (определение Джорджа Сороса) базируется на уверенности, будто рынок может управлять всем, достаточно только лишь до минимума свести его регулирование. Тогда его свободное распространение уничтожит бедность, распустит диктатуры и объединит культуры, начнется выравнивание уровня развития различных стран. Такая уверенность вылилась в примитивную идеологию, взятую неолибералами за основу их политической и экономической деятельности в мире. В последние десятилетия она претендует на роль ведущего актера в сфере международных отношений. Наблюдается попытка формирования глобальной «цивилизации бизнеса». Но подобная цивилизация попросту противоестественна. В ней рынок становится ведущим локомотивом прогресса, перекрывает все остальные ценности жизни. К тому же она базируется преимущественно на экономической и юридической модели США, которая сама терпит крах и в недалеком будущем потребует значительных реформ.

Неолиберальная хозяйственная практика и юриспруденция в свое время внесли свежий поток в океан транснационального капитализма. Но, одновременно, весь строй жизни на Земле абсолютно по всем направлениям начал подвергаться огромным рискам. Как говорится, чем смелее планы, тем непредвиденнее результаты. Вопреки оптимистическим прогнозам о сглаживании противоречий между развитыми и развивающимися странами, техническим развитием и сохранением окружающей среды, сокращением военных расходов в мире шли противоположные процессы. Почти три десятилетия распространения неолиберализма привели к тому, что, несмотря на рост экономики части развивающихся стран, в целом, в мире богатые стали богаче, а бедные – беднее. Ожидаемого перетекания богатства от богатых к бедным ни на национальном, ни на глобальном уровнях не произошло. Разрыв увеличивался, притом не только между «золотым миллиардом» и остальными, но и внутри развивающихся стран, и как ни парадоксально, в самих развитых странах, в том числе и в США.

К тому же, в последние десятилетия мы ускоренно приближаемся к всемирной экологической катастрофе. По мере размножения *homo sapiens* и возрастания его потребностей быстро сокращаются водные, земельные, энергетические, биологические запасы планеты, происходят серьезные изменения в биосфере. Индустриально-потребительские системы, будь то западного, советского или азиатского образцов, за последние десятилетия очень быстро приблизили нас к экологической катастрофе. Неолиберальное дерегулирование в его радикальных формах придает этому процессу неимоверное ускорение.

Продолжается гонка вооружений, совершенствуется оружие массового поражения. При этом современные войны и системы безопасности становятся все дороже. На фоне экономии на насущных проблемах человечества глобальная милитаризация растет и поглощает ныне прямо и косвенно до 70 процентов мировых денег.

Глобалистская модель, ориентированная на форсирование экономического роста, максимизацию потребления и культивирование гедонизма сама воздвигает на своем пути разнообразные препятствия природного, социально-экономического и культурного характера, преодолевать которые по ее схемам развития становится все сложнее.

Глобальные противоречия обостряются, и мы переходим к иной, чем прежде, биполярности мира, в иных координатах, которые уже выходят за государственно-территориальные рамки или привычное деление на левых и правых. Мир раскалывается на противоположные мировоззрения, мироощущения и образы жизни. Для одних в такой биполярности страж глобалистского проекта Соединенные Штаты олицетворяют прогресс, для других он становится символом разрушения мироздания. Этот раскол проходит уже и по самим США.

Большинство нынешних идеологий, противоречий и конфликтов не вмещаются в прежние национальные и классовые рамки или в рамки противостояния военно-политических блоков. Недаром возникают новые объяснения происходящего – как столкновение цивилизаций, конфликт бедного Юга и богатого Севера, Запада с исламским миром. Другие видят основную дихотомию между демократией и авторитаризмом, свободными и контролируемыми рынками. Однако и такие, преимущественно политологические толкования, не дают ответа на то, что же происходит с нами на самом деле.

Становится все более очевидным, что суть происходящего кроется в иной плоскости развития мировой цивилизации. Главное противоречие современности завязано на разрушительной для человека и природы индустриально-потребительской системе, теперь уже в ее неолиберальном виде – то есть на глобализме и различных проявлениях антиглобализма – модернистских и традиционалистских.

**Ислам как лидер религиозного ответа глобализму.** Неолиберальная теория выстраивалась, прежде всего, как антитеза крайностям мировой коммунистической системы и породила собственные крайние догмы, на которые по инерции продолжает опираться Запад в отношениях с Востоком. Запад неоднороден, но на политическом уровне он продолжает рассматривать перемены в остальном мире через призму именно этого проекта, давая советы, которые он сам, как ни парадоксально, зачастую опровергает своей практикой.

Открытие рынка, ориентация на экспорт, сворачивание социальной ответственности государства, его присутствия в экономике, его протекционистских действий (причем все в самых кардинальных формах) – формула прогресса для других. Чаще всего практика, выстроенная на таких рекомендациях, приводит к совершенно противоположным процессам и результатам. Предлагаемые остальному миру неолиберальные рекомендации в большинстве случаев вызывают процессы их отторжения. Иногда официозом, но чаще самим обществом. Эти процессы сопровождаются возрождением левых идей, а также национальным и религиозным радикализмом. К тому же рыночный фундаментализм порождает как ответную реакцию фундаментализмы иного рода, радикализацию мусульманских

движений. Ведь раздражение мусульман вызывает, прежде всего, радикальный материализм, распространяющий идеи поклонения идолам богатства и расточительности. Подобный сплав коммерции и индивидуализма в целом не присущ Востоку, в том числе исламскому миру, пропитанному общинной жизнью. Главный западный лозунг свободы, обретший свойства вседозволенности и неконтролируемого эгоизма, вступает в противоречие с основополагающим исламским принципом справедливости. Рекламный лозунг пепси-колы «Бери от жизни все!» чужд мусульманской культуре. Если берешь, надо и отдавать. Да и произрастает все, в конечном счете, не из рынка, а из культуры.

Однако в схеме развития по глобалистскому образцу культурный, а шире цивилизационный фактор явно игнорируется. Для строителей «цивилизации бизнеса» культура и традиция вторичны, а то и являются досадными раздражителями анахронизмами, препятствующими всемирному шествию рыночно-технологического «прогресса».

Вполне естественно, что по самой своей природе мусульманская культура, исламская Традиция, скрепленная прочным этическим Законом, единым порывом к справедливости, отторгает поклонение новому рыночному идолу. Исламская культура протестует против невежества, безнравственности, эгоизма, лицемерия, цинизма, алчности, бессмысленного расточительства человеческой энергии и природных ресурсов, против всего того, что изначально было чуждо исламскому учению и в борьбе против чего оно, собственно, и рождалось.

Неприятие цивилизации бизнеса проявляется в разных формах. Больше обращают внимание на крайние, эмоциональные протестные или агрессивные проявления. Но подспудно идет незаметный для постороннего взгляда, но набирающий все большую силу процесс просвещения, самовоспитания, дисциплинированности, саморегуляции мусульманского общества. При этом в целом ислам сохраняет присущую ему изначально гибкость и толерантность.

Исламский мир сплетен из очень плотного слоя традиционной культуры. В нем вера и этика крепко связаны воедино и являются руководством к действию. В наши дни именно исламский мир является лидером религиозного ответа глобализму. Но исламский ответ на болезни современности не сводится лишь к радикальному исламизму. Его экстремистские формы у всех на виду. Не так заметны его умеренные проявления в виде интеллектуальной полемики и умонастроений мусульман. Но они достаточно широки и вращаются вокруг оси веры – справедливости божественной и справедливости в жизни людей. Это пока единственный на мировом уровне религиозно-этический ответ, в котором на практике выстраивается экономическая альтернатива неолиберализму.

### **Ислам не против рыночной экономики, но против рыночного общества.**

Исламская экономика, несмотря на массу пессимистических прогнозов в прошлом, все же постепенно начинает работать. Ее социальная ориентированность при одновременном признании частной собственности очевидна, и в ней можно найти не мало элементов нарождающейся сейчас на Западе теории этической экономики или концепции устойчивого развития, выработанной под эгидой ООН<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> См.: *Ниязи А.Ш.* Проблемы устойчивого развития и мусульманский мир/Человек и природа в духовной культуре Востока /[Ред.-сост. Н.И. Фомина]. - М.: ИВ РАН: Крафт+, 2004. С. 508-531; *Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты.* М.: Изд-во «Умма», 2004, с.283.

Исламская экономическая модель (ИМЭ) во главу хозяйственных отношений ставит нравственные принципы, а не голый материальный расчет. В ней частная собственность священна. Право на нее человек получил от Бога, и как его наместник на земле, несет ответственность перед Творцом по ее разумному и благочестивому применению. Поэтому исламские запреты на использование частной собственности в ущерб интересам уммы (всей мусульманской общины) ограничивают не саму собственность, а лишь ее использование. В первую очередь она должна служить общественному благу. В ИМЭ социальное, нравственное измерение превышает личной мотивации, что принципиально отличает ее от идеологии неолиберального капитализма. Соответственно разнятся и взгляды на регулятивную роль государства.

В исламской модели во имя достижения баланса личных и общественных интересов государственное социально-экономическое управление и планирование являются важнейшим элементом, хотя от меняющихся условий свобода предпринимательства может устанавливаться в разных границах. Как правило, в кризисные переходные периоды вмешательство государства в экономику возрастает, что может проявляться в жестком регулировании цен, финансовых потоков, протекционистских мерах, субсидировании жизненно важных отраслей, сокращении частного присутствия в них собственных и зарубежных компаний. Такие меры, как показывает пример начального развития постреволюционного Ирана, весьма эффективны. Несмотря на все трудности, они позволили стабилизировать иранскую экономику, придать ей поступательный импульс и затем либерализовать многие отрасли, привлечь внутренние и зарубежные частные инвестиции, одновременно сохранив государственный контроль и планирование<sup>137</sup>.

Специфика исламской экономической модели заключается в том, что она опирается на собственные основополагающие принципы религиозно-этического характера: запрет на ростовщический и банковский процент; запрет на нетрудовые, незаработанные доходы, полученные в ходе жульничества или азартных игр; выплата религиозных налогов и их распределение в пользу бедных и обездоленных через различные государственные и негосударственные религиозные организации; равноправие всех видов собственности, но ограничение частной собственности на жизненно важные сферы существования государства; обеспечение равного доступа к ресурсам и потребительским товарам при сохранении за государством роли главного собственника земельных, водных ресурсов и недр, признанных общенародным достоянием.

Запрет на ссудный процент связан, в первую очередь, с важнейшим для ислама принципом справедливости во всех без исключения человеческих отношениях, в том числе и хозяйственных. В исламской Традиции справедливое и честное ведение дела предполагает, что деньги не могут прирастать по стоимости сами по себе, как это происходит, когда они ссужаются под процент, когда сам

---

<sup>137</sup> *Вартанян А.М.* Иностранные инвестиции в Исламской Республике Иран: законодательное регулирование и практика // Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск двадцать пятый). Под ред. А.О. Филоник. Институт востоковедения РАН, Институт Ближнего Востока. М., 2005, с.111-123.

*Цуканов В.П.* Лаговая структура инвестиций как одна из основных характеристик накопления капитала в Иране // Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск двадцать пятый). М., 2005, с.137-166.



заимодавец не принимает участия в использовании ссуды, не отвечает за результат своего капиталовложения, и независимо от него гарантированно получает прибыль. В ИМЭ вознаграждение соотносится с произведенными затратами человеческой энергии, времени и денег, становящихся капиталом. Капитал претендует только на часть прибыли, и размер этой части определяется исходя из конкретных условий сделки. В том случае, если предприятие терпит неудачу и оборачивается не прибылью, а убытками, финансовые потери ложатся только на заимодавца.

Шариат полагает, таким образом, что потери, понесенные заемщиком и выражающиеся, соответственно, в безрезультатной затрате физической и психологической энергии и времени, не менее весомы, чем потерянные деньги. Иными словами, вероятные риски и убытки, исходя из исламской концепции справедливости, не смешиваются и остаются функцией конкретного ресурса: денег для финансиста и человеческой энергии для предпринимателя. По меткому замечанию ведущего российского специалиста по исламской экономике А.Ю. Журавлева, работа исламского банка напоминает деятельность рискованного открытого совместного фонда. Он финансирует свои активы, эмитируя контракты на депозиты, которые продает как «паи» инвесторам-вкладчикам. Созданный таким образом портфель активов находится в собственности клиентов<sup>138</sup>.

Важно отметить и еще одно принципиальное положение в ИМЭ, которое ведет к неприятию глобальной спекулятивной деятельности. Стремясь к созданию экономической системы, основанной на честности и справедливости, мусульманские ученые считают несправедливым доход, полученный не в результате производительного приложения ресурсов (капитала, труда и проч.). Доход незаработанный, возникший из случайного стечения обстоятельств (например, во время азартной игры) осуждается. На этом основании современная финансовая система подвергается резкой критике, поскольку она позволяет маневрировать на глобальном уровне колоссальными денежными потоками с целью собственного расширенного воспроизводства без производства реального богатства, материального и нематериального.

Критическое отношение к слишком большому и все увеличивающемуся отрыву рынков фиктивного капитала от реальных секторов экономики имеет под собой не мало оснований. Такой процесс ведет к превращению денег в самодостаточную систему с собственными технологиями, служащую умножению богатства успешных операторов этой системы, но мало что дающую в плане прироста продуктов и услуг для подавляющего большинства жителей планеты. Фиктивные финансовые ресурсы, не проходящие через процесс производительного использования, не делают общество богаче в реальном выражении. Результатом оказывается дополнительный инфляционный фактор, растрата интеллектуальных ресурсов и денег как потенциального капитала, социальный дисбаланс<sup>139</sup>.

Не только исламские ученые, но и ведущие западные мыслители и экономисты отмечают, что в ходе трансграничных спекулятивных операций теряется органическая связь между реальной экономикой и ее финансами. Глобальные финансовые рынки не следуют экономической логике. Получив самостоятельность от производительной части экономики, они обрели беспрецедентную власть над последней. Мировые рынки финансов непредсказуемы и могут вызывать

---

<sup>138</sup> Журавлев А.Ю. Концептуальные начала исламской экономики // Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты. М.: Изд-во «Умма», 2004, с.35 – 36, 51.

<sup>139</sup> Журавлев А.Ю. Концептуальные начала....с. 19-20.

непредвиденные последствия. Увеличивающиеся сложность, изменчивость и подвижность мирового финансового рынка образуют постоянный источник нестабильности. Теряется управляемость и национальных экономик<sup>140</sup>.

Неолиберальная финансовая система напоминает дутый пузырь, поскольку объемы финансовых соглашений намного превышают число реальных товарных сделок. Непроизводительный оборот денег огромен. Лишь 10-12 процентов от общего оборота мировых финансовых ресурсов обслуживают реальный сектор или поток реальных благ. Весь остальной денежный капитал не имеет настоящего материального наполнения. Это рынок, где за деньги покупают деньги и на этом делают прибыль. Но с точки зрения исламской экономики продажа денег недопустима. С целью преодоления такого явления в мировой экономике предлагаются разные альтернативные варианты – от введения очень высоких налогов на сверхприбыли мировых спекулянтов до введения единого международного платежного средства. В этой связи небезынтересна концепция Института исламского банкинга и финансов Малайзии предлагающая для всех стран мира общую расчетную денежную единицу – «золотой динар»<sup>141</sup>. Многие эксперты сходятся во мнении, что к единой расчетной международной единице человечество придет уже в ближайшие годы. Это дело времени и технологий. Несомненно, последует и коррекция глобальных спекулятивных механизмов в сторону ужесточения контроля над ними.

Уже сейчас мировая банковская система приняла совершенно новый для себя сегмент в виде исламских кредитных и страховых услуг, исламского бухгалтерского учета<sup>142</sup>. В настоящее время в более чем 40 странах мира функционируют около 200 исламских финансовых институтов, работающих на непроцентной основе. Исламская экономика опирается на собственную логику действий, но не оторвана от общемировых хозяйственных отношений. Утверждающиеся исламские финансовые институты пользуются консультациями и передовыми методиками международных организаций. Совокупные капиталы исламских банков исчисляются десятками миллиардов долларов, а совокупные активы сотнями миллиардов. Западный бизнес признал перспективы исламского банкинга. Ряд известных компаний и банков Европы и США умело пользуются его продуктами и технологиями.

Так что глобализирующаяся финансовая система включает уже и совершенно новый для нее элемент – исламский банкинг. Его отдельные базовые принципы существенно отличаются от правил традиционного банковского дела. Прежде всего, речь идет о кредитовании без опоры на механизм ссудного процента. Не только теория, но и практика подобного рода кредитования демонстрирует его способность функционировать в современной экономике и опровергают устоявшееся мнение о том, что банки и финансовые системы не в состоянии проводить кредитные

---

<sup>140</sup> См.: The millennium symposium. - Conversations with Manuel Castells, Robert Cox and Immanuel Wallerstein // New political economy. Abingdon, 1999. Vol. 4, N 3, p. 385.

<sup>141</sup> Главный разработчик концепции «золотого динара» - директор института Ахмед Камил Майдин Миеру. Сейчас его идеи выносятся на обсуждение в мирового сообщества правительством Малайзии. Медина аль Ислам. Еженедельная всероссийская газета. Нижний Новгород, 31 мая - июня 2008 г., № 22 (71), с.5.

<sup>142</sup> См.: Беккин Р.И. Правовые основы исламского страхования // Исламские финансы в современном мире. С.127 – 213; Ларионов А.Д., Аль-Шарайрех Д.А. Там же, с.214-232.

операции без взимания ссудного процента. Исламский банкинг, демонстрирующий устойчивую перспективу развития финансовых механизмов, отвечающих шариатским установкам, скорее всего, уже в ближайшие десятилетия окажет заметное влияние на мировую кредитно-хозяйственную практику, в частности, на расширение сети нетрадиционных кредитных сделок, ограничение трансконтинентальных спекулятивных операций, введение единой международной расчетной денежной единицы. Не менее интересен и опыт работы в ряде мусульманских стран исламских коммерческих компаний, фондов и вакфов, использования в государственной собственности стратегических ресурсов, планирования социально-экономического развития, в основе которых лежат социальные, нравственные, этические принципы ислама. В целом это можно назвать опытом исламской экономики, которая, конечно, не представляет четко выписанной единой модели, а реализуется в разных странах в различных вариантах.

Тем не менее, есть все основания рассматривать исламскую экономику вместе с примерами государственного устройства ряда исламских стран как специфический «третий путь» развития - срединный вариант между крайностями неоллиберализма (дерегулированием экономики, голым материалистическим расчетом, превалировании эгоизма и личной мотивации) и жесткими социалистическими экспериментами, низводящими частную собственность, индивидуальный стимул и свободу граждан до минимума.

**Сближение на пути к устойчивому развитию.** Ответ мусульманской Традиции на вопрос о том, как выйти из глобального системного кризиса, строится на общих, но, тем не менее, очень важных принципах. Таких, например, как: уравновешенность духовной и мирской жизни, личных и общественных интересов; справедливое правление; справедливое вознаграждение за труд; запрет на нетрудовое обогащение; помощь обездоленным; признание частной собственности и, в тоже время, нераспространение ее полностью на такое общенародное достояние, как земля, вода, недра. Но в этом ответе пока не хватает современных научных знаний по технологиям сбалансированности экономического, социального и экологического благополучия, которые дает сейчас западная и российская наука. Исламский мир демонстрирует все же по преимуществу традиционный отклик на глобалистскую атаку, но этот ответ дает часть антиглобалистского движения, в котором формируются различные альтернативные течения.

На Востоке и Западе они называются по-разному - исламским проектом, антиглобализмом, теологией освобождения, христианским или экологическим социализмом, евразийством, ноосферным движением, социо-природной синергетикой, теорией устойчивого развития. Несмотря на различие технологических или религиозных приоритетов, суть их одна - отказ от разрушения мироздания и приближение к соразмерности во всех сферах жизни: в международных делах, в отношениях личности, общества и государства, религии и науки, человека и природы. При всех различиях в понимании глобального кризиса и трактовке его причин разные альтернативные направления объединяет осознание переломного этапа в истории и эволюции человечества и необходимости изменения доминирующих в настоящее время ориентиров развития, которые уже через несколько десятилетий способны вызвать глобальную катастрофу.

Мы вошли в новую эпоху невиданной ранее взаимозависимости фундаментальных социально-экономических, политических, технологических и природных процессов. В таких условиях стабилизирующую роль призвана сыграть

идеология и практика устойчивого развития. По сути, это зеленая альтернатива индустриально-потребительской модели. Называю ее зеленой, потому что экологический фактор - наряду с социально-экономическими, политическими и технологическими составляющими – начинает играть равноправную системообразующую роль в жизни человечества. Более того, это, конечно, своеобразный третий путь, поскольку в концепции устойчивого развития кардинально пересматриваются многие постулаты прогресса, считавшиеся до последнего времени непререкаемыми. Вокруг ее ключевого принципа о сбалансированности экономического, социального и экологического благополучия разрабатываются новые взгляды на мировое экономическое и политическое устройство, роль государства и рынка, образование и просвещение, решаются проблемы самоуправления, внедрения альтернативной энергетики, чистых технологий и рационального размещения производительных сил.

Обобщенно ключевые идеи координации хозяйственной и природоохранной деятельности сводятся к следующему:

- Устранение сложившихся противоречий возможно только в рамках стабильного социально-экономического развития, не разрушающего своей природной основы.

- Улучшение качества жизни людей должно обеспечиваться в тех пределах хозяйственной емкости биосферы, превышение которых не приводит к разрушению естественного биотического механизма регуляции окружающей среды и ее глобальным изменениям.

- Переход к устойчивому развитию предполагает постепенное восстановление естественных экосистем до уровня, гарантирующего стабильность окружающей среды.

- Это возможно достичь усилиями всего человечества, но начинать движение к данной цели каждая страна должна самостоятельно.

- Выполнение этих условий гарантирует сохранение нормальной окружающей среды и возможность существования будущих поколений людей.

Экологическая доминанта будет определять не только экономические отношения, но и общественные. Она будет влиять на политику, государственное устройство, в конечном счете, на идеологию и культуру.

Усилится контролирующая регулятивная роль государства. Модели либерально-демократического устройства с приоритетом личного над общественным сменятся социально ориентированными, уравнивающими интересы личности и общества. При необходимости общественные интересы будут стоять выше личных и корпоративных. Придется поступиться отдельными демократическими нормами и личными свободами в их нынешнем западно-американском проявлении в угоду коллективным правам и обязанностям.

Сами по себе либеральная демократия и либеральные рыночные механизмы не в состоянии справиться с решением глобальных проблем устойчивого развития, в русле которых придется развивать фундаментальные исследования, образование, социальную сферу, ужесточать контроль за потреблением и производством и даже сокращать их ради сохранения окружающей среды. «Только государственные органы, опирающиеся на общественное мнение и использующие рыночный

механизм как инструмент своей политики, способны успешно преодолеть такие всеобъемлющие трудности», считают исследователи Римского клуба<sup>143</sup>.

В отличие от глобализма, превратившегося в еще одну материалистическую догму, концепция устойчивого развития представляет прогрессирующую систему взглядов на гармоничное устройство мира. Ее содержание непрерывно расширяется и кристаллизуется. По сути, она представляет антитезу неолиберальной глобализации. Важно, что в нее вписываются многие новые альтернативы, как бы они не назывались в различных частях света и независимо от того, присутствует ли в них религиозное обоснование или нет. Теория устойчивого развития интернациональна, открыта для передовых идей Востока и Запада, способна расширяться, впитывать опыт различных культур. Вокруг нее объединяется лучший интеллект планеты. Изменения существующих приоритетов экономической, экологической, социальной, военной, информационной и международной политики касаются уже всех. Объективный процесс глобализации будет только способствовать этим переменам.

Интеллектуальный потенциал бывших стран СССР, прежде всего России, окажется, несомненно, в первых рядах движения к устойчивому развитию. Для этого есть все предпосылки. К настоящему времени российское научное сообщество, работающее в этом направлении, сформулировало достаточно полный перечень принципов и технологических механизмов перехода к коэволюционному развитию общества с окружающей средой. Думаю, что самый фундаментальный вопрос о взаимоотношении общества, культуры и природы станет в будущем основополагающим в связях мусульманского мира и России. Время западного материалистического мессианства на Восток заканчивается. На смену фрагментарному мышлению возвращается целостное представление о мире. Напомню, что в мусульманской философии и культуре идея единства бытия (по-арабски – вахдат уль-вуджуд) является основополагающей. В то же время это и стержень русской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX в., которую предстоит еще оценить по достоинству и освоить в самой России. Это, по сути, единое мироощущение, переданное только в разное время разными языками и символами. В своем соединении этот драгоценный сплав может дать человечеству надежный мировоззренческий и духовно-нравственный фундамент. Принцип единства мироздания, несомненно, займет главенствующее место в философии XXI века.

### ***Н.С. Курабаев***

Мусульманская цивилизация сыграла значительную роль в мировой истории и продолжает оказывать существенное влияние на современный мир. Сегодня на Земле насчитывается свыше 1 миллиарда мусульман, более 40 стран являются членами организации «Исламская конференция», существуют многочисленные мусульманские диаспоры в странах Европы (15 миллионов человек) и США (6 миллионов). В отличие от других современных цивилизаций, мусульманская не связана напрямую с каким-либо регионом, но охватывает едва ли не весь современный мир, а в качестве основы консолидации народов, относящихся к различным расам, имеющим разные культуры, языки и традиции, выступает религия

---

<sup>143</sup> Кинг А., Шнейдер Б. Первая глобальная революция. М.: 1991, с.39.

ислам. И это при том, что трудно говорить о какой-то единой исторической общности судеб этих народов: ислам выступает как единство в многообразии.

Однако эта цивилизационная солидарность не является монолитной и бесконфликтной. Она не существует в каком-то чистом виде и скорее может рассматриваться как эпифеномен, то есть как результат кросскультурного взаимодействия различных цивилизаций, объединенных образом жизни, системой ценностей, а также социально-политическими и экономическими представлениями, основы которых укоренены в исламе – одной из самых жизнеспособных мировых религий, динамично адаптирующейся к особенностям традиций различных народов. Вместе с тем с этой религией связано и немало острых проблем. После 1967 года в СМИ и исследовательской литературе стал частенько употребляться термин «мусульманский фактор», после иранской революции 1979 года с исламом стали связывать угрозу мировому порядку, а в 1980-е – еще и опасность экстремизма и терроризма, вплоть до выводов известной статьи С. Хантингтона (1993), считающего всю мусульманскую цивилизацию потенциальным источником конфликтов в современном мире.

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что при оценке роли ислама слишком значимое место занимают стереотипы, основанные на описании реалий мусульманского мира в терминах христианской традиции («исламский фундаментализм» и некоторые другие). Эти стереотипы – результат либо недостаточного знания, либо неадекватной методологии, либо чрезмерного влияния априорных идеологических и социокультурных установок познающего субъекта<sup>144</sup>. В этом смысле необходим целостный анализ стереотипических представлений означенного рода<sup>145</sup>.

Прежде всего заметим, что поиски в исламе «ортодоксии», «теологии», «церковной идеологии» и т. п. по аналогии с христианством бессмысленны – их просто не существует. «Евроцентристы» явно недооценивают и многообразия исламского мира и культуры, и их особенностей в разные исторические эпохи. При всех различиях европейского цивилизационного, российского историософского и марксистского формационного подходов к оценке ислама в них немало и общего – прежде всего общий миссионерский подход, попытка рассматривать миссию Запада или России на мусульманском Востоке как цивилизаторскую, прогрессивную и освободительную.

Даже не будучи государственной религией в ряде стран, ислам оказывает огромное влияние на политические и социальные институты, на образ жизни тех, кто причисляет себя к мусульманскому сообществу. Можно сказать, базовые мусульманские ценности и институты ислама и лежат в основе этой солидарности. Жизненность этой цивилизации связана с гибкостью, динамичностью и пластичностью различных способов внутреннего согласования ее составляющих, включая способность к самым глубоким инновациям.

Разумеется, принятие той или иной инновации связано с идеей ее возможности поддержать и развить жизнестойкость мусульманской цивилизации в целом. Последняя, несомненно, имеет глубокую историческую память, позволившую

---

<sup>144</sup> См.: Edward Said. *Orientalism*. N. Y., 1979; Ю. М. Почта. *Возникновение ислама и мусульманского общества*. М, 1993.

<sup>145</sup> См. Y. Pochta. *The Image of Islamic Culture in European Consciousness*. – «Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies». I. Ed. by N. Kirabaev, Y. Pochta. Washington, 2002.

ей на протяжении многих веков считать себя способной к диалогу с другими цивилизациями, открытой к взаимодействию с ними<sup>146</sup>. Вместе с тем XX век, в частности его вторая половина, принес мусульманам большие унижения – понимание того, что западная цивилизация ушла в своем развитии далеко вперед. Более того, осознание факта, что Запад вторгся во все аспекты жизни мусульманина, продолжает вызывать достаточно болезненную реакцию<sup>147</sup>.

И хотя мусульманские модернизаторы-реформаторы пытались соединить достижения западной науки и технологии с базовыми ценностями и институтами ислама, полученные результаты не оправдали ожиданий. В конечном итоге ни одна западная модель не имела успехов в странах, принадлежащих мусульманской цивилизации. Отсюда настойчивые поиски собственного пути развития, в свою очередь вызвавшие особую тревогу на Западе. Поэтому на повестке дня стоит вопрос не столько о преодолении дисбаланса между мусульманским и западным миром, сколько определение путей их возможного гармоничного взаимодействия. При этом важно, чтобы эти цивилизации пытались на деле, а не на словах понять и услышать друг друга.

В современную эпоху глобализации человечество при всем разнообразии пришло к факту необратимого взаимодействия всех сфер жизни – экономической, политической, культурной и духовной. Глобализация как процесс интеграции человечества в противоположность процессу его дифференциации порождает представление о человечестве как глобальной общности<sup>148</sup>. Судя по мнениям, изложенным в научной литературе, на новом уровне возрождается дихотомическое видение развития мира. С одной стороны, глобализация как бы неизбежна и фатально предопределена, она универсализирует и нивелирует все различия – от экономических до культурных, тождественна вестернизации или американизации, безальтернативна, устраняет понятие суверенного государства. С другой стороны, она предстает вовсе не неизбежной, а обратимой, имеющей альтернативу в виде религиозных и национальных идентичностей, противопоставляемых вестернизации и американизации, углубляет неравенства между богатыми и бедными государствами, легализует господство глобального корпоративного капитализма. В данном случае мы не пытаемся дать всесторонний анализ процессу глобализации, хотим лишь рассмотреть его как тенденцию к созданию некоей единой мировой цивилизации и культуры. Ведь зачастую глобализацию рассматривают не как порождающую новую культуру и цивилизацию, а как следствие либо господства ценностей одной из них, либо преодоления ценностного подхода и сведения проблемы идентичности к простому информационно-культурному обмену.

Каждый из этапов глобализации был непосредственно связан с достижениями науки и техники и поступательной сменой доминирующих социальных укладов. Каждое из выдающихся технических достижений (от паровой машины до современных информационных технологий) открывало новую страницу в истории глобализации. Влияние этих открытий на динамику общемировых процессов было возможным лишь в одном случае — когда они были востребованы обществом. Постоянная модернизация Запада и изменение социального устройства

---

<sup>146</sup> См. «Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies».

<sup>147</sup> См. Б. Льюис. Ислам: что пошло не так? – «Россия в глобальной политике». 2003. Т.1. № 1.

<sup>148</sup> См. «Philosophical Challenges and Opportunities of Globalization». Ed. by O. Blanchette, T. Imamich, G. MacLean. Vol. 1 – 2. Washington, 2001.

способствовали расширению границ влияния Запада в широком смысле слова на остальной мир.

Между тем специфика социальной структуры мусульманского Востока, которую, в частности, можно рассматривать как консервативную, начиная с XVII века препятствовала как политической, так и культурной экспансии Запада. При этом собственного потенциала для модернизации она не имела. Поэтому процессы глобализации были направлены от Центра к периферии. Таким образом, понятие глобализации на самом деле есть понятие вестернизации. Подтверждением является тот факт, что из 188 стран, входящих в ООН, 36 представляют европейский континент, а 125 – страны, в то или иное время находившиеся в пространстве западного колониализма. Видимо, историческая правда не должна приноситься в жертву политической корректности, то есть, можно сказать, что глобализация в ее историческом развитии вплоть до настоящего времени является процессом установления европейского доминирования над миром (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия рассматриваются как «боковые ветви Запада»). И если говорить, что сегодняшний процесс глобализации проходит по «сценарию США», то принципиально это сути дела не меняет.

Исторические уроки глобализации на протяжении последних 70 лет показывают, что одной из ее особенностей было формирование новой социальной и экономической культуры в отдаленных регионах мира. Так или иначе этот процесс способствовал ускоренному развитию населявших эти регионы народов. Мы не склонны считать, что европейская колонизация была абсолютным благом для стран третьего мира. Колониализм и его последствия остаются и сегодня достаточно спорной проблемой мировой истории. Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, хотелось бы отметить, что влияние процессов глобализации на развитие стран третьего мира, включая и мусульманские страны, можно рассматривать по крайней мере с двух точек зрения.

Во-первых, если рассматривать основную цель культуры как средство выражения человеческой универсальности в социальной форме, то можно сказать, что духовно-ценностные основания общественной жизни стран мусульманского Востока так или иначе, но достаточно жестко привязаны к социальной среде. Тем не менее, во-вторых, история развития мусульманской культуры показывает, что ее выдающиеся достижения не являются непосредственным результатом социума, который можно рассматривать как нечто производное, а религия и религиозное понимание личности — вот исходные начала мусульманского сообщества. Однако это противоречит достаточно известной аксиоме: ислам – это «религия общины». Трудно сегодня говорить о каком-либо однозначном понимании влияния процессов глобализации на развитие мусульманской цивилизации, поскольку мусульманский мир весьма неоднороден и дисперсен в различных сферах духовной жизни народов, считающих себя принадлежащими к мусульманской цивилизации. Этот вопрос требует достаточно внимательного и серьезного изучения.

Представляется, что в целом важно ответить на вопрос: что несет с собой глобализация – усиление однородности или разнородности человечества? С одной стороны, весьма заманчиво дать философский ответ: и то, и другое, причем тенденция к нарастанию разнородности не ведет автоматически к распаду целого, поскольку вырабатываются механизмы и принципы соотнесения разнородных частей глобального целого. Однако очевидно, что такой ответ не является удовлетворительным ввиду его максимальной общности и абстрактности и ответ или ответы на этот вопрос еще впереди.



Цивилизационная альтернатива сегодня во многом определяется по крайней мере тремя взаимосвязанными проблемами, решение которых должно позволить некогда единому мусульманскому миру выйти на уровень открытости к диалогу с другими цивилизациями. Речь идет о попытке гармонизации или согласования ислама, национализма и модернизма. Ислам, как правило, рассматривается как цивилизационная основа, национализм – как государственно-культурная составляющая и модернизм – как общий контекст, который должен позволить мусульманскому миру ответить на вызовы глобализации.

В настоящее же время мы можем сказать, что процесс формирования национально-государственной идентичности мусульманских стран еще не завершен: его потрясают радикальные религиозные и общественно-политические изменения, не позволяющие в целом говорить о готовности мусульманского мира к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Впрочем, нельзя не замечать и очевидного «прорыва» на уровне ряда отдельных арабских государств. Но это уже диалог не столько культурный, сколько технологический.

Принимая во внимание, что ислам – это цивилизационная характеристика, необходимо отметить, что он включает культуры многочисленных народов, большая часть которых не имела единой исторической общности судеб. И поэтому проблема ислама в контексте диалога Восток – Запад должна учитывать кросскультурное взаимодействие и внутри самой мусульманской цивилизации. Представляется, основой диалога в широком смысле слова могут быть теория, практика и политика мультикультурализма. Политику последнего можно рассматривать как средний путь создания свободных цивилизационных пространств, не разрушая традиционного бытия этносов, сформированных историей локальных цивилизаций.

Пересечение культур создает массу проблем, и чтобы их избежать, необходимо, во-первых, решить вопрос о границах, во-вторых, определить социальное поле, в котором возможен поиск согласия, и в-третьих, установить дискурс, призванный осуществлять такое согласие. Рассматривая историю с точки зрения мультикультурализма, можно предположить, что теория глобализации с ее ориентацией на линейно-прогрессивное понимание мирового развития требует определенной корректировки и изменения, в частности, с учетом своеобразия мусульманской цивилизации в целом, и многочисленных культур внутри исламского мира. Развитие можно рассматривать не только как линейно-прогрессивное, но и как колебательное или спиралевидное. Потому понятие исторической асинхронности, видимо, тоже должно занять свое место в общей картине мироздания.

### ***Ю.М. Почта***

Я также хотел бы поговорить об исламском фундаментализме, к анализу которого порой подходят упрощенно, превращая его в страшилку. Поговорить применительно к современности, т.е. в условиях формирующейся постмодернистской реальности.

XX-й и начало XXI веков были наполнены оптимистическими и пессимистическими, апокалиптическими и утопическими предсказаниями о закате социального, кризисе общества, кризисе цивилизации, конце истории, столкновении цивилизаций. Этому способствовали такие разноплановые явления как коммунистический эксперимент в Советском Союзе, две мировые войны, окончание «холодной войны», переход к постиндустриальному обществу, неоколониализм, а

также формирование новой социальности в условиях перехода человечества от незавершенного модерна к постмодерну.

Понятие «постсекулярное общество» предложено Ю. Хабермасом, который объявил о начале эпохи постсекулярного общества. Он полагает, что модерн не отменяется постмодерном, а диалектически «снимается» им. В постмодерне сохраняются важнейшие секулярные достижения проекта модерна: свобода совести, отделение церкви от государства, автономия субъекта. Однако проект модерна оказался незавершенным, и поэтому постмодерн лишен перспектив самостоятельного существования. Из-за этого в культуре постмодерна секулярное смешивается и переплетается с религиозным<sup>149</sup>.

Апокалиптические тенденции были временами присущи представителям модерна (О.Шпенглер, А.Тойнби), однако постмодернисты более активно, чем представители других научных подходов к объяснению общества, выдвигают предположения о конце социального. Разумеется, имеется в виду не исчезновение социального как такового, а существенное изменение наших представлений о нем в связи с отмиранием устаревших форм социальности. Ж.Бодрийяр полагает, что наша современность представляет собой массовое общество как явление, «не осваиваемое никакой традиционной практикой и никакой традиционной теорией, а может быть и вообще любой практикой и любой теорией». Не имея ни прошлого, ни будущего, массы не имеют реальной истории. Они функционируют как гигантская чёрная дыра, поглощающая и уничтожающая культуру, знания, власть и социальное. Состоящее из них общество лишается рационального начала, а социальное теряет смысл<sup>150</sup>.

Массы желают зрелищ, они интересуются лишь знаково-символической игрой, игрой символов, не обладающих смыслом, существуя в сфере симуляции в пространстве невыразимого социального или в пространстве, где социального уже нет. Социальное оказывается симуляцией, симуляцией самого себя. Реальность общественной жизни превращается в гиперреальность, в которой доминируют симулякры как самодостаточные и ни к чему не отсылающие знаки. Человек живет в конструируемой им самим знаково-символической среде. Нынешний мировой экономический кризис можно трактовать как первый глобальный кризис гиперреальной экономики.

Глобализация сделала тотальным рыночный принцип организации социальной жизни. Рыночная конкуренция становится повсеместной, проверяющей на выживание все социальные отношения и институты в различных обществах. Глобализация ставит проблемы как для субъектов, так и объектов этого процесса, поэтому остро реагируют на нее самые различные общества – западные и восточные, общества Юга и Севера. Как пишет П.К.Гречко, «современность несет с собой обустроенность, удобства, уют быта и одновременно – неопределенность, негарантированность, дискомфорт бытия. Некоторые не выдерживают ее исторического напряжения, теряются перед ее новизной и дезертируют – подальше от «кошмара прогресса», в консерватизм, традиционализм, инволюционизм»<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Ю. Хабермас Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002.

<sup>150</sup> Ж. Бодрийяр В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000, с.7,8,15.

<sup>151</sup> П.К. Гречко Темпоральная многослойность социального: современность как вызов // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. – Москва: Российская политическая энциклопедия, 2009, с.317.

Одной из заметных форм такого бегства от глобальной современности в различных обществах становится фундаментализм. Под фундаментализмом обычно понимают совокупность взглядов, в которых выражается сознательный протест традиционной культуры против процессов модернизации. Вместе с тем сам фундаментализм является продуктом модернизации. Он привлекает к себе внимание фактами деструктивного поведения его радикальных последователей, проявляющимися в экстремизме и терроризме. Из-за этого зачастую фундаментализм отождествляется с терроризмом, средневековым мракобесием и фанатизмом.

Само слово «фундаментализм» первоначально применялось в США во второй половине XIX в. для характеристики ряда христианских групп, образованных ортодоксальными представителями евангелической церкви (кальвинистами, пресвитерианами и баптистами), а затем антидарвинистов в начале XX в. Лишь позже это понятие стало употребляться западными исследователями при изучении ислама, иудаизма и других религий. В современных условиях его используют при описании теоретической и практической активности множества религиозных и политико-религиозных движений и организаций — христианских (протестантских, католических и православных), иудаистских, исламских, индуистских и буддистских. Вовлеченность в него представителей многих обществ делают фундаментализм глобальным явлением.

Фундаментализм проявляется в богословских дискуссиях, культурном творчестве, конфликтах ценностей и политических идеологий, в современном мифотворчестве, в политической жизни. Для обозначения этих процессов, кроме понятия фундаментализм, широко используются такие понятия, как религиозное возрождение, пуританизм, интегрзм, ревайвализм, религиозный радикализм. Они отражают стремление сторонников фундаментализма вернуться к духовным истокам, к корням, достичь сплоченности общества на основе религиозных ценностей, возродить «истинную» религию и воссоздать на ее основе общество.

Фундаментализм присущ не только традиционным религиям, он также проявляется в деятельности новых религиозных движений и сект. Кроме религиозного, существует и секулярный фундаментализм. К фундаменталистским, с некоторыми оговорками можно отнести такие секулярные явления, как социальные движения (право- и левозкстремистские, экологическое, феминистское) и политические течения (марксистский, либеральный фундаментализм).

Для фундаментализма характерна приверженность группы людей определенной идее, которую они защищают, используют для критики современности и предлагают реализовать на практике. В этом смысле фундаментализм представляет собой один из видов культурного творчества, интерпретации явлений, производства знания, нахождения смысла социального существования. Фундаменталисты живут в мифологическом времени, обостренно воспринимая разрыв между когда-то имевшим место «золотым веком» и современностью, которая, по их убеждению, представляет собой результат деградации идеальной модели. Представления об истории и о прогрессивном социальном развитии, сформированные европейским Просвещением в процессе демифологизации и секуляризации картины мира, ими отвергаются. Поэтому чем больше различие между идеалом и действительностью, тем больше убежденность фундаменталистов в своей правоте и в желании отыскать виновных и вернуть общество в прежнее состояние в соответствии с лозунгом «Будущее в прошлом». Призыв к духовному пробуждению и возрождению составляет основу фундаменталистской идеологии.

Религиозный фундаментализм рождается из стремления к «подлинной» религии и к преодолению религии «загрязненной». Нужно учитывать также контекст модернистской эпохи, в котором происходило формирование фундаменталистских движений, – секуляризация общества, утрата традиционных религиозных и нравственных ценностей. Для антиисторического и традиционалистского религиозного фундаментализма общества проекты модерна и постмодерна изначально неприемлемы и представляются регрессом по сравнению с «золотым веком».

Мифологизм фундаментализма тесно связан с его иррациональной традиционалистской установкой, заведомо исключающей возможность рефлексии собственных оснований. В современном мире фундаментализм мало активен в богословии и апологетике, зато очень часто используется для «защиты веры» практическими действиями. Без способности к рефлексии, самокритике и иронии архаическая культура при контакте с иной, более развитой культурой, терпит поражение, теряет свою мировоззренческую определенность.

Примером такого болезненного переходного состояния служит сегодня ситуация во многих странах Азии и Африки. Но и в более развитых обществах может происходить конфликт между более и менее развитыми субкультурами. В случае неспособности решить такой конфликт, конкретная культура может попасть под влияние фундаментализма. Если фундаменталистская культура отказывается от работы по налаживанию диалога и переходит к активной защите традиционных оснований прошлого, она выключает себя из основного течения жизни и маргинализируется. При этом она готова обещать радикальное решение всех проблем тем индивидам, которые видят в фундаментализме возможность собственной адаптации и находят множество единомышленников.

Одной из важнейших глобальных тенденций социального развития человечества в конце XX — начале XXI вв. является активное использование индивидами, народами, населением целых регионов идеи религиозно-цивилизационного единства как основы культурной идентификации. Эти идеи также могут использоваться фундаменталистскими движениями.

При всем разнообразии фундаменталистских движений, связанном прежде всего с различиями в мировоззренческих представлениях, в значимости политического аспекта и в историческом опыте, между отдельными его видами наблюдается глубокое сходство: многие сторонники нацелены на утверждение религиозной природы современных обществ. Почему же оказывается возможным возврат к религиозным идеологиям? Распад в конце прошлого века мировой социалистической системы привел, помимо прочего, к разрушению идеологической антиномии либерализма и социализма. Без нее значительная часть человечества, отвергающая либерализм, оказалась в ситуации утраты надежды на торжество справедливости в земной жизни. Резкие диспропорции в экономическом развитии и агрессивное проникновение западной массовой культуры практически лишили страны Периферии возможности преодолеть культурно-политический разрыв, сохранить свои цивилизационные устои. В этих условиях накопился огромный негативный потенциал социальной энергии, которая не может быть реализована через модель рационального приспособления к глобализирующейся современности в ситуации неравного партнерства. Обострилась потребность в смене идейно-ценностных установок как на уровне элит, так и масс. Так, в самосознании жителей ближневосточного региона доминирующая роль начинает переходить от

национализма к исламской религиозной идентичности, зачастую радикального толка.

А в обществах Центра особую актуальность приобрели призывы к преодолению разобщенности и индивидуализма, к одухотворению жизни в секуляризованном мире, возвращению к ценностям традиционной семьи, к вере в Бога. Здесь усиление религиозности проявилось в форме усиления консервативных настроений. Сам же этот консерватизм был в основном реакцией населения на болезненно негативные последствия глобализации. Практически бесконтрольные миграции населения из Азии и Африки в США и Западную Европу привели к возникновению культурных, экономических и политических проблем и осложнению отношений между коренным и пришлым населением. В результате как те, так и другие обратились к политизированному варианту религии, увидев в ней средство защиты от чужеродных культурных влияний и социальных проблем. Организующей идеей этого поиска является формирование образа «чужого» и проповедь ненависти к нему как причине всего зла в обществе. Распространенным в последнее время становится феномен «языка ненависти» (hate speech), косвенно отражающий мир конфронтующих идентичностей, сосуществующих в поликультурном обществе и порой искусственно «подогреваемых» к взаимной вражде политическими мотивами<sup>152</sup>.

В этой связи ситуацию в западном обществе можно назвать столкновением фундаментализмов: представители коренного христианского/постхристианского населения склоняются к крайне правой идеологии, а иммигранты-мусульмане – к исламскому фундаментализму. Это можно считать также конфликтом исламского фундаментализма и фундаментализма демократического<sup>153</sup>.

Встречается еще идея о том, что в XXI в. антиисламизм становится такой же характерной особенностью крайне правой идеологии, как антисемитизм в прошедшем столетии. В США имелись случаи проявления фундаментализма во внешней политике. Так, начатая американской администрацией после 11 сентября 2001 г. война с терроризмом имела теологическое определение войны с неким злом. Христианские фундаменталисты, поддерживавшие президента США Дж. Буша-мл., трактовали терроризм как зло, уходящее корнями в исламский фундаментализм. Получалось, что современное государство определяло свою внешнюю политику с помощью религиозной парадигмы. Тем самым данное государство фактически из светского превращалось в клерикальное, объявлявшее крестовый поход против иноверцев, в данном случае против мусульман<sup>154</sup>.

Разумеется, это была идеологическая конструкция, в которой исламизм был превращен в симулякр. Как пишет З. Бжезинский, «акцент на терроризме был политически целесообразен в силу расплывчатости этого понятия. После 11 сентября понятие «терроризм» было доведено до сознания каждого американца. Как следствие, не было никакой необходимости объяснять ни как ведется «глобальная война с террором», ни как узнать, когда закончится эта война нового типа с неуловимым врагом... Терроризм заменил советское ядерное оружие в качестве

---

<sup>152</sup> И.А. Мальковская. Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы. - М.: КомКнига, 2005, с.161-166

<sup>153</sup> R. Barber Benjamin. Jihad vs. McWorld. N.Y.: Ballantine Books, 2001.

<sup>154</sup> Kevin Philips. American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21<sup>st</sup> Century. N.Y.: Viking, 2006, p. 339.

главной угрозы, а внушающие страх террористы (потенциально вездесущие и в целом отождествляемые с мусульманами) пришли на смену коммунистам»<sup>155</sup>.

Воспроизводящие гиперреальность средства массовой информации, превращают пугающий население симулякр терроризма вообще и исламского, в частности в средство политических манипуляций. Это приводит к тому, что важные политические и военные решения (об ограничении прав и свобод граждан, о нанесении ударов по конкретным территориям, о создании антитеррористических коалиций) могут приниматься в качестве ответа на симулякр исламского терроризма. Объявленная война без ограничений во времени и в средствах против терроризма (исламского) может вестись именно против симулякра, а не реального явления. Это служит контролю элиты над населением, социальная энергия которого уже угасла, и которое, как пишет Ж. Бодрийар, образует «самую настоящую массу, большую часть времени находящуюся в состоянии неконтролируемого страха или смутной тревоги, по эту или по ту сторону здравого смысла»<sup>156</sup>.

Аналогичные процессы происходят и в России, где, по мнению А.В. Малашенко, «образ врага, стремительно формирующийся в российском обществе, явно окрашен в религиозные тона. Исламская угроза постепенно превращается в главное «пугало», в восприятии которого переплетаются многочисленные бытовые стереотипы и возникающая государственная идеология противостояния всему тому, что кажется «чуждым»<sup>157</sup>.

Кризис или десоциализация современного западного общества проявляется и в том, что милитаризм становится существенным элементом формирования национальной идентичности. Используя концепцию «общества спектакля», Генри Жиро пишет о том, что «язык политики во все большей мере опосредуется спектаклем терроризма, в котором страх и насилие стали ключевыми понятиями для осознания индивидом своего места в обществе. ...Закон и насилие стали неразличимыми по мере вхождения обществ в кризис легитимности, неспособных гарантировать защиту своим гражданам, усиливая культуру страха». В этих условиях граждане организуются в основном не посредством общей ответственности, а «общих страхов»<sup>158</sup>.

Реакцией мусульманского мира на вызов буржуазного секулярного Запада явились модернизация как максимальное приспособление исламского наследия к современности с использованием западных достижений и фундаментализм как формальный возврат к первоначальному идеальному исламу и решительный отказ от чуждых заимствований. Оба эти процесса происходят в контексте традиционализма, доминирующего в мусульманском мире.

Исламский фундаментализм привлекает к себе особое внимание в современном мире, и этому есть историческое объяснение. С началом колониальной эпохи (XVII–XIX вв.) для народов Востока, в том числе немусульман, европейские колонизаторы стали символом агрессии, порабощения, эксплуатации. Все восточные народы и религии, затронутые нашествием колониализма, повели

---

<sup>155</sup> З. Бжезинский. Последний суверен на распутье // Россия в глобальной политике. № 1, январь-февраль 2006.

<sup>156</sup> Ж. Бодрийар. указ.соч., с.16

<sup>157</sup> А.В. Малашенко. Каким нам видится ислам // Россия в глобальной политике. Т.4. №5, сентябрь-октябрь 2006, с. 117.

<sup>158</sup> Henry A. Giroux. Beyond the Spectacle of Terrorism: Global Uncertainty and the Challenge of the New Media. London: Paradigm Publishers, 2006, p.2.

борьбу против него. Но мусульмане, дольше других общавшиеся и сражавшиеся с европейскими иноверами, а потому больше других накопившие обид на них и претензий к ним, были особенно упорны в антиколониальном сопротивлении, в неприятии всего западного. Это наложило отпечаток на последующий характер взаимоотношений Восток–Запад, в системе которых мусульмане взяли на себя функцию наиболее последовательных защитников самобытности Востока, наиболее непримиримых противников шедших с Запада модернизации и вестернизации, наиболее твердых последователей и хранителей традиций религиозного и культурного наследия прошлого.

Со второй половины XX в. началось разочарование широких масс мусульман в идеях светского национализма и связанного с ним мусульманского социализма, что объяснялось неспособностью их носителей, оказавшихся у власти после обретения независимости прежними колониями, решить насущные социально-экономические проблемы. Кроме того, политическая независимость не привела к экономической самостоятельности. Молодые суверенные государства Востока продолжали оставаться отсталой Периферией. Это остро ощущалось всеми народами, и прежде всего мусульманами, как национальное унижение, как подчеркнутое стремление Запада к господству и неравноправию, в том числе – в области религиозной жизни. В этих условиях и сформировался исламский фундаментализм. Он представляет собой попытку «возврата к истокам» раннего ислама. Именно таким образом исламский фундаментализм обрел почву под ногами.

Было бы неверно, как это иногда делается, ставить знак равенства между исламскими фундаменталистами и исламскими экстремистами. Фундаменталисты могут быть и вполне мирными людьми, уважающими закон и порядок, и всецело обращенными к защите традиций ислама, соблюдению Корана и шариата. Однако, в ряде случаев фундаментализм политизируется и порождает радикализм. В этом случае используются насильственные способы реализации фундаментализма как идеологии.

По мнению Р.Г.Ланды, социальную базу исламизма составляют маргинализованные людские массы мусульманского мира, оказавшиеся жертвами модернизации и глобализации. «В сущности, - пишет он, - 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 определенных занятий. Что превращает города прежде всего мусульманского Востока в социальный пороховой погреб»<sup>159</sup>.

Разрушение социальности очевидно в ряде мусульманских государств, подвергшихся активному воздействию со стороны развитых стран. К ним можно отнести Афганистан, Ирак, Ливан, Пакистан. Вполне возможно такое вмешательство и последующий кризис общества в Иране и Сирии. Масса палестинцев, до сих пор не имеющая своего государства, также является примером десоциализации.

В традиционном обществе в поисках выхода из кризисных социальных ситуаций зачастую происходит обращение к мифологеме возвращения к истокам. В таких случаях причиной неудач мусульманского общества объявляется забвение

---

<sup>159</sup> Р.Г. Ланда. Политический ислам: предварительные итоги. – М., 2005, с. 22.

традиции и провозглашается необходимость возвращения к ней. Мусульмане обращаются к социальному идеалу раннего эгалитарного ислама, который был, по мнению фундаменталистов, предан забвению в результате вмешательства иноверцев и собственных неадекватных правителей.

Важнейшей причиной существования исламского радикализма является неокOLONиалистская политика западных держав и, прежде всего, США по отношению к странам мусульманского Востока. Кардинального изменения этой политики США не хотят по соображениям сохранения своего престижа и господствующего положения единственной сверхдержавы, не собирающейся соблюдать равноправие в отношениях с другими странами. Это означает, что объективно противостояние Запад–Восток будет продолжено, а мусульманская составляющая этого противостояния сохранит свое значение.

С точки зрения цивилизационного анализа исламский фундаментализм можно рассматривать как вариант современного ответа Исламской цивилизации на вызов со стороны Запада в рамках своеобразного постмодернизма. В этом плане Н.С.Кирабаев приходит к выводу о том, что постмодерн отказывается искать общий (западоцентристский) знаменатель и взаимодействие культур рассматривает не как субординацию, а как координацию. «Если модерн, - пишет он, - понимает пространство как поле возможностей, поле освоения, поле культурной экспансии и стремится придать окружающему миру определенные формы, подчинить норме, закону, то в постмодерне отсутствует такой единый четко определенный центр... Основой такого пространства ... является толерантность»<sup>160</sup>.

Однако, это не только стремление к сохранению исламской культурной идентичности в ситуации социокультурного кризиса, но также и попытка преодоления западного глобализма с помощью собственного глобального политического проекта. Так, по мнению Бассама Тибби, противостояние ислама и Запада является конфликтом двух универсализмов или мировых порядков и зачастую трактуется с обеих сторон как «крестовый поход»<sup>161</sup>.

Было бы заблуждением делать вывод, что фундаментализм является чистой формой архаики, пришедшей из далекого прошлого. Ориентируясь на традицию и опираясь на архаику, он, тем не менее, принадлежит и служит культуре модерна. Формирование его идентичности вызвано феноменом модерна, а не только богословскими спорами. Именно модерн, разрушая традицию, вызывая культурный шок, изменяя этические основания общества, порождает фундаментализм. Вместе с тем сам фундаментализм неизбежно оказывается продуктом модернизации, обоснованной реакцией на все возрастающее значение внерелигиозных, внедуховных факторов жизни общества. Его теоретики избирательно обращаются к традиции, отталкиваясь от своих, сформированных современностью, представлений об идеале, и подкрепляют свою позицию прямым обращением к священному писанию (Библии, Корану), создавая произвольную систему градации ценностей религии и вводя новации (например, «исламская демократия»). Как полагает Оливер Рой, исламизация является современным явлением, отражающим глобализацию и вестернизацию мусульманского мира. Исламские радикалы иллюзорно полагают,

---

<sup>160</sup> Н.С. Кирабаев. Кризис «современности» и современные проблемы философской методологии // Диалог цивилизаций и посткризисный мир. М.: РУДН, 2010, с. 15.

<sup>161</sup> Bassam Tibi. The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder. Berkeley: Univ. of California Press, 2002, p. 15-17.



что представляют традицию, хотя в реальности они выражают негативную форму вестернизации, а фундаментализм может выступать ее орудием<sup>162</sup>.

В результате антимодернизм фундаментализма неизбежно сочетается с модернистскими чертами. Они состоят в очевидной предрасположенности к формированию идеологии с элементами рациональности, убежденности в примате политики над религией, видении высшей цели в преобразовании центральных политических институтов, готовности использовать технологические и организационные достижения иной цивилизации. Именно здесь коренится главное отличие современного религиозного фундаментализма от его предшественников. Противоречие между религией и идеологией фундаментализм преодолевает за счет эклектического соединения веры с разумом, откровения с наукой. Примером такого синтеза может служить «третья мировая теория» М. Каддафи.

Роль фундаменталистской идеи амбивалентна: эта идея, особенно в радикальной форме, содержит как конструктивное, так и деструктивное начала. Фундаменталисты часто не разграничивают личное и общественное, рациональное и иррациональное, но они могут противопоставлять их таким образом, чтобы индивидуальное и частное не исчезали полностью, чтобы политическое и религиозные начала сохраняли определенную автономность по отношению друг к другу. Они в состоянии эволюционировать в сторону реформаторства или даже модернизма. Это обычно происходит с появлением новых, общегосударственных масштабов ответственности. Например, такая эволюция происходит в современном Иране<sup>163</sup>.

Результаты реализации первоначально выглядевших утопическими проектов существенно отличаются от декларированного идеала, причем подобные отступления тем выраженнее, чем больше масштаб и дольше практическая жизнь проекта. Фундаменталистская модель является не только утопией, так как она объективно влияет на поиск рационального пути социального развития, создания нормативных образцов человеческого будущего. Это позволяет нам сделать вывод о том, что те или иные разновидности фундаментализма могут выступать важным фактором развития ряда современных обществ.

При этом следует провести различие между формами фундаментализма, свойственными модерну, и формами, присущими постмодерну. В первом случае речь идет о настоящей борьбе секуляризма с традицией, поэтому фундаментализм имеет серьезный политический вес, но он и более умерен, и ответствен. Зачастую он сливается с консерватизмом. Совсем иная ситуация в культуре постмодерна, в которой традиция в значительной мере преодолена и в таком качестве воспринимается постмодерном более толерантно. Если традиция и способствует в этих условиях формированию культурной идентичности, то это уже посттрадиционная идентичность. Так как фундаментализм уже никак не может влиять на реальное развитие постсекулярного общества, он может принимать самые крайние формы, вплоть до террористических. Постмодерн опирается на плюрализм и принцип толерантности. В культуре, в условиях рыночных отношений, он стремится реализовать полный спектр возможностей, неизбежно превращая фундаментализм в свой системный элемент. Фундаментализм вынужден

---

<sup>162</sup> O. Roy. Globalised Islam: The Search for a New Ummah. London: Hurst & Company, 2004, p. 15–29.

<sup>163</sup> И.В. Кудряшова. Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // Политическая наука: новые направления, 2003, № 2.

участвовать в реализации проекта постмодерна, оказываясь лишь еще одним из существующих на рынке культуры нарративом, еще одной субкультурой, еще одной языковой игрой, симулякром.

Ведь фундаментализм постмодерна обречен на дискредитацию роли традиции. По мнению А. Кырлежева, он возрождает ее в памяти, но изгоняет из жизни. Традиция для него целиком виртуальна: он черпает ее не из реальности, а из текстов и обращает в тексты. Беря на вооружение средства технической цивилизации для распространения своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации. Трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяют его развитие. Критикуя новую эпоху, он сам не способен продуцировать иного, кроме лозунга, митинга, сайта в Интернете. Он явно не способен к серьезному дискурсу модерна: к научной работе, к конструктивному диалогу, к консолидирующему действию<sup>164</sup>.

Так как традиция для него ценна в форме архаики, в форме экзотической, экстравагантной и виртуальной, то было бы неверно видеть в фундаментализме защитника традиции и противника постмодернизма. Основное же противоречие фундаментализма с постмодернизмом состоит в том, что последний стремится лишить любую совокупность взглядов (религию, политическую идеологию, научную концепцию) исключительных претензий на статус метанарратива, на абсолютную истинность, редуцируя все к контексту коммуникации. В этом плане можно согласиться с идеей о том, что «постмодернисты и нынешняя волна фундаменталистов возникли не только в одно и то же время, но также и в ответ на одну и ту же ситуацию, – только на противостоящих полюсах глобальной иерархии в соответствии со сразу бросающимся в глаза географическим распределением. В значительной мере упрощая, можно утверждать, что постмодернистские дискурсы прежде всего обращены к победителям в процессе глобализации, а фундаменталистские – к проигравшим»<sup>165</sup>.

Имеется несколько аспектов сближения религиозного фундаментализма и постмодернизма. Оба они обращаются к малым (маргинальным) социальным группам и ориентируются не на рациональность, а на иррациональность. Соответственно, они ориентируются не на универсальное, а локальное. Оба эти феномена обращаются к архаичным структурам, и в них коллективное бессознательное доминирует над индивидуальным сознанием. В этом аспекте сходятся две крайности, взаимно провоцируя друг друга. Проблемы, с которыми сталкивается человечество в эпоху постиндустриального общества, требуют увеличения роли разума, однако постмодернизм и противостоящий ему фундаментализм отводят разуму все меньше места<sup>166</sup>.

Исламский фундаментализм в современных средствах массовой информации функционирует по принципу симуляции и мнимого референта, предполагающему некую организованную общность-фантом («мусульмане»), противостоящую гражданам демократического Запада. Обоснование этого симулякра осуществляется с использованием научных теорий, социологических исследований, референдумов, однако чаще всего это служит симуляции, а не репрезентации. Панические

---

<sup>164</sup> См. А. Кырлежев Постсекулярная эпоха // Континент, 2004, № 120.

<sup>165</sup> М. Хардт, А. Негри. Империя. – М.: Праксис, 2004, с. 146.

<sup>166</sup> Мальковская И.А., Почта Ю.М. Фундаментализм: угроза или спасение? // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. М., РОССПЭН, 2009, с.360-376.

заявления о том, что исламский фундаментализм вызывает кризис западного общества, является, возможно, попыткой элиты западного общества обеспечить единство общества за счет противопоставления «своих» «чужим», сохранить собственную распадающуюся социальность. А массе мигрантов-мусульман, оказавшейся неспособной интегрироваться в западное общество, фундаментализм дает возможность создать хотя и маргинальную, но определенную социальность, имеющую право на свой нарратив, на свою мораль. Таким образом, в контексте постмодернизма фундаментализм может служить одним из способов выхода из кризиса современного общества, в котором исчезает социальность, а население превращается в массу. Он служит средством как производства смысла социального существования, так и производства спроса на этот смысл.

### ***Р.Г. Ланда***

Многие знатоки ислама, в том числе сами мусульмане, вполне обоснованно считают исламо-экстремизм «конфронтационным, агрессивным, непрактичным и догматичным». Однако, не следует считать таковыми всех исламских фундаменталистов и, тем более, 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 долго работавшего в Англии датского исламоведа Йоргена Нильсена, по словам которого исламский экстремизм хоть и представляет «незначительное меньшинство» по сравнению с «преобладающим большинством мусульман, не привлекающим внимание прессы», все же стал международным явлением. И во многом это происходит там, где, согласно Х.Джаваду, «мусульмане не имеют законных средств для выражения своего недовольства экономической политикой и дипломатией Запада, воспринятой их (мусульман – Р.Л.) деспотическими правительствами»<sup>167</sup>. Иными словами исламо-экстремизм обращен не только вовне, но и внутрь мусульманской уммы.

Необходимо поэтому помнить что не всегда понятное нам политическое поведение части 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, объясняется целым комплексом экономических, исторических, политических и социокультурных причин. Еще более обоснована с религиозной точки зрения их в сущности своей политическая 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 – типичное для западных идеологов и политиков нежелание с ним считаться, высокомерная уверенность в своей правоте и в конечном торжестве «либеральных ценностей» Запада над исламо-экстремизмом лишь объективно его усиливают. Поэтому чисто военные победы над ним всегда оказываются временными, поскольку не решают и не могут решить проблему по существу, не меняют характера отношений между сторонами и не устраняют ни причин их противостояния, ни его все умножающихся негативных последствий.

---

<sup>167</sup> Arabs and the West. Amman. 1998, p. 29.

Наблюдаемый уже полвека нынешний «возврат к истокам» мира ислама вызван и глобализацией, воспринимаемой мусульманами как экспансия Запада в сферах экономики, политики и технологии, сопровождаемая ползучей «вестернизацией» быта, нравов, социальных связей между людьми, подрывающей традиционную монополию ислама в этих сферах жизни. При этом глобализация мирохозяйственных связей так или иначе вовлекает мир ислама в свою орбиту, подтачивая, а то – и грубо ломая его традиционные структуры, что-то из них приспособлявая под себя, что-то маргинализируя, а что-то ликвидируя. Большинство мусульманских стран крайне болезненно переживает эту ломку, означающую для них дальнейший рост обнищания и отставания от более развитых государств, ускорение темпов раскрестьянивания разоренного сельского населения, постоянно пополняющего социальные низы города, ставшие ныне основным «горючим материалом» в мировой политике. Поэтому почти все крупные города мира ислама – это потенциальный пороховой погреб в социальном плане, источник политического и нередко сплетающегося с ним криминального насилия, арена бурного кипения и столкновения этнических, конфессиональных и групповых страстей, часто питаемых еще не ушедшими окончательно в прошлое межобщинными, межклановыми и межплеменными спорами<sup>168</sup>.

Таким образом, культурно-историческую почву исламизма («политического ислама») к началу XXI в. образовали: 1) исторический опыт мира ислама, сводящийся к почти непрерывному военному противостоянию с миром христианства; 2) привнесение в это противостояние мессианского характера обеими сторонами, что усиливало религиозную составляющую конфликта, особенно в ходе крестовых походов XI – XIII вв. и падения в XV в. оплотов христианства на Востоке (Византии) и ислама на Западе (Гранадского эмирата); 3) обострение исламо-христианской борьбы за гегемонию в Средиземноморье и на востоке Европы в XVI – XVIII вв. с вовлечением в неё европейцев от Балкан до Пиренеев; 4) колониализм и борьба с ним как факторы, углубившие пропасть между двумя религиями и их последователями; 5) экономическое разорение и социальная маргинализация традиционного мусульманского общества в эпоху колониализма; 6) уроки, извлеченные мусульманами из неудач попыток освобождения под знаменами панисламизма и национализма; 7) рождение исламского фундаментализма вследствие естественной реакции традиционных слоев мусульман и «реисламизации» осовременившейся их части, объединенных общим протестом против неоколониализма и угрозы утраты этноконфессиональной идентичности, духовного наследия и соответствующих социокультурных позиций; 8) использование ислама во внутривосточной борьбе против собственных прозападных правителей, объявляемых, в соответствии с многовековой традицией, «плохими мусульманами»; 9) наконец, если говорить о современности, необходимость задействовать весь мобилизационно-организующий потенциал ислама для борьбы с глобализацией, воспринимаемой в мире ислама как очередной этап более многосторонней, изощренной и опасной экспансии Запада против мира ислама.

К этому стоит добавить также усиление в мире ислама ощущения опасности, исходящей от США как единственной после 1991 г. сверхдержавы, еще менее склонной к уступкам, чем раньше, когда США пытались сделать ислам своим

---

<sup>168</sup> Аль-ислам фи таарих шууб аш-шарк (Ислам в истории народов Востока). Бейрут, 1986, с. 105-110; The Challenge of Peace in the Middle East. Muscatine (USA), 1990, p. 5; The Middle East viewed from the North. Bergen, 1992, pp. 73-84.

союзником в борьбе против коммунизма. В то же время надо видеть и явное размежевание исламистов на экстремистское меньшинство и склонное к умеренности большинство, среди которого немало прошедших политическую, профсоюзную и иную школу современного типа, как за рубежом, так и на родине. Часть «умеренных» - это бывшие «западники», разочарованные политикой Запада. Очевидно, всему миру стоит потрудиться, дабы не умножить число таких людей, а также не допустить роста числа экстремистов за счет «умеренных».

### **А.Ю. Умнов**

Ислам часто связывают с терроризмом. Под терроризмом обычно понимают целенаправленные убийства отдельных лиц или групп, осуществляемые для достижения политических целей. Это явление можно встретить и в прошлом и в настоящем всех регионов мира. Но только в истории Ближнего и Среднего Востока в течение довольно длительного времени (в XI-XIII веках) существовало государство, сделавшее терроризм основой своей внешней политики. Оно находилось на севере современных Ирана и Сирии, и, имея своим центром крепость Аламут («Горное гнездо») на севере Ирана, два столетия терроризировало своих противников, подсылая к ним специально подготовленных убийц.

Аламутское государство возникло тогда, когда шиизм в первый и последний раз в своей истории, казалось, оттеснил суннизм на второй план. На западе Византия и крестоносцы, на юге турки и на востоке монголы нанесли сильные удары по тем районам, где проживали сунниты. Правда, в отличие от создавших на Ближнем Востоке свои государства крестоносцев, турки и монголы приняли ислам, причем именно в его суннитском варианте.

Однако и среди суннитов они далеко не сразу стали восприниматься как свои. Воспользовавшись ослаблением суннитов, шииты стали укреплять свои позиции в регионе и даже захватили Египет. Другим их важным успехом было создание Аламутского государства.

Западные авторы оставили красочные описания системы воспитания фанатиков-убийц, беспрекословно подчинявшихся своим лидерам. Главными средствами при этом, утверждали они, служили духовные наставления и наркотики. Именно от слова «гашиш» этих людей называли «гашашинами». Отсюда во французском языке появилось слово ассасины (убийцы), впоследствии перекочевавшее и в другие западноевропейские языки.

В какой мере все это соответствовало действительности, сказать трудно. Возможно, красочные описания созданы европейцами для объяснения малопонятного для них самопожертвования людей. В то же время не исключено, что главной причиной была не столько наркотическая зависимость, сколько сама специфика ислама как религии. Будучи гораздо более «заземленным», чем христианство и буддизм, ислам является более закрытой, всеохватывающей системой отношений. В рамках этой системы представление, что гибель за веру - наивернейший путь в рай, получило наибольшее влияние и распространение среди населения. Не случайно византийский император Никифор, бывший в X в. крупнейшим противником мусульман, подчеркивал ценность этого убеждения с чисто военных позиций. Но несмотря на ужас, который в течение двух веков наводило на своих врагов Аламутское государство, возвышение шиитов в регионе оказалось явлением временным. Крестоносцев изгнали с территории Ближнего Востока, а принявшие ислам турки и монголы стали частью местной цивилизации.

На этом фоне шииты начали быстро терять свои позиции. Египет вновь перешел под власть суннитов, а Аламутское государство уничтожили монголы. В XV в. захват Византии турками окончательно закрепил господство суннитов. Шииты были вынуждены довольствоваться одним-двумя небольшими государствами либо положением меньшинства в мусульманских странах. Единственным исключением являлся с XVI в. Иран.

Долгое время эта способность ислама служить гораздо более прочной базой для терроризма, чем другие мировые религии, находилась в тени. Если на Ближнем и Среднем Востоке и имели место убийства по политическим причинам, то происходило это не чаще, а порой даже реже, чем в других регионах мира (например, в Европе). В наше время, однако, положение резко изменилось. Хотя немалое количество террористических акций осуществляется представителями коренного населения Европы, Америки, Восточной Азии, эти акции, в отличие от терроризма выходцев или жителей Ближнего и Среднего Востока, мало или совсем не связаны с религией. Конечно, это обусловлено не террористической направленностью ислама как такового, а особенностями структуры мусульманской религии, тем, что она оказывает несравнимо большее сопротивление реформистским тенденциям, нежели христианство или буддизм. Тем не менее, объективно связь между терроризмом и исламом как религией существует. Особенно четко она проявилась в получившем ныне второе дыхание ваххабизме.

Пробуксовка модернизации во многих странах Ближнего и Среднего Востока и болезненный процесс государственного строительства в регионе традиционного распространения ислама на постсоветском пространстве создали условия, при которых, казалось, этот навсегда ушедший в прошлое вид фундаментализма вновь заявил о себе. Дело в том, что программы исламистов-суннитов по созданию «подлинно исламского государства» слишком сильно уходят в теоретизирование и в целом, как правило, оторваны от реальной жизни. Ваххабизм же выдвигает простые, всем понятные лозунги. За пределами Саудовской Аравии, в которой этот вариант суннитского ислама, превратившись в мусульманский национализм, служит стержнем официальной идеологии, ваххабизм выступает в двух нередко тесно переплетающихся друг с другом формах: консервативно-охранительной и радикально-наступательной. В первом случае это религиозно-политическое течение служит средством самосохранения традиционных коллективов от разрушительного воздействия извне. Во втором – санкцией на разрушение существующего миропорядка. Ударным отрядом этой второй формы современного ваххабизма выступают арабы, воевавшие в свое время в Афганистане против коммунистов. Их ярчайший представитель – Усама бен Ладен, создавший международную террористическую организацию «Аль-Каида» («База»).

Политический терроризм существует с тех пор, как существует государство. Но самое большее, к чему прежде стремились террористы всех мастей - это уничтожить одни государственные образования и создать другие. Так, апеллирующие к исламу палестинские террористы ратуют за создание в Палестине «подлинно исламского» государства. Однако генетически и духовно близкая им «Аль-Каида» ставит перед собой задачи гораздо большего и, по сути, вселенского масштаба. С точки зрения «старого» палестинского терроризма, чудовищные теракты 11 сентября 2001 года в США откровенно вредны. После развала СССР и краха биполярного мира заинтересованность Вашингтона в еврейском государстве

как форпосте своего влияния в регионе стала падать. На этом фоне теракты против израильтян, наряду с другими формами давления палестинцев на «сионистское образование», рано или поздно, как казалось, могли привести к желанной цели. Удары же по сугубо мирным гражданам в самом сердце Америки, напротив, лишь укрепляют союз Вашингтона с Израилем. Ведь давно пропагандируемый еврейским государством тезис о смертельной опасности исламского терроризма и для него, и для Соединенных Штатов получает беспорное подтверждение.

С точки зрения организаторов трагедии 11 сентября ситуация выглядит иначе. Пока в мире доминирует европейская цивилизация, главным столпом которой сегодня выступают США, любые попытки построить «подлинно исламское» государство, полагают они, окончатся провалом. И дело тут не столько в военном противодействии. Даже если такая государственность где-то и возникнет, она, включенная, по их мнению, волей-неволей в орбиту враждебной культурной традиции, обречена на деградацию и гибель. Поэтому прежде чем строить «царство Бога» на земле надо уничтожить «главный источник вселенского зла» - европейскую цивилизацию, и, прежде всего, Соединённые Штаты.

На первый взгляд, новый терроризм не имеет никаких шансов на успех. Но дело в том, что одновременно с достижением наивысшего за всю историю человечества уровня военно-технического могущества в европейской (в основе, безусловно, христианской) цивилизации стали сильно проявляться изначально заложенные еще в Евангелии моральные ограничения в реакции на зло. Символизируемая отказом от смертной казни за самые зверские преступления, эта тенденция властно дает о себе знать как во внутренней, так и во внешней политике. На таком фоне шансы нового терроризма выглядят уже не столь безнадежными. Ведь очень скоро в его руках может оказаться не только химическое и бактериологическое, но и ядерное оружие.

Коренящийся на Ближнем и Среднем Востоке новый и старый терроризм апеллирует к исламу. Но из констатации этого факта ошибочно делать вывод, что борьба с терроризмом неизбежно связана с конфронтацией с мусульманской религией. Хотя борьбу с любым терроризмом, в том числе и связанным с исламом, безусловно, вести надо, рассчитывать здесь исключительно на силовые методы непродуктивно. Силовой момент в противостоянии апеллирующему к исламу терроризму неизбежен. Но он должен дополняться и сопровождаться выявлением внутри самой исламской цивилизации таких процессов и механизмов, которые могут, противостоя терроризму, способствовать ее интеграции в современное общество.

Первое место здесь, естественно, принадлежит модернизации, движению общества по пути, одним из элементов которого выступает освобождение от всеохватывающего влияния религии. В Европе этот процесс во многом питался самой европейской традицией. В Восточной Азии – открытостью буддизма для светского, в том числе нерегионального, влияния. Местная же исламская традиция на Ближнем и Среднем Востоке противостояла светским тенденциям любого происхождения. Официальное отделение государства от религии в Турции (единственной мусульманской стране региона, где это произошло) было вызвано особенностями расстановки сил во время национально-освободительной борьбы. Тогда борцы за независимость и глава суннитов – султан оказались по разные стороны баррикад.

Как «турецкая модель», так и попытки других мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока, резко ограничить сферу влияния ислама, первое время имели успех. Внешнему наблюдателю нередко казалось, что Ближний и Средний Восток

развивается по европейскому пути. Но впечатление оказалось обманчивым, ведь секуляризация здесь базировалась не на внутренней исламской, а на внешней неисламской традиции. Государственное ограничение влияния мусульманской религии на различные стороны жизни не столько ослабляло ислам, сколько сжимало его как пружину. Естественно, при благоприятных обстоятельствах, в первую очередь в случае ослабления государства и потери им в глазах населения роли радетеля об общественном благе, эта пружина должна была начать распрямляться.

### **А.Б. Крылов**

В настоящее время ислам превратился во вторую по численности последователей (после христианства) мировую религию<sup>169</sup>. Особенно быстро увеличивается количество мусульман в Западной Европе. Оценить их численность можно лишь приблизительно, так как наряду с легальными иммигрантами и их потомками здесь проживают миллионы нелегальных, и они, естественно, отсутствуют в данных официальной статистики.

По различным подсчетам, в Западной Европе сейчас проживает от 15 до 24 миллионов мусульман<sup>170</sup>. Самая крупная мусульманская община – во Франции: от 5 до 7 миллионов (до 10% от общего числа населения), и ислам стал здесь второй по численности религией страны после католицизма. Многочисленные общины последователей ислама сформировались в Германии (4 млн.), Великобритании (1,7 млн.), Италии и Голландии (по 1 млн.). Значительные мусульманские общины разбросаны по всем без исключения западноевропейским странам. Демографы предсказывают, что к 2015 году численность мусульман в Европе удвоится благодаря высокому уровню рождаемости и массовой иммиграции из стран Северной Африки и Ближнего Востока<sup>171</sup>.

До конца 1940-х численность мусульман в Западной Европе была незначительной. Первая массовая миграция была связана с войной в Алжире (1954-1962 гг.). После вынужденного согласия Франции на провозглашение независимости этого североафриканского государства сотни тысяч местных мусульман воспользовались возможностью переехать в свою бывшую метрополию. В результате последовавших за этим массовых миграций из развивающихся стран постоянно возрастал уровень этнической и конфессиональной раздробленности тех государств Европы, население которых еще несколько десятилетий назад было довольно однородным.

Мусульманские районы и пригороды появились в Париже, Берлине, Лондоне и многих других европейских городах. Большинство современных французских мусульман составляют потомки выходцев из арабского Магриба (Алжир, Тунис,

---

<sup>169</sup> Более двух третей мусульман живет в Азии, где они составляют свыше 20% населения, почти 30% – в Африке (половина населения континента). Мусульманские общины существуют более чем в 120 странах мира, в 35 из них они составляют свыше 80% населения (большинство их них находится в странах Северной Африки и Западной Азии). Наиболее крупные по абсолютной численности мусульманские общины проживают в Индонезии, Индии, Пакистане и Бангладеш. Социологи прогнозируют, что к 2010 г. в США исламская община станет второй по численности после христианской, обогнав иудейскую.

<sup>170</sup> <http://i-r-p.ru/page/stream-trends/index-16780.html>

<sup>171</sup> <http://jesuschrist.ru/news/2006/07/03/10958>



Марокко). В Германии, Голландии, Австрии и Дании мусульманское сообщество в основном представлено потомками турецких эмигрантов. Британские мусульмане – в большинстве своем потомки выходцев из Британской Индии (Пакистан и Бангладеш).

Росту численности европейских мусульман способствует поощряемая государственными социальными программами высокая рождаемость. В мусульманских семьях среднее количество детей, как правило, не ниже четырех. Многодетность мусульманских семей контрастирует с малодетностью и кризисом традиционных семейных ценностей у коренных европейцев. Важнейшим завоеванием современной западной цивилизации провозглашена свобода гомосексуальных отношений, причем в ряде стран (Голландия, Бельгия, Канада, Испания и Швейцария, а также в ряде штатов США) были законодательно разрешены однополые браки.

Наряду с ростом численности сексуальных меньшинств сокращению коренного (атеистического или номинально-христианского) населения Западной Европы способствует сознательный отказ от рождения детей, так как многие европейцы считают, что дети станут для них помехой в карьере, помешают вести привычную комфортную жизнь и т.п. Как правило, семьи, которые имеют одного ребенка, редко решаются на рождение второго. Для простого воспроизводства населения средний уровень рождаемости должен составлять 2,1 ребенка. Но женщины в Западной Европе в среднем рожают только 1,4 ребенка. Определенное воздействие на демографическую ситуацию оказывает и феминистская пропаганда, утверждающая, что дети препятствуют женщинам занимать достойное место в обществе. И в условиях старения и прогрессирующего сокращения коренного населения Европы мусульмане с успехом заполняют собой образовавшийся демографический вакуум.

Отказ от традиционных семейных ценностей и нравственный кризис общества способствуют росту популярности ислама даже в среде коренного населения Европы. В ФРГ число немцев-мусульман уже составило около 150 тыс. человек<sup>172</sup>. Во Франции численность белых французов-мусульман превышает 50 тыс. человек<sup>173</sup> и это значительно превосходит, к примеру, число русских мусульман в России. Приняли ислам до 50 тыс. итальянцев, 10 тыс. британцев и примерно 3 тыс. испанцев. Тысячи европейцев переходят в ислам в Швеции, Нидерландах, Бельгии. Среди новообращенных большинство составляют женщины, причем, по некоторым данным, в пропорции 4:1<sup>174</sup>.

В течение нескольких десятилетий трудности социально-экономического и демографического характера вынуждали страны Евросоюза легализовать и даже пропагандировать иммиграцию из мусульманских стран. Европейские политики считали неприличным даже задавать вопрос, возможно ли в принципе гармоничное сосуществование современной европейской цивилизации и ислама? Они проповедовали идеи толерантности, несовместимые с взглядами С. Хантингтона,

---

<sup>172</sup> Журавский А. Исламо-христианский диалог /А. Журавский // Католическая энциклопедия. – Т. II. И–Л. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 533–534.

<sup>173</sup> Иваненко А. Ислам в Европе: наш ответ Хантингтону (<http://www.islam.ru/pressclub/analitika/reply/>).

<sup>174</sup> Здесь, безусловно, играют свою роль смешанные браки, в которых чаще всего муж – иммигрант из мусульманской страны, а жена – местная, согласившаяся перейти в ислам. См. подробнее: А.Г. Браницкий Положение мусульманских общин в Европе: объективные данные и субъективные наблюдения (<http://www.islamrf.ru> - 27.03.2008).

который в своей книге «Столкновение цивилизаций» утверждал, что Европа и ислам – это два антипода, две изначально враждебные антагонистические цивилизации. Наоборот, господствовало мнение, что интеграция мусульманской диаспоры в европейское общество будет способствовать сближению христианской и исламской цивилизаций.

Основанием для подобных оптимистичных представлений служили примеры, когда вчерашние малограмотные гастарбайтеры или их потомки успешно вписывались в европейскую среду, делали успешную карьеру и даже становились депутатами Европарламента. Но широко растиражированные в СМИ примеры подобного рода не носят массового характера, они не отражают реального положения и лишь дезориентируют общество, да и саму политическую элиту Западной Европы.

Прежняя европейская модель строительства единой гражданской нации в рамках национального государства (как и «плавильный котел» в США) давно перестала работать. Следствием этого стали пришедшие им на смену концепции строительства мультикультурных, многоконфессиональных, а с недавнего времени и многоязычных сообществ внутри отдельных государств Западной Европы. Для приверженцев демократии и либерализма эти концепции представляются логическим развитием европейской цивилизации. В ее основе лежат такие принципы, как личная свобода, всеобщее избирательное право и равенство всех граждан, независимо от пола, расы или религиозной принадлежности. В странах Западной Европы права меньшинств гарантированы и защищены государством. При этом не делается никакой разницы между «старым» и «новым» населением: их права на самобытное существование должны защищаться демократическим государством в равной мере.

Идеи синтеза ислама и европейской цивилизации нашли свое выражение в виде исламского либерализма, или Евроислама (араб. *al-Islam al-Urubbiiyy*), то есть либерального, проникнутого *европейской* культурой *ислама*. Евроислам получил распространение в Европе, Иране, арабских странах и России (прежде всего – в Татарстане<sup>175</sup>). Духовным лидером евромусульман считается швейцарец египетского происхождения Тарик Рамадан<sup>176</sup>, который настаивает на сближении европейской культуры и ислама, на адаптации мусульман к европейской цивилизации и на решительном размежевании ислама и арабской культуры. Он поддерживает идею *демократии*, выступает против замыкания мусульман в собственных гетто, призывает к смягчению законов *шариата* в условиях Европы, агитирует мусульман изучать язык страны проживания и активно включаться в европейское общество. Тарик Рамадан сформулировал основные тезисы евроислама следующим образом: я - европеец, но я – мусульманин; не бойтесь

---

<sup>175</sup> В 2005 г. советник президента Татарстана и директор Института татарской истории Р. Хакимов обратился к общественности с предложением создать либеральный ислам, "евроислам". По его мнению, нельзя постоянно раболепно обращаться только к средневековью, когда появился ислам, или ориентироваться на арабские образцы, не имеющие ничего общего с образом жизни в России. Надо, скорее, ориентироваться на условия, существующие в России и Европе. И если человечество отнесется с уважением к определенным нормам, и они станут нормами международного права, то тогда это должно найти отражение в Шариате, в исламском праве (<http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0225/gazeta034.php>).

<sup>176</sup> Тарик Рамадан (родился в Женеве 26 августа 1962 г.) - франкоязычный швейцарский исламский богослов египетского происхождения. Профессор философии колледжа в Женеве и профессор Ислама в университете Фрибурга (Швейцария). Журнал «Time» в 2000 г. назвал его одним из 100 наиболее выдающихся новаторов XXI века.

перестать быть арабами, бойтесь перестать быть мусульманами; арабская культура — это еще не культура ислама<sup>177</sup>.

Одним из наиболее известных сторонников Евроислама является ректор Большой Парижской мечети Далиль Бубакер, который считает, что французские мусульмане должны стать приверженцами европейской цивилизации, но при сохранении исламской идентичности. По мнению Д. Бубакера, рост влияния радикального ислама и отсутствие широкой поддержки либерального ислама вызваны бездействием и излишне либеральной политикой властей европейских государств. «Мужчины-исламисты активно действуют в организациях при мечетях. Сторонников экстремистских организаций становится все больше - в этом проблема. Женщины же с такими взглядами нарочито подчеркивают свою приверженность экстремизму пресловутой чадрой. Из-за терпимости, которую власти проявляют по отношению к экстремистам, радикальный ислам все больше утверждается во Франции, в Европе, во всем мире. И это при том, что власти Алжира, Туниса и Марокко активно с ним борются»<sup>178</sup>.

С целью налаживания диалога мусульман с государством и обществом в 2002 г. был создан специальный Французский Совет мусульманского культа (ФСМК). В результате свободных выборов в мусульманских общинах французских городов его главой был избран Д. Бубакер. ФСМК стремится нейтрализовать влияние исламистов, призывает мусульман уважать европейские структуры, европейский образ жизни и относиться к религии как к частному делу.

Сторонники либерального ислама подчеркивают глобальный характер угрозы со стороны радикальных исламистов: «теперь исламские радикалы все заметнее распространяют свое влияние, завоевывают более прочные позиции в мусульманском сообществе. В основном они связаны с Саудовской Аравией и исповедуют ваххабизм. Они склонны политизировать религию, внедряться в политическую жизнь. А это крайне опасно»<sup>179</sup>. Поэтому сторонники либерального ислама призывают власти Франции и всей Европы оказывать всемерную, в том числе и финансовую поддержку неэкстремистским течениям ислама, использовать накопленный в светских мусульманских государствах опыт борьбы против исламских радикалов.

В 2008 г. во время очередных выборов руководства внутри ФСМК разгорелась борьба за власть между «алжирской» и «марокканской» общинами. Во Франции насчитывается примерно полтора миллиона выходцев из Алжира и миллион - из Марокко. Первые претендуют на главенство в совете, ссылаясь на свое арифметическое большинство, вторые – на число практикующих мусульман. В знак несогласия с изменением порядка выборов, которые были инициированы представителями «марокканских» мусульман, от участия в выборах главы ФСМК отказалась Национальная федерация «Большая парижская мечеть», которая выражает интересы «алжирской» общины. Ее муфтий Д. Бубакер, возглавлявший ФСМК с 2003 г., не стал выдвигать свою кандидатуру в административный совет организации<sup>180</sup>. В результате верх одержали «марокканцы», которые, как и «алжирцы», позиционируют себя как сторонники либерального ислама. Несмотря на

---

<sup>177</sup> <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/reply/>

<sup>178</sup> Известия. 20.05.2003.

<sup>179</sup> Известия.20.05.2003.

<sup>180</sup> Российская газета. Федеральный выпуск №4681 от 10 июня 2008 г.

это, репутация ФСМК оказалась сильно подорванной, так как выборы наглядно продемонстрировали, что для противоборствующих сторон принцип этнической солидарности до сих пор сохраняет куда большее значение, чем декларируемая приверженность европейской демократии и либеральным ценностям.

Идея интеграции мусульман в европейскую цивилизацию так и не смогла завоевать большой популярности в исламском мире. Более того, в отличие от прошлых лет все больше мусульманских мигрантов и их потомков принципиально отказывается интегрироваться в европейское общество. О том, какие взгляды на будущую судьбу Европы преобладают в среде мусульман, можно судить по высказываниям шейха Юсуфа аль-Кардави, который возглавляет Европейский совет по фетвам и исследованиям, является президентом Международной ассоциации исламских ученых (наиболее представительной организации такого рода) и духовным лидером многих других мусульманских организаций по всему миру.

Юсуф аль-Кардави выступает за диалог с немусульманами, но призывает изолировать проживающих в Европе мусульман от западной цивилизации и настаивает на том, чтобы у мусульман было «свое маленькое общество в рамках большого общества, в противном случае они растворятся в нем, как соль в воде». Шейх Кардави предлагает мусульманам воспользоваться историческим опытом евреев: «Что сохранило еврейскую специфику на протяжении последних веков? Это маленькая община, сохранившая идеи и обычаи, она называлась «еврейское гетто». Старайтесь создать свое собственное «мусульманское гетто». Некоторые исламские деятели выступили за юридическое оформление автономии европейских мусульман. Так, директор Мусульманского института Г. Сиддики, (один из лидеров исламских радикалов в Великобритании) в своем «Мусульманском манифесте» уже потребовал дать британским мусульманам статус «автономного сообщества»<sup>181</sup>.

По мнению шейха Кардави, исламскому движению надлежит взять на себя функцию по формированию религиозного облика «мусульманских гетто» Европы. При этом внутреннее управление в этих общинах должно осуществляться на основе принципов шариата, «островки ислама» должны иметь собственных улемов, которые будут отвечать на вопросы каждодневной жизни мусульман<sup>182</sup>. Как предвидит шейх Кардави, по мере роста численности мусульман Европы будет происходить «постепенное окружение островками ислама немусульманского населения». Он не сомневается, что «ислам вернется в Европу как завоеватель и победитель, после того как был изгнан отсюда дважды, однако это покорение будет происходить не мечом, а проповедью и идеологией»<sup>183</sup>.

Происходящие в Европе процессы свидетельствуют о том, что взгляды шейха Кардави пользуются в среде местных мусульман несравненно большей популярностью, чем идеи либерального ислама. Уровень неприятия окружающей действительности в среде мусульман второго и третьего поколения постоянно нарастает и приобретает все более радикальные формы. Во второй половине 1990-х годов молодые мусульмане Европы начали проявлять откровенную нетерпимость к таким европейским ценностям, как свобода вероисповедания, свобода слова, равноправие полов, защита прав сексуальных меньшинств и т.д. Во многих школах,

---

<sup>181</sup> М. Хасанов. Бродит по Европе призрак исламизма. «Континент», № 6, 2002.

<sup>182</sup> В Европе до сих пор большинство имамов местных мечетей составляют лица, прошедшие обучение в арабских странах, которые чаще всего даже не владеют европейскими языками.

<sup>183</sup> <http://www.newafrica.ru/digest/0703/mon.htm>

которые посещают дети мусульман, невозможно преподавать эволюционную биологию, историю Холокоста и другие «противоречащие Корану» предметы.

В школах с мусульманскими учениками утвердилась сексуальная сегрегация: мальчики садятся в одной части класса, девочки – в другой; в больницах участились отказы от лечения женщины врачом-мужчиной или мужчины – женщиной. Всего десять лет назад мусульманские платки-хиджабы носили только пожилые женщины. Сейчас их носит половина женского мусульманского населения Франции, а в некоторых муниципальных образованиях Франции эта цифра достигает 80%<sup>184</sup>.

Юные мусульмане Европы больше не ограничиваются тем, что сами живут по законам ислама. Девушки и женщины-мусульманки часто не свободны в своем выборе: многие из них были вынуждены надеть хиджабы под давлением родственников или общины. В европейских городах девушка-мусульманка, которая отказывается носить платок, «рискует подвергнуться оскорблениям, физической агрессии, сексуальному насилию и даже коллективному изнасилованию»<sup>185</sup>.

Рост влияния исламского фундаментализма создал благоприятные условия для политизации ислама в Европе. До конца 1990-х гг. собственных исламистских политических партий в Европе не существовало. Сейчас они появились во Франции и Бельгии. Пока эти партии немногочисленны и не представлены в парламенте, но они все громче заявляют о себе. В мае 2003 г. Партия гражданства и процветания, которая открыто защищает радикальный ислам, набрала более 8 тыс. голосов на выборах в Брюсселе. Другая небольшая исламская партия Бельгии «Европейская арабская лига» (ЕАЛ) спровоцировала в 2006 г. крупный политический скандал, когда заявила о намерении выставить отдельный список на коммунальных выборах в Антверпене вместе с требованием сделать арабский язык государственным наряду с фламандским, а также с французским и голландским<sup>186</sup>.

В ноябре 2005 г. волнения мусульманской молодежи потрясли Францию. Беспорядки начались в пригородах Парижа, населенных преимущественно выходцами из Северной Африки, затем перекинулись в центр французской столицы и распространились на многие города страны. Лидеры Союза исламских организаций Франции издали специальную фетву о прекращении погромов, однако она никак не повлияла на бунтовавшую молодежь. Волнения распространились на Бельгию и Германию, где, как и во Франции, поджоги совершались в тех районах, где была высока доля выходцев из мусульманских стран.

Официальные лица всячески подчеркивали социально-экономический характер выступлений молодежи и избегали говорить о религиозной принадлежности участников беспорядков. Складывалось впечатление, что властям страшно признаться в том, что происходящие события не являются обычным для Европы молодежным бунтом или хулиганством. Но то, о чем предпочитали умалчивать власти, было очевидным: бунтовала исламская молодежь, и в событиях не принимали участия подростки из других религиозных общин.

---

<sup>184</sup> Радикализация мусульманской молодежи в Европе: действительность и масштаб угрозы. Доклад Клода Монике, генерального директора Европейского центра стратегических исследований в области разведки и безопасности (European Strategic Intelligence and Security Center ESISC) на слушаниях Комитета по международным делам (Подкомитет по Европе и растущим угрозам) Конгресса США 27 апреля 2005 г. (<http://www.agentura.ru/experts/euroislamism/>).

<sup>185</sup> Д. Данилов. Жар восходящей Евразии. Кому нужно, чтобы белые европейцы превратились в меньшинство у себя на родине? - Политический журнал, ноябрь 2007, №31.

<sup>186</sup> Там же.

В начале 2006 г. произошли волнения и уличные погромы в Копенгагене и других датских городах. Они стали ответом мусульманской молодежи на публикацию карикатур на пророка Мухаммеда в газетах Дании, Норвегии и ряда других европейских государств. Через два года события повторились. Второй «карикатурный скандал» в Дании начался после того, как полиция арестовала нескольких мусульман, которые планировали убийство автора карикатур. В ответ на сообщение о планах расправы с художником пять датских газет перепечатали скандальное изображение пророка Мохаммеда с бомбой в тюрбане. После этого начались уличные беспорядки, молодежь из иммигрантских кварталов устроила более ста пожаров в зданиях, жгла машины и мусорные баки на улицах, забрасывала полицейских камнями и бутылками.

Подобно своим французским коллегам власти Дании затруднились объяснить, чем была вызвана столь масштабная волна насилия. Проявление агрессивности со стороны мусульманской молодежи связывали, прежде всего, с излишне жесткими мерами полицейских и протестом против решения ведущих газет страны вновь поместить на своих страницах карикатуры на пророка.

Беспорядки в Дании совпали по времени с заявлением духовного главы Церкви Англии архиепископа Кентерберийского Роузена Уильямса в поддержку идеи инкорпорирования норм шариата в британское законодательство. По мнению Р. Уильямса (последовательного сторонника прав всех меньшинств<sup>187</sup>), шариат может найти свое применение в юридической практике Соединенного королевства подобно тому, как это уже происходит с некоторыми нормами католицизма и иудаизма. Как заявил Р. Уильямс, это позволит предотвратить такое развитие событий, когда мусульмане будут вынуждены выбирать между преданностью религии и преданностью закону.

Идеи Р. Уильямса о целесообразности использования шариата в британской юридической практике раскололи общество. Как показали результаты опроса, проведенного газетой «Санди экспресс», более трети британцев посчитало, что архиепископ Кентерберийский «предал христианские ценности». Вместе с тем, большинство опрошенных высказалось против его отставки. Поддержку лидеру англикан оказал и глава правительства Соединенного королевства Гордон Браун, назвавший архиепископа мужественным человеком<sup>188</sup>.

Европейские политики и чиновники продолжают рассматривать ислам как одну из религий, которая ничем не отличается от всех остальных. Однако это опасное заблуждение. Ислам в Европе нельзя рассматривать в качестве «одной из религий», а мусульман – как одно из множества всевозможных меньшинств, так как ислам играет совершенно особую роль, он куда более политизирован, чем остальные религии в Европе. Игнорирование этого факта чревато большими проблемами для европейской цивилизации.

Наряду с постоянно повторяющимися «бунтами пригородов», за последние четыре года в европейских городах были зарегистрированы сотни актов агрессии со стороны мусульманской молодежи, постоянно растет число антисемитских выступлений. Подчеркнуто толерантное отношение властей и общества по отношению к мусульманам не гарантирует их лояльности, оно может вызывать еще

---

<sup>187</sup> Р. Уильямс – сторонник рукоположения лиц с нетрадиционной ориентацией и женщин, предоставления церковного благословения однополым бракам, по его мнению, гей-отношения отражают «любовь к Богу».

<sup>188</sup> <http://www.radonezh.ru/new/?ID=7129>

большее отчуждение. Как показало социологическое исследование, проведенное вашингтонским исследовательским центром Пью в 13 западных государствах<sup>189</sup>, в Великобритании одновременно имеет место самое терпимое в Европе отношение коренных жителей к иммигрантам-мусульманам и самая высокая степень неприязни мусульман к европейцам. 63% британцев относятся к мусульманам положительно, эта цифра лишь слегка снизилась с 2004 г. после взрывов в лондонском метро. Во Франции такое отношение прослеживается среди примерно 60% граждан, в то время как в США, Германии и Испании эта цифра не превышает 29%.

Жестокими и враждебно настроенными мусульман считает лишь треть британцев, тогда как в Испании такого мнения придерживаются около 60% коренных жителей, в Германии – 52%, в США – 45%, во Франции – 41%. При этом именно в Великобритании отмечается самое негативное на Западе отношение местных мусульман к европейским ценностям. Большинство представителей британской уммы считают людей западного мира эгоистичными, заносчивыми, жадными и аморальными. Именно британские мусульмане менее других верят в возможность своего существования в западном обществе с сохранением при этом традиционного жизненного уклада и приверженности консервативным ценностям.

Граждане Великобритании продемонстрировали наибольшее сочувствие к мусульманам в контексте «карикатурного» скандала. Лишь 9% опрошенных англичан полагали, что возникшие на этой почве конфликты между исламом и Западом стали следствием «мусульманской нетерпимости по отношению к западной свободе», и примерно три четверти респондентов обвинили во всем «неуважение Запада к мусульманам» (так же считали респонденты в мусульманских странах). Некоторый оптимизм может вызвать лишь то, что, как показало исследование центра Пью, в мусульманских общинах Европы к европейцам относятся лучше, чем в мусульманских странах Азии и Африки<sup>190</sup>.

В начале третьего тысячелетия европейские мусульмане превратились в активную политическую силу. Весной и летом 2001 г. массовые акции были проведены британскими мусульманами в фабричных городах средней Англии. В 2002 г. во время парламентских выборов во Франции массовые демонстрации французских мусульман в значительной мере парализовали активность правэкстремистского Национального фронта. Европейские мусульмане во многом способствовали выработке Европой самостоятельной позиции по вопросу войны в Ираке в 2003 г. Зимой 2003/2004 гг. были проведены широкомасштабные акции европейских мусульман, которые были направлены против запрета французским министерством образования ношения хиджаба в школах. В европейских городах постоянно проходят массовые марши в поддержку Ирана, народа Палестины, против политики США и Израиля.

Европа стала объектом террористических атак исламских радикалов, организовавших взрывы в Мадриде и Лондоне, а также убийство голландского режиссера Тео Ван Гога в Амстердаме. Очевидно, что в первую очередь терроризм обусловлен теми процессами, которые происходят внутри мусульманских общин Европы. Большинство участников террористической атаки на США 11 сентября 2001 г. были мусульманами – выходцами из европейских стран. Их мировоззрение формировалось в Европе, где сложились благоприятные условия для

---

<sup>189</sup> См.: Ислам и Европа: результаты опросов. 26.06.2006 // <http://www.regions.ru/news/1986904/print/>

<sup>190</sup> Ислам и Европа: результаты опросов. 26.06.2006 // <http://www.regions.ru/news/1986904/print/>

распространения идей радикального ислама, отрицающего либеральные и демократические ценности.

Большая часть из тех, кто совершил теракты 11 марта 2004 г. в Мадриде, также представляла собой молодых мусульман, принадлежащих ко второму или третьему поколению иммигрантов. Они не были связаны с зарубежными террористическими организациями, хотя и заявляли о том, что являются последователями «Аль-Каиды». В состав группы входили жители Мадрида, полноправные граждане Испании (большой частью марокканского происхождения), которые прониклись идеями джихада, в основном под влиянием информации, которую они черпали в Интернете на радикальных исламских сайтах. Та же картина наблюдалась в Великобритании, где лондонские теракты 7 июля 2005 г. были осуществлены молодыми мусульманами – полноценными британскими гражданами (именно это обстоятельство, а не сами теракты вызвало подлинный шок в британском обществе).

Сложившаяся демографическая ситуация укрепляет мусульман в уверенности, что рано или поздно Западная Европа станет частью исламского мира. Широко бытует убеждение, что «чрево мусульманской женщины является наиболее эффективным средством исламизации Европы и всего мира». Многие приверженцы ислама уверены в том, что уже в ближайшем будущем они возьмут «исторический реванш», что первой исламской страной Западной Европы станет Франция, из которой ислам начнет свое победное шествие по остальным странам континента и по всему миру<sup>191</sup>.

Европейские государства достигли больших и неоспоримых успехов в деле защиты демократических прав и свобод своих граждан. Это в полной мере относится к правам проживающих в них меньшинств: религиозных, этнических, сексуальных. Результатом этой либеральной политики стала нарастающая этноконфессиональная раздробленность Европы, которая всегда была одним из отличительных признаков развивающихся стран. В большинстве афро-азиатских стран подобная мозаичность также является причиной внутрисполитической нестабильности.

В Европе все большее число мусульман предпочитают жить в пределах собственной общины, исключительно по своим законам и даже не говорить на языках стран своего нынешнего проживания. Наблюдается рост числа мусульман Европы, которые не интегрируются в европейский социум и сознательно отказываются принимать западноевропейский образ жизни, мораль и ценности своей новой родины. Отказываясь от европейской идентичности, они делают выбор в пользу «чистого» ислама в его аравийской разновидности и воспринимают себя в первую очередь как часть всемирной мусульманской уммы. Именно этим образ жизни в Европе мусульман коренным образом отличается от поведения других меньшинств, которые, сохраняя свои культурные традиции и своеобразие, все же стремятся адаптироваться и интегрироваться в то общество, где они проживают.

Очевидно, что чем более многочисленными становятся неинтегрированные в европейскую среду исламские сегменты, тем выше потенциал конфликтности местных обществ, тем благоприятнее складывается обстановка для деятельности радикальных исламистских группировок.

---

<sup>191</sup> <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/reply/>



Необходимо подчеркнуть, что ислам, как и любая другая религия, сам по себе не несет угрозы миру и обществу. Угроза государственным и общественным устоям возникает лишь тогда, когда ислам перестает быть религией и начинает использоваться в качестве политической идеологии, которая предназначена для захвата власти в отдельных странах, регионах или в планетарном масштабе (лозунг создания Всемирного халифата).

В условиях построенной на либеральных ценностях европейской цивилизации выработка особой политики по отношению к мусульманам, само их выделение из числа других меньшинств, представляется совершенно недопустимым нарушением демократии и общественной морали. Настойчивое стремление не замечать специфику мусульманских проблем приводило к тому, что такие экстремисты, как египтянин Абу Хамза аль-Масри, получали возможность фактически беспрепятственно заниматься террористической деятельностью в странах Западной Европы<sup>192</sup>.

Для сторонников европейского либерализма является совершенно неприемлемым принятие законодательных актов, аналогичных, к примеру, недавно принятому австралийскому указу об арабо-мусульманских иммигрантах, от которых «правительство ощущает угрозу терактов». В этом указе говорится, что «мусульманам, желающим жить в Австралии по законам шариата, придется покинуть эту страну»<sup>193</sup>. В Европе же высказывания о том, что ислам является угрозой для общества, влекут за собой обвинение в расизме и судебное преследование.

Популярный в Бельгии католический священник Самуэль Оздемир, настоятель церкви святого Антония Падуанского в Шарлеруа, был обвинен властями страны в расизме за то, что в своих проповедях он указывал на угрозу исламской экспансии в Европе. «Такого понятия, как умеренные мусульмане, просто не существует», - утверждал этот священник, родившийся в семье сирийских христиан в турецком Курдистане. В своем выступлении по местному телевидению он назвал каждого ребенка-мусульманина, рожденного в Европе, «бомбой замедленного действия для детей европейской культуры, которые вскоре станут здесь меньшинством»<sup>194</sup>.

Примечательно, что инициаторами судебного преследования С. Оздемира стали не исламские организации, а бельгийская правительственная правозащитная

---

<sup>192</sup> Абу Хамза (Мустафа Камель Мустафа) родился в Египте в 1958 году. В 1979 г. переехал в Великобританию, получил диплом инженера-строителя. В 1992 г. уехал «воевать с неверными» в Афганистан. В 1997 г. вернулся в Лондон и был избран прихожанами имамом мечети Финнсбери-Парк. Его проповеди приобрели большую популярность в среде мусульманской молодежи Лондона. Фактически мечеть стала местным отделением «Аль-Каиды»: здесь собирались деньги на войну, вербовались добровольцы в Боснию и Чечню. Среди постоянных прихожан мечети были Закариас Муссауи, обвиненный в подготовке терактов 11 сентября, Абу Катада - представитель «Аль-Каиды» в Египте, Ричард Рейд, арестованный в 2001 году за попытку пронести в самолет взрывчатку в подошвах ботинок. Впервые Абу Хамзу арестовали в мае 2004 года по запросу из США, где против него выдвинуты обвинения в сотрудничестве с «Аль-Каидой». Однако через месяц его выпустили: Великобритания как член ЕС не имела права экстрадировать своих граждан в страны, где применяется смертная казнь. В октябре того же года Абу Хамза вновь был арестован по обвинению в подстрекательстве к террору. Суд признал его виновным в систематических призывах к убийству, разжигании расовой ненависти, хранении инструкций по проведению террористических актов. Абу Хамза был осужден на семь лет тюремного заключения, и в глазах исламских радикалов Великобритании он остается "мучеником за веру". См.: Газета. №21, 09.02.2006.

<sup>193</sup> <http://www.religare.ru/print33101.htm>

<sup>194</sup> <http://www.islam.az/article.php?storyid=539>

организация «Центр за равные возможности и противоление расизму», которая квалифицировала его высказывания как «разжигание расовой ненависти» и даже рекомендовала заключить отца Самуэля под стражу до вынесения судебного вердикта.

Приведет ли рост мусульманского населения к исламизации Европы? Многие исламские лидеры в этом не сомневаются. К примеру, имам мечети военной академии им. короля Фахда в столице Саудовской Аравии шейх Мухаммед ибн-Абдель-Рахман аль-Ариффи после смерти Папы Римского Иоанна Павла II заявил: «Мы будем контролировать Ватикан, мы будем контролировать Рим и распространим там ислам; христианам же будет представлен только один выбор – принять ислам или платить джизью - налог, которым облагаются немусульмане за право на проживание в исламской стране»<sup>195</sup>.

Европейские политики могут и дальше делать вид, что мусульмане ничем не отличаются от остальных меньшинств. Но дальнейшее механическое следование по пути демократии и либерализма не может решить проблемы, существование которой очевидно. Оно ведет лишь к дальнейшей обособленности местных мусульман, росту влияния радикального ислама в их среде, что уже в скором времени может превратиться в реальную угрозу для внутривластной стабильности и самого существования европейской цивилизации. И чем дольше местные власти будут закрывать глаза на исламскую проблему, тем сложнее будет найти адекватные и действенные методы ее решения.

Будущее Европы в первую очередь будет зависеть от того, сумеют ли европейские государства выработать адекватную политику по отношению к растущим мусульманским общинам, все менее интегрированным в общество. Такая политика должна не только гарантировать европейским мусульманам их права, сохранение религиозного и культурного своеобразия, но и гармонизировать их отношения с обществом, обеспечивать интеграцию мусульман в современную европейскую цивилизацию.

#### ***Д. Б. Малышева***

Евроислам. Давно идущие дискуссии по поводу различных трактовок понятия евроислам не являются отражением исключительно богословских или интеллектуальных исканий. Они – ответ европейского общества на императив, поставленный самой жизнью. Ведь наша эпоха – эпоха глобализации - требует от христиан и мусульман, европейцев и неевропейцев все более глубокого вовлечения в единый «европейский мир». Она предполагает своего рода бесконфликтное и добровольное нивелирование этнических и религиозных различий в рамках единой европейской семьи. Но, разумеется, это лишь идеал, реализовать который удастся с трудом, в том числе и потому что в мире за последние годы произошло множество драматических событий: выплески транснационального терроризма с его кульминацией 11 сентября 2001 г., войны в бывшей Югославии, Чечне, Афганистане, а потом и в Ираке. Так или иначе - либо на уровне риторики либо в реальности - все эти события включали в себя компонент религиозного противостояния между мусульманами и христианами. И это обстоятельство, несомненно, внесло лепту в формирование в европейской среде негативного облика

---

<sup>195</sup> <http://www.religare.ru/article16783.htm>

мусульманина, повлияло на взаимоотношения «коренных» жителей «старого континента» и новых его граждан - выходцев из «мира ислама».

Между тем восприятие ислама в Европе всегда было двойственным.

С одной стороны, в западноевропейском общественном сознании всегда существовала тенденция отмежеваться от ислама, который ассоциировался с Востоком - с его косными и застывшими социальными и политическими системами, столь отличными от динамично развивающегося «просвещенного» Запада. Такие представления и легли в основу европоцентристских представлений и предрассудков относительно ислама и «азиатских» приверженцев этой религии.

С другой стороны, многие в Европе склонны были рассматривать «мусульманство» как часть собственной истории и культуры. Так, известный английский исламовед, автор классического труда «Влияние ислама на средневековую Европу», Уильям Монтгомери Уотт писал: «Порой мы преуменьшаем размеры и роль мусульманского влияния в нашем культурном наследии, а порой и просто забываем о нем. Наши добрые отношения с арабами и другими мусульманскими народами требуют, чтобы мы до конца осознали, в какой мере являемся их должниками – было бы ложной гордостью скрывать или отрицать этот факт».

В наши дни, когда представления об исламе в Европе сильно отличаются от распространенных в прошлом упрощенных взглядов на эту религию, отношение христиан Европы к набирающему силу исламу неоднозначно. Есть определенные радикальные круги, которые видят единственный путь – сдерживание ислама в Европе путем ужесточения отношения к представителям «чуждого» вероисповедания. Однако есть также и более конструктивные силы, которые подчеркивают, что нельзя даже допустить мысль о каком-либо конфликте или войне между вероисповеданиями. Отсюда – попытки сформулировать евроислам, как преимущественно умеренное религиозное течение, отличное от своего «восточного» аналога. Так, директор германского Центра по изучению Турции, Фарук Сен, считает, что основными характеристиками «евроислама» – независимо от того, существует ли этот феномен или же он сложится в будущем – должны стать: отказ от законов шариата, верность конституции страны проживания, признание мусульманами прав человека и европейских демократических норм. Далиль Бубакер, имам Большой Парижской мечети и глава созданного во Франции Совета мусульманского культа (ФСМК), полагает, что можно говорить о формировании в Европе феномена «светского ислама». «Это означает, что мусульмане начинают все больше уважать европейские структуры, европейский образ жизни, относясь к религии как к делу частному. И «светский ислам» вполне может победить при условии, что европейские власти не будут враждебно относиться к исламу».

Чем же стала Европа для мусульман – выходцев из Азии, Африки и Ближнего Востока - плавильным котлом или чужбиной?

По прогнозам, в течение следующих десятилетий при небольшом росте местного населения Европы ожидается дальнейший рост числа мусульман. Одной из причин этого является иммиграция из исламских стран и высокая рождаемость, другая – существование благоприятных политических условий в указанных выше регионах мира. Ислам распространяется и среди представителей традиционно немусульманских народов. Только в 1996 году 18 729 проживавших в Европе христиан приняли ислам. Быстрый рост среди коренных жителей Европы числа людей, принимающих ислам, отмечается всеми аналитическими центрами Европы.

В Европе растет количество мечетей, мусульманских школ, и мусульманских организаций - таких как Союз исламских обществ Мадрида (Испания), Исламское общество Лисестера (Англия), Общее собрание мусульман Бельгии, Общество исламской культуры Гренады (Испания), Исламский центр Милана (Италия), Центр исламского единства Стокгольма (Швеция) и др. Если в 1960-е годы во Франции действовали только четыре мечети и три исламские организации, то в 1990-х годах число мечетей достигло 1000-1300, а число организаций – 1000. Пик роста исламского движения во Франции пришелся на 1970-е годы. Именно тогда возросла активность «Движения пропаганды», основы которого были заложены еще в 1927 году Мухаммедом Ильясом. Основная цель этого движения – обучение людей нормам ислама. Движение имело успех не только во Франции, но и также в Англии и Германии. Основная финансовая помощь ему поступала из Индии, Пакистана и Туниса. Необходимо отметить, что это движение не вмешивалось в политику, а потому не пользовалось особым уважением других исламских движений, действовавших в Европе.

После победы Исламской революции в Иране в 1979 в Европе появилось множество иранских культурных центров. С другой стороны, Саудовская Аравия тоже увеличила помощь исламским обществам в Европе. В 1979 году в Париже открылось одно из отделений организации из Саудовской Аравии «Рабитатул-Аламил-Ислами» (Мировое исламское единство). Его целью было оказание материальной помощи исламским организациям в Париже. Король Саудовской Аравии во время одного из визитов в Париж объявил о выделении 26 млн. долл. США на строительство нескольких мечетей.

В 1981 году во Франции было учреждено движение «Исламское единство», объединившее исламские организации республики. Через некоторое время движение трансформировалось в Федерацию исламских организаций, в которую вошло до ста пятидесяти организаций. Ежегодно Федерация собирает представительные конференции, на которые приглашаются ученые-богословы и мыслители со всего исламского мира. Федерация исламских организаций выступает с предложениями, связанными с состоянием ислама в стране и мире, выдвигает соответствующие требования перед французским правительством. В 1985 году в стране было учреждено еще одно исламское движение – Национальная федерация мусульман Франции. Оно сосредоточило свое внимание на национально-колониальных проблемах. Пять руководителей Федерации являются французами по происхождению. В настоящее время в Федерацию входит до ста сорока мусульманских организаций. Растет и число исламских организаций Германии. Большая часть проживающих здесь мусульман – турецкого происхождения. Самыми крупными мусульманскими организаций являются Союз исламских организаций Европы и Исламское общество Франкфурта. Они ведут активную деятельность: обучают арабскому языку, занимаются переводом и изданием исламских книг, подготовкой кадров.

Хотя в Европе и в целом на Западе население в массе своей спокойно относится к существованию различных культур, мусульмане продолжают чувствовать себя здесь религиозным (и этническим) меньшинством. Им приходится заново уяснять, что является частью их религии, а что – привычками и культурными традициями, укоренившимися на их исторической родине – в странах Азии и Африки, где религия не является частным делом. Ведь в отличие от христианского мира, где победила традиция разделения власти на светскую и духовную, ислам не допускает такого разграничения, хотя де-факто в ряде мусульманских государств и произошло

отделение религии от политики. Трудно примириться мусульманам и со спецификой западных демократий: государство здесь, декларируя и уважая свободу совести, проявляя религиозную терпимость, одновременно – через средства массовой информации в том числе – назойливо и бесцеремонно вмешивается в частную жизнь.

Современные мусульмане могут с успехом задать себе тот же вопрос, какой задавали себе приверженцы ислама 500 лет тому назад в Испании: допустимо ли мусульманам селиться в землях, называемых ими дар аль-харб, или дар аль-куфр (страна неверия)? Этот вопрос серьезно обсуждался в период реконкисты, когда часть испанских мусульман предпочла остаться в Европе. Некоторые мусульманские ученые (имам Абу Ханифа) не одобряли постоянного проживания мусульман за пределами «земель ислама», другие (Мухаммад бин Идрис аш-Шафии) считали, что мусульмане могут оставаться в немусульманской среде при условии, что они не перестанут выполнять предписаний ислама и не подвергнутся влиянию христианских миссионеров. Шестой шиитский имам Джафар ас-Садик (ум. в 765 г.) подчеркивал, что мусульмане могут больше служить исламу, живя рядом с немусульманами. Последователи ханафитского мазхаба поддержали идею существования «оазисов ислама на немусульманских территориях», где мусульмане-эмигранты могли бы позволить себе некоторые отклонения от шариата, совершенные по необходимости – вследствие икрах (принуждения), дурара (трудностей), а также в случае маслах (по соображениям выгоды).

В наши дни фикх (мусульманская юриспруденция) также не препятствует проживанию мусульман в Европе и не осуждает их за это. Фактически, такие понятия, как дар аль-ислам и дар аль-харб, потеряли свое значение. Живущие в Европе мусульмане беспрепятственно могут следовать предписаниям своей религии по двум причинам: во-первых, из-за «нерелигиозности» Запада, его терпимости ко всему относящемуся к сфере частной жизни; во-вторых, из-за закрепления в основных международных конвенциях принципа свободы вероисповедания. На Западе процветают исламские исследовательские (научные) институты, строятся мечети, а исламские общины поддерживают добрые отношения с коренным населением стран, в которых проживают. Если эта тенденция сохранится, то может стать, что какая-то часть живущих в европейских государствах последователей ислама будет считать себя гражданами своей новой родины. Ведь считались же в конце 19-го века немецкие католики нелояльными гражданами из-за их связей с Римом. Но возможность интеграции мусульман в европейские общества будет зависеть от нескольких факторов: от того, будут ли европейцы терпимо относиться к особенностям образа жизни мусульман, до каких пределов будут простираться компромиссы, на которые способны пойти сами мусульмане и пр.

Большая часть мусульман, получивших гражданство в Европе, вполне лояльны к странам своего проживания. Такие люди работают над новым образом ислама, который примирил бы основные догматы веры – идеи социальной справедливости и подчинение Божьей воле – с реальностями современной европейской жизни. Мусульмане, живущие в Европе, способны проявить некоторую гибкость, но лишь в том, что касается исламской цивилизации, а не ислама как вероучения. Чтобы помочь им, улемам-богословам следовало бы развернуть деятельность по защите прав мусульман путем издания фетв по специфическим «западным» проблемам – если таковые вообще существуют. Результатом этих усилий может стать не какой-то специфический евроислам, а ислам, исповедуемый людьми, причастными к определенной культуре. Но мусульманские интеллектуалы

должны также способствовать приданию ислама на Западе второго дыхания. Слишком много эмигрантов из мусульманского мира исповедуют свою религию в жестком, формализованном виде, отражающем скорее ее форму, нежели духовное содержание. В результате христианская среда не воспринимает ислам как живое вероучение, отвечающее духовным потребностям свободной личности.

Какая из тенденций развития Европы возобладает, во многом зависит от признания ислама частью европейского наследия. Когда говорят о таком наследии, имеется в виду европейское христианское, гуманистическое наследие: оно однозначно исключает ислам. Поэтому Западу важно напомнить, что все три монотеистические религии зародились на Ближнем Востоке и, таким образом, христианство впитало в себя не меньше элементов восточного мышления, чем ислам. Но и западным мусульманам следует понять и донести до европейского общественного мнения идею о том, что ислам не просто присутствует в Западной Европе, но является, равно как и христианство, органической частью культуры этих стран.

Евроислам – это мост между культурами, показывающий молодым верующим, как, живя в чужеродном окружении, можно сохранить уважение к унаследованным традициям. Успех или неуспех интеграции европейских мусульман в новую для них цивилизацию будет зависеть от того, сумеют ли они избрать такую форму ислама, которая включала бы политические ценности Запада - такие как политический плюрализм, терпимость, свобода совести, демократия, гражданское общество, уважение прав личности. Мусульмане, таким образом, стоят перед недвусмысленной альтернативой: или они примут евроислам, или загонят мусульманские меньшинства в гетто.

### ***А.Б. Крылов***

В XIX веке объединенные исламом племена долгое время отбивали попытки европейских колонизаторов установить свой контроль над Африканским Рогом. В Судане англичане в течение двадцати лет не могли подавить восстание «махдистов», начавшееся в 1881 г. под руководством Мохаммеда Ахмеда, который провозгласил себя мусульманским мессией – махди и объявил джихад английским колонизаторам. Восстание против англичан на Сомалийском полуострове в конце XIX в. было поднято также под знаменем джихада. Британские военные, потерпев множество унижительных поражений от сомалийцев, прозвали лидера повстанцев Мохаммеда Абдилле Хасана «бешеным муллой», а его войско – «армией дервишей». Разгромить эту армию англичане смогли лишь в конце 1920 г. с помощью переброшенной из Европы военной авиации.

С тех пор жизнь на Африканском Роге изменилась очень мало. Автоматы вместо копий, машины вместо верблюдов и лошадей. И все та же вопиющая нищета местного населения, которая неизбежно ведет к хронической политической нестабильности, обостряет религиозные и межплеменные распри.

Независимая Сомалийская республика, образованная в 1960 г., просуществовала три десятилетия. После поражения в эфиопо-сомалийской войне 1977-1978 гг. центральное правительство в Могадишо утратило контроль над страной. В январе 1991 г под угрозой захвата столицы повстанцами правивший с

1969 г. президент Сомали Мохаммед Сиад Барре бежал в соседнюю Кению. Вместе с президентом исчезли правительство, парламент, судебная система, армия, полиция, промышленность, больницы, телевидение и пресса. Наступил хаос. Страна распалась на части, контролируемые враждебными друг другу племенными и криминальными группировками.

В условиях анархии население Сомали оказалось беззащитным перед засухой, миллионы местных жителей были поставлены на грань голода. В первой половине 1970-х годов советские летчики сумели вывезти из охваченных засухой районов сотни тысяч людей. После распада СССР миссию по спасению голодающих попыталась взять на себя ООН, начавшая поставки продовольствия и медикаментов. К концу 1992 г. в Сомали под флагом ООН было направлено 26 тысяч солдат, в число которых входило более семи тысяч американских морских пехотинцев, оснащенных самым современным оружием и боевой техникой.

Местные полевые командиры отказались подчиняться иностранным войскам. В 1993 г. в Сомали погибли десятки солдат ООН, и президент США Б. Клинтон решил одним ударом разрубить «сомалийский узел». Он приказал захватить или уничтожить генерала, но элитное американское спецподразделение «Дельта» не смогло выполнить приказ. Операция американцев с треском провалилась (3 вертолета были сбиты, 18 спецназовцев убиты, 77 ранены). Были также убиты более 300 и ранено более 700 сомалийцев, в основном мирных жителей. Весь мир обошли фотографии из Могадишо, с изображением толпы, глумящейся над обезображенным трупом американского спецназовца.

Провал «Дельты» в Сомали остался в истории как самая неудачная операция американского спецназа последнего десятилетия XX века, а Б. Клинтон назвал этот эпизод самым мрачным в своей биографии. Поражение было тем более унижительным, что его нанесли элитному подразделению не их «профессиональные коллеги», а оборванцы из местных криминально-клановых группировок. К марту 1994 г. американские войска были полностью выведены из Сомали, а вслед за этим свернута операция ООН (в плане финансовых расходов и людских потерь она оказалась самой дорогой и самой бесславной за все время существования этой организации). После провала миротворческой операции наступил криминальный беспредел: погибло до 500 тысяч человек, сомалийцы рассеялись по всем континентам и 7-миллионное население страны сократилось почти на треть.

В 2006 г. столица Могадишо и большая часть территории страны перешли под контроль созданного мусульманскими лидерами Союза Исламских Судов (СИС). Его глава Шариф Шейх Ахмед обвинил США в поддержке банд, терроризирующих страну на протяжении 15 лет. Большинство населения приветствовало победу исламистов, связывая с ней надежды на окончание многолетней анархии и возврат к мирной жизни. Но часть сомалийцев вполне обосновано опасалась, что установление исламского правления не решит внутренних проблем страны и создаст угрозу новой иностранной интервенции по афганскому или иракскому образцу.

Военно-политические успехи СИС свидетельствовали о том, что в районе Африканского Рога радикальный ислам превращается во все более влиятельную силу. До этого в течение нескольких десятилетий объединяющей сомалийцев идеей был национализм, выдвигавший задачу включения в единое государство всех сомалийских племен. Деколонизация привела к объединению только двух частей сомалийского этноса – тех, кто проживал на территориях бывших колоний Итальянское и Британское Сомали. Часть сомалийцев осталась в соседних странах -

Эфиопии, Кении и Джибути. После провозглашения независимости Сомалийской республики в 1960 г. мечта о «Великом Сомали», которое объединит все пять частей нации, превратилась в национальную идею, которая была зафиксирована на государственном знамени в виде пятиконечной белой звезды на голубом фоне. Однако, после разгрома сомалийского вторжения в Эфиопию в 1978 г. национализм как главная объединительная идея сошел на нет.

Теперь часть сомалийских племен стремится жить отдельно от единокровных, но слишком беспокойных соседей, что нашло свое выражение в создании непризнанных государств. Попытки проамериканского «переходного правительства» реанимировать сомалийский национализм оказались безрезультатными. Единственной идеей, которая могла объединить многочисленные племена и кланы и восстановить, таким образом, единство нации и государства, оказался ислам.

Можно с уверенностью утверждать, что если бы США не пошли на военное вмешательство в Сомали, то сомалийским исламистам удалось бы построить собственное исламское государство, схожее с соседним Суданом или же с Афганистаном времен правления талибов. При всей спорности подобной модели государственного устройства с точки зрения современной западной цивилизации, основанная на средневековых нормах исламская государственность была бы явно предпочтительнее для сомалийцев, чем царящие на этой земле много лет анархия и криминальный беспредел.

В декабре 2006 г. начатая Соединенными Штатами и их региональным союзником Эфиопией военная операция против СИС покончила с внутренне обоснованным процессом возрождения государственности сомалийцев на основе ислама. Вашингтон стремился любой ценой остановить рост влияния радикального ислама на южной периферии Большого Ближнего Востока, в том числе и на территории Эфиопии. Понятны и причины, побудившие правительство Эфиопии столь решительным образом вмешаться в сомалийские дела. Для Аддис-Абебы было невыгодным дальнейшее укрепление позиций сомалийских исламистов, так как это грозило вновь актуализировать лозунг «Великого Сомали», а значит и территориальные претензии соседнего государства на значительную часть территории Эфиопии. К тому же Аддис-Абеба была заинтересована в получении надежного выхода к морю, который был ею утрачен после отделения Эритреи.

Эфиопским войскам удалось взять под контроль столицу Сомали и посадить там проамериканское правительство. Местные исламисты фактически отказались вступать в бой с эфиопской армией и подвергаться уничтожающим ударам американской и эфиопской авиации. Вместо этого они растворились в среде местного населения и таким образом сохранили свой военный потенциал до лучших времен. Эфиопское правительство оказалось в той же ловушке, в которой находятся американцы в Ираке и Афганистане. Им нельзя было уйти до тех пор, пока союзное им правительство не укрепит своих позиций внутри страны, что было задачей попросту неразрешимой. В результате Аддис-Абеба получила не военный триумф, а длительную войну на истощение в чужой стране и во враждебном окружении.

Для подавления СИС и нейтрализации угрозы партизанской войны против эфиопских войск администрация Дж. Буша отдала приказ о нанесении массированных ракетных и бомбовых ударов по объектам на территории Сомали. К берегам Африканского Рога были отправлены корабли 5-го флота США. ВВС США начали наносить удары по сомалийским деревням, в которых, как предполагали американские спецслужбы, находились боевики СИС и представители «Аль-Каиды». Американское командование рапортовало об уничтожении первых международных



террористов, другие источники говорили о гибели от американских авиа-ударов множества мирных жителей. Несмотря на это, лояльный США президент Сомали Абдулла Юсуф Ахмед полностью оправдывал американские бомбардировки собственной страны и даже называл их «правильным шагом в глобальной войне с терроризмом».

Бомбардировки Сомали не могли решить американских проблем в регионе Большого Ближнего Востока и на Африканском Роге. Проамериканское переходное правительство не в состоянии контролировать территорию Сомали и свои территориальные воды, что привело к небывалому расцвету морского пиратства. Сложившаяся ситуация чревата самыми негативными последствиями и для регионального союзника США – Эфиопии. Эта страна на протяжении многих столетий играла роль «христианского острова в мусульманском море». Входящая в число древних восточных церквей Эфиопская Церковь (The Ethiopian Orthodox Church) всегда играла важную идеологическую и политическую роль в жизни государства и практически была от него неотделима. Теперь привычная ситуация быстро меняется: рост влияния ислама бросается в глаза, временами создается впечатление, что «мусульманское море» буквально захлестывает когда-то неприступный «христианский остров».

Пока официальная Аддис-Абеба демонстративно «не замечает» прогрессирующего ослабления позиций Эфиопской Церкви. Официальная точка зрения состоит в том, что численность мусульман (на них приходится половина жителей страны) практически не меняется, а их присутствие стало «более заметным» лишь благодаря демократизации общественной жизни, так как они получили возможность наглядно проявлять свою приверженность исламу. Это проявляется в стремлении следовать мусульманским канонам в одежде, причем значительное число женщин (и даже совсем маленьких девочек) уже не ограничивается ношением глухих платков по иранскому образцу, а предпочитает аравийские глухие черные накидки-паранджи. Однако было бы неверным упрощать проблему и сводить ее лишь к манере одеваться и бытовому уровню.

Рост численности мусульман в Эфиопии уже оказывает большое влияние на сферу межконфессиональных отношений и на политическую жизнь страны. Происходит он, прежде всего, за счет быстрой исламизации тех народов, которые до последнего времени сохраняли свои традиционные религии, а также благодаря куда более высокому уровню рождаемости на мусульманском юге по сравнению с христианским севером. Одним из наиболее наглядных проявлений роста влияния ислама является массовое строительство мечетей. За последние 20 лет только в Аддис-Абебе их число возросло более чем в десять раз.

Большое количество новых городских мечетей появилось не только на юге, но и в традиционно христианских районах на севере страны. Однако наибольшее впечатление производит массовое строительство мечетей в сельской местности. В течение последних нескольких лет в стране было построено бесчисленное множество сельских мечетей. Это свидетельствует о скоординированной политике исламизации Эфиопии, которая проводится мусульманскими государствами (Саудовская Аравия, Кувейт, ОАЭ и др.) и международными организациями («Исламская мировая лига», «Международная Исламская организация возрождения и др.»). Состоит она в том, чтобы в кратчайшие сроки добиться полной исламизации юга страны путем обращения в ислам тех народов, которые сохраняют приверженность древним традиционным религиям, а также той части населения, которая была обращена в христианство в результате завоеваний эфиопского

императора Менелика II в конце XIX века (тогда в христианство перешла и значительная часть местных мусульман).

Рост численности эфиопских мусульман создает основу для повышения их роли в политической жизни страны. Основные социально-экономические проблемы не были решены ни под лозунгами христианской монархии, ни научного социализма с его государственным атеизмом, ни пришедшей им на смену демократии западного образца. В результате дискредитации прежних идей и лозунгов (особенно в ее южной части) их альтернатива в виде исламского пути общественного развития получает все большую популярность в Эфиопии.

25 января 2009 г. Эфиопия вывела свои войска из Сомали. Американцам и их региональным союзникам так и не удалось разгромить Союз исламских судов и укрепить власть прославившегося недееспособностью и коррупцией «переходного правительства». В конце 2009 г. отряды исламских повстанцев перешли в наступление, захватили порты с аэродромами, расположенные к югу от столицы страны Могадишо. Президент Сомали Абдулла Юсуф Ахмед объявил о своей отставке. В течение четырёх лет он возглавлял правительство, которое было привезено в Могадишо в обозе эфиопского экспедиционного корпуса. Это правительство никогда ничего не контролировало, но рассматривалось США и ООН как легитимное правительство страны.

31 января 2009 г. парламент Сомали избрал новым президентом страны лидера местных исламистов Шариф Шейх Ахмеда (Sharif Sheik Ahmed). На втором туре выборов в парламенте он одержал победу над Маслахом Мохаммедом Сиадом, сыном бывшего правителя страны Мохаммеда Сиада Барре. Выборы президента были проведены в рамках программы ООН по урегулированию ситуации в Африканском Роге, причем проходили они не в самом погруженном в пучину хаоса Сомали, а в соседнем государстве Джибути. Избрание Шариф Шейх Ахмеда приветствовал генсек Организации Исламская конференция Экмелетдин Эхсаноглу, который выразил надежду на налаживание мирного процесса в регионе.

Сразу после выборов четыре оппозиционные группировки обвинили нового президента Шариф Шейх Ахмеда в том, что он «отошел от ислама и продался Западу». Они не признали легитимным избрание президентом «нелегитимным» с их точки зрения парламентом. Четыре группировки приняли решение объединиться в рамках единой партии «Хизб ислам» (Исламская партия), которая продолжит священную войну до установления в Сомали власти, опирающейся за исламские законы. Не признали нового президента и существующие на территории Сомали с 1991 г. непризнанные государства Сомалиленд и Пунтленд.

После избрания Шариф Шейх Ахмед посетил саммит Африканского союза (АС) в столице Эфиопии Аддис-Абебе и вернулся в Могадишо. Вскоре после этого не признающие его президентом боевики обстреляли из минометов президентский дворец в номинальной столице Сомали. Президент отдал своим солдатам приказ не открывать ответный огонь во избежание жертв среди мирного населения.

Большие надежды на стабилизацию ситуации в Сомали связывались с выводом эфиопских войск. Многие аналитики выражали уверенность, что эфиопское присутствие в Сомали провоцировало ответную реакцию со стороны местного населения, традиционно считающего соседнюю христианскую Эфиопию своим врагом. Эти надежды не оправдались: после ухода эфиопов столкновения правительственных войск и миротворцев Африканского союза с исламскими боевиками происходят практически ежедневно. Наибольшую активность проявляет группировка Аль-Шабааб, которая в своих акциях использует террористов-

смертников, заминированные автомобили, «пояса шахидов» и тому подобные средства.

В феврале 2007 г. Совет Безопасности ООН одобрил учреждение миротворческой миссии Африканского союза в Сомали. В настоящее время там дислоцируются 3,5 тысячи миротворцев АС из Уганды и Бурунди. Однако государства Африки не проявляют большого желания вмешиваться в сомалийские дела. Из-за этого миротворческий контингент АС так и не был доведен до обещанной численности в 8 тысяч военнослужащих.

В настоящее время африканские государства явно стремятся переложить бремя ответственности за сомалийские дела на все мировое сообщество. Как заявил недавно постоянный представитель Южно-Африканской Республики при ООН Кумисани Кумало, страны его континента хотели бы, чтобы на смену африканским миротворцам в Сомали пришли «голубые каски» ООН. «В Сомали вспыхнул пожар, и тушить его прибежали соседи. Но соседи не являются пожарной командой. Таковой является ООН», - подчеркнул посол ЮАР.

В последнее время Совет безопасности ООН вынужден все чаще выступать с решительным осуждением терактов против миротворцев Африканского союза в Сомали и выражать соболезнования семьям и близким погибших, а также раненым миротворцам. СБ ООН постоянно подтверждает свою поддержку деятельности миротворческой миссии АС в Сомали и политическому процессу, связанному с укреплением государственных органов Сомали. Недавно Совет Безопасности ООН принял резолюцию о возможности создания миссии ООН в Сомали, которая усилила бы африканский миротворческий контингент.

Администрация нового президента США Б. Обамы положительно оценивает нового президента Сомали Шариф Шейх Ахмеда в качестве «умеренного исламского священнослужителя» и явно связывает с ним большие надежды на стабилизацию ситуации на Африканском Роге. Но сумеет ли новый президент решить многочисленные проблемы страны на основе шариата? Шансы на это не слишком велики – ведь теперь навести порядок в Сомали куда сложнее, чем несколько лет назад, во времена первого пришествия СИС во власть.

### ***В.Я. Белокреницкий***

Дебаты вокруг исламской демографической бомбы относятся к числу наиболее острых и актуальных для мирового общественного мнения. В периодических изданиях и на интернет-сайтах публикуется немало аналитических и публицистических статей, посвященных относительно недавно замеченному экспертным сообществом и неожиданно возникшему в массовом сознании феномену исключительно быстрого роста мирового мусульманства и его доли в глобальном населении.

На протяжении ряда десятилетий второй половины прошлого столетия наибольшее внимание в мире привлекала проблема демографического взрыва, быстрого роста населения менее развитых, бедных регионов, возник образ «популяционной бомбы»<sup>196</sup>. Масла в огонь добавили знаменитые доклады Римского клуба, в основе которых лежало убеждение (и рабочая гипотеза) об исчерпаемости ресурсов, пределах экономического роста и тупике высоких темпов увеличения

---

<sup>196</sup> P.R. Ehrlich. Population Bomb. USA, Ballantine Books, 1968.

населения<sup>197</sup>. В основном лишь с конца 1970-х - начала 1980-х годов (после исламской революции в Иране, выпадов радикального исламизма в Египте и Сирии, исламизации в Пакистане и антисоветского джихада в Афганистане) в мире формируется осознание иного феномена, также связанного с демографическими процессами – стремительного роста абсолютной и относительной численности мусульман.

Нужно отметить, что внимание к демографической стороне мировой политики на протяжении долгого времени было спорадическим и в целом незначительным. Во многом это объясняется превалированием социально-классового идеологического фактора в тогдашнем, как мы бы сегодня сказали, «дискурсе» по мирополитическим проблемам. Соответственно мало внимания уделялось цивилизационным аспектам международных отношений и такой их стороне, как демографические параметры и потенциалы. Да и в целом демография занимала небольшое место при анализе международно-политических процессов, проходя по разряду экономических и социальных исследований. Такое положение было характерно как для зарубежной, так и отечественной науки<sup>198</sup>.

На число приверженцев той или иной религии и связанной с ней цивилизации стали обращать внимание в основном лишь после окончания Холодной войны, в существенной степени под влиянием идеи «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона и ее широкого обсуждения. При этом главное внимание привлек к себе тезис американского политолога о «кровавой бахром» современного исламского мира<sup>199</sup>. Несколько позже концепция Хантингтона обрела в его сочинениях и отчетливые демографические параметры в виде динамики не только самих размеров цивилизационных комплексов, но и их геополитической (державной и имперской) мощи<sup>200</sup>. Другой демографический аспект международно-политической проблематики связан с миграциями населения. И при их рассмотрении на рубеже двух столетий и тысячелетий на первый план также вышел исламский момент – анализу и оценке подвергся, прежде всего, феномен переселения мусульман в Европу и связанные с ним проблемы.

Вслед за мировой литературой ситуация постепенно изменилась и в отечественной. Возросшее значение в изучении демографических проблем стало уделяться ее воздействию на мировую политику, получил определенное освещение рост мусульманского населения в мире, России и регионе вокруг нее<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> D.H. Meadows, D.L. Meadows et al. *The Limits of Growth*. Universe Books, 1972.

<sup>198</sup> Любопытно, что в некоторых работах, изданных в Москве в начале 1980-х годов, число мусульман, со ссылкой на ООН, оценивалось скромно – на уровне немногим более 500 млн. человек. Отмечалось, правда, что отдельные исламские организации приводят вдвое более высокие цифры, но подразумевалось, что это явное преувеличение, не имеющее, к тому же, существенного значения. - К.А. Меркулов. *Ислам в мировой политике и международных отношениях*. М., Международные отношения, 1982, с.4.

<sup>199</sup> S.P. Huntington. *The Clash of Civilizations?* // *Foreign Affairs*, vol.72, N 3, Summer, 1993, p. 22-49; *If not Civilizations, What? Samuel Huntington Responds to His Critics*// *Foreign Affairs*, Nov.-Dec., 1993.

<sup>200</sup> S.P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. N.Y., Simon and Shuster, 1996, p. 84-86, 109-120.

<sup>201</sup> В.Я. Белокреницкий. Восток через призму мировых демографических прогнозов (к вопросу о геодемографии и геополитике будущего века) // *Восток*, 1999, 5, с.103-115; он же. Россия и исламский мир: политико-демографические тренды // *Полития*, 2007, 4, с. 104-121; А.Г. Вишневский. Многополярность и демография // *Россия в глобальной политике*. N1, Январь-Февраль 2008 // [www.globalaffairs.ru/printver/9126.html](http://www.globalaffairs.ru/printver/9126.html); А.Малашенко. Тень ислама над Европой // *Международная жизнь*. 2004, 9, с. 93-106; М.Тульский. Изменение религиозной принадлежности населения мира за 100 лет // *Независимая газета*, 23.06.2001 и др.

Развивая тему демографии применительно к исламскому миру, хотел бы здесь затронуть такие вопросы, как историко-демографическая динамика исламского мира, причины более быстрого роста его популяции во второй половине XX и начале XXI вв., перспективы и прогнозы демографического будущего мусульманского населения и государств, принадлежащих к исламскому (ислаимизированному) культурно-политическому ареалу.

**Исторические тренды.** Нелишне, наверное, подчеркнуть, что ретроспективные демографические оценки отличаются большой условностью. Оценки численности населения планеты, в том числе мусульман, колеблются в широких пределах. Вместе с тем, для целей статьи они необходимы, так как прогнозы на перспективу могут быть реалистично оценены с учетом того, как изменялась динамика численности и относительная доля мусульманского населения на протяжении почти 15 столетий его существования.

По ряду оценок, в эпоху Багдадского халифата (750-1258 гг.) в пределах исламского ареала насчитывалось более 30, максимум 50 млн. человек, что составляло немногим более одной десятой мирового населения (11-13 %) <sup>202</sup>. В последующие два века мировое мусульманство понесло крупные демографические потери, вызванные набегами и разрушениями кочевников-монголов и наследников их власти в Иране и Средней Азии, а также тяжелыми эпидемиями бубонной чумы и холеры. Существенное влияние оказал также сдвиг торговых путей с суши на море и упадок земледельческой культуры при господстве степняков-кочевников <sup>203</sup>. Доля мусульман в составе общемирового населения понизилась, но не слишком значительно, так как одновременно сократилась, согласно большинству оценок, и общая численность мирового населения, в частности европейского, испытавшего в середине XIV в. ужасы «черной смерти» (население земли на 1200 г. оценивалось в 360-450 млн., а на 1400 г. – в 350-374 млн.) <sup>204</sup>.

Новый исламский подъем связан с возвышением Османского бейлика (государства тюрок-сельджуков в Малой Азии) и расширением границ их империи в XV-XVI веках. Османская империя распространила свою власть на значительную часть юго-восточной Европы, северной и северо-восточной Африки, западной и юго-западной Азии. Численность жителей в ее пределах на пике господства в 1500-1700 гг., определяют в 20-30 млн. человек <sup>205</sup>. При этом весь исламский мир был, разумеется, шире Османской империи. К нему относились шиитский Иран, Афганистан и Средняя Азия с общей численностью мусульман в их пределах порядка 10-15 млн. человек, а также Могольская Индия, где мусульманское население составляло около пятой части общего населения, следовательно, приблизительно 25-30 млн. человек. Ислам распространился к тому времени на значительной части островной и полуостровной Юго-Восточной Азии и там проживало, по всей видимости, около 10-15 млн. мусульман. Наконец, в Африке за пределами Османской империи насчитывалось, вероятно, еще не менее 20-25 млн.

---

<sup>202</sup> J.D. Sachs, G. Shabsigh. *Economic Development and the Muslim World*. Cambridge (Mass.) 2004, PDF Format, p. 7.

<sup>203</sup> А.М. Петров. Великий шелковый путь. М., Восточная литература, 1995, с. 116-119.

<sup>204</sup> Historical Estimates of World Population//www.popin.org/pop1998/worldhist.htm

<sup>205</sup> Ch. Issawi. *The Middle East Economy: Decline and Recovery*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 79; C. McEvedy, R. Jones. *Atlas of World Population*. L.: Penguin books, 1978, p.137.

мусульман<sup>206</sup>. Таким образом, численность мусульман в мире в течение 200 лет варьировала, медленно повышаясь, в пределах 85-115 млн. человек. Удельный вес мусульман в общемировом населении колебался в широких пределах от 12-19%. Что же касается державного исламского ареала, то он был значительно шире, охватывая всю многонаселенную Индию, часть христианских районов Европы и регионы распространения христианства и примитивных культур в Африке и Юго-Восточной Азии.

Последующие два века (XVIII и XIX) были периодом заметного сокращения размеров исламского мира как с точки зрения относительной численности приверженцев религии, так и с позиции мощи и влияния мусульманских держав. Отступление исламского мира под натиском европейского в XVIII – XIX веках было повсеместным, а численность мусульман росла медленнее, чем в мире в целом. Во многом то было следствием кризиса, который испытала традиционная экономика в пустынных, степных и гористых ареалах расселения мусульман. Сказался также завершившийся перенос основных путей мировой торговли с суши на океан и утрата арабскими купцами былых позиций в торговой системе Индийского океана. Захваченная европейцами морская компонента обмена товарами, услугами и идеями отразилась на общем состоянии мусульманских сообществ, привела к их оттеснению и самоизоляции.

Своего демографического надира (низшей точки) мусульманский мир достиг на рубеже XVIII – XIX веков. По данным переписи, проведенной во время вторжения войск Наполеона в Египет, там насчитывалось всего 2.5 млн. человек<sup>207</sup>. По скорректированным оценкам, население «страны Нила» в 1800 г. равнялось 3.5-4 млн., в когда-то многонаселенном Ираке (Месопотамии) проживало от 1 до 1.5 млн. человек, на Аравийском полуострове – не более 5, в Иране – 6 млн., в Турции (Анатолии) – 9 млн., а во всей Османской империи – 24 млн. человек<sup>208</sup>.

На протяжении XIX в. в исламском ареале наблюдался неровный, но в целом нарастающий экономический и демографический рост. Предпосылки для него создало подключение Северной Африки, Ближнего Востока и южных районов Азии к более развитой европейской системе, расширение торговли между Европой и Азией. Если в середине XIX века число мусульман в мире, вероятно, лишь несколько превышало 100 млн. человек, то в начале XX столетия оно было уже в два раз больше (при среднегодовых темпах прироста около 0.7%). На исламский мир, согласно наиболее распространенным оценкам, в 1900 г. приходилась примерно девятая часть человечества (11-13%), или 180-210 млн. человек<sup>209</sup>.

Мусульманский мир в первой половине XX века продолжал испытывать давление со стороны более развитых государств Европы. В результате Первой мировой войны распалась его главная опора и многовековой символ – Османская империя. На ее месте возникло национальное турецкое государство (в 1923 г. в Турции отменили султанат, а в следующем году – халифат). В соседней Персии на смену империи Каджаров пришла новая монархия Пехлеви, ориентирующаяся на

---

<sup>206</sup> О расширении зоны ислама в Африке. См: Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. М., РОССПЭН, 2002.

<sup>207</sup> The Economic History of the Middle East, 1800-1914. Chicago: Chicago University Press, 1966, p.3.

<sup>208</sup> Ch. Issawi. Op.cit., p.91,117; С. McEvedy, R.Jones. Op. cit., p. 137, 147, 151, 227.

<sup>209</sup> Здесь и ниже (при отсутствии ссылок) подсчеты автора на основе приводимых в литературе и статистических источниках оценок.

глубокие исторические корни (с этим связано официальное переименование страны в 1927 г. в Иран).

Распад Османской империи позволил арабам активизировать борьбу за обретение национального суверенитета и добиться значительных успехов на этом пути уже в период между мировыми войнами. Среди мусульман Индии на этом историческом этапе боролись две тенденции – в поддержку общеиндийского национализма и за создание отдельного государства для мусульман. Сторонники национализма на базе религиозной идентичности смогли в итоге расколоть страну и создать Пакистан, первую в истории исламскую республику. Это произошло уже после окончания Второй мировой войны, когда началось обвальное крушение колониальной системы, позволившее исламским народам обрести «второе дыхание». На Ближнем Востоке в первые послевоенные годы завершается формирование системы арабских государств. К востоку от него, помимо Пакистана, независимость обретает мусульманская Индонезия, а с некоторым временным лагом – Малайзия. Большое число независимых мусульманских государств появляется в Тропической Африке.

Темпы роста населения в исламском ареале в первой половине XX века все еще едва превышали мировые (1.1 против 0.9%). По ориентировочным оценкам, численность мусульман в мире составляла в 1950 г. 330-350 млн. человек, или 13-14 % мирового населения - ненамного больше, чем в начале века.

Во второй половине прошлого столетия в мире происходит демографический взрыв за счет стремительного роста населения в менее развитых регионах, к числу которых относится исламский. К концу века численность мусульман оценивается по разному, но средними значениями можно считать 1.2 – 1.4 млрд. человек. Таким образом, численность приверженцев ислама за 50 лет увеличилась примерно в четыре раза, при среднегодовых темпах прироста равных 2.6%. Доля мусульман в мировом населении возросла округленно в два раза – до 20 – 23%. Если в середине столетия каждый шестой-седьмой житель планеты (из 2.5 млрд.) принадлежал по факту рождения и вере к последователям пророка Мухаммеда, то через пять десятилетий к ним принадлежал уже каждый четвертый-пятый из населяющих землю 6 млрд. человек.

**Факторы современного роста.** Современная демографическая история охватывает период после окончания Второй мировой войны. Его можно разделить на три этапа: бурное увеличение населения в мире вообще и особенно в слаборазвитом, развивающемся ареале (конец 1940-х – начало 1970-х годов); замедление темпов роста в развитых регионах и сокращение ежегодного прироста в развивающихся (1970 – 80-е годы); падение темпов роста, сокращение населения развитых стран и регионов, снижения скорости увеличения численности в менее развитых ареалах (1990 – 2000-е годы).

Исламские страны (то есть такие, где большинство населения – мусульмане) демонстрировали на первом этапе быстрые темпы прироста народонаселения, однако этот факт не привлекал к себе внимание на фоне послевоенного бэби-бума в США, менее выраженного, но сходного процесса в европейских государствах, а также стабильных темпов увеличения численности населения в СССР. Кроме того, мусульманские страны не выделялись из общего «клина» развивающихся государств, для которых после Второй мировой войны была характерной исключительно высокая демографическая динамика.

Последнее объяснялось, как хорошо известно, двумя подвижками – снижением смертности под влиянием прогресса в медицине и здравоохранении (введением препаратов пенициллиновой группы, использованием порошка ДДТ для борьбы с малярией, применением вакцин против заразных заболеваний и т.п.) и сохранением на прежнем, традиционно высоком уровне рождаемости при постепенном снижении младенческой и детской смертности.

Образовавшиеся ножницы между рождаемостью и смертностью привели к увеличению людской популяции в наименее экономически развитых регионах. Осознание вытекающих отсюда проблем способствовало совместному их обсуждению на форумах, обязанных своим появлением Организации Объединенных Наций. Одним из крупнейших мероприятий такого рода явилась всемирная конференция ООН по народонаселению в Бухаресте в 1974 г.<sup>210</sup>. К тому времени выяснилось, что абсолютные темпы прироста достигли максимума в 1962-1963 гг., после чего началось их плавное падение. Вместе с тем абсолютный прирост населения мира продолжал нарастать, увеличившись с 60-70 млн. в начале 1960-х годов до почти 90 млн. человек в конце 1980-х годов.

Рекомендации Бухарестской конференции были достаточно жесткими и неоднозначно воспринимались в разных частях мира. Однако меры по планированию семьи одобрялись на втором послевоенном этапе практически всеми государствами, в том числе такими демографическими гигантами, как Китай и Индия, а также многими мусульманскими - в частности, Ираном и Пакистаном.

Волна исламизации, поднявшаяся в конце 1970-х годов, внесла коррективы в эти тенденции. Режим имама Хомейни в Иране проводил в 1980-х годах, во время кровопролитной войны с Ираком, открыто пронаталистскую политику. В результате рождаемость там вышла на исключительно высокий уровень, а среднегодовые темпы прироста населения в 1987/88 г. достигли 3.9%<sup>211</sup>. Власти соседнего с Ираном исламского Пакистана по существу отказались от мер поощрения ограничения рождаемости. Схожим образом поступили многие другие режимы в мусульманских странах.

На третьем, текущем этапе послевоенной демографической эволюции (с рубежа 1980-90-х годов) поощрение рождаемости в исламском ареале по большей части «опускается» с государственного уровня на общественный. Главную роль в пронаталистском курсе играют теперь представители сословия мусульманских богословов и священнослужителей (улемов и мулл), заинтересованные в сохранении традиционного сознания масс, неизменности семейно-бытовых установлений (прежде всего обычаев раннего и всеобщего замужества, в том числе выхода замуж вдов), традиций большой патриархальной семьи, малой грамотности и узкого кругозора женщин. Традиционалистски настроенные круги опираются на поддержку политических и общественных организаций исламского направления, стремясь не допустить изменений в общественном сознании и структуре семейных отношений. Факторы такого рода можно отнести к числу специфических для исламского мира.

В то же время их трудно иногда отделить от общих для менее развитых регионов черт хозяйства и уклада жизни - преобладания в составе населения сельских жителей, глубокой бедности и нищеты численно преобладающих слоев и

---

<sup>210</sup> Развивающиеся страны: демографическая ситуация и экономический рост. Отв. ред. Я.Н.Гузеватый. М., Наука, 1981, с. 194.

<sup>211</sup> 16. Иран Справочник. Отв. ред. С.М. Алиев. М., Наука, 1993, с. 13.



классов, как деревенского, так и сельско-городского общества. Такие условия существуют на текущем этапе в Китае и Индии, большинстве стран Юго-Восточной Азии и Тропической Африки.

Тем не менее, исламские страны неизменно оказываются среди лидеров демографического роста. При этом нужно согласиться с тем, что каких-то особых исламских моделей регулирования рождаемости и отношения к репродуктивному поведению нет,<sup>212</sup> а потому базовая причина ускоренного роста состоит скорее всего в особом характере исламского микрообщества с его гендерной иерархией, т.е. подчиненным положением женщины в семье и более широком кровно-родственном сообществе.

Зависимое положение женщин отличает, без сомнения, и иные, не только исламизированные традиционные общества. Известно также, что ислам на заре своего существования способствовал закреплению за женщинами определенных прав в плане наследования и возлагал на мужчин моральные обязательства по заботе за женщинами. Вместе с тем, в отличие от таких религий, как иудаизм, христианство, индуизм, буддизм, ислам санкционирует полигамию, облегчает для мужчин процедуру развода и закрепляет за отцом преимущественное право на воспитание детей после него.

К этому надо добавить ориентированность на всемерное расширение исламской культурно-религиозной среды. Помимо прозелитизма, она проявляется в обычае мусульман брать в жены немусульманок с обязательным принятием ими ислама как условия выхода замуж и воспитание детей от таких браков в мусульманской вере.

В увеличении численности последователей пророка Мухаммеда с самого начала присутствовал и сильный политический компонент. Представители других религий, как известно, облагались мусульманскими правителями специальным налогом-данью (*джизией*), их переход в ислам поощрялся властями.

Ускоренный рост мусульман по сравнению с расово-этнически и социально-культурно близким ему немусульманским населением можно проиллюстрировать многими примерами. Весьма наглядно он выявляется, если взять данные о колониальной Индии и сравнить их с современным положением и проекцией на будущее. Доля мусульман среди населения контролируемой англичанами Индии по данным первых переписей населения 1870-80-х годов не превышала 20%, но к началу XX века она перевалила одну пятую, а по переписи 1941 г. достигла 25%. К началу нынешнего столетия суммарное мусульманское население Индии, Пакистана и Бангладеш (т.е. бывшей британской Индии) составляло уже 31%, а к 2050 г., при сохранении текущих тенденций, должна приблизиться к 45%. При этом доля мусульман в Республике Индия согласно переписи 1951 г. едва превышала 10%, а по переписи 2001 г. равнялась уже 13,4%. Нынешнее правительство Индии учредило специальный комитет по изучению социально-экономического и образовательного статуса мусульман с целью, в частности, выявления причин относительно более быстрого их роста. Комитет не пришел по этому вопросу к однозначным выводам, подчеркнув объективный и трудно корректируемый характер демографических процессов<sup>213</sup>.

---

<sup>212</sup> M. Karim. Islamic Teachings on Reproductive Health and Fertility Transition in Muslim-Majority Countries//Aga Kan University/mehtab.karim@aku.edu

<sup>213</sup> The Muslim Demography of India: Sachar Committee Report//www.unirix.com

**Прогнозы на будущее.** Исламский мир в демографическом плане ожидает, судя по всему, дальнейший рост. Согласно обзору ООН мировых демографических перспектив 2006 г., величина мирового населения на 2000 г. оценена в 6.124 млн. человек, что выше (на 64 млн.) предшествующей оценки 2004 г. Более быстрым, как предполагается, будет и рост мирового народонаселения в течение всей первой половины XXI столетия. К 2050 г. по среднему варианту прогноза численность жителей на земле достигнет 9.2 млрд., а не 8.9 млрд. человек, как полагали ранее демографы ООН<sup>214</sup>.

Основная масса нового пополнения людей придется на менее развитые регионы и самые бедные и недостаточно быстро развивающиеся (временами и деградирующие) страны. Численность населения в менее развитых регионах в начале XXI века возрастала в шесть раз быстрее, чем в развитых, а в наименее развитом регионе (49 стран) почти в десять раз быстрее. Такого рода диспропорции скорее всего сохранятся и приведут, с одной стороны, к почти неизменной величине жителей (в основном за счет иммиграционного эффекта) в 30 экономически развитых государствах, включая Россию (на них ныне приходится 1.2 млрд. человек), а с другой – к разрастанию демографических масштабов прочих стран с 5 до 8 млрд. человек.

В связи с тем, что ни одна мусульманская страна в соответствии с трактовкой, принятой для целей демографического обзора ООН, не относится к развитому региону, отмеченные выше тренды в полной мере относятся к исламскому миру. Между тем, показатели смертности по прогнозам ООН будут неуклонно снижаться и в менее развитых регионах, в том числе исламском. Несмотря на воздействие эпидемии ВИЧ/СПИДа смертность будет убывать во всех странах, включая наиболее страдающие от нее африканские. Средняя продолжительность жизни (величина дожития при рождении, т.е. исходя из существующих на данный момент коэффициентов смертности) будет практически универсально монотонно возрастать. Причем это коснется даже таких бедных плотно населенных государств, как Бангладеш. Там уже в начале XXI в. средняя продолжительность жизни и мужчин, и женщин превысила 60 лет, а в ближайшие десятилетия должна подняться до 70-75 лет. По прогнозам, которые кажутся сейчас почти невероятными, численность населения в этой стране в середине века превысит 250 млн. человек, что означает повышение средней плотности до примерно 2 тыс. человек на 1 кв. км.

Снижение смертности вызовет старение населения и новые крупные проблемы для менее развитых государств. Одновременно будет нарастать их демографический вес. Но возрастная пирамида и средний возраст жителей изменится в сторону превращения этих стран в более «солидные», с менее выраженным «молодежным горбом» (доли людей в возрасте 15-25 лет). Тому же будет содействовать прогнозируемое плавное снижение рождаемости в большинстве менее развитых государств, в том числе и мусульманских.

По данным религиозной статистики, число мусульман в мире в конце XX и начале XXI вв. увеличивалось быстрее, чем представителей какой-либо другой включенной в эту статистику категории мирового населения – среднегодовой прирост мусульман равнялся 2.1% по сравнению с 1.3% христиан, 0.8% - нерелигиозных людей. Если допустить, что относительная разница темпов роста в

---

<sup>214</sup> World Population Prospects. The 2006 Revision Population Database//<http://esa.un.org/unpp/p2k0data.asp>

ближайшие четверть века не изменится, то удельный вес мусульман на планете к 2025 г. вырастет до 23% (по сравнению с 20% в начале прогнозного периода), христиан сократится до 30% (с 33%), а их соотношение изменится с 37:63 на 43:57. Численность мусульман вплотную приблизится к 2 млрд. человек. По другим оценкам, мусульмане к 2025 г. составят 30% мирового населения, в то время как христиане – 25 % (соотношение для 2000 г. – 30 % христиан и 19 % мусульман).<sup>215</sup>

В середине текущего столетия, по некоторым другим расчетам, доля мирового мусульманства составит 33 %, т.е. мусульманином будет каждый третий житель планеты. Их общее число приблизится к 3 млрд. человек. Три наиболее крупными регионами проживания мусульман окажутся Ближний и Средний Восток (Западная Азия и Северная Африка) - 733 млн., Южная и Центральная Азия - 671 млн., Африка южнее Сахары - 618 млн. и Юго-Восточная Азия - 564 млн. человек. К концу столетия при общем небольшом сокращении мирового населения доля мусульман может возрасти до 37%, превысив 3300 млн. человек<sup>216</sup>.

Основными составляющими ускоренного роста исламского мира будут два процесса – замедленное по сравнению с другими частями человечества сокращение рождаемости и демографическая инерция, т.н. популяционный момент, способствующий расширенному воспроизводству благодаря «накопленному» потенциалу.

**Заключение.** Оценивая демографическую динамику исламского мира, необходимо учитывать вариативность прогнозов на длительную перспективу. Прогнозы Бюро народонаселения ООН и других демографических организаций обычно состоят из целого спектра вероятностей, намечают наиболее низкие и высокие траектории, выявляя, как правило, средний вариант, считающийся самым надежным. Однако все прогностические оценки строятся на базе предположения о линейности грядущих явлений. Поэтому только если абстрагироваться от возможности нелинейных, турбулентных «возмущений» (скачков и катаклизмов), можно утверждать, что исламский мир продолжит наращивать свои абсолютные демографические параметры и удельный вес в мировом населении. Нужно ли считать эти тенденции тревожными для международного порядка и мирового развития?

Для этого, как представляется, нет достаточных оснований. Во-первых, потому, что современный процесс демографической эволюции не обходит исламский мир стороной. В мусульманских странах и сообществах происходит хотя и менее быстрое в целом, но неуклонное сокращение рождаемости. Измеряемая средним числом рождений на женщину в возрасте от 15 до 49 лет, она снизилась за последние 40 – 50 лет с 7 – 8 до 2 – 3 в таких странах, как Тунис, Алжир, Египет, Ливия, Марокко. По сравнению с 1975-80 гг. в Иране число рождений к 2000-05 гг. уменьшилось почти втрое. Вместе с тем в Афганистане, Судане, странах Тропической Африки рождаемость почти не изменилась, а в Пакистане и Бангладеш сократилась не слишком значительно. Тем не менее, во всех ареалах прослеживается тенденция к определенному снижению<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> Annual Table of World Religion, 1900-2025, by D. B. Barnett and T. M. Johnson //www.wnrf.org/cms/statuswr.shtml; Muslim Population Statistics. Institute of Islamic Information and Education. www.iiie.net/node/55

<sup>216</sup> World Population Prospects. The “Islamic Bomb” //www.freeworldacademy/globalleader/population/htm

<sup>217</sup> M. Karim. Islamic Teachings. Op.cit.

Во-вторых, нужно учитывать раздробленность, разобщенность мира ислама, отсутствие в его составе явного лидера. Наличие многих центров притяжения, *многополярность* современной исламской цивилизации обостряет борьбу за лидирующие позиции, накладываясь на такие явные и скрытые противоречия, как соперничество суннитов и шиитов, арабов и неарабов, представителей соседствующих этносов, последователей различных сект и школ, сторонников разных идеологий и программ действий.

Наконец, в самом факте увеличения численности и удельного веса одной из существующих на земле мировых религий нет ничего необычного. На протяжении Нового времени по числу последователей в мире явно лидировали христиане, в первую очередь католики, сильнейшие позиции занимали представители китайских этнических верований, а также индуисты. В XX веке сотни миллионов причислили себя к нерелигиозным людям. Изменения в структуре религиозной принадлежности населения мира не несут сами по себе чего-то негативного. Такой момент появляется лишь под действием сил, стремящихся разыграть карту «популяционной мощи».

Именно с этим связана идея «исламского наступления» и ответная задача его остановить. Очевидно, что и та, и другая установка не учитывает сложной взаимосвязи между геодемографией и геополитикой. Демография составляет лишь фон, подоплеку политических процессов. Религиозно-демографический ресурс залегает «глубоко» и трудно поддается тотальной мобилизации.

Что касается региональных аспектов этноконфессионального ресурса, то он, безусловно, уже играет и будет в дальнейшем играть немаловажную роль в международно-политических процессах и конфликтах. Но и тут религиозная принадлежность остается одним из фоновых факторов далеко не решающего свойства.

### ***Н.Г. Рогожина***

Регион Ближнего Востока отличается крайне хрупкой экосистемой, крайне уязвимой к внешнему воздействию, что осложняет поддержание баланса между обществом и природой и осуществление хозяйственной деятельности. Экономика этого региона всегда базировалась на скудном природном потенциале. Но сегодня при появлении явных признаков его истощения экологическая проблема превращается в фактор повышенного риска, в угрозу национальной безопасности.

Крайне неблагоприятная ситуация с водными ресурсами усугубляется ускоренной деградацией почвенных ресурсов, распространением процесса опустынивания. Последствия прогнозируются самые драматичные — резкое обострение продовольственной проблемы, рост социальной напряженности, политические конфликты на национальном и межгосударственном уровне. Последнее обстоятельство вызывает особое беспокойство мировой общественности и это неудивительно, учитывая связь между политической напряженностью в регионе и ростом мировых цен на нефтегазовые ресурсы. Получила широкое распространение та точка зрения, что вода в скором будущем в жизни стран Ближнего Востока будет играть более важную роль, чем нефть.

Могут ли страны Ближнего Востока справиться со своими экологическими проблемами, способными обострить ситуацию и в других регионах мира?

Разрешение экологического кризиса на планете и в отдельных регионах мира многие экологи видят в рамках укрепления традиционных форм хозяйственной

деятельности и социальной организации, использования традиционного знания. Приемлем ли такой подход к разрешению экологического кризиса в регионе?

Признание высокой роли традиции в поддержании баланса между обществом и природой по сути является способом отрицания индустриального общества, порождающего дисбаланс во взаимоотношениях с окружающей средой. Но парадокс ситуации в том, что решить экологические проблемы, возникающие на индустриальном этапе развития стран Ближнего Востока, опираясь на традиции доиндустриального общества, весьма проблематично.

Когда говорят о гармонии человека, живущего в пустыни, с окружающей средой, то следует иметь в виду, что поддерживается она отнюдь не высоким уровнем его экологического сознания а обеспечивается прежде всего за счет крайне примитивной агротехники и агрокультуры, низкой плотности населения и слабого уровня развития производительных сил, свойственных доиндустриальному обществу.

Отношение последнего с природой носит характер прямой зависимости. Экологическое поведение людей строится на интуитивном стремлении слиться с природой, не вступать в конфликты с ней, что отражает идеологию пассивного приспособления к окружающей природной среде а не природы к потребностям производственной деятельности.

Однако такое поведение не срабатывает в современную эпоху, когда методы пассивной экологической защиты вступают в противоречие с интересами расширенного производства.

Ситуация осложняется еще и тем, что попытки внедрить в традиционное общество (а индустриальное развитие носит до сих пор очаговый характер) новые методы хозяйственной деятельности, что требует выработки новых навыков у сельских жителей, вызывает нередко их противодействие. Традиционные крестьяне не готовы воспринять новые методы и технологии, хотя бы потому что они вступают в противоречие с традиционными представлениями о землепользовании, они воспринимаются ими как подрыв устоев, как покушение на нормы, освященные исламом.

Но парадокс ситуации в том, что современные методы хозяйственной деятельности еще больше разрушают окружающую среду. Осуществляемое сейчас в странах региона аграрное и промышленное развитие основывается на ресурсно-затратных моделях, которые как правило, свойственны раннему этапу индустриализации. И то, что этот период может растянуться во времени, безусловно, повышает экологический риск осуществления индустриальной стратегии развития в регионе.

При общих причинах возникновения напряженности во взаимоотношениях между обществом и окружающей средой на начальной стадии индустриализации в странах Ближнего и Среднего Востока экологическая ситуация усугубляется двумя моментами. Во-первых, это — осуществляемая на протяжении почти трех десятилетий стратегия экономической модернизации с ориентацией на самообеспечение в сфере аграрного и промышленного производства. Проведение такой политики обеспечивалось за счет жесткого протекционизма, субсидирования водо- и энергопотребления, что, в конечном счете, повысило экологическую стоимость экономического развития. И, во-вторых, экологические затраты энерго- и ресурсоемкой модели развития возрастают в условиях быстрого роста населения, параллельно с сопутствующим этому явлению увеличением спроса на природные ресурсы.

Осознание необходимости проведения экологической политики мотивируется, главным образом, двумя соображениями — заботой о здоровье населения и пониманием экономической целесообразности осуществления природоохранной деятельности. Для Ближнего Востока интерес к экологии не мотивируется ни первым, ни вторым соображением, а поэтому остается крайне слабо выраженным в проводимой стратегии экстенсивного экономического роста. В экологической сфере регион заметно отстает от других районов развивающегося мира (за исключением лишь Африки). Даже несмотря на остроту водной проблемы, кадастра водных ресурсов в регионе до сих пор нет. Большую активность в экологической сфере проявляют финансово богатые страны, однако и у них экологическая деятельность не носит комплексного характера и ограничена решением лишь отдельных проблем. Однако ситуация в экологической сфере может измениться к лучшему и, главным образом, по причине отхода стран региона от политики изоляции и включения в глобальный экономический контекст. Внимание к экологии усиливается по мере их интеграции в глобальную экономику, в развитии которой все большую роль играет экологический интерес. Появление последнего в глобальном мире связано прежде всего с развитием постиндустриального общества и западной культуры. И включение экологического аспекта в экономическую стратегию стран региона есть во многом результат их прямого взаимодействия с постиндустриальным обществом и западной культурой. Последнее проявляется в усилении внимания к проблемам загрязнения окружающей среды и прежде всего загрязнения атмосферы в крупных городах и в развитии энергетического сектора с большей его ориентацией на добычу газа как более экологически чистого и сейчас крайне востребованного на мировых рынках.

### **В.А. Мельянец**

Достаточно жесткие оценки современного уровня экономического развития арабо-мусульманского мира (АММ), приведенные в докладах ряда ведущих исследовательских центров<sup>218</sup>, на мой взгляд, *занижены и завышены* одновременно<sup>219</sup>. Эксперты далеко не в полной мере учли понижающий тренд в динамике развития других регионов и цивилизаций, а также существенную дифференциацию внутри исламских, в т.ч. в арабских стран (АС). Учет наряду со стоимостными социально-культурных, технологических и институциональных характеристик развития резко «отбрасывает» назад большинство стран АММ.

1. Усиление неустойчивости валютно-финансовой основы глобализирующейся экономики, произошедшее в последние два-три десятилетия, активизация краткосрочных, преимущественно спекулятивных вложений в ущерб долгосрочным инвестициям во многом обусловили снижение среднегодовых темпов прироста мирового ВВП: с 4.5% в 1950-1980 гг. до 3.0% в 1980-2001 гг. В т.ч. в странах Запада

---

<sup>218</sup> См.: UNDP. The Arab Human Development Report, 2002. New York, 2002; World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. New York, Oxford University Press, 2003; Harkura, D., Sutton, B. How Can Economic Growth in the Middle East and North Africa Region Be Accelerated? – IMF. World Economic Outlook. Washington, D.C. September 2003. Ch.II.

<sup>219</sup> См.: Мельянец В.А. Арабо-мусульманский мир в контексте глобальной экономики. М., Издательский центр ИСАА при МГУ, 2003.

- с 4.0% до 2.6% и в Японии – с 7.9% до 2.5% (и ниже); в Латинской Америке - с 5.2% до 2.2% и Тропической Африке с 4.3% до 1.8%; в России - с 4.1% до 0.3% и арабских странах - с 6.3% до 2.2% (в других мусульманских странах замедление было меньше – с 4.7% до 4.1%). «Компенсирующую» функцию выполняли НИС, в которых в отмеченные периоды темпы прироста ВВП держались на рекордно высоком уровне - 7-8% в год. Кроме того, Индия и КНР, встав на путь дозированных и достаточно продуманных либеральных реформ, сумели, несмотря на множество имеющихся проблем, ускорить темпы прироста ВВП соответственно с 3.4% до 5.8% и с 4.6% до 7.3%<sup>220</sup>.

Учитывая *общий понижающийся тренд* в большинстве развитых и развивающихся стран, не стоит поэтому *чрезмерно драматизировать* трудности роста ряда исламских стран (хотя неспособность многих нефтеэкспортеров из их числа продуктивно абсорбировать многомиллиардные рентные поступления вызывает недоумение). В 1980-2001 гг. доля АС в мировом ВВП снизилась с 3.4 до 2.9%. Впрочем, она сократилась в Тропической Африке (с 3.3 до 2.6%), Латинской Америки (с 9.5 до 8.0%), России (с 4.9 до 2.8%), в странах Запада (с 49.7 до 45.8%). При этом ряд мусульманских стран, проведя стабилизационные и структурные реформы, обеспечили в целом *умеренные или даже сравнительно высокие темпы* прироста ВВП в 1981-2001 гг.: в Марокко, Тунисе, Иордании, Турции и Бангладеш - 3.4-4.6%, в Египте, Пакистане и Индонезии - 4.9-5.1%, в Малайзии 5.7-5.9% в год<sup>221</sup>. В результате доля АММ в глобальном ВВП в последние десятилетия *не снизилась, а выросла* - с 6.2% в 1950 г. и 7.8% в 1980 г. до 8.3% в 2001 г.

Для многих исламских стран характерна *весьма высокая степень нестабильности* динамики ВВП. Коэффициент годовой флуктуации темпов прироста ВВП в АММ вырос почти вдвое (с 117% в (1950)1960-1980 гг. до 214% в 1981-2002 гг.), в т.ч. в арабских странах более, чем *втрое* – с 96% в до 314%. Заметим: в КНР и Индии он сократился в три-четыре раза - соответственно с 151% и 111% до 29-31%. Однако *нестабильность роста повысилась также в развитых странах* - в среднем вдвое (с 40-50% до 80-90%) и в Латинской Америке - в пять раз (соответственно с 50-55% до 250-260%).

Сохранение в арабо-мусульманском мире едва ли не самых высоких среднегодовых темпов роста численности населения (в 1980-2001 гг. 2.4%, в т.ч. в АС - 2.5-2.6%) вызвало *рекордный рост доли АММ в мировом населении* – с 12.5% в 1913 г. до 19.6% в 2001 г. (в КНР - 20.8%), в то время как доля стран Запада *зеркально сократилась* – соответственно с 20.8% до 11.7%. Вместе с тем *среднегодовые темпы прироста душевого ВВП* в исламском мире снизились почти втрое (с 2.8% в 1950-1980 гг. до 0.9-1.0% в 1980-2001 гг.) и особенно резко в АС – с 3.5-3.6% до (-)0.3-0.4% в год. Но, подчеркнем, *двухкратное падение* отмеченного показателя произошло и в целом по мировому хозяйству (с 2.6% до 1.4% в год). Оно могло быть *большим*, если бы не успехи НИС, КНР и Индии.

В 1970-е гг., отмеченные каскадным взлетом нефтяных цен, среднегодовые темпы прироста *душевого ВВП, скорректированного на изменение внешних бартерных условий торговли*, в АММ (4.4%) были целом примерно *на треть*, а в

---

<sup>220</sup> Эти и ряд других расчетов базируются на обширных статистико-экономических банках данных, составленных и верифицированных экспертами ВБ, МВФ, ЮНКТАД, ВТО, виднейшими статистиками-экономистами А.Мэддисоном и Б.Болотиным (Maddison, A. The World Economy. A Millennial Perspective. Paris, OECD, 2001; Болотин Б.М., Мировая экономика в цифрах// И.С.Королев, ред. Мировая экономика: глобальные тенденции за 100 лет. М., 2003. С.493-603.).

<sup>221</sup> Некоторые из отмеченных стран входят в группу НИС второго и третьего эшелонов.

АС (7.0% в год) – в полтора раза выше индикатора роста подушевого ВВП. С середины 1980-х и почти до конца 1990-х гг., когда ценовая конъюнктура для нефтеэкспортеров была в целом неблагоприятной, среднегодовые темпы прироста скорректированного ВВП в расчете на душу населения в исламском мире (0.6-0.7%) оказались в полтора раза меньше «обычного» показателя роста подушевого ВВП (0.9-1.0). В АС темпы снижения скорректированного индикатора ((-)0.7-0.8% в год) были в два раза выше традиционного ((-)0.3-0.4%)<sup>222</sup>. По сравнению с 1970-ми годами в АММ реальное замедление среднедушевых темпов прироста внутренних доходов населения в 1980-1990-е гг. составило не 2.4 проц. пункта (3.4-1.0), а 3.8 пункта (4.4-0.6), а в АС соответственно не 5.1 проц. пункт (4.7-(-)0.4), а 7.8 пункта (7-(-)0.8). Эти данные усиливают сделанный ранее вывод о крайне высоком уровне нестабильности воспроизводства в ряде исламских и, прежде всего, арабских государств.

Значительная неустойчивость роста в АММ ассоциируются с *аномально высокими индикаторами межстрановой дифференциации доходов*. Разрыв в среднедушевых доходах самой богатой и самой бедной страной арабского мира, составлявший в 1960 г. 62:1, достиг к 1980 г. 112:1, а затем к 2000/2001 гг. сократился, но по-прежнему остается чрезвычайно высоким по мировым меркам – 28-ми кратным (ОАЭ/Йемен). Он во много раз превышает уровень межстрановой дифференциации по доходам в ЕС и ОЭСР.

В 1960-1980-2001 гг. экономический рост в АС в среднем *наполовину* определялось ростом индустриального сектора. Однако вклад в прирост ВВП обрабатывающей промышленности в АС едва ли достигал 1/10, что *характерно для наименее развитых стран* мира. Если по группе развитых, а также по развивающимся странам в 1960-1990-е гг. коэффициент линейной парной корреляции между динамикой производства в обрабатывающей промышленности и ВВП достигал соответственно 0.75 и 0.68, то в арабском мире, в котором развитие добывающих отраслей происходило отчасти *в ущерб* обрабатывающей промышленности, отмеченный показатель понизился – с 0.45 в 1960-1970-х гг. до 0.34 в 1980-1990-х гг.

Интеграция мусульманских стран в мировое хозяйство происходит крайне неравномерно. Если в 1960-1980 гг. доля АММ в мировом экспорте выросла более чем вдвое – с 6% до 14% (в т.ч. АС – с 4.3% до 10.4%)<sup>223</sup>, то после окончания периода относительно высоких цен на углеводороды эта доля, несмотря на рост экспорта готовых изделий в ряде арабских стран, а также в Индонезии, Малайзии, Бангладеш, Турции, упала до 8.4% в 1990 г. и 6.3% в 2001 гг. (в т.ч. в АС – до 3.8 и 3.5%). Хотя доля АММ в численности мирового населения к 2001 г. (19.6%) была уже на 2/3 больше, чем стран Запада (11.7%), удельный вес АММ в мировом ВВП (8.3%) и экспорте (6.3%) был многократно меньше соответствующих показателей по странам Запада (45.8% и 70%), что свидетельствует о сравнительно низкой международной конкурентоспособности хозяйственных систем большинства исламских стран, их слабой и *в целом снижающейся* вовлеченности в мирохозяйственные связи в период интенсификации глобализационных процессов.

---

<sup>222</sup> Рассчитано по: World Bank. World Development Report, 1983. P.157-158, 164-165, 184-185; World Bank. World Development Indicators, 2003. P.38-40, 202-204; UNDP. Human Development Report, 2001. P.186-189; 2003. P.198-200; UNCTAD. Handbook of Statistics, 2002. Geneva, 2002. P.374-395.

<sup>223</sup> Рассчитано по: World Economic Outlook, April, 2003. P.161-162; World Bank. World Tables, 1980, 1994; World Development Indicators, 1997-2003; UNCTAD. Handbook of Statistics, 1991, 2002. New York.



Неэффективность экспортной модели АС связана со сравнительно медленными изменениями в технологических и иных структурах их экспорта; низким уровнем региональной (общеарабской) торговой интеграции (на внутриарабскую торговлю приходится не более 4-8% их суммарного внешнеторгового оборота)<sup>224</sup>; относительной закрытостью экономик АС. В частности, импортные тарифы в странах арабского мира в 1991-2001 гг. были в среднем соответственно в полтора-два раза и в 3-5 раз выше, чем в других развивающихся и развитых странах<sup>225</sup>.

Несмотря на успехи в облагораживании структуры экспорта в Тунисе, Марокко, Ливане, Иордании и Бахрейне, в целом в арабском мире доля продукции обрабатывающей промышленности в их вывозе повысилась лишь с 2-3% в 1960 г. до 6-8% в 1980 г. и 22-23% в 2001 г. (в развитых странах - соответственно с 66% в 1960 г. до 73% в 1980 г. и 82% в 2001 г., в развивающихся - с 13-15% до 42-44 и 63-65%). Доля высокотехнологичной продукции в стоимости экспортируемых готовых изделий в 2001 г. в целом по АС (2-3%) оказалась почти на порядок ниже, чем в других развивающихся странах (18-22%)<sup>226</sup>.

2. Переходя к проблемам накопления и эффективности экономического роста, заметим, что за исключением, по сути дела, Индии и КНР, в большинстве других стран мира в последние два десятилетия произошло падение отдачи инвестиций и увеличение коэффициента предельной капиталоемкости. Коэффициент вырос в США и НИС (средневзвешенная оценка по Южной Корее и Тайваню) в 1.2-1.3 раза (соответственно с 5.3 в 1950-1980 гг. до 6.5 в 1981-2001 гг. и с 3.2 до 4.1); в среднем по странам Запада, а также в группе неарабских мусульманских стран - в 1.4-1.5 раза (т.е. с 5.8 до 8.5 и с 3.8 до 5.6); в странах Латинской Америки – в 2.5 раза (с 3.8 в 1950-1980 гг. до 9.5 в 1981-2001 гг.). Но еще больше – в 2.6-2.7 раза - он вырос в АС и странах Тропической Африки (с 4 до 10.7 и 10.6), а также в Японии (с 4.3 до 11.6). Таким образом, многократное падение эффективности капиталовложений в АС и более умеренное – в среднем по группе других мусульманских государств *не уникальное явление* в современной экономической истории.

К числу факторов, обуславливающих низкую отдачу и далеко не оптимальную структуру капиталовложений в арабском мире, следует отнести возросшую в регионе политическую и экономическую нестабильность, чрезмерное вторжение государства в экономику, торможение процесса реформ консервативными и авторитарными режимами. Средняя по арабскому региону доля общих государственных расходов в ВВП (в 1970-1990-е гг. 35-40% ВВП) была в полтора раза больше, чем в целом по остальной части развивающегося мира. Между тем коэффициент корреляции ( $r$ ) между темпом экономического роста в 1981-2001 гг. и долей текущих госрасходов в ВВП по развивающимся странам оказался равен (-)0.79<sup>227</sup>. Иными словами, в условиях невысокого уровня развития *наращивание государственных расходов сверх определенных лимитов* становится контрпродуктивным.

В странах Ближнего и Среднего Востока аномально высок показатель массы выплачиваемой в госсекторе зарплаты, отнесенной к ВВП (10-11% ВВП; он вдвое

---

<sup>224</sup> На внутрирегиональную торговлю в ЕС приходится 60% их торгового оборота, в странах Северной Америки – 55%, в Юго-Восточной Азии – 23%. См.: World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.124; Martens, A. L'Economie des pays arabes. Paris, 1983. P.176.

<sup>225</sup> Рассчитано по: World Development Indicators, 2003. P.326-328.

<sup>226</sup> Составлено и рассчитано по: World Development Report, 1983. P. 186-187; UNCTAD. Handbook of Statistics, 2002. P.137-140; UNDP. Human Development Report, 2003. New York, 2003. P.287-289.

<sup>227</sup> Рассчитано по: World Development Indicators, 2003.

больше, чем в целом по развивающимся странам)<sup>228</sup>. Страны региона выделяются огромными военными расходами. В АС они выросли с 5-6% ВВП в 1960 г. до 8-12% в 1980-1990-е гг. Этот показатель в среднем в 3-4 раза выше, чем в других периферийных странах<sup>229</sup>. В результате соотношение частных и государственных инвестиций в АС, а также в целом по группе АММ, хотя и выросло в среднем с 1.3-1.4:1 в 1960-1970-е гг. до 1.5-2:1 в 1980-1990-е гг., продолжает оставаться низким – на уровне стран Тропической Африки, в то время как в развитых государствах и восточноазиатских НИС этот показатель составляет 4-5:1<sup>230</sup>.

В ближневосточных странах бюрократизм, волокита и, разумеется, коррупция серьезно осложняют развитие частного предпринимательства. На процедуры, связанные с открытием бизнеса, в АС в начале 2002 г. уходило в среднем 40 дней, т.е. в 10 раз больше времени, чем, например, в США (4 дня)<sup>231</sup>.

Характеризуя состояние финансового сектора, отметим, что такой показатель, как *сумма кредитов, выданных банками частному сектору*, отнесенный к ВВП, в целом по АС вырос с 26-28% в 1980 г. до 40-42% в 1990 г. и 46-48% в 2001 г. Но он – ниже, чем в среднем по развивающимся странам (52-54%) и существенно ниже, чем в азиатских НИС, КНР и странах Запада (120-130%), а также в Японии (186-188%). В большинстве АС сохраняются неэффективные, непрозрачные банковские системы, сильно контролируемые государством. По далеко не полным оценкам, доля неработающих кредитов в их общем объеме в АС достигает 10-20%<sup>232</sup>. Рынок ценных бумаг в арабских государствах развит (еще) слабее. *Объем рыночной капитализации* (в % от ВВП) вырос в них в 1990-2001 гг. лишь с 24-26 до 28-30%) и он в среднем ниже, чем по всей группе развивающихся стран (32-34% ВВП). По показателю же *доли торгуемых акций* к ВВП АС (в 2001 г. 4-5%) в пять-шесть раз отстают от других развивающихся стран (26-27%) и в десятки раз от развитых государств (163-167%)<sup>233</sup>.

По отмеченным выше причинам доля АС в мировых показателях чистого притока прямых иностранных инвестиций (ПИИ) сократилась с 2.6% в 1975-1980 гг. до 1.2% в 1985-1995 гг., 0.9% в 1996 г. и 0.4% в 2000 г. Одновременно активно происходил отток арабских капиталов из стран региона. На начало 2000-х гг. общий объем арабских капиталов, инвестированных в странах ОЭСР оценивался примерно в 1.3 трлн. долл<sup>234</sup>.

Хотя доля совокупных частных и государственных расходов на развитие здравоохранения, образования и науки в ВВП АС увеличилась по сравнению с 1960-1970-ми гг. примерно в полтора раза, она к началу 2000-х гг. едва ли превышала 11-

---

<sup>228</sup> World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.64; Benett, A. Failed Legacies, - Finance and Development, vol.40, 2003, N 1.

<sup>229</sup> Рассчитано по: Human Development Report, 1994. P.170-171, 211; World Development Indicators, 1998. P.278-280; 2003. P.286-288; Rich and Poor States in the Middle East. Boulder, 1982. P.418.

<sup>230</sup> Рассчитано по: World Development Indicators, 1999. P.270-272; World Development Report, 2000/2001. P.384-385; World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.27; Sayigh, Y.A. The Arab Economy. Past Performance and Future Prospects. Oxford, 1982. P.78, 173; Benett, A. Failed Legacy. – Finance and Development, vol.40, 2003, N 1.

<sup>231</sup> World Development Indicators, 2003. P.266-268.

<sup>232</sup> Рассчитано по: World Development Indicators, 1998. P.256-258; 2003. P.258-260; Creane, S., Goyal, R., Mobarak, M., Sab, R., Banking on Development. - Finance and Development, vol.40, 2003, N 1.

<sup>233</sup> В АС Залива и Иордании отмеченный показатель был выше – 10-12% их ВВП. (Рассчитано по: World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.28; World Development Indicators, 2003. P.270-272).

<sup>234</sup> The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.103, 108-109.

12%: затраты на здравоохранение - 4.3-4.5%, на образование, включая профподготовку, – 6.5-6.9%, на НИОКР примерно 0.4%<sup>235</sup> их ВВП. Это говорит о том, что АС серьезно не готовятся к вызовам постиндустриальной эпохи.

3. Несмотря на существенное замедление экономической динамики в АС в последние два десятилетия, им в целом удалось добиться определенных успехов в ряде спектров развития человеческого фактора. В 1970-1998/2000 гг. в АС процент нищих (критерий до 1 долл. в день, на базе ППС 1993 г.) уменьшился в среднем с 10-11% до 3%, а бедных (до 2 долл. в день) – с 37-39% до 28-30%. Эти индикаторы по АС оказались к 2000 г. ниже, чем в Латинской Америке (соответственно 12 и 32%), в Восточной Азии (без Японии - 15 и 49%), в Южной Азии (40 и 84%), в Тропической Африке (48 и 78%). Тот факт, что острые формы бедности в арабском мире сравнительно меньше распространены связано с перераспределением нефтяных доходов; предоставлением государством ряда субсидий населению; с относительно низким «внутристрановым» уровнем неравенства распределения доходов; распространением мусульманских норм «закята» (уплата 2.5% от денежных доходов в пользу бедных) и «садака» (взаимопомощи)<sup>236</sup>.

Улучшение питания, санитарных условий, медицинского обслуживания вызвали сокращение индикатора младенческой смертности: в среднем по АС с 153-157 промилле в 1960 г. до 90-94 в 1980 г. и 45-49 (в АММ до 53-57) промилле в 2001 г. Достигнутый результат сильно варьировался по странам, но в целом соответствовал показателям стран Запада и Японии полувековой давности. Весьма значительными, хотя и не рекордными, темпами увеличивался в арабском мире индикатор средней продолжительности предстоящей жизни: в среднем с 44-46 лет в 1960 г. до 56-58 в 1980 г. и 66-67 лет в 2001 г.<sup>237</sup>.

Немалые успехи достигнуты в АММ и в области образования (хотя очень многое еще предстоит сделать). Так, например, брутто-показатель охвата молодежи обучением в средней школе вырос в АС с 10-11% в 1960 г. до 35-37% в 1980 г. и 57-58% в 2000 г. В группе неарабских мусульманских стран он повысился, но не столь существенно - с 8-9% до 24-25 и 46-47%. Однако к 2000 г. средний индикатор по АС был не выше (а по АММ ниже), чем в целом по развивающимся государствам, и находился на уровне стран Запада и Японии конца 1940-х - начала 1950-х гг. Начав с крайне низкого старта, АС по индикатору охвата молодежи обучением в высшей школе в последние десятилетия ( в 1960 г. 1-2%, в 1980 г. 9-10%, в 2000 г. 19-20%)<sup>238</sup> в целом превысили «отметку» по развивающимся странам (соответственно 2-3%, 8 и 14%). По рассматриваемому показателю АС в целом вышли на западноевропейские и японские позиции конца 1960-х гг. и достигли уровня США полувековой давности<sup>239</sup>.

---

<sup>235</sup> Это вдвое меньше, чем в среднем по развивающимся странам (Self-doomed to failure. – Economist, July 4<sup>th</sup>, 2002).

<sup>236</sup> UNDP. The Arab Human Development Report, 2002. P.5, 90-91; World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.65; World Development Indicators, 2003. P.58-60; Eken, S., Robalino, D., Schieber, G. Living Better. – Finance and Development, vol.40, 2003, N 1.

<sup>237</sup> World Development Indicators, 2003. P.112-114; Human Development Report, 2003. P.238-240, 262-265; Мельянцев В.А. Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М., 1996. С.183.

<sup>238</sup> В группе других мусульманских стран результаты были скромнее (1%, 3-4 и 10%).

<sup>239</sup> См.: Human Development Report, 1994. P.136-137, 207; 2003. P.237-240, 339; World Development Report, 1983. P.196-197; UNCTAD. Handbook of Statistics, 2002. P.356-362.

Для системы образования АММ характерен ряд дефектов, которые существенно снижают ее эффективность. В АС в 2000 г. подготовленными считались не более 2/3-4/5 всех учителей начальной школы. В 1990-е гг. на естественно-научных и медицинских факультетах университетов училось в среднем менее 1/3 всех студентов (в азиатских НИС 40-45%)<sup>240</sup>.

В АС средний показатель грамотности взрослого населения вырос многократно - с 16-17% в 1960 г. до 39-41% в 1980 г. и 59-61% в 2001 г. Однако его значения были ниже, чем в группе неарабских мусульманских государств (соответственно 25-27%, 42-44 и 66-67%) и в целом по развивающимся странам (в 1900 г. 13-15%, в 1950 г. – 27-29, в 1960 г. – 37-39, в 1980 г. – 55-57 и в 2001 г. – 72-74%)<sup>241</sup>. Для арабо-мусульманского мира особенно остро стоит проблема гендерного разрыва в уровнях грамотности. Несмотря на то, что в 1970-2001 гг. уровень грамотности женщин в АС вырос втрое (с 16 до 49%), свыше половины всех взрослых женщин не умеют читать и писать. Показатель соотношения женской к мужской грамотности в арабском мире вырос в отмеченные годы на  $\frac{3}{4}$  - с 36% до 64-65%. Но АС по этому показателю отстают от Индии (67%), группы неарабских мусульманских стран (74-75%), Тропической Африки (76-78%), КНР (85%), в Латинской Америки и азиатских НИС (97-98%). Из 70 млн. неграмотных, насчитывающихся в АС, 2/3 составляют женщины<sup>242</sup>.

Слабая диверсификация хозяйственных структур АС, быстрый рост их народонаселения и увеличение женской рабочей силы (в 1990-е гг. на 2-4-6% в год), выявленные дефекты в системе подготовки кадров, а также снижение конъюнктуры на нефтяном рынке в 1980-1990-е гг. вызвали существенное повышение уровня безработицы: в среднем по арабскому миру с 8-10% в конце 1970-х – начале 1980-х гг. до 12-13% в 1990 г. и примерно 15% в 1998-2000 гг.<sup>243</sup>.

Среднее число лет обучения взрослого населения (редуцированное по качеству), в целом по арабскому миру выросло быстро, правда, с минимального уровня: с 1.6 в 1950 г. до 4.0 в 1980 г. и 6.5 в 2001 г. (см. табл.1). В 1976 г. низкоквалифицированные и неквалифицированные работники составляли примерно 87% самодеятельного населения арабского мира, лица средней квалификации – 8%, высокой квалификации – 5%<sup>244</sup>. Много ли изменилось спустя четверть века? По нашим расчетам, доля первой группы сократилась до 70%, по-прежнему составляя громадное большинство. Доля работников, обладающих средней квалификацией выросла в два с половиной раза – до 19%. Но достаточно ли этого для эффективного проведения еще не законченной индустриализации? Доля работников высшей квалификации удвоилась – примерно до 11%<sup>245</sup>. Но хватит ли этого для того, чтобы справиться с вызовами постиндустриальной эпохи? В развитых странах высококвалифицированные профессионалы составляют не менее половины

---

<sup>240</sup> World Development Indicators, 2003. P.76-78; The Arab Human Development Report, 2002. P.155.

<sup>241</sup> См.: Human Development Report, 1994. P. 27, 136-137; 2003. P. 270-274, 339; Стоклицкий С.Л., Фридман Л.А., Андрукович П.Ф. Экономические структуры арабских стран. М., 1985. С. 154; Мельянцева В.А. Восток и Запад. С.199.

<sup>242</sup> См.: UNCTAD. Handbook of Statistics, 2002. P.356-362; Human Development Report, 2003. P.318-321; The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.44.

<sup>243</sup> См.: UNDP. The Arab Human Development Report, 2002. P.158; Gardner, E. Wanted: More Jobs. – Finance and Development, vol.40, 2003, N 1. Eken, S., Robatino, D., Schieber, G. Living Better. – Finance and Development, vol.40, 2003, N 1.

<sup>244</sup> См.: Amin, S. L'économie arabe contemporaine. P., 1980. Table 14.

<sup>245</sup> Рассчитано по источникам к табл.1, а также: Human Development Report, 2001. P.52-55.

занятым. Но и это считается недостаточным. Знания и навыки устаревают. Накопленный человеческий капитал, к сожалению, достаточно быстро обесценивается (просто мы стараемся не замечать этого). Так что АС, если они стремятся остаться хотя бы «на плаву», предстоит провести не одну серию разумных, последовательных реформ по активизации своего человеческого потенциала.

Приведенные выше причины во многом обусловили резкое падение в АС темпов прироста совокупной факторной производительности (СФП) - в среднем с 2.1% в 1960-1980 гг. до (-)0.2% в 1981-2001 гг. Подчеркнем, однако, что, кроме азиатских НИС, а также КНР и Индии, в которых этот показатель повысился (в отмеченные периоды соответственно с 2.0% до 3.5%, с 0.1% до 2.7% и с 0.7% до 2.4%), в большинстве других стран мира ситуация ухудшилась. Темп прироста СФП сократился в целом по АММ с 1.8% до 0.3%, в Тропической Африке – с 1.2% до (-)0.3%, в Латинской Америке – с 1.1% до (-)0.4%; в странах Запада – с 2.4% до 1.1% (в т.ч. в США – с 1.7 до 0.8%) и в Японии – более, чем втрое - с 4.9% до 1.4%<sup>246</sup>.

В АС, сумевших диверсифицировать структуру производства и экспорта, - в Египте, Тунисе и Марокко - среднегодовые темпы прироста СФП составили, по нашим расчетам, в 1981-2001 гг. в среднем 1.0-1.3%; в Турции - 1.2-1.3%, в Пакистане 1.3-1.4%, в Малайзии 2.2-2.3%. Для увеличения эффективности и международной конкурентоспособности многим исламским странам необходимо существенное повышение качества их трудовых и капитальных ресурсов, обеспечение большей открытости экономики, формирование новых рыночных институтов, а также достижение большей политической стабильности.

4. Интегральная оценка результативности во многом зависит от выбора ключевых индикаторов. По критерию среднедушевого ВВП арабские страны в 1950-1980 гг. в целом почти в полтора раза сократили разрыв с США (с 14.8% до 21.8%), а затем резко отстали - до 13.3% в 2001 г. Правда, в последние двадцать лет за исключением НИС, КНР и Индии существенное увеличение масштабов отставания от лидера мирового хозяйства по отмеченному показателю обнаружилось также в Латинской Америке, Тропической Африке, России и ряде других стран.

За последние полвека в арабских странах и в целом по АММ индекс человеческого развития (ИЧР, см. табл.1) вырос в 2.6-2.8 раз, т.е. больше, чем по Тропической Африке и Латинской Америке (соответственно в 1.9 и 2.3 раза), но значительно меньше, чем в Индии (3.1 раза), КНР (4.0) и НИС (4.9 раза). ИЧР в среднем по арабским и другим мусульманским странам повысился с 1/5 от уровня США в 1950 г. до 1/3(1/4) в 2001 г. По этому показателю АММ занимает, однако, одну из низших позиций в мировой таблице о рангах, опережая лишь Тропическую Африку.

5. Достигнутый в АММ относительный уровень развития целесообразно скорректировать с учетом других важных индексов, отражающих основные характеристики современных производительных сил, а также институциональных факторов, способствующих развитию свобод, укреплению прав личности и частной собственности. По нашим подсчетам, совокупный *показатель общего и гендерного равенства* (субиндекс **G** в табл.2) в 2001 г. оказался в АС (75% от США) ниже, чем в среднем по АММ (80%), Индии, Латинской Америке и Тропической Африке (76-78-82%) и значительно ниже, чем в НИС и России (88%), а также КНР и Японии (95-97%) и странам Запада (103%).

---

<sup>246</sup> См.: Мельянцев В.А. Арабо-мусульманский мир. Табл.8.

По индикатору распространения мобильных телефонов, компьютеров, использования Интернета (в расчете на тысячу жителей, к уровню США, %) АММ (4.4-4.9%) в 2001 г. в целом опережал Тропическую Африку (1.1%) и Индию (0.6%), но отставал от КНР и России (7-8%), Латинской Америки (15%). Отставание арабских и других развивающихся стран от «золотого миллиарда» по данному технологическому критерию многократно превышает их отрыв по индикатору подушевого продукта. В арабских странах в 2001-2002 гг. проживало около 5% всего населения мира, но менее 1% всех интернет-пользователей, в то время как в странах Запада, имеющих немногим более 1/10 всех жителей Земли, сосредоточено 2/3 всемирной интернет-аудитории<sup>247</sup>.

Индикатор **S**, представленный в табл.2, есть *среднее невзвешенное индексов развития экономических свобод и качества государственных институтов*. Первый, состоящий из 10 субиндексов, включает такие ингредиенты, как свободу торговли, уровень налогового бремени, дерегулирование деятельности финансового сектора, свободное ценообразование, отсутствие черного рынка и др.)<sup>248</sup>. Второй индекс, рассчитанный как среднее арифметическое из 6 компонентов, включает индикаторы политической стабильности, степени соблюдения законности; эффективности государства, качества регулирования, контроля за коррупцией, подотчетности государства обществу (первичные данные Д.Кауфмана, А.Крэя и М.Маструзи были предварительно нормированы, за 100 принят уровень США)<sup>249</sup>.

Анализ материалов показывает, что по общему уровню развития институтов в целом мусульманский мир (**S**=21% США), включая арабские страны (26%), заметно перегоняет Тропическую Африку (16%), в массе своей представленной наименее развитыми странами, но находится в целом на очень низком уровне. (К сожалению, Россия пока что входит в этот кластер стран, составляя 28% от США). КНР (35%), Индия (40%) и Латинская Америка (47%) представляют как бы промежуточную группу. В то же время азиатские НИС (Южная Корея и Тайвань, 74%) явно тяготеют к более развитым странам – к Японии (84%) и странам Запада (98% от уровня США).

Добавление к обычному индексу развития (ОИР) трех компонентов, отражающих уровень общего и гендерного равенства, степень распространения новейших ИТ, а также прогресс в обеспечении экономических свобод и качества государственных институтов, в немалой мере корректирует ОИР (см. табл.2). Уровень развития исламских стран (относительно США) в целом снижается с 29 до 24%; арабских стран – с 33 до 27%; стран Тропической Африки - с 19 до 15%; Латинской Америки – с 44 до 41%; КНР – с 36 до 32%; Индии – с 28 до 18% (-10 п.п.). Но больше всего снизился относительный уровень развития в России – с 51% до 37%, т.е. на 14 п.п.

Трасформация обычного индекса развития в расширенный индекс еще четче *размежевала продвинутые и отставшие страны. Обнаружила «скрытую» динамику более развитых государств*. Наибольшее повышение «планки» обнаружилось у азиатских НИС, в которых относительный уровень повысился с 74 до 79% от США). В Японии он «вырос» с 85 до 87%, в целом по странам Запада - с 91 до 94%.

---

<sup>247</sup> Рассчитано по: World Development Indicators, 2003. P.298-300; The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. P.180-181.

<sup>248</sup> См.: The Heritage Foundation. 2003 Index of Economic Freedom. Washington, D.C., 2003. P.21-25.

<sup>249</sup> См.: Kaufmann, D., Kraay, A., Mastruzzi, M., 2003, Governance Matters III: Governance Indicators for 1996-2002. Washington. P.98-115 (<http://www.worldbank.org/wbi/governance/pubs/govmatters.html>.)

Подытоживая, подчеркнем, что арабо-мусульманский мир действительно переживает немалые трудности. В 1980-1990-е гг. в обстановке относительного снижения бартерных условий внешней торговли в ряде стран АММ замедлилась динамика ВВП, произошло сокращение подушевого уровня доходов, отмечалось существенное падение эффективности капиталовложений и совокупной факторной производительности. Кроме возросшей доли в численности мирового населения, а также сохраняющейся значительной доли в общих запасах и экспорте углеводородного сырья, международные позиции арабских, а также в целом всей группы мусульманских стран (в глобальном объеме ВВП, экспорта, рыночной капитализации, притоке прямых иностранных инвестиций, в совокупных расходах на развитие человеческого фактора и НИОКР, в применении инфотехнологий, по уровню образования населения и качеству общественных и государственных институтов) весьма невнушительны или даже ослабли в последние два десятилетия<sup>250</sup>. Напомним, однако, что, за исключением КНР, Индии и НИС, понижающие тенденции роста ВВП, резкое падение эффективности капиталовложений и факторной производительности были, хотя и в разной степени, характерны для Тропической Африки, Латинской Америки, бывшего советского блока, а также стран Запада и Японии. Насколько нам известно, «простых» объяснений этому *практически глобальному* феномену пока не нашли.

Проблемы арабских и ряда других мусульманских стран, разумеется, в немалой мере связаны с т.н. «голландской» болезнью. Дело в том, что нефтегазовая рента (или, по сути дела, незаработанный доход), как мы знаем на собственном опыте 1970-1990-х гг., оказывает, при отсутствии отлаженного институционального механизма, тормозящее воздействие на проведение неотложных реформ, создает обстановку для рентостремительного, а не прибыльориентированного макро- и микроэкономического поведения среди значительной части как богатого, так и бедного населения.

В условиях повышенной внешне- и внутривосточной нестабильности, характерной для Ближнего Востока, во многих его странах сложились и в течение нескольких десятков лет сохраняются авторитарные режимы. *По уровню развития политических и гражданских свобод АС и ряд других мусульманских государств к началу третьего тысячелетия в целом примерно в три раза отставали от других развивающихся стран*<sup>251</sup>. Эти режимы тратят огромные средства на военные расходы и наращивание репрессивного аппарата, но по большей части они весьма безответственны в своей экономической и социальной политике<sup>252</sup>.

Они бездарно растрачивают огромные капитальные ресурсы, слишком мало уделяя внимания созданию нормальных, стимулирующих условий для «выращивания» конкурентоспособного частного сектора. Хотя авторитарные и консервативные режимы, составляющие большинство в арабском мире, принимают определенные меры, направленные на развитие человеческого фактора,

---

<sup>250</sup> См. подр.: *Makdisi, S., Fattah, Z., Limam, I.* Determinants of Growth in the MENA Countries. Wps0301. Arab Planning Institute-Kuwait, 2003 (<http://www.arab-api.org>); Economic Research Forum (ERF) for the Arab Countries, Iran and Turkey. Economic Trends in the MENA Region, 2002. Cairo, 2002. (<http://www.erf.org.eg>)

<sup>251</sup> Подсчитано по: Freedom House. Freedom in the World. Country Ratings, 1972-73 to 2001-2002. New York, 2002. [www.freedomhouse.org](http://www.freedomhouse.org).

<sup>252</sup> См.: *Pollock, R.L.* Heritage. – Finance and Development. Vol.40, 2003, N 1; *Abed, G.T.* Unfulfilled Promise. – Finance and Development. Vol.40, 2003, N 1.

государственная политика в отмеченной сфере, по существу, недостаточно рациональна, последовательна и эффективна.

Как и десятилетия тому назад, количественные аспекты в области подготовки кадров превалируют над качественными. Сохраняются огромные гендерные различия в сфере образования, на рынке труда, в общественно-политической жизни. Это, естественно, тормозит созревание цивилизованного, гражданского общества, хотя, быть может, сохраняет определенную целостность полутрадиционной мусульманской «уммы», (все еще) не готовой к вызовам современности и поэтому стремящейся найти опору в своих фундаментальных основах (отсюда, возможно, достаточно широкое распространение исламского фундаментализма).

В результате арабские и некоторые другие мусульманские страны (за исключением Малайзии, Турции и, возможно, Индонезии) оказались недоиндустриализованными, со слабо диверсифицированной структурой производства и экспорта, неразвитым сельским хозяйством, и, по сути дела, хуже многих других стран развивающегося мира подготовленными к информационно-инновационной революции. На фоне быстрых темпов демографического роста, резкого нарастания масштабов и уровня безработицы, нерешенности ближневосточной проблемы и стремительно уходящего в новый технологический «отрыв» стран Запада во многих странах арабо-мусульманского мира возникает ощущение фрустрации, чреватое далеко идущими последствиями.



Таблица 1

## Динамика (обычного) индекса развития в 1913-2001 гг.

Страна, регион	1913				1950				1980				2001			
	A	B	C	D	A	B	C	D	A	B	C	D	A	B	C	D
Араб. страны	1120	28	0,8	<b>8</b>	1730	37	1,6	<b>12</b>	4930	57	4,0	<b>28</b>	4560	67	6,5	<b>33</b>
Арабо-мус.мир	956	27	0,6	<b>7</b>	1108	35	1,8	<b>11</b>	2560	55	4,3	<b>22</b>	3130	62	6,8	<b>29</b>
Троп. Африка	913	25	0,4	<b>6</b>	1330	32	1,1	<b>10</b>	2120	48	3,3	<b>18</b>	1750	46	4,9	<b>19</b>
Лат. Америка	1784	32	1,5	<b>12</b>	3016	47	2,5	<b>19</b>	6390	65	6,0	<b>36</b>	6900	71	9,5	<b>44</b>
Индия	857	26	0,6	<b>6</b>	788	35	1,4	<b>9</b>	1127	54	4,0	<b>17</b>	2450	63	7,3	<b>28</b>
КНР	732	30	1,2	<b>8</b>	582	35	1,7	<b>9</b>	1268	67	4,8	<b>20</b>	4260	70	8,3	<b>36</b>
НИС	1038	35	1,4	<b>10</b>	986	49	3,5	<b>15</b>	5160	68	8,5	<b>38</b>	18390	75	15,5	<b>74</b>
Япония	1699	51	5,4	<b>21</b>	2360	63	9,1	<b>29</b>	16500	76	13,1	<b>68</b>	25500	81	16,1	<b>85</b>
Запад	4970	50	7,7	<b>33</b>	7830	68	10,3	<b>47</b>	18940	74	13,9	<b>72</b>	28440	78	17,8	<b>91</b>
США	6590	50	8,3	<b>37</b>	11680	68	11,3	<b>55</b>	22623	74	15,8	<b>79</b>	34280	78	19,9	<b>100</b>
Россия	1460	34	1,6	<b>11</b>	3440	55	5,4	<b>27</b>	8500	67	10,0	<b>47</b>	8600	66	12,0	<b>51</b>

Примечания:

Индекс развития (D) рассчитан по формуле:  $D_{ij} = \{(A_{ij}/A_u) * (B_{ij}/B_u) * (C_{ij}/C_u)\}^{1/3} * 100, \%$ , где  $A_{ij}$ ,  $B_{ij}$ ,  $C_{ij}$  для каждой (i) страны/региона и для каждого (j) года означает соответственно подушевой ВВП в ППС 2001 г., долл., среднюю продолжительность жизни и среднее число лет обучения взрослого населения, скорректированное на качество.  $A_u$ ,  $B_u$ ,  $C_u$  – аналогичные показатели по США за 2001 г.

Рассчитано и составлено по: World Economic Forum. The Arab World Competitiveness Report, 2002-2003. New York, Oxford University Press, 2003. P.5-6, 37; Maddison, A. The World Economy. A Millennial Perspective. Paris, OECD, 2001. P.261, 298, 304, 316-326; World Bank. World Development Report, 2003. Washington, D.C., 2002. P.234-235,243; World Bank. World Development Indicators, 2003. Washington, D.C., 2003. P.14-16, 188; IMF. World Economic Outlook. Washington, D.C., April 2003. P.171-172,177-179; UNDP. Human Development Report, 1991-2003. New York; Meliantsev, V. "Three Centuries of Russia's Endeavors to Surpass the East and to Catch Up with the West: Trends, Factors, and Consequences" – available at <http://casnov1.cas.muohio.edu/havighurstcenter/papers/THREE%20>, Table A.4.

Расширенный индекс развития,  $U$ , 2001г.

Страна, регион	A	B	C	D <sup>1</sup>	E <sup>2</sup>	F <sup>3</sup>	G <sup>4</sup>	I <sup>5</sup>	S <sup>6</sup>	U <sup>7</sup>
Арабские страны	4560	67	6.5	<b>33</b>	105	53	75	4.9	26	<b>27</b>
Арабо-мус. мир	3130	62	6.8	<b>29</b>	109	58	80	4.4	21	<b>24</b>
Троп. Африка	1750	46	4.9	<b>19</b>	85	79	82	1.1	16	<b>15</b>
Лат. Америка	6900	71	9.5	<b>44</b>	78	78	78	15	47	<b>41</b>
Индия	2450	63	7.3	<b>28</b>	105	55	76	0.6	40	<b>18</b>
КНР	4260	70	8.3	<b>36</b>	101	89	95	7.0	35	<b>32</b>
НИС	18390	75	15.5	<b>74</b>	116	66	88	92	74	<b>79</b>
Япония	25500	81	16.1	<b>85</b>	127	74	97	86	84	<b>87</b>
Запад	28440	78	17.8	<b>91</b>	106	100	103	91	98	<b>94</b>
США	34280	78	19.9	<b>100</b>	100	100	100	100	100	<b>100</b>
Россия	8660	66	12.0	<b>51</b>	93	84	88	8	28	<b>37</b>

Примечания:

1. Обычный индекс развития (D) рассчитан по формуле:  $D_{ij} = \{(A_{ij}/A_x) \cdot (B_{ij}/B_x) \cdot (C_{ij}/C_x)\}^{1/3} \cdot 100, \%$ , где  $A_{ij}$ ,  $B_{ij}$ ,  $C_{ij}$  для каждой (i) страны/региона и для каждого (j) года означает соответственно подушевой ВВП в ППС 2001 г., долл., среднюю продолжительность жизни и среднее число лет обучения взрослого населения, скорректированное на качество.  $A_x$ ,  $B_x$ ,  $C_x$  – аналогичные показатели по США за 2001 г.

2. Индекс равенства по доходам  $E_i = (1 - G_i) / (1 - G_x) \cdot 100, \%$ , где  $G_i$  и  $G_x$  – коэффициенты Джини в стране (i) и США.

3. Индекс гендерного равенства ( $F_i$ ), % – среднее невзвешенное четырех субиндексов, отнесенных к показателю США (в сфере занятости, образования, по уровню доходов, по участию в правительстве и парламенте).

4.  $G_i = (E_i \cdot F_i)^{0.5}$ .

5. I – среднее невзвешенное относительных индексов распространения новейших коммуникационных и информационно-вычислительных средств (мобильных телефонов, персональных компьютеров, подключений к Интернет), отнесенное к уровню США (в %).

6. S – среднее невзвешенное индексов экономической свободы, а также качества государственных институтов, отнесенных к уровню США, в % (исходные данные Д.Кауфмана, А.Крэя, М.Маструзи).

7. Рассчитано по формуле:

$$U_{ij} = \{(A_{ij}/A_x) \cdot (B_{ij}/B_x) \cdot (C_{ij}/C_x) \cdot (G_{ij}/G_x) \cdot (I_{ij}/I_x) \cdot (S_{ij}/S_x)\}^{1/6} \cdot 100, \%$$

$A_x \dots S_x$  – соответствующие показатели по США за 2001 г.

Рассчитано по источникам к табл.1, а также UNDP. Human Development Report, 1991-2003. New York; The Heritage Foundation. 2003 Index of Economic Freedom. Washington, D.C., 2003. P.21-25; Kaufmann, D., Kraay, A., Mastruzzi, M., 2003, Governance Matters III: Governance Indicators for 1996-2002. Washington, D.C. P.98-115 (<http://www.worldbank.org/wbi/governance/publs/govmatters.html>).

### **О.О. Хохлышева**

Исламский мир имеет репутацию закрытой цивилизационно-культурной системы – в смысле «допуска» в свою среду представителей других культур и конфессий. Но исламскому миру и Исламской цивилизации свойственна также тенденция движения вовне. В частности, активность на международной арене – членство в международных организациях, участие в международных и внутригосударственных образовательных программах и экономических предприятиях. И на эту международную активность, естественно, накладываются отпечаток базовые исламские ценности и культурные традиции.

Эти аспекты изучались как отечественными, так и зарубежными авторами – Л. Р. Сюкияйненом, Н.В. Ждановым, Б.Д. Вайссом, М. Кадури, Ж. Кепелем и другими исследователями. Любопытная точка зрения о соотношении международного и мусульманского права была высказана Ф.Ф. Мартенсом в его труде «Современное международное право цивилизованных народов». Следует обратить внимание на работы, связанные с интерпретацией Корана – например, книгу Ю.А. Михайлова, в которой говорится о иногда непоправимых последствиях неверного понимания смысла основного канона ислама<sup>253</sup>. Тем не менее, как мне представляется, изучение собственно мусульманского права в системе международного права нуждается в дальнейшем развитии и углублении.

Мусульманское право, часто называемое шариатом, можно определить, как систему норм, выраженных в религиозной форме и основанных на постулатах мусульманской религии. Ислам как религия базируется на том, что всё существующее, в том числе и право, произошло от Аллаха, который открыл его человеку через своего Пророка Мухаммада. Мусульманское право охватывает все сферы социальной жизни, а не только те, которые в нашем привычном понимании подлежат правовому регулированию. Шариат вбирает помимо систем гражданского и уголовного права, также учение о справедливости и добродетелях, являющееся регулятором поведения индивида, включая нравственно-этический компонент. Весь сформировавшийся к настоящему времени мусульманский обычно-правовой свод основывается на Коране и религиозных «символах веры» ислама.

Ислам проводит различие между фикхом (концептуальным пониманием правовой сферы, допускающей толкование четырех основных масхабов) и шариатом (Божественным правом), который реализует те принципы, на которых базируется фикх. Исследователи и специалисты утверждают, что фикх (юриспруденция) и шариат (право) находятся в гармонии друг с другом во всех случаях, о чём не всегда свидетельствует практика и сохранившееся сведения об основоположниках мазхабов.

---

<sup>253</sup> Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран. М.: «Ладомир», 2008 г.

Первичными источниками мусульманского права следует считать Коран и Сунну Пророка. Мусульмане-сунниты к указанным правовым источникам добавляют консенсус/согласие (иджма) сподвижников пророка Мухаммеда (сахаба) и исламских юристов (улемов) по определенным вопросам, а, кроме того, применяют метод аналогии, исходя из сущности божественных принципов и ранее установленных правил (кьяс).

Мусульмане – шииты отрицают такой подход. Они отвергают принцип аналогии, поскольку посредством его применения можно ступить на путь новшеств (бида), а также подвергают сомнению принцип иджмы как решение, имеющее ценность лишь применительно к каждому конкретному случаю. Они полагают, что только шиитские имамы могут и имеют право выводить положения фикха из Корана и Сунны.

До XIX века мусульманское право базировалось на традиционных школах мышления. Среди суннитских правовых школ наиболее почитались такие мазхабы, как ханафитский, ханбалитский, маликитский и шафиитский, а значительная часть шиитов следовала джафаритскому мазхабу. Названия мазхабов соответствуют именам основателей школ. Эти школы выделены как наиболее известные, хотя число школ мусульманского права указанным перечнем не исчерпывается. Несмотря на имеющуюся диверсификацию правовых направлений и методов, следует подчеркнуть, что их суть и действующая практика в сфере права во многом сходны.

Со второй половины XIX века в мусульманских странах в уголовные, торговые, процессуальные и другие законодательства стали частично вводиться нормы права западноевропейских стран, но мусульманское право сохраняло лидирующую роль регулятора семейных, наследственных и других общественных отношений.

Значительная часть мусульманских юристов и богословов утверждают, что регулированию нормами Корана и шариата подлежат не только религиозная и этическая стороны общественной жизни, но и отношения граждан как между собой, так и с государством, поскольку эти нормы, освященные Аллахом, гораздо действеннее, чем конституционные нормы, сформулированные людьми. Во многих государствах мусульманское право конституционно считается основой законодательства и применяется по многим вопросам, особенно в гражданских правоотношениях (в шариатских судах). В некоторых странах Центральной и Восточной Африки действует обычное мусульманское право.

Хотя мусульманское право и оказывает огромное влияние на правовые системы в исламском мире, все же в настоящее время наблюдается тенденция к применению таких источников права как правовой обычай и нормативно-правовой акт или законодательство. Во многих мусульманских странах влияние мусульманского права ограничивается брачно-семейными и примыкающими к ним отношениями, то есть теми, которые относятся к «личному статусу». В ряде государств в судопроизводстве и законодательстве иногда применяются «двойные стандарты», а в коммерческом праве приоритет отдается зачастую англосаксонскому праву. Такая тенденция связана с тем, что в XIX веке в наиболее экономически развитых странах исламского ареала мусульманское право уступило главенствующие позиции законодательству, основанному на заимствовании буржуазных правовых начал. К началу XX века лишь в странах Аравийского полуострова и Персидского залива мусульманское право сохранило свои позиции и традиционные принципы.

Правовые системы наиболее развитых арабских стран с некоторыми видоизменениями модернизировались по двум основным образцам: романо-германскому (Египет, Сирия, Ливан) и англо-саксонскому (Ирак, Судан), сохранив за мусульманским правом роль регулятора брачно-семейных, наследственных и некоторых других отношений среди мусульман (а иногда и немусульман). В целом в настоящее время мусульманское право не является единственно действующим правом, но в то же время ни в одной мусульманской стране оно не потеряло своих позиций в качестве хотя бы части системы действующих норм.

Взяв за основу масштабы применения норм мусульманского права и степень их влияния на действующее законодательство, можно предложить следующую классификацию современных правовых систем стран ислама. Одну группу составляют Саудовская Аравия и Иран, где мусульманское право продолжает применяться широко. Например, Конституция Ирана закрепляет положение об обязательном соответствии шариату всех принимаемых законов. Во исполнение данного положения изданы законы, ориентирующиеся на закрепление общих принципов и конкретных норм той или иной школы мусульманского права (ханбалитской в Саудовской Аравии и джафаристской в Иране). Если в Саудовской Аравии мусульманское право никогда не уступало своей роли явно преобладающего источника права, то в Иране оно вновь заняло ведущее место только после свержения шахского режима, в результате проводимого новым руководством курса на исламизацию всех сторон общественно-политической, экономической и государственной жизни страны и даже сферы личных интересов граждан.

В других странах (Ирак, Сирия) наблюдается определенная демократизация правовых положений семейного законодательства. В ряде стран был взят курс на конкретизацию норм мусульманского права и их закрепление в действующем законодательстве. Так, в Пакистане, Ливии, Судане сфера его действия охватывает не только личный статус, но и уголовное право, отдельные виды финансово-экономических отношений и даже институты государственного права.

Подобная практика развития правовых систем в ряде стран в последние годы вносит известные коррективы и в структуру действующего мусульманского права, отдельные нормы и институты которого, ранее вытесненные законодательством, заимствующим западные правовые модели, вновь возрождаются и начинают применяться на практике. Так, в настоящее время идет период кодификации мусульманского права во многих странах, при этом иджма рассматривается в качестве способа приспособления фикха к потребностям современного общества.

Нормы мусульманского права и этико-религиозные предписания составляют единую религиозно-правовую систему – шариат, который закрепляет общие правовые ориентиры и правила поведения мусульманина, подразумевая и область международного права. Тем не менее, принципы шариата, равно как и конкретные нормы мусульманского права, не переносятся автоматически на сферу внешней политики и международно-правового регулирования. Конечно, современная исламская концепция мирового правопорядка во многом учитывает традиционные для ислама правовые представления, в которых право тесно переплетается с установленными религиозными и этическими нормами, при отсутствии четкого деления на внутригосударственное и международное право<sup>254</sup>. Соответственно, традиционное исламское право исходит из существования двух компонентов

---

<sup>254</sup> См. Жданов Н. В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003.

мирового правопорядка: сообщества мусульманских народов («умма») и всего остального мира. Однако на практике, в том числе в отношениях между мусульманскими государствами, основная регулирующая роль отводится современному международному праву, включая такие актуальные области его применения, как поддержание международного правопорядка, международная защита прав и свобод человека, урегулирование международных споров и вооруженных конфликтов. Например, страны ислама — члены ООН обязаны добросовестно выполнять принятые на себя обязательства согласно Уставу ООН.

Утвердившаяся в исламской правовой доктрине и в практике многих мусульманских государств концепция суждений по аналогиям и поисков согласованных решений («иджтихад») создает процессуально-правовую основу для участия правовой концепции ислама в формировании общемирового правопорядка.

Не менее важна тенденция в складывающейся международно-правовой доктрине ислама к постоянному расширению круга норм и принципов действующего международного права, которые предписываются или допускаются исламом в современных международных отношениях.

Согласно исламу, мир состоит из неравных по своему статусу частей, участвующих в международном общении. Такое деление мира сформулировано на основании положений Корана, поскольку в нем допускается деление мусульманской общины на различные государства, а также существование различных (по религии) государств. Возникает вопрос о юридическом равенстве (или неравенстве) между мусульманскими и немусульманскими государствами и характере их взаимоотношений. Эти и связанные с ними вопросы в мусульманской религиозно-правовой доктрине решаются на основе единственного условия — признания сторонами единобожия. По согласованному и совпадающему мнению мусульманских юристов, следует считать, что государство, согласно мусульманскому праву, не имеет права претендовать на юридическое равенство, если оно не обладает определенной степенью цивилизации, под которой подразумевается, прежде всего, принцип монотеизма.

Согласно исламским правоведам неотъемлемой обязанностью мусульманского государства является распространение ислама. Однако не существует жесткой установки, что распространение ислама должно вестись посредством применения военной силы или принуждения. Напротив, существенная роль отводится силе последовательного убеждения и договора. Вместе с тем можно констатировать успешное применение мусульманского права в существующих международных межправительственных универсальных и региональных организациях, а также структурах, системообразующим фактором которых является принадлежность субъектов правоотношений к исламу.

Хотя определения международного права в исламе не существует, тем не менее ряд его опорных понятий (мир, война, договор и др.), представлены в исламских священных текстах. В Коране и Сунне также можно найти правила отношений мусульман с немусульманами. В некоторых исламских доктринах, сохраняющих традиционные представления о примате исламского права перед международным, принято считать, что межгосударственный договор не является основным источником правового регулирования международных отношений. В ряде случаев это ведет к необходимости «подкрепить» то или иное соглашение, заключенное с участием исламского государства, нормами традиционного исламского права. Как правило, роль арбитра берет на себя один из наиболее авторитетных мусульманских религиозно-правовых научных центров. Так, известен

пример, когда после заключения в марте 1979 г. между Египтом и Израилем Кэмп-Дэвидского соглашения по Ближнему Востоку шейх университета аль-Азхар в Каире обнародовал специальную «фетву», в которой утверждалось, что «договор с Израилем не содержит чего-либо несовместимого с Кораном или Сунной». Такой метод «сопровождающих резолюций» используется по сей день.

Считается, что первыми трудами, посвященными исламскому толкованию международных отношений, принято считать «Большой сияр» и «Малый сияр» Мухамеда бен аль-Хасана Аш-Шайбани (804 г.). Согласно положениям этого труда, пересказанного М.Каудури, группа норм исламского права, регулирующих взаимоотношения ислама (исламской общины, государства, мусульманина) с другими сообществами и общинами, называется «сияр» (т.е. поведение, манера действий исламской общины, государства или мусульманина). Но эти нормы не составляют особой системы права и являются элементами исламского права, регулирующего отношения мусульман с немусульманами как внутри, так и вне исламского мира. Обязательная сила сияра основывалась на взаимности и общем интересе. Поскольку право и государство выступают в исламе как универсальные ценности, то сияр как раздел права мог применяться ко всем вне зависимости от расы, цвета кожи, индивидуально и коллективно; при этом отношение объекта применения права к самому праву не принималось во внимание. Сияр, по мнению юристов, выступает как часть права обычаев и договорных обязательств, которые соблюдает исламское государство де-факто или де-юре. Его применение зависит от воли мусульманского государства.

Сложность выработки определения международного права в современном исламе связана с тем, что исламская доктрина, складывавшаяся с VII века, сталкивается с международными реалиями начала XXI века. Предлагаемые некоторыми авторами подходы (Н.Арманази, М.Т. Аль-Гунейми и другими) сводятся к тому, что мусульманское международное право — это совокупность норм, предписанных мусульманам и мусульманским государствам для регулирования их отношений войны и мира с немусульманским миром или с другими мусульманскими государствами. И шире, — что международным правом является система норм и практик, предписываемых или допускаемых исламом в международных отношениях. То есть, согласно исламской концепции, международное право следует определить как систему или свод допустимых исламом норм и обычаев, регулирующих взаимоотношения мусульманских государств и мусульман с немусульманскими государствами, а также индивидуумами-немусульманами внутри и вне мира ислама. При этом частный и публичный аспект международного права в исламской концепции выглядят неразрывными, поскольку воля Всевышнего транслируется правоверным индивидом на все условия жизни и сферы правоотношений, включая международные.

В основе классификации международных отношений в соответствии с концепцией исламского права лежит разделение мира на различные группы стран:

1. Дар уль-ислам (мир ислама) — страны с исламской формой правления с точки зрения права и практики. Эта территория считается родиной каждого мусульманина независимо от его национальности или места рождения. Защита мира ислама считается священным долгом или прямой обязанностью каждого мусульманина.

2. Дар аль-харб (мир войны). По мнению некоторых юристов-теологов, мир войны — это страны, в которых исламский правитель не обладает ни суверенитетом, ни силой, где мусульмане не могут исповедовать ислам и где между

населением страны и мусульманами не существует договора, определяющего их взаимоотношения и подтверждающего обязательство не нападать на мусульман, защищать их жизнь, имущество и честь. Мир войны является для мусульман в зависимости от различных толкований или объектом агрессии или источником опасности. В эту группу, согласно исламским представлениям, входят государства или территории различных типов - государство, объявившее войну мусульманам вне зависимости от того, начало ли оно боевые действия или нет; государство, которое раньше было под властью мусульман, но затем мусульмане его покинули и ожидают от этого государства предательства и вероломства; государство, в котором мусульманский правитель не обладает властью и не может отправлять правосудие согласно шариату; собственно театр военных действий, ведущихся немусульманами, но представляющий угрозу для исламского государства, если этот регион граничит с другим миром войны, укрепляет его потенциал и тем самым является, на усмотрение мусульман, угрозой агрессии в отношении мира ислама; территория, объявленная миром войны, с тем чтобы на ней не оставались ни мусульмане, ни лица, находящиеся там под покровительством ислама. То-есть мир войны — это территория, откуда исходит реальная угроза мусульманам или ожидаются враждебные действия.

3. Дар аль-агд (мир договора) — территория, над которой мусульмане не установили свой контроль, которая может быть расположена даже в самом исламском государстве, где правители заключают соглашения (договоры) с немусульманскими сообществами в отношении налогового обложения. Исламское государство обеспечивает выполнение данных договоров, а взамен мусульмане обязуются защищать их и покровительствовать им.

Некоторые юристы-теологи считают, что не существует отдельного мира договора, а есть только мир ислама и мир войны, потому что немусульмане, заключив договор с мусульманами, становятся зиммиями (иудеи и христиане) находящимися под защитой мусульман и тем самым вошедшими в мир ислама. Другая группа юристов-теологов считает, что мир договора существует при условии, что власть в нем находится в руках невраждебных или примирившихся лиц<sup>255</sup>.

Особого внимания в последнее время заслуживает развитие мусульманского права в экономических отношениях, свидетельством чему является появление Кодекса международной деловой этики для христиан, мусульман и иудеев (Амман, Иордания, 1993 г.). Хотя в исламском деловом кодексе действия, совершаемые в хозяйственной или финансовой сфере, не могут выходить за рамки законов шариата, они, как, например, положения о деловой этике американского финансового дома «Ла риба», должны учитывать и законы правительства США.

Принято обращать внимание на определённый миротворческий потенциал ислама, связанный в первую очередь с его отношением к «людям Писания» (евреям и христианам). Особого толкования заслуживает такая достаточно противоречивая категория традиционного исламского права, как «джихад» (борьба за веру). Часто подчеркивается оборонительный характер джихада, его направленность в современных условиях на укрепление политической и социально-экономической самостоятельности мусульманских государств, хотя одним из значений джихада

---

<sup>255</sup> Подробнее см. Жданов Н. В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003; M. Khadduri, War and peace in the law of Islam, The Lawbook Exchange, Ltd., 2006, 321 p.; M. Khadduri The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar б JHU Press, 2002, 232 p.



может быть даже просто усилие воли правоверного, направленного на благое деяние.

В исламской правовой системе важное место по традиции уделяется международным договорам. Первоначально договоры, заключаемые мусульманскими государствами, регулировали их отношения с христианскими странами и касались, в частности, установления добрососедских отношений, предоставления статуса безопасности, на основании которого немусульманам разрешалось находиться на территориях исламских государств. К категории мирных договоров и могут относиться:

- протоколы о намерениях, носящие предварительный характер («аль-муравада»);

- договоры о прекращении военных действий («аль-мувадаа»), разновидностью которых являются соглашения о временном перемирии («мугадана»);

- договоры о союзе («аль-хильф»);

- соглашения о выдаче и обмене военнопленными («аль-муфадат»)<sup>256</sup>.

Позиция мусульманского права в отношении прав человека нашла воплощение в таких документах, как Всеобщая исламская декларация прав человека, принятая 19 сентября 1981 г., согласно которой принципы шариата считаются бесспорными и соблюдение их должно быть неукоснительным, а решения в этой области можно оспаривать даже против государственных властей. Подобные положения зафиксированы и в Каирской декларации по правам человека в исламе (1990 г.). Превосходство мусульманского права, а точнее шариата, подтверждено в Этическом кодексе Исламской конференции, Исламском информационном кодексе этики, Даккарской декларации (1991 г.). Вместе с тем, несмотря на существующее в исламе гендерное неравенство и правовое подчинение в рамках семейных отношениях, в этих документах есть и более либеральные положения, которые следует оценить как дань современному общественному развитию в рамках международных отношений и международно-правового регулирования.

Тем не менее в ряде случаев могут возникать коллизии между общепризнанными в мировом сообществе нормами в области прав человека и религиозно-этическими и правовыми представлениями ислама. В частности, в процессе присоединения к Международной конвенции 1989 г. о правах ребенка Сирия, Индонезия, Тунис, Иордания и Пакистан сделали различные оговорки в отношении тех положений Конвенции, которые, по их утверждениям, противоречили нормам исламского права в вопросах семьи и детства. В ответ Италия, Германия, Финляндия, Норвегия и другие европейские страны выступили с возражениями, подчеркнув, что оговорки мусульманских государств по сути ставят под сомнение как предметное содержание Конвенции, так и ее цели.

Правовая концепция мусульман в области прав человека сводится к декларированию таких принципов как равенство всех людей и запрет дискриминации по признакам расы, цвета кожи, пола, происхождения и языка; констатация свободы человека с момента его рождения; запрещение рабства и каторжного труда; сохранение, защита и почитание института семьи как основы общества; равная ответственность перед законом (шариатом) правителей и управляемых; подчинение

---

<sup>256</sup> См. Жданов Н.В., указ соч.

только тем приказам, которые согласуются с законом; священный характер любой земной власти, данной на определенное законом время; предоставление человеку экономических ресурсов, которыми он должен пользоваться в соответствии с правилами и принципами, изложенными в Коране и Сунне; отправление власти и управление обществом на основе совета с верующими; выполнение каждым обязанностей в соответствии со своими способностями и соразмерное несение ответственности за свои поступки; правовая защита каждого в соответствии с законом в случае нарушения его прав; гарантии прав и их ограничение только на основе закона; право на юридические действия против любого, кто совершил преступление против общества или одного из его членов; избавление человечества от всякой эксплуатации, несправедливости и угнетения.

Взаимосвязь ислама с государственной политикой в мусульманских странах отчетливо проявляется в деятельности международных организаций исламского толка. Среди межгосударственных организаций такого рода наиболее влиятельными и представительными являются Лига арабских государств (ЛАГ) и Организация Исламская Конференция (ОИК). Обе эти организации объединяют исключительно мусульманские государства и строятся на основе принципов исламской общности, приверженности учению ислама, его духовным, моральным и социально-экономическим ценностям. В качестве одной из главных целей ставятся ускорение интеграции мусульманских государств и повышение роли ислама в мировом сообществе.

Влияние ислама в мировой политике проявляется преимущественно посредством международной деятельности мусульманских государств, особенно тех из них, где ислам объявлен государственной религией (арабские страны, Афганистан, Турция, Иран, Пакистан, Индонезия), и многочисленных международных организаций и ассоциаций исламского толка. Одним из характерных проявлений Исламской цивилизации на международной арене является движение за исламскую солидарность, которая ставит своей целью достижение общемусульманской консолидации на религиозной и морально-этической основе ислама<sup>257</sup>.

В целом же, несмотря на известную ригидность, присущие исламу как религии и цивилизации, следует отметить определенную гибкость мусульманского права, его способность адаптироваться в рамках международно-правового регулирования – способность, которая чем дальше, тем больше проявляется на международной арене, хотя противоречий и конфликтных ситуаций также хватает.

---

<sup>257</sup> Подробнее см.: Борисов К. Г. Международное право религиозных конфессий мирового сообщества. – М., 2001, с. 3–21, 24–26.

**В.Г. Хорос**

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

### **Загадки и вопросы.**

Представим себе достаточно образованного человека и немусульманина, впервые открывшего книгу под названием «Коран». Наверняка это чтение вызовет в нем сложные чувства и где-то недоумения. Не просматривается связь между сурами (главами), да и внутри них ход мысли уловить порой нелегко. Много темных мест, которые не понять без специальных комментариев, да и в них, если возьмешься изучать, наткнешься на большие разночтения. Пересказы известных сюжетов из Ветхого завета, но изложенные по-своему и помещенные в иной контекст. Противоречия – скажем, в одном месте читаем: «Что постигло тебя из хорошего, то – от Аллаха, а что постигло из дурного – то от самого себя» (4:81)<sup>258</sup>. А затем: «Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах» (9:51). Говорится о том, что «нет принуждения в религии» (2:257), но «когда встретите тех, которые не уверовали, то – удар мечом по шее» (47:4). Немало указаний на любовь и милосердие Бога к людям, но гораздо больше грозных увещеваний, застрашиваний, призывов к «покорности» (2:204). Недаром слово «ислам» происходит от арабского глагола аслама, что значит «покоряться». Весь текст Корана, как утверждает исламская догматика, «несотворен», то есть вечен, он существовал всегда (и на арабском языке), его от имени Бога сообщил Мухаммаду ангел Джабраил...

Все это озадачивает и затрудняет понимание. В том числе – понимание причин притягательности ислама как массовой веры. И одновременно, на фоне этих сомнений, даже неискушенное восприятие не может не уловить какой-то мощный импульс, глубокую убежденность, некую подлинность, исходящие из аятов Корана, – не утратившие свою силу в течение стольких веков и захватившие столь обширные человеческие массивы.

Но дело не только в долговременности и громадном пространстве Исламской цивилизации. Дело еще, так сказать, в глубине проникновения ислама как религии во все сферы жизни тех обществ, где данная религия утвердилась. В этом плане ислам, пожалуй, превосходит другие мировые религии и предстает не просто как вера, но как «образ жизни» (А.В.Сагадеев)<sup>259</sup>.

В самом деле. В мусульманском сообществе, *умме*, основой для объединения людей «является не этничность или национальность, не принадлежность к той или иной стране, не раса, не класс, не экономические или политические интересы или любые другие земные ориентиры (any other earthly cause), но вера и приверженность пути Аллаха»<sup>260</sup>. В этом обществе нет разделения на «богово» и кесарево». В Коране содержится «закон, данный свыше»<sup>261</sup>, и он касается всего – сферы культа, права, власти, хозяйства. Религиозные отправления (пост, молитва, посещение мечети) – не просто желательны, но обязательны, неисполнение их может быть наказуемо. Юридические процедуры сродни богослужению, и судья, *кади*

---

<sup>258</sup> Здесь и далее цитаты из Корана в переводе И.Ю.Крачковского (М.: Наука, ГРВЛ, 1986).

<sup>259</sup> Ислам и политика в странах зарубежного Востока. Научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1981, с. 6-7.

<sup>260</sup> Savyid Qutb. The Islamic Concept and its Characteristics. American Trust Publications, 1996, p.70.

<sup>261</sup> О.Г.Большаков. Средневековый город Ближнего Востока. VII – середина VIII вв. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001, с. 289.

одновременно должен быть богословом. Аллах является верховным собственником общественного богатства, а также носителем высшей политической власти, а халиф или султан – лишь Его представителем на земле и исполнителем Его воли. По большому счету (и, например, по принципу известной религиозной организации «Братья-мусульмане») «нет конституции, кроме Корана»<sup>262</sup>.

Все праздники в мусульманском мире имеют религиозное происхождение. Старшие почитаются, потому что они ближе к смерти, а значит, к Богу<sup>263</sup>. Брачный договор скрепляется под суру Корана. Покойника поворачивают на бок лицом в сторону Мекки. Обращения и приветствия при самых обычных встречах не обходятся без упоминания Аллаха<sup>264</sup>. Из Корана, из хадисов Сунны (рассказов о жизни Пророка и его сподвижников) мусульманину предписываются подробнейшие правила повседневного поведения (не говорить дурное о других, не смеяться ни над кем, не лицемерить, не хвалиться, терпеть обиды, быть гостеприимным и пр.<sup>265</sup>). Ислам создал свой стиль и традиции в литературе, искусстве, архитектуре. И тому подобное. Этот перечень можно продолжать и дальше.

Конечно, в исламском мире можно встретить немало такого, что прямо или даже косвенно не соотносится с религией. И все же нельзя не признать в качестве специфики Исламской цивилизации – скажем, по сравнению с обществами западного типа – преобладание религиозной составляющей над светской<sup>266</sup>. А можно сказать так, как в свое время один из основателей Пакистана Мухаммад Али Джинна, который считал ислам «больше цивилизацией» и «социальным порядком», нежели религиозной доктриной<sup>267</sup> – и это тоже будет правильно.

Еще одной примечательной особенностью ислама как веры и культа является простота. Достаточно трижды произнести *шахаду*, мусульманское исповедание веры («нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха») в присутствии двух мусульман, и ты становишься обращенным. Следование этому, а также еще четырем «столпам» ислама – молитва, пост, уплата *заката* (отчислений на нужды общины и бедных) а также, и то лишь будь на то физическая или материальная возможность, хадж, паломничество в Мекку к священному «черному камню» Каабы – гарантирует мусульманину попадание в рай. Для исламских норм общежития характерны нелюбовь к формальностям – например, в мусульманском судопроизводстве нет прокуроров, адвокатов, доказательством может стать простое признание или клятва. Общину должен возглавлять один правитель и т.п. Эта простота порой может казаться упрощением, но не является ли она одновременно и мощным средством притяжения, завоевания массового сознания?

---

<sup>262</sup> См. Алексей Журавский. Ислам. М.: Весь мир, 2004, с.64.

<sup>263</sup> Anne H.Fuller. Buarij. Portrait of a Lebanese Muslim Village. Cambridge (Mass.): Harvard univ. press, 1961, p. 28.

<sup>264</sup> Э.У.Лейн. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М.: Наука ГРВЛ, 1982, с.344, 157, 395, 182 и др.

<sup>265</sup> Мухаммед Али аль-Хашими. Личность мусульманина, в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны. (Пер. с араб.). М.: {б.м.}, 1999, с. 238-239.

<sup>266</sup> Нур Кирабаев. Мусульманская цивилизация: вызов глобализации. – «Свободная мысль»; 2007, № 11, с.142.

<sup>267</sup> Elie Kedourie. Islam in the Modern World. L.: Mansell, 1980, p.31.

## Единство в многообразии.

Вместе с тем исламский мир, естественно, не есть нечто единообразное. Во-первых, следствием широкой территориальной экспансии арабов, начавшейся сразу же со времени возникновения ислама, стала неизбежная ассимиляция элементов иных культур – иранских традиций (с правления Аббасидов), иудаизма, христианства, зороастризма, античной философии и т.д. В этом смысле Исламская цивилизация не равнозначна исламской религии, хотя последняя и является ее «центром тяжести». Во-вторых, в мусульманской религии не было заложено унифицирующее церковное начало. Поэтому очень быстро стали возникать различные несогласия, течения и секты. Расхождения проявлялись по разным вопросам – о природе власти в исламских обществах, о предопределении, соотношении веры и разума, по проблемам права и др., что могло приводить как к идейным, так и политическим размежеваниям. Известный французский ученый Анри Массе определял сепаратизм как константу Исламской цивилизации<sup>268</sup>.

Главный водораздел в мусульманском мире – между суннитами и шиитами. Из самого названия первых («люди Сунны») следует, что они почитают Сунну как священную книгу наряду с Кораном, чтут заветы не только Пророка, но также его близких и сподвижников. По отношению к хадисам Сунны шииты гораздо более избирательны. Между ними и суннитами есть и другие различия – в деталях молитвы и ритуала, принципах применения права, характере праздников и пр. Самое же принципиальное отличие – во взглядах на природу и эволюцию власти в исламском мире.

Для суннитов после Мухаммада между Аллахом и людьми нет посредников. Имамы (халифы) – это обычные люди, которые избираются или назначаются на должность преемника Мухаммада, исполнителя воли Божьей на Земле и продолжателя традиций первых четырех – праведных – халифов. Для шиитов же значим лишь четвертый из этих халифов – Али. Только его потомки могут быть легитимными имамами в мусульманской умме. Дело здесь не просто в физической наследственности, но в Божественной эманации, духовной силе праведного водительства, которой Аллах наделил род Али, зятя Пророка. Поскольку же исторически прямая преемственность имамата алидов пресеклась в VIII в., то возникла идея так называемого «скрытого имама», *махди*, который не погиб, но просто «исчез» и в свое время вернется, чтобы навести порядок в умме и восстановить справедливость. А до его прихода властные функции должны выполнять особо авторитетные духовные лица.

Большинство населения исламского мира относится к суннитам, шииты составляют лишь 10%. Но именно они «обеспечивают» основное обилие различных идейных разветвлений, течений и сект, которых насчитывается более семидесяти. Их возникновение и взгляды были связаны с тем, от какого потомка Али они вели свой «отсчет» и кого определяли как будущего «махди» (джаффариты, исмаилиты, друзы, низариты, мусталиты, карматы и т.д.).

Религиозные течения в исламе могут различаться также по степени ригидности, то есть меры допущения вольностей в толковании священных текстов – от жесткого следования только тому, что буквально содержится в этих текстах до весьма произвольной их интерпретации, внесения всяких новшеств (*бида*). Примером первых могут служить еще хариджиты, отколовшиеся от Али и

---

<sup>268</sup> Анри Массе. Ислам. Очерк истории. М.: Крафт, 2007, с. 157.

настаивавшие на соблюдении «чистоты» ислама, а затем их последователи – азракиты, ибадиты, захириты («буквалисты») и др. Сегодня в качестве таких ортодоксов выступают вахабиты, центром которых является Саудовская Аравия. Примером вторых являются некоторые шиитские секты, в своем учении допускающие, как, скажем, друзы, идеи весьма далекие от ислама (в частности, учение о Мировом Разуме). Точно также разновидности течений в исламе можно классифицировать по принципу преобладания рационалистических тенденций (что отличало, в свое время, например, мутазилитов) или, напротив, мистической направленности.

Что касается последней, то эта направленность в исламе воплощена прежде всего в суфизме. Само название происходит от слова *суф* (шерсть) – одежда, которую часто носили мусульманские мистики и аскеты. Они появились очень рано – еще в VII-VIII вв. и постепенно получили общественное признание. Они учили, что к Богу ведут разные пути – не только шариат и выполнение его предписаний и обрядов, но и «тропа странника» (*салика*) – более трудная, но зато ведущая к единению с Аллахом. На этой тропе надо пройти разные «стоянки» – покаяние, воздержание, терпение и, наконец, *марифа*, всепоглощающая любовь к Богу и слияние с ним.

Мистические течения и направления есть в каждой религии и цивилизации – бхакти в индуизме, даосизм в Китае, дзен в Японии и другие. Какую-то параллель можно провести и с буддизмом, поскольку суфийский мистицизм, *тасаввуф* предполагает очищение от пороков, бремени желаний и страстей, что открывает путь прикосновения к Божественной субстанции. Особенность суфизма связана с образованием братств или орденов. Их основатели затем почитались как святые, а харизматические наставники обучали свою паству практикам мистического богоискательства. В некоторых мусульманских странах, например, в тюркских регионах, суфии назывались дервишами<sup>269</sup>.

Расцвет суфизма приходится на эпоху средневековья. В Средней Азии было, например, до 70 орденов дервишей. В Османской империи тарикаты (ордена дервишей) включали представителей всех слоев общества, в том числе высших классов и играли значительную роль в общественной жизни. Но и сегодня суфизм не утратил значения в мусульманском мире. Суфийское братство «Кадирийя» до сих пор имеет свои общины от Магриба до Индонезии<sup>270</sup>. В современном Египте зарегистрировано порядка шести десятков суфийских братств.

Суфизм с его интуитивно-эмоциональным отношением к Богу и миру оказал большое влияние на литературу, искусство, поэзию. Вместе с тем суфизм стал неотъемлемой частью того, что называют «народным исламом». Здесь также пролегает характерная межа в Исламской цивилизации. Есть ислам официальный, нормативный, «высокий» с его каноническими текстами, предписаниями шариата, *улемами* (религиозными деятелями). И есть ислам массовый, «низовой», народный, в принципе признающий верховенство первого, но имеющий также собственные ценности и институты. Они связаны с желанием простых людей иметь более «близкого», понятного, ощущаемого Бога, у которого они могли бы попросить защиту

---

<sup>269</sup> Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма. М.: Алетейя, Энигма, 2000, с. 21.

<sup>270</sup> Ив Тораваль. Мусульманская цивилизация. Энциклопедический словарь Larousse. М.: Изд-во Лори, 1995, с. 235.

от своих горестей и трудностей, получить моральную поддержку не только от Всевышнего, но и от наставников, обучающих их «живой» вере и «живому» общению с Богом. Именно это и дает рядовому человеку суфизм. Уважение к нему среди простого люда вызывается не только мистическими практиками, но и атмосферой аскетизма в суфийских братствах, характерным для их наставников приоритетом духовного над материальным.

В Северной Африке распространена разновидность суфизма – марабутизм. Марабуты воспринимаются как потомки Пророка либо халифа Омара или других «святых людей». Главное же, марабуты считаются носителями особой духовной силы и могут сообщать Божье благоволение (*барака*) другим людям. Культ святых отличает народный ислам от официального и не одобряется последним.

Помимо этого, для народного ислама характерны различные суеверия, в том числе в восприятии исламского канона. Например, стихи из Корана нередко произносятся как заклинание от болезни. Или, скажем, верят, что если часто повторять 99 имен Аллаха, записать их на бумагу и носить при себе, то это принесет удачу в жизни<sup>271</sup>. Многие суеверия восходят к языческим, доисламским культам – вера в злых духов, почитание священного дерева, жертвоприношения, практикующиеся порой во время исламских праздников<sup>272</sup>.

Народный ислам особенно распространен на окраинах мусульманского мира. Это еще одна демаркация – между исламом центральным и периферийным. Можно сказать, что в исламском ареале сила и концентрация исламской культурной традиции уменьшается от центра к периферии. Исследователи выделяют два центра и пять периферийных регионов Исламской цивилизации. Первый центр – это ее «ядро», страны возникновения мусульманской религии и наиболее ранней исламизации. Второй центр – территории последующего этапа арабских завоеваний (Иран, Восточное Закавказье, Магриб). Периферийные регионы – в порядке убывания:

- страны и территории, исламизированные преимущественно арабами, где мусульмане составляют не менее половины населения (Турция, Пакистан, Афганистан, Судан, Сомали, Поволжье);

- территории, исламизированные преимущественно неарабами, где, однако, удельный вес мусульман не менее половины населения (Бангладеш, Индонезия, Малайзия, Нигерия, Гамбия, Северный Кавказ);

- страны поздней исламизации, где удельный вес мусульман не менее трети и входящие в Организацию Исламская Конференция (ОИК) – Буркина Фасо, Камерун, Уганда, Чад, Габон;

- страны, не входящие в ОИК, но со значительным мусульманским меньшинством (Индия, Филиппины, некоторые страны Юго-Восточной Азии и Тропической Африки);

- наконец, страны, где существуют локальные мусульманские общины, территориально оторванные от основной части мусульманского мира (Европа и др.)<sup>273</sup>.

Особенность периферийного ислама – его синкретический характер, симбиоз с различными инокультурными элементами. Это соотношение исламского и

---

<sup>271</sup> Э.У.Лейн. указ. соч., с. 216-217.

<sup>272</sup> Anne H.Fuller, op. cit., p.82

<sup>273</sup> Г.В.Милославский. Интеграционные процессы в мусульманском мире. (Очерки исламской цивилизации). М.: Наука, ГРВЛ, 1991, с. 21, 26.

неисламского может по-разному выглядеть у тех или иных групп населения. Известный голландский культуролог Клиффорд Герц выделял в индонезийском исламе три основных «алирана» (течения): «прияйи» (яванская аристократия), сочетавшая исламские и индо-буддийские ценности; «сантри» (торговцы и ремесленники), близкие к ортодоксальному исламу; и «абанган» (городские и сельские бедняки) – смесь некоторых исламских предписаний автохтонными общинными традициями и культурами<sup>274</sup>.

«Разбавление» ислама местными культурами особенно характерно для Тропической Африки. Гвинейский автор Ампате Ба сравнил африканский ислам с водой, «которая принимает форму того сосуда, куда налита, и цвет той почвы, куда разлита». Там, к примеру, на берегах-амулетах помещаются небольшие цитаты из Корана, а в качестве лекарства может даваться вода, в которой растворены чернила, которыми писались коранические суры<sup>275</sup>. В целом ислам на периферии мусульманского мира – это по преимуществу народный ислам, и здесь противоречия между ним и ортодоксальным исламом выражены гораздо заметнее, нежели в регионах центрального ислама, где, несмотря на все отличия, народный ислам все же не находится в оппозиции к исламу официальному, а скорее является дополнением к нему.

Как уживались в Исламской цивилизации все эти различные течения? Можно ответить так: жесткость сочеталась с терпимостью. История мусульманского мира знала немало примеров преследования «еретиков» наподобие того, как это происходило в средневековой Европе. Один из первых мистиков знаменитый аль Халладж (X век) был казнен за то, что говорил про себя «Я есть Истина (т.е. Бог)». Халиф аль Кадир (XI в.) объявил «неверующими» всех тех, кто не принимал ханбализм, один из четырех *масхабов*, школ шариатского права и насаждал ханбализм под страхом смерти. Османский султан Селим I («Грозный») казнил в XVI в. десятками тысяч шиитов на приграничных с Персией территориях. И вместе с тем в исламской умме действовал механизм консенсуса между улемами (*иджма*). Те же четыре *масхаба* были в конце концов официально признаны как равнодопустимые в исламском мире.

В целом же, оценивая единство и многообразие исламской цивилизации, можно согласиться с американским автором Даниелом Пайпсом: хотя в исламских обществах немало идейных расхождений и культурных различий, но «замечательно то, сколько между ними общего»<sup>276</sup>.

### **Ислам и авраамические религии.**

Ислам, наряду с иудаизмом и христианством, входит в трио «авраамических религий», генетически связанных с Авраамом – «другом Божиим» и первым монотеистом. Арабы по преданию происходят от сына Авраама Исмаила и его невольницы Агари, изгнанных в Аравийскую пустыню из-за ревности Сарры, Авраамовой жены. Исламская религия создавалась в активных контактах с представителями христианских и еврейских общин, в сложном процессе притяжения и отталкивания в отношении «соседских» религий иудаизма и христианства.

---

<sup>274</sup> См. С.Geertz. The Interpretation of Cultures. N.Y.-L.: Basic books, 1973, p. 1-25.

<sup>275</sup> Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М.: Общество «Нур» («Свет»), 1994, с.209, 210.

<sup>276</sup> Daniel Pipes. In the Path of God. Islam and Political Power. N.Y.: Basic Boors, 1983, p. 89



Французский востоковед Луи Массиньон даже отмечал «таинственную взаимодополняемость трех авраамических религий»<sup>277</sup>.

Ислам является ответвлением библейской традиции, и в качестве такового он признает единого Бога, сотворившего мир в шесть дней, любящего, прощающего, создавшего человека через одушевление его Божьим духом. Прородители человека – Адам и Ева, прошедшие грехопадение и удаление из рая, но не оставленные Господом. Бог открывает людям свою сущность и волю через пророков. Как и в Библии, согласно Корану, люди подлежат проискам Сатаны (Иблиса), Страшному суду, альтернативе ада или рая. Есть и другие сходные черты в исламе и двух других авраамических религиях. Например, идея самопожертвования как способ спасения мира, выраженная в фигуре мученика Хусейна, сына халифа Али<sup>278</sup>; или предсказание «лже-Махди», аналога Антихриста<sup>279</sup>. С иудаизмом, как на это справедливо указывает Тауфик Ибрагим, ислам роднит ориентация на «ортопраксию», «правильное действие» - в отличие от «ордотоксии», стремления к «правильной вере», что больше свойственно христианству. Отсюда исламский шариат, «законнический» свод правил жизни и отправления культа, которому придан правовой характер.

Однако, ислам не только родственен иудаизму и христианству (и признает евреев и христиан как «людей Писания»), но и противостоит им, претендует на первенство. (Впрочем, презумпция превосходства так или иначе свойственна всем религиям). Согласно Корану, Аллах передает Божественную истину через пророков (Адама, Еноха, Авраама, Моисея, Христа и др.) и сообщает ее какому-либо народу. Но люди каждый раз искажали учение, сообщенное им посланцами Господа. Поэтому Мухаммад – последний пророк, и он обратил Откровение ко всему человечеству, передал ему, если можно так выразиться, последнюю редакцию Божественного закона.

Надо сказать, что ислам действительно наиболее последователен в своем монотеизме, единобожии (*таухид*). Только Аллах, всемогущий, всезнающий и вездесущий, образует единство мира, его начала и концы. В исламе невозможна формула «Богу-богово», как в христианстве; в нем – «все – Богово». Нет никакой Троицы, нет Богочеловека, Сына Божьего. Бог и человек – это вообще несопоставимые величины, разные сферы бытия. Можно сказать, что в исламе человек в наибольшей мере дистанцируется от Бога, - хотя мусульманский мистицизм и стремится, елико возможно, преодолеть это расстояние.

Следствием этого является некоторая пассивность верующего перед лицом Аллаха. Главное для него – слушать и слышать повеления сверху. Как в свое время заметил великий русский философ Владимир Сергеевич Соловьев, ислам «требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу»<sup>280</sup>. Если христианину, несмотря на искупительную жертву Христа, требуются большие индивидуальные усилия, чтобы преодолеть «земное притяжение» и реализовать то, что называется «частицей Божией» в нем, для мусульманина важно прежде всего исполнять правила, зафиксированные в Коране и Сунне. Поэтому ислам – это религия «воздаяния», а не религия «искупления»<sup>281</sup>.

---

<sup>277</sup> Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2000, с. 132.

<sup>278</sup> Ив Тораваль, указ. соч., с. 279.

<sup>279</sup> М.А.Родионов. Ислам классический. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001, с. 153.

<sup>280</sup> В.С.Соловьев. Собрание сочинений, т. VI, СПб, 1913, с.617.

<sup>281</sup> Христиане и мусульмане: проблемы диалога, с. 141.

Впрочем, в такой позиции человека по отношению к Богу есть и свои плюсы, ибо, согласно Корану, человек не обременен первородным грехом – вина за проступок Адама и Евы, соблаздившихся райским яблоком, переложена на дьявола, Иблиса. (Интересно, в связи с этим, что в Коране не признается распятие Иисуса – говорится, что вместо него был казнен другой человек). Поскольку Бог простил Прародителям людей их проступок, снял с них первородный грех, то не требуется и искупительное самопожертвование посланца Божьего<sup>282</sup>. Такое «доверие» со стороны Всевышнего может окрылять человека и настраивать его оптимистический лад как в земной жизни, так и в ожидании жизни иной. Добровольное и безусловное подчинение Богу способно вместе с тем стимулировать активность человека, ибо исполнение Его заветов «оправдывает индивидуальное бытие»<sup>283</sup>.

Можно еще немало сказать о принадлежности ислама к библейской традиции, о его родстве с другими авраамическими религиями и отличиях от них. Но не будем вдаваться в теологические подробности. Религиоведческие аспекты важны для нас лишь в той мере, в какой они оказали или оказывают влияние на институты и ценности Исламской цивилизации, на реальную жизнь мусульманских обществ. Об этом и пойдет речь в дальнейшем.

### Бог, мир, человек.

Посмотрим теперь, как выглядит в глазах мусульман то, что в исследованиях различных цивилизаций и культур обычно обозначается, как «картина мира». Здесь, пожалуй, сразу нужно сделать два предупреждения. Во-первых, для ислама, начиная с Корана, всегда был характерен преимущественный интерес к проблемам общества; онтология и космогония («природа») занимали в его интеллектуальном пространстве сравнительно небольшое место. Во-вторых, в исламе мир (включая человека) в высшей степени богоцентричен: все, что происходит, все, что нас окружает, так же как и мы сами, есть своего рода инобытие и, разумеется, дело рук Бога.

Как определял выдающийся мусульманский мыслитель аль Кинди (IX в.), Бог есть «истинное бытие»<sup>284</sup>. Не только потому, что он всемогущ, что он «властен над всякой вещью» (67:1) и стоит «только сказать ему «Будь! – и оно бывает» (36:82). Бог создает не просто мир, но *единство* мира, творит его по определенным законам, так что каждый элемент или объект наделен «движением по собственной орбите», существует в определенных границах; и все это вместе означает взаимосвязанность, законосообразность мира, где нет «никакой несоразмерности» (67:3)<sup>285</sup>.

Надо только уметь видеть. Все сущее, живое и неживое, всякое свойство, явление, движение – все несет в себе «знамение» (*айат*) и напоминание (*зикр*) Творца, как бы знак, след его созидательной деятельности. Но это знамение, этот след – суть всякой вещи, ее Божественная природа, заключенная в конкретной оболочке. Если все время иметь это в виду, соответствующим образом настроиться на

---

<sup>282</sup> Ценности мусульманской культуры и опыт истории. N.Y.: The Edwin Mellen press, 1999, с. 142.

<sup>283</sup> Г.Э.фон Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: Наука ГРВЛ, 1981, с.40-41.

<sup>284</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и среднего Востока. М.: Соцэкгиз, 1961, с. 115.

<sup>285</sup> Sayed Cotb. Social Justice in Islam. N.Y.: Octagon books, 1970, p.19.

восприятие окружающего, ты обретаешь адекватный взгляд на мир и способность в нем правильно ориентироваться.

При этом интересно: в Коране нет идеи, что Бог творит мир из ничего (как в Библии). Скорее, как полагает Е.Ф.Фролова, там можно обнаружить признание некоей существующей извечно «праматерии», из которой Бог создавал видимый нам внешний мир<sup>286</sup>. Но это нисколько не умаляет созидательную мощь Аллаха. Ибо последний, согласно исламу, не только сотворил мир в шесть дней («раз и навсегда», как трактует христианская традиция) но и *продолжает* его творить<sup>287</sup>. Такой подход вносит в наше понимание мира элемент изменчивости, непредсказуемости, тайны, ибо «неисповедимы» Его пути и замыслы.

Не случайно в исламской художественной традиции сложилось настороженное отношение к образу, подобию чего-то. Не только категорически нельзя было изображать Аллаха (здесь – сходство с иудаизмом), который в принципе не может быть представлен; но и все живое, включая человека, рекомендовалось воспроизводить так называемыми «арабесками», «миниатюрами», т.е. рисунками без стремления художника точно отобразить реальность, – чтобы не посягать на то, что является сугубо прерогативой Творца. Использовались специфические методы передачи окружающего – каллиграфия, геометрические линии и фигуры, орнамент.

Мир существует в пространстве и времени. *Пространство* исламского ареала обширно и многообразно, но родина его, наиболее родственный ему ландшафт – пустыня. Одна из сур Корана называется «Пески», и в ней дается такая картинка: люди видят вдали облако, которое «направляется к их долинам» и радостно говорят: «Это облако, которое прольет нам дождь». Но оказывается, что это – «вихрь, и в нем мучительное наказание» (46:23). Ситуация несет в себе аллегория: грешники, неверующие заблуждаются, и за это им ниспосылается кара. Но одновременно это и реальный эпизод из жизни в пустыне: ожидание живительного дождя, мираж и вместо дождя – песчаный вихрь.

Вода – главная ценность для жителей аридной и полуаридной зон; она средоточие жизни, чуть ли не сама жизнь. «Мы... сделали из воды всякую вещь живую», – читаем мы в Коране (21:31). В мусульманской деревне в Ливане ни один дом не расположен дальше 10 минут ходьбы от местного источника<sup>288</sup>. Там, где вода, у пустыни отвоевываються оазисы, там, где оазис, разводится плодоносный сад, культура которого разработана в исламском мире высочайшим образом. Жить в саду – наслаждение. Не случайно сад в исламской культуре – это парафраз рая (или наоборот, описания рая напоминают сад)<sup>289</sup>.

Но оазисы возможны далеко не везде, а рай вообще за пределами земной жизни. Мусульмане в течение многих веков приучались жить в нелегких природных условиях, в краях, бедных ресурсами (нефть стала всерьез разрабатываться лишь в XX веке). И тем не менее мусульмане, арабы всегда гордились землей, где они обитали. Для них аравийские пески были центром мира, где Аллах через Пророка передал им свои заветы на арабском языке, где первый человек, Адам, построил Каабу и где в «центре мира», Мекке он был похоронен. Эта модель мира

---

<sup>286</sup> Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука, ГРВЛ, с. 148.

<sup>287</sup> Islamic Cultural Identity and Scientific-Technological Development. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1986, p. 67.

<sup>288</sup> Anne H.Fuller, op. cit., p.7.

<sup>289</sup> Ив Тораваль. Мусульманская цивилизация, с. 217.

«закрепилась как в массовом сознании, так и в идеологии мусульманского общества»<sup>290</sup>.

Теперь об исламском понимании *времени*. Коран дает четыре словоупотребления, характеризующих данное понятие и соответственно четыре разновидности времени:

*заман* – нейтральная трактовка времени как некоторой длительности (обозначающая также «период», «сезон»), аналог астрономического времени;

время как *хин*, фиксированный момент;

*вакт*, назначенное время, условный показатель;

наконец, *дахр* – характерное именно для ислама понимание времени. В доисламский период у древних арабов этот термин обозначал судьбоносное время, исполнение судьбы. В данном смысле оно фигурирует и в Коране – например, говорится о времени, которое людей «губит», т.е. приближает к смерти (45:24). Но новое и главное значение *дахр* было, конечно, принесено арабам мусульманской религией. В одном из хадисов, согласно Пророку, Аллах говорит: «Я есть *дахр*» (время)<sup>291</sup>. То есть, речь идет о вневременном, Божественном времени, стоящем над всеми другими временными измерениями. Времени как одном из атрибутов Бога. И – времени как созидания, бытия и изменения вещей.

В Коране, в частности, указываются «дни Бога» – каждые тысячу или 50 тысяч лет (22:47; 32:5; 70:4). Но главное, что Божественное время, *дахр*, есть реализации творческой силы Аллаха. Оно задает последовательность существования любой вещи или явления, отпущенного ей течения «мгновений» (*вакт*), которые, - если это правильно уловить, - есть не что иное, как знаки и «следы» (*spaces*) Божественного вмешательства<sup>292</sup>.

Конечно, в повседневной жизни мусульмане руководствуются обычным, линейным временем как мерой простой длительности, «непрерывности». Но при этом подспудно допускается, принимается возможность «прерывных и загадочных эффектов воздействия со стороны Высшей силы», нарушающих привычную последовательность событий. Воздействие это означает изменения как во времени, так и в пространстве. Все в мире определяется Божественным предписанием (*кадар*), которое устанавливает «меру вещей». И эта мера вещей не только устанавливается, но может и «переустанавливаться». В связи с этим Луи Массиньон заметил, что время в исламе – это не линия, вечно продолжающаяся длительность, а некое созвездие (*constellation*)», «млечный путь мгновений», - так же как пространство существует лишь отдельными точками<sup>293</sup>.

Такой взгляд характерен именно для исламской религии с ее верой в бесконечное, продолжающееся всемогущество Высшей силы. Поэтому, говоря о будущем, мусульманин обычно прибавляет «*ин ча алла*» (если Бог пожелает). А время предстает не только и «не столько как измерение движения, сколько несомненный знак непостоянства созданных вещей»<sup>294</sup>.

Особенностью исламского отношения к времени можно считать также его связь с фазами Луны. Это, конечно, касается времени в его обычном значении (*заман*). Еще у древних арабов день отсчитывался с захода Солнца и восхода Луны.

---

<sup>290</sup> Г.В.Милославский, указ. Соч., с. 37.

<sup>291</sup> Louis Gardet. Moslem views of time and history. - In: Cultures and Time. Saint –Amand: the UNESKO press, 1976, p. 199.

<sup>292</sup> Ibid., p. 201

<sup>293</sup> Ibid., p. 203.

<sup>294</sup> Ibid., p. 204-205

И в исламский период долгое время в ходу был лунный календарь. Отсюда столь популярный в мусульманском мире Полумесяц, запечатленный на флагах многих исламских государств. Полная Луна символизировала идеал совершенства. А с восхода Луны отсчитывалось начало хиджры, ухода Пророка из Мекки в Медину.

Поскольку лунный месяц состоял из 28 дней, в практическом отношении это создавало определенные неудобства. Поэтому уже в Османской империи наряду с лунным календарем был введен (особенно в городах) сначала Юлианский, а затем Григорианский календарь. Тем более это относится к современной эпохе. Но «лунные» аспекты времени продолжают оставаться в мусульманской культуре.

Присмотримся далее к исламскому мирозданию, Космосу. В нем много всего – сотворенного, творимого, существующего и исчезающего, живого и неживого. А среди живого – растения, животные, люди, ангелы и ... джинны. Последние – рудимент языческой, древнеарабской мифологии, благополучно перекочевавший в исламскую религию. Джинны занимают в ее картине мира особое место, пожалуй, не имеющее аналога в других религиях.

Джинны – это нечто среднее между людьми и духами, ангелами. Они сотворены Аллахом из огня и представляют собой как бы некую энергию, «облака» энергии. Они – очень естественный плод воображения насельника пустыни, наблюдающего песчаные вихри или миражи. Вместе с тем они, как люди, питаются, размножаются, умирают, им предписано поклоняться Аллаху и отчитываться на Страшном суде. Их в десять раз больше, чем людей. Они обладают способностью влиять на человека, но влияние это амбивалентно: они могут помогать людям, просвещать их, но могут и искушать и сбивать с толку. Вторые – это шайтаны, так сказать, негативная разновидность джиннов. Из шайтанов вышел Иблис, исламский Сатана.

Но в целом джинны не обладают реальной властью над людьми – не только над пророками, но и твердо верующими мусульманами. Они могут лишь испытывать людей, и это соответствует порядку вещей и замыслу Бога: сотворенный и творимый им мир наделен диалектикой «плюсов» и «минусов». В целом же джиннов можно рассматривать не только как разновидность суеверий, но и как элемент культурной системы, полезную фикцию, напоминающую о тех или иных возможных проявлениях непредсказуемости, встречающихся в нашей жизни, или, по крайней мере о явлениях, не поддающимся простому или стереотипному объяснению<sup>295</sup>.

Особое место в исламском универсуме занимает человек. Он поставлен выше не только всех живых существ, но также джиннов и ангелов. Более того, Аллах создавал мир, учитывая интересы и нужды человека – «сотворил небеса и землю, и низвел воду, и вывел ею плоды в ваш удел, и подчинил вам суда, чтобы ходили в море по Его повелению, и подчинил вам реки... ночь и день, и дал вам все, что вы просите» (14:32-33). Но одновременно: «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они мне поклонялись» (52:56). Земля и все в мире принадлежит Аллаху, и человек не может просто так, по своему произволу распоряжаться всем этим. «По своей природе и предназначению человек – раб Аллаха, и его единственная функция в этом мире заключается в поклонении»<sup>296</sup>.

Поэтому человек должен с пиететом относиться к окружающему миру, к природе. «Не производите расстройств на земле после устройства ее» (7:54). Ибо

---

<sup>295</sup> Подробнее см. Малик Ибрагим. Параллельный мир, или многое, но не все о джиннах. Казань: Идел-пресс, 2004.

<sup>296</sup> Абу Аля Ал-Маудуди. Образ жизни в исламе. М.: Сантлада, 1993, с.12.

человек – это часть универсума, созданного Богом по определенным законам, которые нельзя нарушать. Здесь есть определенное отличие исламского взгляда от христианского – в последнем более определенно выражено воззрение на природу как нечто «нижестоящее» перед человеком, хозяином ее, который волен «распоряжаться» окружающей средой. Ислам в этом плане ориентирует на более сдержанное отношение (хотя, может быть, и сужает возможности познания, проникновения «вглубь» вещей через их расчленение, анализ и эксперимент).

Итак, в исламе единственным хозяином, двигателем, творцом всего в мире является Бог. Можно ли тогда допустить хоть какой-то элемент «самости» человека, его самостоятельности и свободы? Если быть последовательным, то нет. Однако, это вступает в противоречие с нашим повседневным опытом, в котором мы сомневаемся, как поступить, оказываемся перед выбором, принимаем различные решения. Как это совместить с исламским богоцентризмом (*таухид*)? Возникает проблема, которая, пожалуй, для исламского мировидения является одной из корневых (хотя в той или иной форме присутствует и в других религиях) – проблема *предопределения*.

В Коране, как мы помним, она решается различно, порождая противоречивые трактовки. Но все же там больше формулировок, утверждающих доминирующее водительство Бога: Аллах ведет людей по своему усмотрению, может «сбить с пути, кого пожелает» (6:125). Поэтому в исламском мире всегда было достаточно влиятельно, а порой и преобладало фаталистическое мироощущение. «Поистине, все, что существует, – читаем мы у мусульманского мудреца аль Газали, – существует по Его воле и Его желанию. И все ... малое и великое, хорошее и плохое, польза и вред, рост и убыль, покой и усталость, здоровье и болезнь – все происходит в порядке Его творения, подчиняется Его желанию и свершается согласно Его промыслу»<sup>297</sup>. Фатализм был особенно распространен в массовом сознании, но признавался и ортодоксами. В VIII веке при халифе Хишаме некоему Гайлану даже отрубили голову за приверженность идее свободы воли человека. Не случайно в том же VIII веке Иоанн Дамаскин, первый известный нам христианский критик ислама, противопоставил христианскому тезису о свободе воли, дарованной человеку Богом, мусульманское понимание предопределения<sup>298</sup>.

Но последовательный фатализм заводит человека в поведенческий тупик. Поэтому против *джабритов*, настаивавших на вершительстве свыше всего и вся, выступили *кадариты* (от *кадар* – предопределение), которые допускали для человека возможность выбора. Им, однако, надо было как-то согласовать свою позицию с исламским богоцентризмом. Решения предлагались разные. Иногда они были эклектическими, как у мусульманского богослова Абу-аль-Маали (X в.): все «в воле Бога, но человек обладает свободой действий, и Бог создает действие в соответствии со свободным выбором каждого, о котором он знал заранее вечным знанием»<sup>299</sup>. Иногда этот эклектизм подправлялся указанием на непостижимость намерений Аллаха, что напоминало рассуждения Лютера о «двойственной воле» Бога: помимо его «явной воли, которая ищет спасения для всех людей» (и поэтому дает им возможность спастись) «есть и другая, несоизмеримая с первой и представляющая собой непостижимую тайну. Этой волей творится жизнь и смерть

---

<sup>297</sup> Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям. М.: Издательский дом Ансар, 2004, с. 15.

<sup>298</sup> В.В. Бартольд. Ислам и культура мусульманства. М.: МГУ, 1992, с.38

<sup>299</sup> Анри Массе, указ. соч., с. 97-98.

людей, этой же волей изначально решается, кому из людей будет даровано спасение, а кого ждет вечное проклятие»<sup>300</sup>.

Вместе с тем противники фаталистов стремились более четко обосновать свою позицию. Одними из первых это сделали представители рационалистического ислама – мутазилиты. Если Аллах есть носитель совершенства, рассуждали они, то ему нельзя приписывать никакую несправедливость и «сбивание с толку» людей. Похожей логикой руководствовался видный исламский теолог Абу-л-Касим Самарканди (X в.): в хороших действиях человека Аллах ему помогает, в дурных – лишь покидает<sup>301</sup>.

Но в большинстве случаев кадариты руководствовались нормальным здравым смыслом. Он прекрасно отражен в истории, рассказанной в свое время известным суфием Руми аль Балхи. Один человек залез в чужой сад и стал поедать фрукты, уверяя садовника, что это Божий сад, и его плоды дарованы ему Аллахом. В ответ садовник стал избивать его палкой (ее потом стали называть «палкой Бога») до тех пор, пока вор не признал, что он действовал по своей воле, и Аллах здесь не при чем<sup>302</sup>. Сегодня в исламском мире такой «здоровый» подход к проблеме предопределения преобладает, хотя в массовом сознании фатализм не отступил полностью.

Тема предопределения, отношения Бога и человека приводит нас к проблеме, издревле волновавшей все мировые цивилизации и религии – проблеме *добра и зла*. В классической форме ее представил еще Эпикур: «Бог или хочет устранить зло и не может, или же хочет и может. Если он хочет и не может, – он бессилен, а таковым Бог быть не может. Если может, но не хочет, – он завистлив, что тоже чуждо божеству. Если не хочет и не может, – он бессилен и завистлив, а следовательно, он не Бог. Если же он хочет и может, что единственно пристало божеству, то откуда возникает зло?»<sup>303</sup>. С этим связана так называемая проблема «теодицеи» («оправдания Бога»).

Мы знаем различные толкования этих проблем: извечное онтологическое противостояние добра и зла (зороастризм), избытие первородного греха при опоре на Бога (христианство), творящий добро и насылающий зло всемогущий Яхве (иудаизм), преодоление «колеса сансары» и улучшение кармы (индуизм, буддизм). Что касается ислама, то он ни в какой теодицее не нуждается – для мусульманина странно даже думать о каком-то оправдании Аллаха.

Тем не менее ислам не может обойти проблему существования зла в мире и отношения к этому со стороны Бога. Он решает ее трояко:

Бог, источник добра и справедливости, не может творить зло, хотя он и создал человека, способного к совершению зла (мутазилиты);

Бог творит как добро, так и зло – иначе он не был бы всемогущ. Но в создании зла есть тайный смысл, не понятный человеку в силу его несовершенства. Зло может рассматриваться как испытание для человека, наставление его на путь истинный (выдающийся мусульманский мыслитель аль Ашари и его последователи, некоторые концепции суфизма)<sup>304</sup>;

---

<sup>300</sup> И.Гобри. Лютер. М., 2000, с. 322.

<sup>301</sup> Ваххабиты XVIII-XX века. М.: Крафт, 2003, с. 48.

<sup>302</sup> Аннемари Шиммель, указ. соч., с. 158.

<sup>303</sup> Цит. по Философская энциклопедия. Т. 2 М.: Советская энциклопедия, 1962, с. 27.

<sup>304</sup> Н.С. Кирабаев. Социальная философия мусульманского Востока. М.: Университет Дружбы народов, 1987, с. 90-91.

Бог не производит зло непосредственно, оно вторично. Как говорили многие мусульманские мыслители (аль Маварди, ибн аль Азрак и другие), человек – существо двойственное, в нем есть и «ангельское», и «сатанинское» начало<sup>305</sup>. Человек не только слаб от природы и склонен к заблуждениям, но и еще подвержен искушениям Сатаны. Конечно, Сатану произвел на свет Аллах. Но, во-первых, лишь для того, чтобы испытать человека и укрепить его через это испытание в вере; а, во-вторых, Он прямо предупреждает об этом: «О вы, которые уверовали, не следуйте по стопам сатаны» (24:21). Главное же, Аллах даровал человеку разум, способность различать добро и зло, за что Его горячо благодарил, например, великий Авиценна<sup>306</sup>. И, стало быть, «что постигло тебя из хорошего, то от Аллаха, а что постигло из дурного, то от самого себя» (4:81). И за свои действия и поступки человек получает в ином мире соответствующее воздаяние.

Последний, третий вариант трактовки проблемы добра и зла, по-видимому, является наиболее распространенным.

Итак, человеку даны возможность выбора, способность различать добро и зло – то есть важнейшие аспекты ориентации в мире, предполагающие соответствующую и основательную культуру познания. Поэтому в отличие от онтологии, которая, если так можно выразиться, «списывается» на Бога, ислам уделяет весьма серьезное внимание *гносеологии*, проблемам познания. Для него характерен не только интерес к методам познания, его разновидностям, но и настоящий пафос познания, призывы к всемерному обретению знания, истины, мудрости. «Назидайтесь, обладающие зрением!» (59:2). Согласно Пророку, надо черпать знание где угодно, «даже в Китае». Точно также аль Кинди призывал стремиться к истине, «откуда бы она не исходила – путь даже от далеких от нас племен и народов... Для искателя истины нет ничего лучше самой истины... истиной никого нельзя унижить, – наоборот, истина облагораживает всякого»<sup>307</sup>. Голландский исламовед Ф.Роузентал называет знание «некоей высшей ценностью мусульманского бытия»<sup>308</sup>.

Но что такое знание? Что есть истина? Арабский термин *илм* (знание) многозначен: это не только какие-то сведения, информация или умозаключения, но и вера. И это второе значение – ведущее, определяющее. Во всяком случае понятие *илм* в Коране, по заключению многих исламоведов, – это, конечно, не «наука», но именно религиозная мудрость, «приобщенность к основам исламского вероучения»<sup>309</sup>.

Поэтому главной проблемой гносеологии в исламе является вопрос, как сочетать веру и светское знание, религиозный канон и научный, опытно-познавательный подход. В свое время великий Ибн-Рушд предложил смелое решение: тождество Бога и Мира. То есть не только Мир есть результат действий Бога, но и Бог есть творимый и творящий Мир. С этой точки зрения Бог становится неким символом, обозначающим «систему естественных детерминаций»<sup>310</sup>.

Но такой взгляд, близкий к пантеизму, нарушал исламский богоцентризм и потому не стал «мейнстримом» в истории мусульманской мысли. Более последователен был основатель исламского богословия (*калама*) аль Ашари,

---

<sup>305</sup> Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока, с.179.

<sup>306</sup> Reuben Levy. The Social Structure of Islam. L.: Cambridge univ. press, 1957, p. 224.

<sup>307</sup> Избранное произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с.59.

<sup>308</sup> Ф.Роузентал. Торжество знания. М.: Наука, ГРВЛ, 1978, с. 21.

<sup>309</sup> Ариф Алиев. Наука и знамения Корана. М.: ИНИОН РАН, 2009, с.409-411.

<sup>310</sup> А.В.Сагадеев. Ибн-Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. с.128.



который учил, что в познании окружающего мира содержатся лишь наши представления о вещах, причинах и следствиях, но не знание о замыслах и законах творения Бога, что по сути оборачивалось агностицизмом. И даже один из самых видных мусульманских реформаторов конца XIX в. Мухаммад Абдо, столь активно призывавший к просвещению и развитию науки в исламском мире, полагал: «Самое большое, что может достичь наш разум – это знание акциденций, а не сущностей вещей»<sup>311</sup>.

Впрочем, исламский мир знал мыслителей, считавших возможным синтез религиозного и светского знания. Ибн-Сина (Авиценна), создавший теорию ступеней человеческого познания (чувственное; рациональное; интеллектуальная интуиция; мистическое прозрение пророков и особенных людей), выделял еще «божественную науку», которая призвана «в простых и понятных символах выразить мысли, которые, с одной стороны, соответствовали бы догмам монотеистической религии, относящимся к Богу и творению им мира, а с другой – не противоречили бы философскому (светскому, научному – В.Х.) мировоззрению, но, напротив, помогли бы приобщаться к нему тем, кто способен проникнуть в сокровенный смысл этих символов, разрешая возникающие при их концептуальном истолковании противоречия»<sup>312</sup>.

Возможно, что этот синтез религиозного и светского в конце концов осуществится, ибо он, если можно так выразиться, в духе ислама. Речь идет о такой интересной особенности исламской религии, – несмотря на ее видимую концептуальную жесткость, – как тяготение к «серединности», некоему компромиссу между крайними позициями. На этот счет есть даже символическая легенда: из трех поднесенных чаш (вино, молоко, вода) Пророк выбрал молоко. С тех пор ислам называют (и он сам считает себя) религией «золотой середины».

Что значит эта декларируемая «серединность»? В принципе – стремление (в той или иной степени присущее всем цивилизациям) соблюсти меру, разумную пропорцию. Достижение меры – путь к «добродетели». Например, скромность находится между заносчивостью и самоуничтожением, твердость – между грубостью и мягкостью и т.д.<sup>313</sup>. Министерство вакфов современного Кувейта даже разработало целую концепцию под названием «Усредненность – образ жизни» (умеренность, взвешенность, избегание экстремистских проявлений и пр.)<sup>314</sup>.

Другое объяснение – историческое. Ислам возник как последняя мировая религия, отвоевывавшая себе место среди других, уже существовавших и успевших развиться религий. Он формировался в определенном противодействии им, отсекая те или иные их положения, воспринимаемые им как «крайности». Тенденция этого подхода сохранялась и в дальнейшем. Так, по словам саудовского исламоведа Мухаммеда Али аль Хашими, «ислам не стал концентрироваться ни на заполнении разума философскими познаниями, как это делали греки, ни на чрезмерном уделении внимания духовности, как это делали индийцы, ни на физическом воспитании, как это делали римляне, ни на преследующей корыстные цели материалистической философии, как это делается в нынешнем материалистическом мире в равной степени и на Востоке, и на Западе, но выработал сбалансированный

---

<sup>311</sup> Там же, с. 25.

<sup>312</sup> А.В.Сагадеев. Ибн-Сина. М.: Мысль, 1980, с. 185-186.

<sup>313</sup> Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока, с.182-183.

<sup>314</sup> Ислам: ценности, познание, миростроительство. М.: Научный эксперт, 2007, с. 28

и совершенный план воспитания человека с учетом потребности его тела, разума и духа...»<sup>315</sup>.

Это, конечно, можно оценивать как эклектику или саморекламу, но здесь присутствует и определенная позиция, причем не лишенная привлекательности для потенциальных адептов. Во всяком случае, именно исходя из обрисованной выше особенности ислама, пакистанский ученый Мухаммад Хамидулла объясняет его распространение в современном мире, которое мы, действительно, наблюдаем воочию: ислам «может удовлетворить самые разные течения – и спиритуалистов, и материалистов, он может привлечь большинство человечества, ибо он следует «пути середины» (intermediate path), он стремится развивать одновременно и душу, и тело, создавая гармоническое равновесие человека как целого»<sup>316</sup>. С точки зрения эволюции цивилизации и ее перспектив прагматизм и гибкость имеют немалое значение и вряд ли могут расцениваться только негативно.

### Общество.

Общество в мире ислама – это *умма*, мусульманская община. Умма не ограничивается каким-либо регионом, территорией, это не нация, не государство, но нечто более фундаментальное. Это союз единоверцев, в котором человек защищен дважды: Богом, который простил человеку его несовершенство, и уммой, как брат по вере. И эта причастность к высокому целому, это ощущение защищенности рождает в мусульманском обществе то, что еще со времен ибн-Рушда и ибн-Халдуна называли *асабийя*, солидарность, то социально-духовное чувство локтя, которое для ислама в принципе носит особенный характер – сравнительно с другими религиями. «В принципе», – ибо практика нередко далека от идеала. И тем не менее мусульманская солидарность – это «реальность, независимая от единства или розни в политической системе»<sup>317</sup>, всегда могущая быть реализованной (по крайней мере потенциально) вопреки обстоятельствам.

Солидарность в умме предполагает справедливость, ибо *адль* (справедливость) – это одно из качеств Аллаха. Вера в «Божественную справедливость» составляет один из догматов ислама наряду с постулатами о единобожии, признании пророческой миссии Мухаммада и другими. Справедливость должна соблюдаться и в земных делах, стать тем цементом, который скрепляет общество.

В общем, в функционировании уммы, как и везде в исламе, сакральное и мирское тесно переплетены. Из пяти «столпов» исламской религии по крайней мере четыре имеют четкую социальную направленность и так или иначе выражаются в «групповом действии»<sup>318</sup>. Молитва, особенно пятничная – это совместный акт. Пост в месяц рамадан – публичное выражение единства общества. *Хадж* (паломничество в Мекку) – демонстрация братства всех мусульман. *Зякат* – реализация социальной справедливости. Так появляется психология взаимопомощи и взаимозависимости,

---

<sup>315</sup> Мухаммед Али аль-Хашими, указ. соч., с. 400.

<sup>316</sup> Цит. по Ikram Azam. Islam and the Future. Islamabad,: PFI, 2003, p. 90.

<sup>317</sup> W. Montgomery Watt. Islamic Political Thought. The Basic Concepts. Edinburgh: University Press, 1968, p. 98.

<sup>318</sup> Akbar S. Ahmed. Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society. L. a. N.Y.: Routledge, 2002, p.220.

которая формирует в умме солидарность внутреннюю и солидарность перед внешним окружением<sup>319</sup>.

Наконец, еще одна важная функция уммы. Для мусульманина цель земной жизни состоит в «стремлении к блаженству» (*са'ада*), к Богу через «служение» (*убада*). Но такое служение возможно лишь в организованной общине верующих, дисциплинирующей и направляющей их<sup>320</sup>. Собственно, само слово «умма» происходит от глагола *амма*, т.е. «следовать цели»<sup>321</sup>. Той самой цели, которая значима для всех мусульман и которая их объединяет.

Ценности единства и справедливости связаны еще с одной особенностью мусульманской уммы – элементами эгалитаризма, которые ей присущи. Это прежде всего равенство всех ее членов перед Богом и теми законами, которые дает Бог. Это также, скажем, демократизм в отправлении культа, когда духовным лицом, имамом может стать любой, выказавший способность читать Коран и разбираться в молитвах. И это, о чем уже шла речь выше, опять-таки тенденция смягчить социальные и имущественные различия.

Ислам принес элементы эгалитаризма древним арабам в противовес их племенному аристократизму<sup>322</sup>. «Каждый из вас является пастухом, и каждый из вас несет ответственность за свою паству», – возвестил Пророк своим новообращенным<sup>323</sup>. И хотя принцип равенства в исламе, конечно, во многом является некоей максимой, категорическим императивом, он может способствовать достижению достаточно высокой социальной мобильности. Например, известный исламовед Бернард Льюис отмечает, что ислам дал социальную систему, более эгалитарную, чем кастовая Индия, Византия или средневековая Европа, и даже в начале XIX века бедняк низкого происхождения в исламской стране имел больше шансов добиться богатства, власти и достоинства, нежели в любом из государств христианской Европы<sup>324</sup>.

Но, как и во всякой цивилизации, исламскому миру присуща диалектика эгалитаризма и неравенства. Исламский канон прямо ссылается на естественное неравенство людей, поэтому «абсолютная справедливость требует, чтобы вознаграждения людям были соответственно различны, и одни имели больше других», хотя «справедливость подразумевает равные возможности всех в доступе ко всему»<sup>325</sup>. Неравенство в исламских обществах существует в различных формах – между верующими и иноверцами (тем более неверующими), между духовными и светскими лицами (особенно в шиизме), между арабами и неарабами, различия в социальном статусе, контрасты богатства и обездоленности. И эти различия и контрасты, несмотря на сосуществующие с ними ценности эгалитаризма, могут быть весьма значительными. Два века назад европейские путешественники удивлялись массовой нищете в Каире<sup>326</sup>. Не исчезли эти дифференциации и сегодня.

---

<sup>319</sup> Louis Gardet. *La cité musulmane. Vie social et politique*. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 224, 231-232.

<sup>320</sup> Г.Э. фон Грюнебаум. Цит. соч., с. 112.

<sup>321</sup> Ziauddin Sardar. *The Future of Muslim Civilization*. L.: Croom Helm, 1979, p. 204.

<sup>322</sup> Reuben Levy, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>323</sup> Мухаммед Али аль-Хашими. Указ. соч., с. 204.

<sup>324</sup> Бернард Льюис. *Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока. Прогресс и традиционализм*. М.: Олимп-Бизнес, 2003, с. 87-89.

<sup>325</sup> Sayed Cotb., *op. cit.*, p. 28.

<sup>326</sup> Джеймс Олдридж. *Каир. Биография города*. М.: Молодая Гвардия, 1970, с. 106.

В целом в мусульманском обществе мы имеем сложную и многообразную лестницу *социальной иерархии*. В ее основу, как и везде в исламе, положен религиозный критерий. Люди «зарабатывают заслуги и ранг в ряду себе подобных через их веру, постижение Аллаха и хорошие дела»<sup>327</sup>. Первая граница проходит между мусульманами и немусульманами. Последние, даже «люди Писания» (евреи и христиане), признание веры которых было зафиксировано в Коране, должны были заплатить за иноверство *джизью*, дать «откуп своей рукой, будучи униженными» (9: 29). «Унижение» не ограничивалось налогом – в былые времена, например, христиане не могли считаться собственниками земли, их свидетельство не имело силы в шариатском суде, им предписывалось одеваться иначе, чем мусульмане, запрещалось ездить на лошадях и пр.<sup>328</sup>. И эта дискриминация сохранялась долго. Так, *джизья* была отменена лишь в середине XIX в.<sup>329</sup>.

Своеобразным преломлением религиозного принципа в социальной иерархии можно считать привилегированный статус, которым наделялись потомки Пророка, его ближайших сподвижников и родных («шарифы», «сейиды», «ашрафы» и др.). Существует иерархия среди лиц, занимающихся духовной деятельностью: *улемы*, наиболее авторитетные и признанные знатоки теологии и шариата (имамы, факихи, муфтии, кади); студенты академий и медресе; шейхи (лидеры) суфийских орденов и их приближенные; те, кто совершил паломничество в Мекку.

Разумеется, есть социальные градации, прямо не санкционированные религией. Например, арабы стоят выше не-арабов (*мавали*). Среди социальных групп или сословий наибольшим престижем, помимо правителей, обладает торговая среда. В трактате XI в. купец стоял выше военного или чиновника, поскольку ему «дано благоденствие, он обладает превосходными качествами, и одним из особых его достоинств является то, что простая одежда не мешает ему обладать многими тысячами»<sup>330</sup>. Высокая оценка и самооценка отличает бедуинов, кочевников, «людей пустыни», которые презрительно относятся к феллахам, крестьянам. Последние в перечне сословий, составленном Ибн Синой, даже не упоминаются<sup>331</sup>.

Социальная иерархия находит выражение и в поведении, в правилах этикета. С человеком более высокого социального статуса не рекомендуется смеяться, шутить. Требуется умение занять соответствующее место в комнате, где происходит беседа, в общественных помещениях; в присутствии более высокого по рангу человека необходимо скрывать свои эмоции или реальное отношение к нему. Этот кодекс поведения достаточно обширен и, как правило, соблюдается<sup>332</sup>.

Вместе с тем, – может быть, благодаря эгалитарной тенденции – социальные градации в исламском мире не были слишком жесткими. Это, пожалуй, особенно проявилось на примере рабства. Оно было разрешено Кораном, но одновременно рекомендовалось гуманное обращение с невольниками, предлагалось отпускать их на волю и даже оговаривалась доля зяката для выкупа рабов. В результате рабство в исламском мире существовало в довольно мягких формах. И, конечно, поразительны примеры мамлюков в Египте и янычар в Османской империи, когда

---

<sup>327</sup> Sayyid Qutb, op. cit., p. 69.

<sup>328</sup> L. Lenonian. Moslem Mentality. Boston-Chicago: Pilgrim press, [1928], p. 29-32.

<sup>329</sup> P.J. Vaticiotis. Islam and the State. L. e. a.: Croom helm, 1987, p.87.

<sup>330</sup> О.Г. Большаков, указ. соч., с. 293.

<sup>331</sup> Э.У. Лейн, указ. соч., с. 181; Н.С. Кирабаев. Социальная философия мусульманского Востока, с. 131.

<sup>332</sup> Dale F.Eickelman. The Middle East. An Antropological Approach. N.Y.: Englewood Cliffs, 1981, p. 192-199.

бывшие рабы, благодаря своим военным заслугам, становились султанами или приводили султанов на трон.

Наиболее заметно в исламских обществах неравенство между мужчиной и женщиной, доставшееся в наследство от древних арабов. Коран смягчил его, но лишь частично. Женщина обязана подчиняться мужу и далеко отстоит от него по своим правам. Характерны, к примеру, пуштунские пословицы: «муж – другое имя Бога»; для женщины – дом (*кор*) или могила (*гор*)»<sup>333</sup>. Ограничения разнообразны – свидетельство мужчин в суде приравнивается к свидетельству двух женщин; дочерям полагается наследство вдвое меньшее, чем сыновьям; запрет на отправление молитвы в общественных местах и др. Конечно, сегодня эти ограничения понемногу отступают (в наше время женщины в исламских странах порой становятся даже премьер-министрами), но и теперь в некоторых странах за непокрытую голову или ноги женщина может быть наказана плетьюми.

Интересно различие между «людьми пера» и «людьми меча» - в силу характерного для ислама культа знания первые признавались выше вторых. Правда, такая оценка была больше распространена в период расцвета мусульманской культуры (VIII-X вв.), а затем военные потеснили престиж ученых. В наследство от тех времен осталась и связка «учитель (*муршид*) – ученик (*мюрид*)», первоначально возникшая в суфийских братствах, где у шейхов суфийских орденов были послушники, но затем ставшая одной из ключевых форм отношений, «клеточек» Исламской цивилизации.

Наибольшим отступлением от исламского эгалитаризма (но, опять-таки, связанное с культом знания) является, пожалуй, противопоставление элиты (*хасса*) и массы (*амма*). Это противопоставление имеет двоякий смысл. Во-первых, как выделение немногих посвященных, имеющих право на *та'вил*, аллегорическое толкование неясных или приводящих к противоречиям мест Корана, но о чем не следует сообщать простым людям, чтобы не побуждать их к неверию<sup>334</sup>.

Второй смысл более широкий – различие образованного меньшинства и остальной массы. Первое – это *адибы*, носители знания (*адаб*), которое понималось как совокупность познавательных, социальных, нравственных и эстетических ценностей<sup>335</sup>. Второй смысл, конечно, связан с первым, поскольку также имеет отношение к пониманию религии. Ибо только *хасса* может понимать дух Корана, а для *аммы*, обыкновенных людей, достаточно затвердить предписания и запреты догматического, обрядового и бытового характера, чтобы дисциплинировать и укреплять себя в вере и послушании Богу. Именно эту идею можно встретить у многих видных исламских мыслителей Ибн-Туфейля, Ибн-Рушда, Авиценны и других<sup>336</sup>. Несоответствие элитарных и массовых представлений о религии и социальной организации особенно проявляется в некоторых сектах ислама – в частности, у исмаилитов и друзов.

Отметим другие социальные градации в исламских обществах. Здесь нельзя не обратить внимание на дистанцию между городом и деревней. Многие исследователи сходятся на характеристике Исламской цивилизации как «городской»<sup>337</sup>. Это может показаться банальностью – ведь любая цивилизация

---

<sup>333</sup> Akbar S. Ahmed, op. cit., p. 185.

<sup>334</sup> Н.С. Кирабаев. Социальная философия мусульманского Востока, с. 25, 32.

<sup>335</sup> Ценности мусульманской культуры и опыт истории, с. 18, 130, 134-137.

<sup>336</sup> См., напр., Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий, с. 288; А.В. Сагадеев. Ибн-Рушд (Аверроэс), с. 124.

<sup>337</sup> Подробнее см. The Islamic City. A. Colloquium. Oxford: Bruno Cassirer (Publishers), 1970.

формировалась и развивалась прежде всего в городских условиях. Но применительно к исламскому миру эта характеристика имеет особый смысл. Ислам возник в городах, расположенных на торговых путях, и этот отправной пункт стал как бы матрицей дальнейшей эволюции. Уже в первые века в Арабском халифате насчитывалось до 500 достаточно крупных городов, а некоторые из них (Багдад, Кордова, Александрия) насчитывали до полумиллиона жителей. В Басре были дома высотой в 14 этажей<sup>338</sup>. И до сих пор многие страны исламского региона относятся к категории урбанизированных – Турция, Египет, Тунис, Иордания, Марокко и др.

Города могли иметь специализацию – города-оазисы, купеческие города, династические столицы, «священные города» (Мекка, Кум и др.)<sup>339</sup>. Вместе с тем, несмотря на столь интенсивную урбанизацию, города в исламском мире по своим функциям отличались от городов в Европе. Они были прежде всего местопребыванием правителя, а также центрами торговли и ремесел. Они не имели автономного статуса, институтов самоуправления. Тем более здесь не могло быть городов-государств. Не было также относительно свободных корпораций, организуемых по выборному принципу. Хотя по каким-то признакам гильдии в исламских городах напоминали европейские (мастера – подмастерья, наличие святых покровителей у каждой гильдии и пр.), они являлись прежде всего «инструментом контроля со стороны государства»<sup>340</sup>. Не были аналогами европейских университетов с их вольностями и исламские учебные заведения (медресе), которые содержались государством.

Соответственно складывалась структура мусульманских городов, некоторые элементы и пропорции которой сохранились до сих пор. Ее центральными звеньями была крепость, цитадель, защищаемый ею дворец правителя и прилегающие к нему административные службы – городские надзиратели (*мухтасиб*), кади, главы кварталов и др. Другим городским центром, находящимся в непосредственной близости от первого, являлась мечеть. Недалеко от нее находился базар (*сук*) с его многочисленными лавками (*махазин* – термин, ставший интернациональным), к которым прилегали соответствующие мастерские ремесленников – медников, красильщиков, кузнецов и др. Здесь соблюдалась своеобразная иерархия – ближе к мечети располагались заведения, торгующие более престижными товарами (книги, ювелирные изделия, парфюмерия, оружие)<sup>341</sup>. К мечети примыкали также вторичные религиозные сооружения – мавзолеи, медресе, обители религиозных орденов, а также бани, где можно было совершить омовение перед молитвой. Все это формировало определенный и контролируемый порядок. Степень этой контролируемости прямо зависела от силы или слабости центральной власти. В целом относительная автономия городских учреждений в исламском мире не доходила, как уже отмечалось, до уровня самоуправления европейских городов, но была больше, нежели, скажем, в Китайской цивилизации, где города полностью подчинялись императорской власти<sup>342</sup>.

Зато мусульманский город безоговорочно доминировал над деревней. Собственно, «деревня» в исламском мире образовалась в результате завоеваний, в ходе которых земля передавалась в собственность новым хозяевам, но те ее не

---

<sup>338</sup> Ценности мусульманской культуры, с.15.

<sup>339</sup> Доминик Сурдель, Жанна Сурдель. Цивилизация классического ислама. Екатеринбург: У-Фактория, 2006, с. 381-382.

<sup>340</sup> The Islamic City, p. 14, 36-47, 51-63 и др.

<sup>341</sup> И. Тораваль. Мусульманская цивилизация, с. 32-33.

<sup>342</sup> The Islamic City, p. 16.

обрабатывали, а оседали в городах. Крестьянство, неарабское население, «стало на столетия рабочей массой», которой уделялась лишь некоторая часть урожая по условиям различных форм эксплуатации и за вычетом солидных налогов; оно превратилось в класс «не обращенных в ислам данников, которые рассматривались как низшие по отношению к мусульманам». И хотя затем многие сельские жители обращались в ислам и приобщались к мусульманской умме, инерция взгляда свысока на них, «презрение» к сельской жизни со стороны горожан оставалось долго и в определенной мере существует до сих пор<sup>343</sup>.

Но в мусульманском мире есть еще одна категория сельского населения, которая сыграла важную роль в становлении и экспансии Исламской цивилизации, – «люди пустыни», бедуины, кочевники. Именно они когда-то пронесли через полмира зеленое знамя ислама. Но с XVIII в. начался упадок номадизма – караванная торговля теряла значение, пастушество становилось экономически невыгодным и вытеснялось земледелием. Доля кочевников неуклонно уменьшалась, хотя в некоторых странах (Саудовской Аравии, Иране, Ираке) она еще несколько десятилетий назад была достаточно значительной. Сегодня же номады составляют чуть больше одного процента населения в странах Ближнего и Среднего Востока<sup>344</sup>.

Конечно, сегодня в жизни кочевников произошли изменения, например, образовалось большое социальное и имущественное неравенство между шейхами, племенной верхушкой и рядовыми бедуинами. И все же в этой среде до сих пор сохраняются черты традиционной организации пастушества (семья; группа семей на кочевье; линидж, т.е. несколько таких кочевых групп, связанных с общим предком на протяжении пяти поколений; клан (4-6 линиджей); племя, объединенное общими преданиями, обычаями и культурой)<sup>345</sup>. Остались и некоторые элементы традиционного эгалитаризма и демократии (совместное владение колодцами, выборность общинных органов).

Наконец, в исламской умме существует множество различного рода неформальных групп, преимущественно в городах (хотя и не только). Основа их солидарности может быть территориальной, этнической, профессиональной или смешанной, соединяющей эти критерии. Например, в марокканском городе Бужаде есть квартал, жители которого соотносят себя не только с племенными корнями, но и с богатым купцом Бу Бакром, который когда-то построил здесь дома для своих соплеменников, мечеть для соседей и нанял для нее коранического учителя. Немало различных неформальных групп образует мусульманский рынок – «базар» (еще один термин, ставший интернациональным!), который всегда был не просто местом торговли, но и культурным центром, создающим те или иные объединения по интересам. Неформальными объединениями могут считаться также секты и суфийские братства. Так, небольшой этнос «шабак» в Северном Ираке (порядка 15 тысяч человек) не соотносит себя с каким-либо предком, его интеграция базируется исключительно на общих религиозных верованиях и практиках шиитского толка. Тем не менее эту неформальную группу отличает сплоченность, в частности, стремление заключать браки лишь между ее членами<sup>346</sup>. Ясно также, что солидарность различного типа неформальных групп обязательно включает тот или иной религиозный аспект.

---

<sup>343</sup> Доминик Сурдель, Жанна Сурдель, указ. соч., с. 297.

<sup>344</sup> Dale F. Eickelman, *op. cit.*, p. 63.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 77-79.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 113-114, 159, 187-189 и др.

Таким образом, как мы видим, мусульманская умма имеет весьма сложную структуру, ей свойственны немалые социальные различия и градации. Вместе с тем несомненно, что она имеет некоторые общие ценности и правила, своего рода неписанные законы, которые имплицитно существуют в массовом сознании, но тем не менее соблюдаются и объединяют людей. Социологи неоднократно пытались определить эти скрепы в исламском мире. Вот как, например, выглядит перечень таких констант массового сознания в марокканском обществе, обеспечивающих социальный порядок (*common-sense understanding of the social order*), составленный американским социологом:

1. «Божья воля» - не только в общем смысле, но и в плане оправдания существующего неравенства, которое есть проявление воли Аллаха и потому не может быть оспариваемо, так же как не могут быть оспариваемы Его предписания по упорядочиванию проблем, связанных с неравенством;

2. разум (*reason*), что предполагает способность человека контролировать свои эмоции или страсти и вести себя как подобает мусульманину;

3. обязанность (*obligation*) т.е. готовность соблюдать обязательства во взаимоотношениях между людьми, хотя бы эти обязательства были «ассиметричными», ибо без этого невозможен социальный порядок;

4. незыблемость существующих отношений собственности;

5. принуждение, - которое возможно и необходимо, если не выполняются обязательства, обеспечивающие социальный порядок<sup>347</sup>. Нетрудно заметить, что все эти пять пунктов тесно связаны друг с другом.

Этот перечень «общих мест» марокканского массового сознания может показаться проникнутым духом конформизма. Ну что ж, в Исламской цивилизации ценности социального порядка и связанного с ними коллективистского образа жизни в смысле подчинения частного общему, «совместности» отправления тех или иных действий и ритуалов, открытости персонального общественному (государственному) контролю, действительно, имеют место. Но это не значит, что в исламской умме не существует того, что европейцы называют *privacy*, только это «приватное» сосредоточено не в личности, а в институте семьи. И это исламское *privacy* отражено не только в законах шариата, но и – особенно во времена средневековья – во внешнем облике исламских городов, где окна (точнее, узкие отверстия) выходили на внутренний двор. Это объяснялось не просто жарким климатом, но и стремлением оградить от внешнего наблюдения семейную жизнь<sup>348</sup>.

### **Власть.**

Ислам называют «политической религией»<sup>349</sup>. Политической – в том смысле, что главной функцией власти, политических структур, государства является охранение веры – того, что несет лад и порядок как в жизни отдельного человека, так и всей уммы. Поэтому «государство – это один из первых указов Бога»<sup>350</sup>.

Легитимность мусульманского государства, согласно, например, трактовке Совета улемов Пакистана, заключается в осуществлении предписаний Аллаха: Его

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 179-183.

<sup>348</sup> The Islamic City, p. 24; И.М. Фильштинский. История арабов и халифата (750-1517 гг.). М.: Издательский Дом «Муравей-Гайд», 1999, с.131.

<sup>349</sup> P.J. Vacitiotis, *op. cit.*, p. 30.

<sup>350</sup> Сейед Мохаммед Хатами. Страх перед бурей. М.: Изд-во МГУ, 2001, с. 21.



воля, а не, скажем, «воля народа» или «интересы нации» выступают определяющим критерием<sup>351</sup>. Конечно, сегодня, когда лозунги и институты демократии, а также национальные государства давно стали политической реальностью, они так или иначе встраиваются в исламский мир. В политической фразеологии Аллах как бы «делит» власть с «нацией» и с «народом» или в той или иной степени отождествляется с ними. По остроумному замечанию иранского автора Мехди Мозаффари, происходит «национализация Аллаха»<sup>352</sup>.

Политическая система ислама покоится на трех столпах: единобожие, посланническая миссия Пророка и халифат. В центре этой конструкции – Аллах. «Нет властителя, кроме Аллаха, нет власти, кроме Его власти, и нет закона, кроме Его закона»<sup>353</sup>. Но это, разумеется, теоретически – Аллах, как говорится, царствует, но не правит. На практике же первым правителем был сам Пророк, а затем его преемники, они же наместники Аллаха на земле.

Первые халифы еще избирались – правда, считанным числом наиболее близких сподвижников или сторонников. Но затем, по мере роста завоеванных территорий, выборный принцип все более уступал место наследственному, династическому. Последний окончательно утвердился с династией Аббасидов. Под влиянием традиций Персии и Византии халифы возносились на небывалую высоту, окружались неслыханной роскошью, их власть все более отдалялась от общества и становилась священной. Один из фатимидских халифов, Хаким (конец X – начало XI вв.), даже объявил себя богом<sup>354</sup>.

Но дело было не только в традициях восточного деспотизма – принцип единовластия вполне ложился и в политическую культуру ислама. Уже Пророк совмещал в себе светскую (в том числе военную) и религиозную власть, хотя скромно считал себя компетентным лишь во второй. Впоследствии это «совместительство» только укреплялось. Здесь сыграла свою роль презумпция элитарности, о которой шла речь выше и которая особенно проявлялась в политической сфере. Так, даже не столь давно богослов из Египта Мустафа Махмуд доказывал, что власть – это призвание немногих, и поэтому надо «передавать бразды правления избранным», поскольку, согласно Корану, «большая часть людей не знает» (12:21), «большая часть людей не верует» (40:61), «большая часть их не понимает» (29:63) и т.п.<sup>355</sup>. Это касается не только правителя, но и его непосредственного окружения, а также тех, кто его избирает, – последних не должно быть много, а если много, то достаточно простого одобрения. Так оно, собственно, и было в реальной исторической практике исламских обществ, и похожую картину можно наблюдать и сейчас.

Так что хотя Пророку и приписывается идея о том, что каждый мусульманин является пастухом, ответственным за своих собратьев, в политической практике исламского мира утвердилась другая модель отношений власти и общества – модель «пастуха и стада»<sup>356</sup>. Конечно, у правителя были определенные *обязанности* перед обществом, перед своими подданными – поддержание законов шариата, обеспечение социальной справедливости, как она понималась в исламе; но у подданных не было *права* требовать этого от него. При правителе, – и это тоже

---

<sup>351</sup> А. Ахмедов. Социальная доктрина ислама. М.: Политиздат, 1982, с. 69.

<sup>352</sup> Mehdi Mozaffari. Authority in Islam. From Muhammad to Khomeini. N.Y. – L.: M.E. Sharpe, p. 93.

<sup>353</sup> Абу Аля Аль-Маудуди, указ. соч., с. 25-27.

<sup>354</sup> Джеймс Олдридж, указ. соч., с. 56-57.

<sup>355</sup> См. А. Ахмедов, указ. соч., с. 70.

<sup>356</sup> Ив Тораваль, указ. соч., с. 92.

вменялось ему в обязанность, – предполагался совет, с которым он должен был совещаться (*шура*) и в котором некоторые политологи усматривают институт демократии. Но вряд ли шура может считаться таковой, поскольку она назначалась самим правителем и, естественно, была у него в полной зависимости.

Таким образом, центр тяжести власти приходился на первое лицо. Не случайно этой фигуре уделено столько внимания в мусульманской общественной мысли. Создавали и пропагандировали образ идеального правителя – умного, отзывчивого, справедливого, благородного, набожного, внимательного к мнениям своих советников. Великий аль-Газали писал множество наставлений правителям, в которых он советовал султану «каждый раз при виде ученого спрашивать у него наставления»<sup>357</sup>. Иногда, правда весьма редко, такие просвещенные лидеры в мусульманской истории встречались. Но гораздо чаще наблюдалась обратная картина и имели место проявления деспотизма и жестокости. Достаточно сказать, что знаменитый Абу Ханифа, почитаемый основатель одного из четырех общепринятых мазхабов (толкований) мусульманского права, был заключен в тюрьму и загублен там только за то, что отказался от предложенной ему должности кади (судьи). А уже в XIX веке английский путешественник и востоковед Эдуард Лейн, живший в Египте во времена известного Мухаммада Али, был немало удивлен, узнав, что правитель-паша может отправить на казнь любого из своих подданных без всякого суда и объяснения причин<sup>358</sup>.

Но каковы же основания для такого единовластия и деспотизма? Политическая культура ислама дает на это ответ. Еще Пророк, согласно одному из хадисов, советовал: «Не оскорбляйте правителей: если они творят добро, они будут награждены, а вам следует быть благодарными; если же они творят зло, вся тяжесть его падет на них, а вам надлежит терпеть. Они всего лишь испытание, которое Бог вам посылает для того, чтобы наказать, кого он пожелает; не принимайте Божью кару с гневом и яростью, принимайте ее с покорностью и смирением»<sup>359</sup>. Это теологическое оправдание своевластия и произвола. Но есть еще объяснение политологическое или социально-политическое. «Сорок лет тирании, - разъяснял ибн Джамаа, последователь аль-Газали, - лучше, чем один час хаоса»<sup>360</sup>. Ибо свержение пусть недостойного правителя может привести к еще более худшему – безвластию, беспорядку, который поставит под удар стабильность, само существование уммы, а последнее есть самое главное, какой бы ценой оно не достигалось.

В связи с этим нелишне заметить, что в Исламской цивилизации и в арабском языке нет термина, аналогичному понятию «свобода» (*freedom*). Слово *хурийя* является производным от *хурр*, которое обозначает просто состояние или статус, отличный от рабского (*абд*)<sup>361</sup>. Турецкий мыслитель XIX в. Садик Рифат Паша выделял в понятии свободы безопасность для жизни, собственности, чести и репутации, что зависит от справедливой власти<sup>362</sup>.

Разумеется, в исламской политической мысли отношение к тирании и несправедливости со стороны правителя не сводилось к простому смирению и

---

<sup>357</sup> Абу Хамид аль-Газали, указ. соч., с. 27 и др.

<sup>358</sup> Э.У. Лейн, указ. соч., с. 123.

<sup>359</sup> Г.Э. фон Грюнебаум, указ. соч., с. 59.

<sup>360</sup> Н.С. Кирабаев. Социальная философия мусульманского Востока, с. 98.

<sup>361</sup> W. Montgomery Watt, *op. cit.*, p. 96.

<sup>362</sup> Bernard Lewis. *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. L.: Alcove press, 1973, p. 271.

пассивности. Так, у арабского писателя IX в. аль-Джахиза можно обнаружить четко выраженную идею: если правитель пренебрегает своими обязанностями и злоупотребляет властью, подданные имеют право обвинить его и «по возможности сместить»<sup>363</sup>. Иногда так и происходило, как, например, в Каире в конце XIX в., где произошел крупный городской бунт. Когда правивший паша Тевфик напомнил восставшим, что он их законный правитель и господин, ему ответили арабским стихом: «Правитель тот, кто справедлив; кто несправедлив, тот больше не правитель»<sup>364</sup>. Но такие ЧП происходили не часто. И здесь можно констатировать отличие Исламской цивилизации, скажем, от Китайской, в которой принцип «смены мандата» (право народа свергнуть плохого правителя) был заложен в политической культуре, что и реализовывалось в истории Китая периодическими крестьянскими восстаниями, приводившими к смене династии.

И все же, несмотря на предписываемый политический конформизм, напряжение между властью и населением, создаваемое автократическими формами правления в исламских обществах, постоянно давало о себе знать. Что же предпринималось, чтобы снять или хотя бы ослабить его?

В странах суннитского ислама для этого был предназначен институт *иджмы* – консенсуса между наиболее авторитетными деятелями, предназначенного как для выработки решений проблем, по которым не удастся найти ответа в Коране и Сунне, так и попыток влияния на решения власти – их разъяснения, корректировки, смягчения, нахождения компромисса и пр. Но в любом случае участники консенсуса исходили из вторичности религиозных советников и первичности, легитимности единоличной светской власти.

Эта политическая модель претерпела существенные изменения с появлением так называемого радикального ислама, начало которому положили «Братья-мусульмане» в Египте в XX веке. Они отвергли суннитский политический конформизм и квиетизм, примат светской власти и стремились, подобно европейским пуританам и кальвинистам, возратить религию в центр политической жизни. Их ведущий идеолог Саид Кутб, ссылаясь на средневекового мыслителя ибн Тамийю, обосновал право уммы на сопротивление несправедливому государству. Это было нацелено прежде всего против западной модели светского, секулярного государства, которую стали заимствовать некоторые исламские страны. Но одновременно это был сдвиг в суннитской политической культуре, и не случайно правоверные религиозные идеологи суннитского толка упрекали радикальных исламистов в нарушении принципа *иджмы*<sup>365</sup>.

В отличие от суннизма в политической культуре шиизма протестные тенденции выражены гораздо ярче. Ибо сам шиизм возник из стремления восстановить праведные традиции Али и его сыновей, попранные их врагами, а также из религиозного активизма в деле достижения социальной справедливости, питаемого перманентным ожиданием появления «скрытого имама». Поэтому шиизм, по мнению известного американского автора Т. Скочпол, обладает «особенно рельефными символическими ресурсами для того, чтобы оправдать сопротивление несправедливым правителям и легитимизировать претензии религиозных лидеров на государственную власть»<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> Bernard Lewis. Islam in History, op. cit., p. 255-256.

<sup>364</sup> Джеймс Олдридж, указ. соч., с. 159.

<sup>365</sup> P.J. Vaticiotis, op. cit., p. 62-65, 67.

<sup>366</sup> "Theory a. Society". Amsterdam, 1982, vol. 11, №3, p. 273.

Правда, эти претензии сформировались не сразу. Лишь в XIX в. в Иране господствовавшая до той поры умеренная шиитская школа ахбаров была вытеснена школой муджтахедов, согласно которым лишь наиболее авторитетные религиозные деятели имеют право на толкование Корана, и не только правоверные, но и власть должны их беспрекословно слушаться<sup>367</sup>. Тем самым были заложены перспективы будущей Исламской революции в Иране (хотя последняя, конечно, вызывалась не только идеологическими причинами, о чем далее).

При этом в Исламской революции ее теоретик Р. Хомейни пошел очень далеко. В его политической конструкции над всеми возвышалась фигура *велаяет-е-факиха* – религиозного лидера, которому в период отсутствия «скрытого имама» ислам дарует верховную власть: ему, *рахбару*, подчиняется совет высших религиозных лиц, парламент, правительство и судебная власть (хотя существует некоторый паритет с фигурой президента)<sup>368</sup>. Такая конструкция, реализованная в конституции Исламской республики Иран, является достаточно уникальной в мусульманской истории, что дало основание некоторым авторам назвать ее «неошиизмом»<sup>369</sup>.

Таким образом, в исламской структуре власти и политической культуре можно выделить две основные модели. Одна из них сформировалась еще в раннем средневековье и хорошо известна по классическим описаниям историков и художественной литературы: первое лицо (халиф, султан), далеко отстоящее не только от подчиненных, но и от приближенных; шура, «совет мудрейших» с ограниченными (совещательными) функциями; высшие исполнительные начальники (вазир, эмир, кади); чиновники соответствующих ведомств; наконец, улемы, группа религиозных авторитетов, частично входившая в шуру и исполняющая по отношению к светской власти как подыгрывающие, так и оппонирующие функции, а временами выступающая по отношению к ней в качестве сдержки и противовеса (по мере возможности)<sup>370</sup>. В этой конструкции светская власть в основном доминирует над религиозной, хотя это противопоставление относительно, если учитывать, что первое лицо совмещает в себе обязанности и права как светского, так и религиозного лидера.

Другая модель – шиитская, особенно получившая развитие в последнее время и означающая радикальную политизацию религиозной сферы. К ней с известными оговорками может быть причислена и конструкция радикального ислама. Но в обоих случаях мы имеем дуализм светской и религиозной власти – только с переносом центра тяжести то на одну, то на другую, а также их тесную взаимосвязь, порой перемешивание их функций. Все это дало основание известному французскому исламоведу Луи Массиньону парадоксально определить мусульманскую политическую концепцию как «светскую теократию»<sup>371</sup>.

В целом, заключая тему взаимоотношения власти и общества в Исламской цивилизации, можно сказать, что, несмотря на отмеченные выше традиции политического конформизма, эти отношения отнюдь не являются однозначными и однонаправленными. Правда, в мусульманских странах нет гражданского общества в западном понимании этого термина, так как, согласно исламу, общество «состоит

---

<sup>367</sup> Арабо-мусульманский мир на пороге XXI века. М.: ИНИОН, 1999, с. 48-49.

<sup>368</sup> Политическая культура стран ислама. Сборник обзоров. Вып. 1. М.: ИНИОН, 1981, с. 64-67.

<sup>369</sup> Н.В. Жданов, А.А. Игнатенко. Ислам на пороге XXI века. М.: Политиздат, 1981, с. 103.

<sup>370</sup> Данная модель во многом сохранилась до сих пор, но с другими названиями (президент вместо халифа, парламент вместо шуры и т.п.).

<sup>371</sup> См. Алексей Журавский. Ислам, с. 14.

из верующих, не граждан»<sup>372</sup>. Но имеются многочисленные разновидности того, что можно считать в той или иной мере эквивалентами гражданского общества, институтами общественной самодеятельности – профессиональные объединения, организации городских кварталов, секты, суфийские братства, мечети, улемы и др. Эти институты общественной самодеятельности вполне дееспособны и порой весьма эффективны в политической сфере. При всем пиетете к институтам государства и власти в целом, понятие *уммы* для ислама является более фундаментальным, и потому, по словам турецкого автора А. Бюлача, в каких-то отношениях «община наделена большими правами и обязанностями, чем государство»<sup>373</sup>. Конечно, это больше в теории, но и теория может в конце концов воплощаться в практику, внося порой существенные изменения в отношения власти и подданных, управляющих и управляемых.

### Труд и хозяйство.

Исламская цивилизация, как и всякая локальная цивилизация, складывалась и эволюционировала во взаимодействии двух факторов. Во-первых, своего «месторазвития» – природной среды, социально-антропологической базы, а также исторических обстоятельств, порожденных отношениями с внешним окружением. Во-вторых, – того духовно-интеллектуально импульса, который положил начало цивилизации, того комплекса ценностей и институтов, который образовал ее «ядро». Эти два фактора оказывали влияние и на хозяйственную сферу, право и трудовую этику.

Ислам возник в непростой природной, бедной ресурсами среде, но зато – на перекрестке оживленных торговых путей. На начало VII века в Западной Аравии, где Пророк начал свою проповедь, приходится расцвет рынков, связывавших Восток и Запад. Через них проходят золотой песок и слоновая кость из Африки, ткани, оружие, зерно и растительное масло из Сирии, шелк из Китая, благовония из Индии и т.п. Торговля дает прибыль значительно большую, чем занятия каким-либо ремеслом, не говоря уж о сельском хозяйстве. Эта ситуация находит отражение в Коране, где торговля фигурирует в немалом числе стихов. Более того, торговые термины проникают в ткань религиозных постулатов и рассуждений: осуждаются «те, которые купили заблуждение за правый путь. Не прибыльна была их торговля...» (2:15), а также те, «которые нарушают завет Аллаха» и потому «окажутся в убытке» (2:25). Пророк сравнивал базары с «накрытыми столами Всевышнего, кто приходит туда, тот получает свою долю»<sup>374</sup>.

Поэтому торговая деятельность в мусульманском мире всегда считалась весьма престижной – не случайно ею занимались даже видные религиозные авторитеты. Кроме того, она способствовала раннему и быстрому развитию деловой культуры. Уже в первые века мусульманской истории возникают солидные торговые и банкирские дома, получают развитие кредитные письма, векселя, долговые расписки, заверявшиеся у кади. «Чек» произошел от арабского *шакк*<sup>375</sup>. С этим же связано и повсеместное распространение института контракта, который использовался не только при заключении торгового соглашения, но и при

---

<sup>372</sup> Mehdi Mozaffari, op. cit., p. 99.

<sup>373</sup> Арабо-мусульманский мир на пороге XXI века, с. 125.

<sup>374</sup> О.Г. Большаков, указ. соч., с. 291.

<sup>375</sup> Ив Тораваль, указ. соч., с. 245.

назначении чиновника, составлении брачного договора, процедуре наследования и т.д.<sup>376</sup>.

Соответственно значительное место в ценностно-институциональном комплексе и правовом кодексе Исламской цивилизации заняло понятие собственности. Здесь можно констатировать двойственную тенденцию. С одной стороны, – определенный пиетет к частной собственности, возникший в торговой среде, а также, возможно, перенесенный еще из доисламских обычаев, нашедших отражение в Коране (провозглашавшем, например, наказание за воровство более суровое, нежели за убийство). Вместе с тем для ислама была неприемлема абсолютизация принципа частной собственности («употребления и злоупотребления»), характерная для римского права, – хотя бы и прежде всего потому, что верховным обладателем собственности является Аллах, ему принадлежит все – «то, что в небесах и на земле» (2:284). Для остальных собственность – это пользование (*убаха*), и от Бога зависит, какая она будет – коллективная, частная, семейная, заемная (временная), распорядительная и пр.<sup>377</sup>.

Отсюда – различные ограничения индивидуальной (частной, семейной) собственности: обусловленность ее службой (*икта*), обязанностью платить *зьякат* в интересах уммы, недопустимостью различного рода нарушений в приобретении или обладании собственностью. Это предполагает необходимость контроля за хозяйственной и правовой сферами со стороны государства, о чем писал еще великий исламский мыслитель Ибн Халдун<sup>378</sup>. Примечательна такая специфически исламская форма собственности как *вакф*, передаваемая в порядке благотворительности различным учреждениям, главным образом религиозным. Институт *вакф* существует в ряде стран до сих пор и находится, как, в частности, в современной Турции, под контролем государства<sup>379</sup>.

Наконец, в исламе существует общественная собственность. Согласно маликийскому масхабу, ресурсы и минералы на конкретной территории принадлежат умме в целом и находятся под контролем опять же государства<sup>380</sup>. Общественная собственность (*мульк аль-амма*) исключается из торгового оборота и может составлять весьма значительные средства. Например, сегодня в нефтедобывающих арабских странах на «нужды социальной справедливости» направляется не менее 20% доходов от нефти<sup>381</sup>.

Итак, хотя частная собственность в Исламской цивилизации признается, но ограничивается – в том числе в плане источников ее присвоения. «Приобретение (в собственность – В.Х.) возможно лишь через труд, дарение и наследование. Оно также может быть отменено, если ведет к монополизации ключевых (*essential*) общественных ресурсов или дает пищу жадности, разрушающей равновесие в обществе и создающее искусственную социальную стратификацию»<sup>382</sup>.

Исламскому хозяйственному этосу достаточно близка идея трудовой собственности. У иранского аятоллы Махмуда Талегани она даже основная:

---

<sup>376</sup> Подробнее см. Л.В.С. Ван ден Берг, указ. соч., с. 78-107.

<sup>377</sup> Louis Gardet. La cité musulmane, p. 81.

<sup>378</sup> Г.В. Милосавский, цит. соч., с. 104.

<sup>379</sup> См. П.В. Шлыков. Вакфы в социально-политической истории Турции (1923-2008). Автореферат. М., 2010.

<sup>380</sup> Арабский Восток: ислам и реформы. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, Институт Африки РАН, 2000, с. 10-11.

<sup>381</sup> Г.В. Милославский, указ. соч., с.111.

<sup>382</sup> Marcel A. Boissard. Humanism in Islam. Indianapolis: American Trust Publications, 1988, p. 110.

собственность, по его убеждению, проистекает лишь из приложения труда<sup>383</sup>. Это относится и к поземельной собственности. Земля, читаем мы у современного исламского идеолога, в принципе принадлежит всем (после, разумеется, Аллаха), но если «человек обработал участок земли, сделал его пригодным для использования и начал извлекать выгоду, то он стал ее полным владельцем и настоящим хозяином»<sup>384</sup>.

В принципе труд поощряется. «Поистине, – гласит один из хадисов, приписываемых Пророку, – Аллах любит, чтобы каждый из вас в совершенстве владел тем, чем он занимается»<sup>385</sup>. Но не всякий труд пользуется уважением. Престижны прежде всего занятия духовных лиц, чиновников, военных, ученых, специалистов. На низшей ступени находится труд «грязный», физический.

Характерен, к примеру, рассказ В.В. Наумкина о крановщике на строительстве Асуанской плотины. Его, неграмотного феллаха, обучили этой специальности, чем он очень гордился. Однажды мастер сделал ему замечание, что он оставляет кабину крана неприбранной. На следующий день тот привел с собой бедного феллаха, своего односельчанина, которого он нанял на работу *фарраша*, уборщика. Ибо крановщик считал себя мастером (*уста*), которому не пристало заниматься черной работой. Точно также студенты Каирского университета нанимают *фарраша*, который убирает их комнаты и застилает постели<sup>386</sup>.

Низкий статус физического труда распространялся прежде всего на сельское хозяйство – сферу, подвергавшуюся в исламском мире наибольшей эксплуатации, причем возраставшей по мере убывания владельческих прав на землю. Так, на средневековом Ближнем Востоке отчуждаемый продукт составлял у крестьянина-землевладельца примерно четверть урожая, у арендатора более 60%, у издольщика или батрака – свыше трех четвертей<sup>387</sup>. Сельскохозяйственный труд расценивался не только как грубый, грязный, но и примитивный, нетворческий.

Такое отношение, видимо влияло и на самих сельских жителей. Социологическое обследование ливанской деревни в середине XX века засвидетельствовало, например, что крестьяне рассматривают свой труд лишь как поддержание жизни, но не как средство ее улучшения или усовершенствования.<sup>388</sup>

Но негативный имидж физического труда сказывался и на других сферах деятельности. К примеру в XIX веке в период реформ в Османской империи выпускники новых школ по агрономии и медицине предпочитали уходить в чиновники, но не работать по специальности, поскольку там что-то надо было «делать руками». И до сих пор автомобилист на Ближнем Востоке с увлечением водит машину, но плохо и с неудовольствием ремонтирует ее<sup>389</sup>.

Такое отношение к труду и его различным видам, надо думать, уходит корнями в первые века становления Исламской цивилизации, которая не только расширялась, но и обретала какие-то сущностные характеристики в процессе завоеваний. В свое время Макс Вебер обращал внимание на то, что фактор «военной добычи» превращает ислам в религию господ; важнейшие элементы его хозяйственной этики носят феодальный характер (потребление роскоши как награда

---

<sup>383</sup> Mahmud Talegani. Society and Economics in Islam. Berkeley: Mizan press, 1982, p. 28, 52, 58 etc.

<sup>384</sup> Абу Аля Ал-Маудуди, цит. соч., с. 70.

<sup>385</sup> Мухаммед Али аль-Хашими, указ. соч., с. 55.

<sup>386</sup> Э.У. Лейн, указ. соч., с. 28.

<sup>387</sup> О.Г. Большаков, указ. соч., с. 235.

<sup>388</sup> Anne A. Fuller, op. cit., p. 72.

<sup>389</sup> Bernard Lewis, op. cit., p. 271-272.

за победы; захват богатства как знак расположения Бога; право на эксплуатацию захваченных территорий и пр.)<sup>390</sup>. Может быть, вызывает определенные сомнения термин «феодальный», если учитывать, что на исламском Востоке не было вассальных отношений европейского типа или крепостного права. Но бесспорно, что отношения господства и подчинения, сложившиеся в ходе мусульманской экспансии, оказали влияние на хозяйственную этику и обрели определенную инерцию вплоть до современности.

Более высоко, чем сельский, ценился труд городской, ремесленный (хотя и ниже, чем купеческий). Как и торговцы, ремесленники жили в значительной мере за счет перераспределения прибавочного продукта земледелия, и норма их эксплуатации была ниже, чем в сельском хозяйстве<sup>391</sup>. Правда, среди ремесленных специальностей была своя иерархия, некоторые профессии (ткачи, цирюльники, кожевенники) считались «презренными». В целом промышленное производство в исламском мире испытывало определенные трудности в связи с нехваткой сырьевых ресурсов и потому поддерживалось (как, впрочем, и торговля) государственными заказами<sup>392</sup>.

Тем не менее промышленные мастера и ремесленники в исламских обществах добились немалых успехов в производстве своих изделий. Традиционная система водоснабжения (*канат*) – проводка воды и подача ее наверх из базовых колодцев – до сих пор оправдывает себя на засушливых территориях Аравии, Афганистана, Марокко и других стран<sup>393</sup>. Методы обработки стекла в средневековой Сирии были подхвачены Венецией. Получили широкую известность достижения в металлургии (дамасская сталь), производство ковров и ряд других<sup>394</sup>.

В последнее время в мусульманском мире появилось понятие «исламской экономики». Одним из его инициаторов стал первый премьер-министр Исламской республики Иран (после революции 1979 г.) А. Банисадр, выделивший принцип трудовой собственности: «Тому, кто трудится, принадлежат результаты труда. Посягательство на них равнозначно посягательству на Бога»<sup>395</sup>. Естественно, что отличительной чертой «исламской экономики» является ее религиозное обоснование. Она исходит, по словам доктора Монзера Кахфа из Канады, из верховной собственности Аллаха, перед которым все равны и не может быть никаких классовых различий; а также из того, что каждый мусульманин в своей хозяйственной деятельности должен учитывать ее последствия. На практике это означает, во-первых, что понятие «владение» более адекватно исламским воззрениям, нежели «собственность»; во-вторых, сбалансированность между производством, накоплением и потреблением; в-третьих, недопущение резких социальных контрастов в обществе и стремление к оптимизации социальной справедливости. Последняя же, поясняет другой идеолог «исламской экономики», иранский автор Х.М. Дуррани, означает «хорошую оплату за работу и доступные цены, чтобы трудящиеся могли покупать все, что им нужно»<sup>396</sup>.

---

<sup>390</sup> Макс Вебер. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994, с. 271.

<sup>391</sup> О.Г. Большаков, указ. соч., с. 295-298.

<sup>392</sup> Доминик Сурдель, Жанна Сурдель, указ. соч., с. 328, 428.

<sup>393</sup> Technology, Tradition and Survival. Aspects of Material Culture in the Middle East and Central Asia. Ed. Richard Tapper a. Keith McLachlan. L.: Frank Cass, 2003, p. 6-13.

<sup>394</sup> Ahmad V. al-Hassan a. Donald. R. Hill. Islamic Technology. An Illustrated History. Cambridge e.a.: Cambridge Univ. Press, 1986, p. 33, 37, 93, 151 и др.

<sup>395</sup> Цит. по кн. Политическая культура стран ислама, цит. изд., с. 73.

<sup>396</sup> Цит. по А. Ахмедов, указ. соч., с. 145-147, 155.



Есть и некоторые другие провозглашаемые принципы «исламской экономики», например, правило равного распределения рисков между партнерами по предпринимательской деятельности, что должно удостоверяться в договоре (*акд*). В целом «исламская экономика» опирается на традиционные постулаты исламского канона, о которых шла речь выше, – запрещение ростовщичества (*риба*), обязательность *заката*, право государства регулировать экономические отношения и пр. Вместе с тем исламское право издавна проявляло в практическом применении этих постулатов достаточную гибкость. Например, разграничивается собственно ростовщичество и право на получение прибыли в производстве и в торговле, которое отнюдь не оспаривается<sup>397</sup>.

### Историческая динамика.

Бытие цивилизации – это не линейный процесс. Она существует в двух основных исторически-временных измерениях – эволюционном и циклическом. Первое выражает непрерывность ее существования, некую инерцию движения, а на каких-то отрезках – развитие. Второе фиксирует прерывность этого развития, чередование подъемов и спадов, периодически повторяющихся. Каждая цивилизация имеет свои, присущие ей циклы, образуемые взаимодействием ее субъектов, «отвечающих» за ее ценностно-институциональные основы, с окружающей средой. Такая цикличность просматривается и в Исламской цивилизации.

Об этом размышлял еще семь веков назад Ибн Халдун. Наблюдая переменчивость происходящего, величие и падение царств в исламском мире, он писал о том, что стадия «примитивности» неизбежно сменяется «цивилизацией». На первой, начальной стадии достигается лишь удовлетворение необходимых и скромных потребностей, преобладает непритязательность, простота нравов, архаическая демократия. «Цивилизация» же характеризуется прогрессом производства вследствие разделения труда и кооперации, что дает избыток продукции. На смену архаической демократии приходит сложноорганизованное деспотическое государство. Но этот «прогресс» означает одновременно и «конец» общества (*умран*). Ибо избыток продукта, довольство, роскошь развращают социум, прежде всего власть, которая деградирует, угнетает население налогами, теряет его доверие, а также способность организации сопротивления внешней опасности. И это – естественный «ритм» эволюции человеческих обществ<sup>398</sup>.

Этот «ритм» или цикл – «подъем-спад» – мы, действительно, можем фиксировать в истории различных цивилизаций. Такой цикл в Исламской цивилизации прямо связан с характерными для нее завоеваниями. Их было две волны: первая, арабская (VII-VIII вв.), и вторая, тюркско-персидская (XV-XVI вв., Сефеиды, Моголы, Османская империя). Овладевая громадными территориями, победители оказывались не в состоянии их полноценно ассимилировать и постепенно теряли. Поэтому механизм интеграции и дезинтеграции явственно просматривается в циклических процессах Исламской цивилизации<sup>399</sup>.

Наконец, еще один важный аспект исторической динамики мусульманского мира. Спады и подъемы, тенденции интеграции и дезинтеграции, вторжение в

---

<sup>397</sup> Г.В. Милославский, указ. соч., с. 105-106.

<sup>398</sup> А.А. Игнатенко. Ибн-Хальдун. М.: Мысль, 1980, с. 91 и др.

<sup>399</sup> Г.В. Милославский, указ. соч., с.66.

инокультурную среду не могли не влиять на сам исламский канон, приверженцы которого периодически остро ощущали его расхождение с реальностью, ее несоответствие ему. Отсюда – интенция «вечного возвращения» к идеалу, к «истокам», которая является своеобразным алгоритмом эволюции мусульманского мира (и также его циклов).

Эта тема четко выражена, например, у лидера иранской революции Р. Хомейни в его книге «Ислам и революция». «Истинный ислам – считает он, – продолжался лишь короткий период после своего возникновения»; с Омейядов, а затем Аббасидов началась его «порча», продолжавшаяся и позднее; задача – возродить подлинный ислам и т.п.<sup>400</sup>. Отсюда – постоянно повторяющиеся всплески фундаментализма, которые мы можем наблюдать и сегодня и которые вполне органичны Исламской цивилизации.

Присмотримся поближе к этим ритмам и циклам, в которых, может быть, особенно удивительным является самое начало. Проповедь Пророка, на первых порах распространявшаяся очень туго, в конце концов привела к настоящему взрыву энтузиазма и мессианства. Хотя в Коране не было призывов к экспансии, она началась еще при жизни Мухаммада, а дальше шла по нарастающей. Меньше, чем за столетие сравнительно небольшой по численности арабский контингент захватил колоссальную территорию от Средней Азии до Пиренеев.

Историки до сих пор спорят о причинах такого всплеска пассионарности. Говорится о природной воинственности бедуинов, о сокращении пастбищ относительно с численностью населения как предпосылке движения арабов вовне. Но не подлежит сомнению, что мощнейшим стимулом для них стала новая религия. «Обратившись в ислам, арабы ощутили себя центром мироздания» (Г.Э. фон Грюнебаум), – самосознание, которое обрело инерцию на многие века. Например, социологические опросы иракских школьников в 1931 г. выявили их поголовную убежденность в том, что они «наиболее чисты, наиболее достойны, избранны» по сравнению с другими народами и религиями<sup>401</sup>.

Ислам сообщил своим адептам не только жажду новой жизни, но и бесстрашие перед смертью, ибо борьба и жертвы за дело веры гарантируют райское будущее. Поэтому уже сподвижники Мухаммада горели желанием «присоединиться к своему Пророку в награду за смерть в бою с врагами ислама»<sup>402</sup>. Поэтому знаменитый полководец первых арабских походов Халид ибн ал-Валид высокомерно предлагал персидским царям стать мусульманами или платить налог за согласие на покровительство со стороны мусульман, а «если же нет, я пойду против вас с людьми, кто любит смерть так же, как вы любите пить вино»<sup>403</sup>. Поэтому сравнительно немногочисленные отряды арабов «с помощью Аллаха» громили армии Персии или Византии, о чем с гордостью говорил один из первых халифов, Омар, напутствуя войска на очередные кампании<sup>404</sup>.

Эти походы приносили гигантские награбленные богатства, что также служило стимулом для дальнейших завоеваний. Но в период раннего ислама эти богатства питали не только роскошь халифских дворцов и паразитизм. Первые века исламского мира принесли невиданный по своему размаху и достижениям

---

<sup>400</sup> См. Akbar S. Ahmed, *op. cit.*, p. 3, 30-31.

<sup>401</sup> Г.Э. фон Грюнебаум, *указ. соч.*, с. 34-35.

<sup>402</sup> О.Г. Большаков. История халифата. Спб.: Гуманистика, 2006, с. 191.

<sup>403</sup> Akbar S. Ahmed, *op. cit.*, p. 34.

<sup>404</sup> О.Г. Большаков, там же, с. 435.

культурный взлет, который называют эпохой арабского гуманизма или арабского Возрождения. И это справедливо не только потому, что мусульманские мыслители той поры обратились к культурному наследию античности (и познакомили с ним самих европейцев). Это верно еще и потому, что в эту эпоху в мусульманском ареале воцарился настоящий культ учености, жажда познания. В Багдаде, Каире и других городах строились «Дома мудрости», в которых помещались обсерватория, библиотека, бюро переводов. Некоторые библиотеки насчитывали сотни тысяч томов (для сравнения – в библиотеке Сорбонны в XIV в. не было и двух тысяч книг). Были достигнуты выдающиеся для своего времени успехи в математике, астрономии, химии, медицине. Процветала вольнодумная философия, история (аль Табари называли арабским Тацитом). Развитие знания поддерживалось как государством, так и развитой системой меценатства, почитавшего за честь содействовать «мудрости»<sup>405</sup>.

Культурный и научный прогресс не был лишь результатом деятельности отдельных выдающихся личностей (аль Хорезми, аль Бируни, Ибн-Рушда, Ибн-Сины и других), он отвечал на потребности общества. К примеру, в книге аль Джазири «Компендиум теории и практики механических искусств» (XII в.) выражалось убеждение, что знание должно проверяться практикой, экспериментом, а без этого его ценность сомнительна<sup>406</sup>. Поэтому эпоха мусульманского Возрождения достигла немалых высот в строительной технике, кораблестроении и навигации, военном деле и других областях. Она знала даже своеобразную «зеленую революцию» – приспособление различных культур (например, пшеницы, сахарного тростника) к аридной и семи-аридной зоне<sup>407</sup>. В целом, по свидетельству историков науки, мусульманский Ближний Восток до определенного времени опережал средневековую Европу, которая заимствовала у него как технологии, так и сами основы научного знания. Не случайно многие термины – «цифра» (арабск. *сифр*), «химия» (аль *кимия*), алгебра (*ал-джабр*) и другие пришли к нам из исламского мира.

Но постепенно этот культурный подъем пошел на спад. Тому были как внешние причины (с XII в. мусульманские общества периодически подвергались нашествиям с Востока), так и внутренние неурядицы и дезинтеграционные процессы. Как своеобразная защитная реакция на происходящее шло окостенение собственно религиозной мысли. Улемы и другие религиозные авторитеты отворачивались от «новшеств» (*бида*) и, как называли это историки, закрывали «врата иджитхада», т.е. свободного и творческого обсуждения. Стала преследоваться наука. Богословы-мутакаллимы, рассказывал средневековый мыслитель Насир-и-Хисрау, «объявляли неверующими тех, кто овладевал наукой о сотворенных вещах», и тогда «искатели ответов на вопросы “как?” и “почему?” умолкли, а равно и толкователи этой науки продолжали безмолвствовать, так что все оказались во власти невежества»<sup>408</sup>.

Второй цикл (или полуцикл) подъема и спада Исламской цивилизации связан с завоеваниями неарабского контингента, хотя и под знаменем ислама. Среди образованных им империй наиболее характерной стала Османская, созданная турками-сельджуками (османами). Ислам с его призывами борьбы за веру как нельзя лучше отвечал завоевательным устремлениям этого воинственного этноса. Но

---

<sup>405</sup> Подробнее см. Ценности мусульманской культуры и опыт истории, с. 150-163.

<sup>406</sup> Ahmad V. al-Hassan a. Donald R. Hill, op. cit., p. 15-16.

<sup>407</sup> Ibid., p. 203, 221.

<sup>408</sup> Цит. По А.В. Сагадеев. Ибн-Рушд (Аверроэс), с.28.

ислам стал для них скорее социально и политически дисциплинирующим началом, нежели культурно организующим. Религия была полностью подчинена военно-бюрократической власти, и фетвы муфтия служили формальным дополнением к ее действиям. Правда, широкое распространение в турецком обществе получил суфизм в качестве компенсации бесправию большинства населения.

Сокрушив Византию, османы превратили в своих вассалов значительную часть исламского мира и более века наводили страх на Европу. Военные успехи обеспечивались милитаризацией и особой организацией войска, ядро которого составляли янычары – специальный корпус, набиравшийся из христиан, которые с малолетства воспитывались в исламской вере как монахи, не имея ни семьи, ни собственности. По существу, это была система военного рабства. Вместе с тем и в военной, и в бюрократической среде допускалась определенная гибкость, действовал в какой-то степени меритократический принцип, благодаря которому «слуга мог обойти своего господина, ремесленник мог подняться до уровня великого визиря, а великий визирь – опуститься до уровня ремесленника»<sup>409</sup>.

В Оттоманской империи Исламская цивилизация приняла однобокий характер. Ее главным смыслом была экспансия вовне, все остальное, в том числе и сама религия вместе со служителями культа, должно было содействовать этой цели. Нельзя, конечно, сказать, что оттоманский период не дал никаких культурных достижений – например, в XVI веке великий архитектор Синан строил великолепные медресе, мечети, бани, мосты. Но в целом историки справедливо говорят о ситуации застоя и культурного изоляционизма (причем добровольного), в котором пребывала могущественная по внешнему виду мусульманская империя. Достаточно сказать, что она не воспользовалась изобретением книгопечатания. Первая типография появилась здесь лишь в 1729 г., а первая газета – веком позже. В небрежении была и наука – построенная в 1571 г. в Стамбуле обсерватория по рекомендации главного муфтия была разрушена отрядом янычар. «Знание получали, хранили, если нужно – покупали, но не создавали и не развивали»<sup>410</sup>.

В политической конструкции Оттоманской империи все замыкалось на первое лицо. Но за весь период ее существования среди султанов было считанное число действительно крупных фигур (Мехмет-завоеватель, Сулейман Великолепный), остальные были заурядными и порой бессмысленно жестокими деспотами. Ибо они воспитывались в изоляции, в так называемом серале (получившем название «клетка»), где они могли обучиться лишь лени и распущенности. В институте султанской власти действовал дикий обычай братоубийства (чтобы исключить соперничество при вступлении на трон). Янычарская гвардия нередко выступала в роли преторианцев. Имперская система держалась на дисциплине, в значительной мере порожденной страхом, а также усилиями отдельных деятелей – улемов или великих визирей из рода Кепрюмо.

В хозяйственном и социальном плане оттоманское общество стагнировало. Основная часть дохода империи формировалась из налогов буквально за все (за паромные переправы, взвешивание грузов, соль, воск и т.п.), - но не за счет роста производства<sup>411</sup>. Чем дальше, тем больше власть испытывала финансовые трудности. Симптомом упадка империи стали поражения в русско-турецких войнах

---

<sup>409</sup> Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской империи. М.: Крон-пресс, 1999, с. 169.

<sup>410</sup> В.В. Бартольд, указ. соч., с. 101; Бернард Льюис. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока, с. 31, 53, 85, 41.

<sup>411</sup> Лорд Кинросс, указ. соч., с. 170.

XVIII века, а в следующем веке Порты превратилась, по выражению европейских дипломатов, в «больного человека», обреченного на зависимость от более развитых стран.

В упадке находился и весь исламский мир. Европейцы, приезжавшие тогда в мусульманские страны, ощущали себя перенесенными «в мир...невозмутимого спокойствия, где все вопросы решены и никаких сомнений больше нет». Известному исламоведу П. Снук-Хургронье, посетившему в конце XIX века Мекку, казалось, что он очутился в средневековье<sup>412</sup>.

Закономерным результатом этого отставания стал колониализм. Он принимал различные формы – от экономической и политической зависимости и иностранного диктата до прямого протектората. И хотя по историческим меркам период колониальной зависимости, в частности, в странах Северной Африки и Ближнего Востока продолжался сравнительно недолго, всего несколько десятилетий, шок, произведенный им в мусульманском мире, был чрезвычайно сильным. Ислам, который казался верующим высшей мудростью, оказался бессильным перед «неверными»...

С одной стороны, этот шок породил уныние, настроения самоуничтожения и коллаборационизма. Но с другой стороны, пробудилось чувство протеста, стремление преодолеть «ленивый фатализм», который привел к национальному унижению. Родилась апелляция к мусульманской гордости, к примеру других народов (христиан, японцев, евреев), которые добились больших успехов, потому что следовали своим национальным и культурным традициям<sup>413</sup>.

Так силою обстоятельств исламский мир был принужден к *модернизации* – переходу от традиционного, аграрного общества к современному, индустриальному. Процесс этот начался значительно позже не только по сравнению с Европой, но и некоторыми другими «запоздалыми» регионами (Латинской Америкой, Россией, Японией). Он проходил двояким образом – через изменение институтов, прагматические реформы с целью как-то удержаться на плаву в противостоянии более развитым странам; и попытками приспособить исламские ценности к новой реальности.

В мусульманском мире появились реформаторы – Мухаммад Абдо, Джемал ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Икбал и другие. Известный исламовед Эрнст Геллнер называл их взгляды чем-то вроде «исламского пуританства»<sup>414</sup>. В этом сравнении есть определенная доля истины, тем более, что аль-Афгани восхищался Лютером, а М. Икбал даже употреблял термин «арабский протестантизм». Однако всякое сравнение относительно: исламское реформаторство возникло на ином историческом этапе и решало другие, подчас противоречивые задачи. С одной стороны, ему было необходимо как-то скорректировать некоторые религиозные догмы, адаптировать их к современным условиям. Поэтому реформаторы призывали «открыть двери иджитхада», защищали принцип «сначала докажи, потом верь», ратовали за развитие науки. Поэтому аль-Афгани обвинял консервативный ислам и потворствовавший ему политический деспотизм в неприятии научного знания. Поэтому М. Абдо заложил в главном исламском университете Аль-Азхар преподавание географии, геометрии, математики, издавал фетвы, позволяющие

---

<sup>412</sup> В.В. Бартольд, указ. соч., с. 45.

<sup>413</sup> Amir Shakib Arsalan. Our Decline and Its Causes. Lahore, 1944, p. 9, 55-57, 59, 73, 75, 90, 106 и др.

<sup>414</sup> Ernest Gellner. The Unknown Apollo of Biska: The Social Base of Algerian Puritanism. – “Government and Opposition”. L., №9, 1974, p. 308.

рисовать изображения людей и создавать скульптуры, разрешающие получать проценты с денег, положенных в банк и т.п.<sup>415</sup>. С другой стороны, они не могли не подтвердить авторитет исламского канона. Поэтому реформаторы утверждали, что все основные европейские идеи (справедливости, гуманизма и пр.) можно найти в Коране и в истории халифата, а М. Абдо даже полагал, что «только справедливый деспот насильно может заставить народ продвигаться по пути прогресса»<sup>416</sup>. Кроме того, в программу реформаторов не мог быть включен секуляризм. Тем не менее, их деятельность способствовала модернизаторским сдвигам в исламском мире.

Параллельно в мусульманских странах шел процесс стихийной модернизации – реформ, начавшихся еще в период колониализма и зависимости и ориентированных на частичное заимствование опыта более развитых стран для ликвидации отсталости. Наиболее показательными в этом плане явились начинания алжирского паши Мухаммеда Али, а также политика «танзимата» в Османской империи в XIX веке. Эти усилия в целом не дали результата. При М. Али гипертрофированное огосударствление экономики и насильственное введение хлопководства превратило Египет в зависимую страну монокультуры и фактически открыло дорогу английскому капиталу и британскому контролю над Каиром<sup>417</sup>.

В Османской империи на заключительной стадии ее эволюции попытки модернизаторских реформ продолжались в течение века. Поначалу это были меры по реформированию армии по европейским стандартам (учреждение инженерной школы для совершенствования вооружений, ликвидация института янычарства). Постепенно они стали захватывать другие сферы жизни общества (введение обязательного начального образования и перевод школ в ведение государства, упразднение поста великого визиря и создание министерских структур и др.). Но эти начинания не носили системного характера и к тому же нередко давали задний ход. Первый турецкий парламент (1877 г.) был не избран, а подобран из членов провинциальных административных советов, послушных султану, и все равно был разогнан через пять месяцев. Реформы имели результатом скорее укрепление центральных чиновничьих структур и их технических возможностей, нежели строительство демократических институтов<sup>418</sup>. В самом обществе мало что изменилось. Девять десятых населения продолжали оставаться неграмотными. Среди буржуазии преобладала компрадорская прослойка, зависимая от иностранного капитала и – не турецкой национальности. Бедность населения обуславливала узость внутреннего рынка, отсутствовали внутренние источники развития<sup>419</sup>.

В общем, с самого начала модернизация и становление капитализма в мусульманском мире шли весьма туго. Была ли причиной тому сама религия? Макс Вебер считал, что да, поскольку в исламе, в отличие от протестантизма, отсутствовал элемент аскезы, необходимый, по его схеме, для накопления. Но этот

---

<sup>415</sup> М.Т. Степанянц, указ. соч., с. 22, 65, 69, 153; Алексей Журавский, указ. соч., с. 68, 69; Современный ислам. Сб. обзоров. М.: ИНИОН РАН, 1992, с. 28-29.

<sup>416</sup> Нур Кирабаев. Мусульманская цивилизация: вызовы глобализации. – «Свободная мысль», 2007, №11, с. 146, 148; А.М. Мамедов. Ислам и проблемы социально-культурного развития арабских стран. Баку: Элм, 1986, с. 30.

<sup>417</sup> См. Джеймс Олдридж. Каир. Биографии города. М.: Молодая гвардия, 1970, с. 142, 150-158; The Modern Middle East: a Reader. Ed. by Albert Hourani etc. Los Angeles: Univ. of California Press, 1993, p. 114, 117, 119, 177, 188.

<sup>418</sup> Бернард Льюис. Что не так?..., с. 56.

<sup>419</sup> А.Д. Новичев. Турция. Краткая история. М.: Наука ГРВЛ, 1965, с. 22, 41, 51, 114, 134.

элемент мы не находим и в религиях других цивилизаций (например, Китайской и Индийской), где модернизация и утверждение элементов капитализма проходят достаточно успешно. Французский автор М. Родинсон считал исламский канон по меньшей мере нейтральным в отношении капитализма или модернизации; больше того, в нем, по его мнению, можно найти зачатки рациональности и «коммерческого подхода»<sup>420</sup>. Что касается *рибы*, запрещения взимать проценты, то оно легко обходилось и обходится.

Но цивилизация – это ведь не только священные тексты. На протяжении своей эволюции Исламская цивилизация накопила такие традиции, как консервативно-догматическое толкование Корана и Сунны, а также использование религиозных догм деспотической властью. В частности, английский историк Б. Тернер отмечал, что прогрессу капитализма в исламском мире противодействовала «устойчивая доминанта патримониализма», которая не допускала к власти «купеческий класс»<sup>421</sup>. Наконец, американский исследователь П. Гран не без основания полагает, что европейская экспансия подрезала корни «туземного» капитализма в силу большой разности потенциалов<sup>422</sup>.

В XX веке переход от традиционного общества к современному в исламском мире осуществлялся двумя разными путями. Один из них – это модернизация, так сказать, без ислама и даже вопреки ему. Наиболее радикальным здесь стал турецкий опыт, когда под водительством Кемалья Ататюрка была предпринята грандиозная попытка «перекодировать» мусульманскую цивилизацию на европеизм и тюркизм.

Предпосылки этого складывались еще в предшествующий период, когда в процессе реформ «танзимата» в оттоманских образованных верхах возникли настроения самоуничтожения и преклонения перед Европой, а также идеи «пантуранизма» (у «младотурков» – реформаторов начала XX века)<sup>423</sup>. Один из младотурецких деятелей утверждал: «Не существует второй цивилизации; цивилизация означает европейскую цивилизацию, и она должна быть импортирована со всеми ее розами и шипами»<sup>424</sup>.

Но реализовать эти идеи смог лишь Мустафа Кемаль (Ататюрк), чему способствовала отчаянная ситуация в Оттоманской империи начала XX века, когда было непонятно, как выйти из глубочайшего кризиса. Кемаль указал путь: ориентация только на Запад, который «дает образцы счастливой жизни, сильной государственной власти и подлинного человеческого существования». «Азиатский образ мышления» (включая и «арабскую социальную жизнь») «должен быть полностью отвергнут, а европейский полностью принят. Другого пути нет»<sup>425</sup>.

Диктаторский режим Ататюрка действовал жестко и решительно. Султанат и халифат были упразднены. Оттоманская метрополия стала Турцией, имперский принцип уступил место национальному принципу тюркизма. Вводились европейские порядки. Вместо арабского алфавита был учрежден латинский, ударными темпами

---

<sup>420</sup> Подробнее см. Maxime Rodinson. Islam et le capitalisme. P. : Edition du Seuil, 1966.

<sup>421</sup> Brian Turner. Weber and Islam. L.: Routledge a. Kegan Paul, 1974, p. 54.

<sup>422</sup> Peter Gran. Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840. Austin: Univ. of Texas press, 1979, p. 233.

<sup>423</sup> History of the Ottoman State, Society a. Civilization. Ed. by Ihsanoglu. Vol. 2. Istanbul, 2002, p. 135, 136, 138, 141, 153 и др.; Ментер Шахинлер. Кемализм: зарождение, влияние, актуальность. М.: Московский писатель, 1998, с. 15, 107.

<sup>424</sup> E. Ozbulan. Islam, Nationalism and Modernization in the Young Turk Era. – In: Future of Islamic Civilization. Cairo, 1985, p. 41.

<sup>425</sup> Цит. по L. Lenonian, op. cit., p. 49, 51, 53.

шли кампании по ликвидации неграмотности, шариат заменялся швейцарским гражданским и итальянским уголовным кодексами. Экономическое развитие осуществлялось на основе государственного дирижизма, контроля над иностранными компаниями и импортозамещения. Правила только одна, кемалистская Народно-республиканская партия.

В опалу попал и ислам, который лишился статуса «национальной религии» в качестве продукта «иностранный» (арабского) происхождения<sup>426</sup>. Ислам был отодвинут как центр духовного, идейного и политического влияния и существенно ограничен в своих правах и возможностях. Это не была секуляризация европейского типа, когда религия отделяется от государства и объявляется частным делом, а наоборот – привязывание ислама к государственной машине и жесткий контроль за ним. Медресе были заменены государственными школами для верующих, где будущие имамы воспитывались в кемалистском духе. Мечети и дервишские центры (*текке*) стали подчиняться Директорату религиозных дел. Специально учрежденный факультет теологии выпускал религиозную литературу – вплоть до религиозных «памяток» для солдат. Даже омовение перед молитвой объяснялось санитарными целями и борьбой с эпидемиями.<sup>427</sup>

Такая политика со стороны властей дала какие-то результаты – удалось создать так называемый «параллельный ислам», прогрессистский по духу. Например, религиозное братство Нурку («ученики света») выпускали буклеты с девизом «наука превыше всего»<sup>428</sup>. Но в целом такое давление властей на религию вызывало глухое сопротивление населения, особенно в деревнях. Мусульманские братства и секты продолжали нелегально или полунелегально существовать. Это не смущало режим. Ибо, по словам кемалистов, они «осуществляли свои революционные преобразования для народа, даже несмотря на отсутствие желания с его стороны». Эти преобразования объявлялись необратимыми. И когда умер Ататюрк (1938 г.), ему был присвоен титул «Вечного главы государства»<sup>429</sup>.

Но вечного ничего не бывает, тем более когда намереваются в «пятьсот дней» перестроить общество или за два десятилетия переменить цивилизацию. Ислам постепенно стал возвращаться в общественную жизнь. Сначала политические партии после смерти Кемаля стали использовать религиозные лозунги для привлечения масс на свою сторону. Затем оппозиционная Демократическая партия победила на выборах, и вновь стали строиться мечети, открываться коранические школы. Образовалась происламская Партия справедливости во главе с Тургуттом Озалом, которая опиралась не только на крестьянский контингент, но и на образованные слои, привлекла в свои ряды технократов и прагматиков<sup>430</sup>. Наконец, преемница этой партии, Партия справедливости и развития во главе с Реджепом Эрдоганом пришла к власти. Конечно, Турция остается светским государством, и некоторые сохранившиеся кемалистские традиции охраняются армией. Но факт остается фактом – ислам здесь восстановил свое влияние. Конечно, турецкие исламисты не выступают против модернизации, но и не мыслят ее без своего участия.

---

<sup>426</sup> Менгер Шахинлер, указ. соч., с. 100, 225.

<sup>427</sup> Paul Dumont. Islam as a Factor of Change and Revival in Modern Turkey. – In: *Turkic Culture*. Bloomington: Indiana University, Turkish Studies, 1987, p. 2-3.

<sup>428</sup> Ibid., p. 7-8.

<sup>429</sup> Менгер Шахинлер, с. 149, 205.

<sup>430</sup> Подробнее см. M. Guida. *Turgut Ozal and Islamism in Turkey*. – “Hamdard islamicus”, Karachi, 2005, vol. 28, №3.



Турецкий пример вызвал большой резонанс в исламском мире. Он дал толчок росту националистических течений и соответственно национальных государств в противовес универсалистской («халифатской») тенденции. В этом плане кемализм получил позитивную оценку в ряде стран (Египте, Сирии, Ливане, Ираке и др.). Идеи Кемалю оказали определенное влияние на первого президента Туниса Х. Бургиба. Но было и много критики. Мухаммад Икбал, например, осуждал кемализм за непонимание и отказ от созидательного потенциала ислама в пользу подражательного рационализма<sup>431</sup>. Было также немало голосов, называвших Ататюрка «предателем» и «врагом религии».

Другой значимый пример попытки «безрелигиозной» модернизации в исламском мире – режим Гамаль Абдель Насера в Египте в 50-60-х годах XX века, осуществлявший развитие под идеологическими лозунгами «арабского социализма». Тем не менее типологически этот опыт близок турецкому: политический авторитаризм, национализация многих промышленных предприятий и государственный дирижизм в экономике, антилатифундистская аграрная реформа, рационализм, антиклерикализм. Исламские институты и ценности Насер воспринимал как препятствие прогрессу и жестко противостоял оппонировавшим ему «Братьям-мусульманам» (в частности, казнил их главного идеолога Саида Кутба). Социалистическая ориентация Египта просуществовала лишь два десятилетия и в конце 60-х годов сошла на нет. Большую роль, конечно, сыграло поражение арабов в войне 1967 года с Израилем. Кроме того, реформы Насера были неэффективны с точки зрения уменьшения неравенства в египетском обществе<sup>432</sup>. Наконец, для верующих масс были непонятны «импортированные» идеи социализма и секуляризма<sup>433</sup>.

Модернизация под флагом «арабского социализма» имела место и в некоторых других странах Ближнего Востока (Сирия, Ирак, Южный Йемен) и также оказалась нежизнеспособной. Причин здесь несколько, но одна несомненна: сопротивление со стороны исламских кругов. Феномен социалистической ориентации в мусульманском мире достаточно ясно выявил, что ислам не приемлет идейной и политической конкуренции и претендует на монопольное влияние на общественную жизнь.

В целом можно говорить о сложившейся в мусульманском мире традиции или линии модернизаторского «безисламского» авторитаризма, – включая его раннего предшественника Мохаммеда Али, Кемалю Ататюрка, Насера, иранского шаха и других. Но эта тенденция вызвала к жизни контртенденцию – исламизм. Ее представители отвергали развитие по заимствованным (западным или коммунистическим) лекалам, поэтому политические режимы в мусульманских странах со светской, «небожественной властью» (*магум*) они объявляли нелегитимными (А. Маудуди). Деятельность такой власти, по их словам, заводила в тупик, приводила к социальному хаосу и *джахилии* (невежеству)<sup>434</sup>. Зарождение исламизма обычно связывают с появлением «Братьев-мусульман» в Египте в 20-е

---

<sup>431</sup> См. Faizur Rahman. Muhammad Iqbal and Atatürk Reforms. – “Journal of New Eastern Studies”, Chicago, April 1984, vol. 43, №2, p. 158-160.

<sup>432</sup> Najib Ghadbian. Democratization and the Islamist Challenge in the Arab World. Boulder (Col.) – Oxford: Westview press, 1997, p. 61.

<sup>433</sup> Albert Hourani. The History of the Arab Peoples. Cambridge: Beeknap press of Harvard University, 1991, p. 422-423.

<sup>434</sup> Leonard Binder, op. cit., p. 176-178.

годы прошлого столетия. Наиболее яркое выражение он нашел в иранской революции конца 70-х – начала 80-х годов.

В мировой научной литературе и публицистике отношение к исламу далеко не однозначное. Его идеология фундаментализма, т.е. апелляция к «истокам», «подлинному исламу» часто расценивается как возврат в средневековье. В особенности подвергаются критике политические идеи исламизма – возвышение власти улемов над всеми остальными политическими институтами, объявление ислама единственной идеологией в обществе, анимирование шариата и пр., что было реализовано в практике иранской революции. Даже такой известный специалист по политическим проблемам Ближнего Востока, как английский исследователь Фред Холлидей, считал иранскую революцию реакционной<sup>435</sup>.

Безусловно, в иранской революции, да и в теории и практике исламизма и фундаментализма в целом можно найти немало крайностей, проявлений религиозной нетерпимости и фанатизма – от жестких политических преследований до принуждения женщин носить паранджу. Но все ли так просто, как это следует из негативных оценок?

Присмотримся, к примеру, к взглядам лидера иранской революции Р. Хомейни, который считается одним из самых радикальных представителей исламизма и фундаментализма. Да, он призывает вернуться к «корням», к «истинному исламу». Но «истинный ислам», по его словам, это ислам творческий – в отличие от «реакционного, догматического» ислама и ислама «смешанного», эклектического, подражательного. Поэтому он выдвигает идею «нового иджтихада», который будет ориентирован на «использование умственных достижений и опыта человечества», – ибо «бездействие иджтихада (свободного обсуждения – В.Х.) в течение нескольких веков» привело мусульманский мир к кризису. Чтобы преодолеть его, «научные круги и духовенство должны держать руку на пульсе потребностей общества» и, руководствуясь базовыми исламскими ценностями, пройти между Сциллой «материализма и атеизма» - и Харибдой «религиозного догматизма». В противовес распространившемуся по всему миру культу потребительства необходимо пропагандировать иные идеалы, «создавать систему, которая опирается на ... нравственное самосовершенствование и облагораживание духовной стороны жизни», «воспитывать в молодежи стимулы более сильные, чем природные инстинкты».

Да, Хомейни жестко критикует Запад, который сегодня господствует в мире. Вместе с тем он признает, что Западная цивилизация «подарила миру значительные достижения в области науки, политики и социологии». Запад освободил человечество от архаики, уничтожил ложную святость догматических религий, разрушил авторитарные или самодержавные формы правления. Поэтому надо «приобрести положительные моменты западной цивилизации». С другой стороны, Запад сейчас находится в кризисе благодаря «неправильному, ограниченному и одностороннему взгляду на свободу человека». В кризисе, впрочем, находится и исламский мир. Но «цивилизацию порождают человеческие условия и усилия», и потому важно обращение к подлинной религии, которая «помимо толкования вечного аспекта бытия человека, дает основную установку постоянно

---

<sup>435</sup> F. Halliday. The Iranian revolution: uneven development and religious populism. – "Theory a. Society". Amsterdam, 1982, vol. 11, №3, p. 31.

изменяющимся аспектам его жизни..., систематизирует темп движения к совершенству»<sup>436</sup>.

Иранская революция явилась ответом на «белую революцию», форсированную модернизацию в период правления шаха Мохаммеда Реза Пехлеви. Проводились различные реформы сверху технократическими методами – при опоре на централизованный бюрократический аппарат и с активным привлечением иностранного капитала для внедрения «отверточных технологий». Все это вкупе с громадными нефтяными ресурсами «создало иллюзию, что шах не нуждается ни в какой поддержке внутри собственного общества, и бросило вызов всем секторам общества сразу»<sup>437</sup>. В результате модернизация осуществлялась с серьезными перекосами. Компрадорская буржуазия доминировала над национальной, внешняя торговля над внутренней («базаром»), местный капитализм не имел достаточных импульсов для естественного развития. Аграрная революция вытолкнула в города массу людей. За считанные годы «белой революции» городское население увеличилось наполовину, что привело к росту безработицы, люмпенизации мигрантов и в целом обострило социальную дифференциацию<sup>438</sup>. Наконец, с началом реформ шах распустил парламент и резко ограничил (вплоть до применения репрессий) влияние шиитских улемов и «базара», которые всегда составляли в Иране значительную силу.

Революция объединила против шахской власти и проводимого ей варианта модернизации почти все общество – национальное предпринимательство, мелкобуржуазные слои, часть интеллигенции и большинство трудящегося населения, особенно бедняков. Конечно, столь масштабный социальный катаклизм привел к значительным эксцессам, издержкам и всплескам насилия. Достаточно сказать, что после революции 130 тысяч менеджеров и инженеров эмигрировали из страны<sup>439</sup>.

Вместе с тем нельзя не обратить внимание на социальную направленность политики новой, послереволюционной власти. В ее программе было заявлено о необходимости «ограничивать частную собственность, чтобы гарантировать определенный уровень жизни в обществе в целом и поддерживать социальное равновесие». Госсектор охватил крупные предприятия, внешнюю торговлю, страхование, банковское дело, ирригацию, связь, авиацию, железные дороги и другие наиболее важные отрасли. Кооперативный и частный сектора стали перестраиваться в соответствии с принципами «исламской экономики», о которой шла речь выше, – само понятие «исламской экономики» возникло именно в процессе иранской революции. Был создан специальный Фонд домостроительства для возведения массового жилья, в том числе для бедного населения. Был установлен земельный потолок для частного землевладения. Стала проводиться политика поддержки деревни (развитие медицинского обслуживания, сети школ, строительство дорог, снабжение удобрениями и пр.) – в соответствии с объявленной стратегией «роста социального благосостояния и улучшения жизни непривилегированных слоев»<sup>440</sup>.

---

<sup>436</sup> Цит. по Сейед Мохаммед Хатами, указ. Соч., с. 100-101, 19, 40, 41, 18, 31, 81, 91, 103, 117, 119, 110-112.

<sup>437</sup> Leonard Binder, *op. cit.*, p. 352, 353.

<sup>438</sup> Арабо-мусульманский мир на пороге XXI века, с. 25, 35.

<sup>439</sup> Dilip Hiro. *The Rise of Islamic Fundamentalism*. N.Y.: Routledge, 1989, p. 187.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 186, 187, 198, 203 и др.

Известный египетский историк, социолог и публицист Анвар Абдель-Малек определял исламизм и фундаментализм как «попытку отыскать в глубоких, фундаментальных основаниях национальных культур (главным образом, в религиозно-философских основаниях) точки опоры для ослабшего национального организма»<sup>441</sup>. Именно такой попыткой можно считать иранскую революцию и ее идеологию. В идеологическом плане доминирующим было стремление «переосмыслить ислам в современных терминах»<sup>442</sup>. В социальном плане осуществлялась опора на те слои, которые несут на себе издержки преобразований вестернизаторского типа и несут с собой определенную леворадикальную тенденцию<sup>443</sup>. В политическом плане происходила политизация ислама, подключение религии к политической сфере. Короче говоря, перед нами вторая модель модернизации в мусульманском мире – «модернизация с исламом», которая все более конкурирует с первой, описанной выше моделью «модернизации без ислама». Разумеется, между этими двумя моделями существуют промежуточные варианты.

### Современность.

На этой «развилке» двух моделей адаптации к современности и застала исламский мир эпоха глобализации. Воздействие ее на мусульманские регионы было сложным и противоречивым. Усилилась как тенденция вестернизации исламских обществ, так и противодействие ей. Своеобразным ответом на глобализацию явилась, если можно так выразиться, интернационализация исламского мира – попытки укрепления его солидарности и кооперации, а также внедрения в немусульманское пространство (*дар аль-харб*) и воздействия на него. Вместе с тем заметнее стали дифференциация среди исламских стран и противоречия между ними – в зависимости от различных последствий глобализации в той или иной стране. Короче говоря, диалектика интеграции и дезинтеграции Исламской цивилизации продолжается и в современную эпоху, на новом витке исторической эволюции.

В последней трети XX века в большинстве исламских стран наблюдается постепенный уход от прежних, «светских» идеологий – национализма, модернизаторского этатизма, «арабского социализма». На смену им происходит реанимация исламских духовных, социальных и политических ценностей<sup>444</sup>. Параллельно с набирающими силу процессами глобализации – и в немалой степени в противовес им – предпринимаются попытки межнациональной консолидации мусульманских стран, различного рода альянсов между ними. Оживляется деятельность Всемирного исламского конгресса (возникшего еще в 1926 г. в Мекке, а сейчас имеющего центр в Карачи), выступающего за создание «нового халифата». Последний предлагается (в частности, «Братьями-мусульманами») образовать в форме конфедерации<sup>445</sup>.

---

<sup>441</sup> Le Monde. P.: 1979, 9 dec., p. 16.

<sup>442</sup> J.H. Jansen. Militant Islam. L. e. a. : Pan books, 1980, p. 134.

<sup>443</sup> Политическая культура стран ислама, с. 18. Хотя, как показывает пример Саудовской Аравии, возможен и консервативный вариант фундаментализма, распространенный в среде модернизированной технократической элиты.

<sup>444</sup> Арабский Восток: ислам и реформы. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, Институт Африки РАН, 2000, с. 73.

<sup>445</sup> Н.В. Жданов, А.А. Игнатенко, указ. соч., с. 188; Г.В. Милославский, указ. соч., с. 8.

Активно действуют различные международные исламские организации – объединения на правительственном уровне (Организация исламской конференции), на неправительственном уровне (Лига исламского мира), религиозно-общинные (Исламский совет Европы), экономические (Исламская торгово-промышленная палата, Исламский центр развития торговли), финансовые (Исламский банк развития, Международная ассоциация исламских банков), профессиональные (Исламская организация по образованию, науке и культуре) и другие. Имеет место тенденция лингвистической унификации, усиление роли арабского языка.

Тем не менее «великое единство» исламского мира не получается. Здесь по-прежнему существуют и порой обостряются трения, противоречия и даже прямые столкновения и конфликты. Наблюдатели отмечают, например, что процент ВВП, направляемый на помощь наиболее нуждающимся мусульманским странам из исламского мира, с каждым годом сокращается<sup>446</sup>. Нередко случаются вспышки политической или религиозной розни (захват исламскими экстремистами мекканской мечети, кровавые столкновения иранских паломников и саудовской полиции и др.). А чего стоит ирано-иракская война, унесшая многие сотни тысяч жизней.

Что в немалой степени сплачивает исламский мир, так это конфронтация с Западом, которая усилилась в эпоху глобализации. С одной стороны, процессы глобализации способствовали ускоренной (и хаотичной) вестернизации исламских обществ, перениманию образцов жизни и ценностей Запада. Многие образованные мусульмане стали писать (и даже критиковать Запад!) на английском языке. Но вестернизация эта была во многом верхушечной, поверхностной, подражательной (unquestioning imitation, по выражению арабского автора Зинауддина Сардара).<sup>447</sup> Она мало затрагивала основные массы исламской уммы, держащиеся в основном традиционных ценностей. Проникавший с глобализацией культ потребительства создавал специфическую среду прагматического, беспринципного и корыстного бизнеса («инфитахи»), которая, к примеру, в Египте вызывала раздражение не только трудящихся, но и значительной части интеллигенции и чиновничества («эффенди»)<sup>448</sup>. Это раздражение питается также растущей социальной дифференциацией в исламских странах, увеличением массы бедняков и «лишенцев» в этих регионах – за исключением богатых нефтедобывающих стран.

Глобализация, которую некоторые западные исследователи называют «дезорганизованным капитализмом», стимулирует процессы «детерриториальности», миграции из развивающихся стран в развитые, которая особенно характерна для исламских стран. В одной Европе насчитывается порядка 20 млн. мигрантов из мусульманского мира (4-5% населения ЕС)<sup>449</sup>. Стремление как-то адаптироваться к европейской жизни, ассимилироваться в иной реальности сочетаются в этой среде с так называемым «глобализированным исламом» – смесью презрения к Западу, антиимпериализма и тягой к религиозному возрождению<sup>450</sup>. Аналогичные антизападные и антиглобалистские настроения имеют хождение и в самих исламских странах. Мохаммед Аркун, арабский автор, работающий во Франции, выразил их формулой: «джихад» против «Макмира» (т.е.

---

<sup>446</sup> Н.В. Жданов. Исламская концепция миропорядка. М.: Международные отношения, 2003, с. 435.

<sup>447</sup> Zinauddin Sardar, op. cit., p. 58.

<sup>448</sup> См. В. Shehter. From effendi to invitahi? Consumerism and its malcontents in the emergence of Egyptian market society. – “British journal of Middle eastern studies”. Basingstoke, 2009, vol. 36, №1.

<sup>449</sup> R.S. Leiken. Europe’s angry muslims. – “Foreign affairs”, N.Y., 2005, vol. 84, №4, p. 122.

<sup>450</sup> Ibid., p. 124.

«Мира Макдональдса»), признавая вместе с тем, что это лишь «негативный ответ»<sup>451</sup>.

«Негативный ответ» выражается в различных формах – от дипломатических демаршей, уличных демонстраций и выступлений в СМИ до акций терроризма. Запад, естественно, не остается в долгу. В общественном мнении и СМИ США и Европы получает распространение одиозный образ мусульманского мира – анархического и деспотического одновременно, ретроградного, угнетающего женщин и иноверцев, жестокого, настроенного на непрекращающийся джихад, терроризм и т.п. В свою очередь в исламских странах – особенно после вторжений коалиционных войск под эгидой США в Ирак и Афганистан – говорят о «новом крестовом походе» Запада против ислама. Так или иначе, противостояние Запада и исламского мира становится все более заметным и тревожным явлением в международном сообществе. Противостоянием как политическим, так и цивилизационным.

Крайним проявлением этого противостояния со стороны исламского мира выступает терроризм. Выше уже говорилось о том, что терроризм в его характерной форме с использованием смертников имеет давние исторические традиции в Исламской цивилизации. Организованный терроризм в мусульманских странах за последние 3-4 десятилетия постепенно набирал обороты, выходил за национальные рамки и обретал системность, что стало очевидным с появлением так называемой «Аль-Каиды».

«Аль-Каида» выросла из религиозного движения «Салафийя», выступавшего за «очищение» ислама и делавшего упор на джихад и мобилизацию смертников в борьбе с «неверными». «Аль-Каида» и ее лидер Бен Ладен начала с организации добровольцев на войну афганских моджахедов с советскими войсками, и в этом качестве ее поддерживали американские спецслужбы. Но затем Бен Ладен переменял фронт и повернул оружие против «западного империализма» и «отступников» в мусульманских странах. Из сравнительно небольшой оперативной группы «Аль-Каида» выросла в авангард исламского терроризма с численностью в несколько десятков тысяч человек. Правда, после ее главной акции – взрывов 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке и вторжения коалиционных войск в Афганистан ее контингент значительно уменьшился. Тем не менее «Аль-Каида» продолжает оставаться организующим центром международного исламского терроризма, имеющим связи с боевиками в ряде мусульманских стран<sup>452</sup>.

Стратегия «Аль-Каиды» состоит не просто в причинении ущерба Западу (прежде всего США), но в том, чтобы спровоцировать их на ответные действия – «убивать муху из пулемета» и тем самым вызывать возмущение в мусульманском мире. Другая мишень – реформистские или консервативные мусульманские политические режимы. Идеология современного исламского терроризма формировалась под влиянием идей уже упоминавшегося Сейида Кутба, который делил мир на истинно исламский и «джахилийю», мир варварства (или неоварварства), куда, помимо светского и безбожного Запада, входят те мусульманские страны, которые живут не по законам шариата. В них подлинно исламская власть должна быть восстановлена, и на ее основе будет объединен весь

---

<sup>451</sup> Mohammed Arkoun. Present-Day Islam between its Tradition and Globalization. – In: Intellectual Traditions in Islam. L. a. N.Y.: I.B. Tauris Publishers, 2000, p. 188-190.

<sup>452</sup> Подробнее см. Countering the financing of terrorism. Ed. By T.J. Biersteker and S.E. Eckert. L. a. N.Y.: Routledge, 2008.

исламский мир. Одним из лозунгов Бен Ладена является создание нового халифата<sup>453</sup>.

Нельзя сказать, что деятельность террористов пользуется поголовным одобрением в мусульманских странах. Множество людей там не приемлют насилие как метод, результатом которого является гибель неповинных людей. Да и сами боевики-активисты постепенно теряют ореол мученичества и жертвенности. Американский социолог Джессика Стерн в течение пяти лет опрашивала террористов и поняла из их ответов, что первоначально провозглашенные цели – борьба за веру и улучшение мира – быстро сменяется рутинными задачами, жадой денег, власти и статуса; терроризм становится просто «профессией»<sup>454</sup>.

Тем не менее у определенной – и значительной – части населения исламского мира терроризм встречает сочувствие. Дело здесь, как представляется, не только (и не столько) в акциях террористов как таковых, сколько в серьезных проблемах (экономических, социальных, политических, культурных) исламского мира, которые вольно или невольно порождают протестные настроения, особенно когда в радикалистской пропаганде эти проблемы списываются на «врагов ислама».

Проблемы исламских стран обостряются на фоне вызовов глобализации, которая в ряде отношений осложнила для регионов Периферии перспективы самостоятельного развития. Страны – члены Организации Исламская конференция в целом, даже с учетом нефтедобывающих государств, до сих пор не достигли средних показателей экономического роста развивающихся стран – и это при весьма высоких темпах прироста населения, порядка 2,5% в год<sup>455</sup>. За исключением немногих примеров (Малайзия, Турция) мусульманские государства не смогли успешно вписаться в современную систему международного разделения труда. Львиная доля вывоза на мировые рынки из исламского мира приходится на сырье, углеводороды. Без них экспорт, например, всего арабского мира меньше, чем экспорт одной 5-миллионной Финляндии<sup>456</sup>. Растет утечка «мозгов», специалистов в развитые страны.

С экономическими проблемами тесно связаны проблемы социальные. Недостаточный экономический рост обуславливает безработицу, уровень которой, в частности, в Северной Африке превышает 20%, а в некоторых странах (Ливан) колеблется от 30 до 50%. Во многих исламских обществах велик разрыв между верхним слоем и массой людей с критически низкими доходами. Немалое число этих людей люмпенизируется, становится жителями трущоб, которые в некоторых городах (например, Касабланке) охватывают 70% населения. Если в мусульманском мире в целом городское население увеличивалось в среднем на 4% в год, то трущобы росли втрое быстрее (на 12%)<sup>457</sup>.

Казалось бы, ситуация должна быть намного лучше в нефтедобывающих странах, скажем, в богатых государствах Аравийского полуострова. Действительно, благодаря исключительно высоким доходам от нефти в этих государствах выделяются немалые средства на поддержку части населения (прежде всего

---

<sup>453</sup> См. D.M. Scott. Somebody's else civil war. – "Foreign Affairs", N.Y., 2002, vol. 1, №1, p. 23; J. Calvert. The Islamist syndrome of cultural confrontation. – "Orbis", Philadelphia, 2002, vol. 46, №2, p. 337-339; D.D. Chipman. Osama bin Laden and guerilla war. – "Studies in conflict and terrorism", Washington, 2003, vol. 26, №3, p. 164.

<sup>454</sup> J. Stern. The Protean army. – "Foreign Affairs", N.Y., 2003, vol. 82, №4, p. 27-29.

<sup>455</sup> Н.В. Жданов, указ. соч., с. 288.

<sup>456</sup> Бернард Льюис, указ. соч., с.49.

<sup>457</sup> Н.В. Жданов, А.А. Игнатенко, указ. соч., с. 34, 35.

коренного). Но и здесь социальные контрасты весьма остры. Наблюдатели фиксируют в Саудовской Аравии громадную пропасть между купающейся в роскоши верхушкой во главе с многочисленными отпрысками Саудов, для которых характерен откровенный паразитизм, «конфликт между Аллахом и Маммоной», и социальными низами, бедными мигрантами из Египта, Палестины, Пакистана и Индии, которых богатые саудовцы саркастически называют “friend” (*ратик*). В Объединенных арабских эмиратах также велик контраст между людьми арабского и неарабского происхождения<sup>458</sup>.

Благоприятные перспективы пока не вырисовываются, о чем красноречиво свидетельствует положение дел в сфере науки и образования. Сегодня в исламском мире знание не обладает приоритетом и престижем. Оплата школьных учителей и вузовских преподавателей во многих странах чрезвычайно низка. Например, когда нобелевский лауреат пакистанский профессор А. Салам вернулся на родину после стажировки в Великобритании, ему предложили зарплату 20 долларов в месяц. Неудивительно, что в этой стране в населением более 100 млн. всего порядка четырех сотен обладателей ученой степени (PhD)<sup>459</sup>. В целом же за последние два-три века исламский мир, в отличие от Запада (и в отличие от своего раннего исторического прошлого) не дал никаких научных открытий и изобретений.

Наконец, политические проблемы, которые в исламских странах дают себя знать в различных аспектах. Демократические структуры прижились лишь в считанных государствах (те же Турция и Малайзия). 44 страны управляются теми или иными разновидностями диктатур. Конфликты – как внешние, так и внутренние – отличают исламский мир в большей степени, чем в других регионах. Три четверти беженцев всей планеты – мусульмане<sup>460</sup>.

Надо сказать, что в последнее время радикальный исламизм встречает все большее неприятие в самом мусульманском мире. Умеренные исламисты и сторонники реформ при этом прибегают к религиозным аргументам в обоснование своей позиции. Они, например, доказывают, что Пророк в принципе не стремился к политической власти, но имел целью «обучение людей Священному писанию и мудрости»<sup>461</sup>. Арабский публицист из Судана Абдель Ваххаб аль Эффенди (работающий в Лондоне) упрекает исламистов в игнорировании проблемы демократии и, ссылаясь на отца-основателя «Братьев-мусульман» Хасана аль Банну, заключает: «Если исламисты не смогут разрешить эту проблему, они нанесут смертельный удар нашим надеждам на исламское возрождение»<sup>462</sup>. Прибавляется сторонников реформ и среди нынешних «Братьев-мусульман». Так, внук Хасана аль Банны Тарик Рамадан, живущий ныне в Европе, призывает мусульман принять идеологию «прав человека».

Однако реформаторские тенденции встречают сопротивление – в том числе в режимах, считающихся реформистскими. Эту ситуацию анализирует иорданский автор М. Муашер. В 2004 г. на саммите арабских стран в Тунисе была принята декларация «Положение о процессе развития и модернизации в арабском мире». Там было множество правильных слов: справедливость, равенство всех граждан, независимость суда, права человека, гражданское общество, терпимость,

---

<sup>458</sup> Akbar S. Ahmed, op. cit., p. 153-154, 156, 177 и др.

<sup>459</sup> Ibid., p. 200-203, 206.

<sup>460</sup> Ibid., p. 221.

<sup>461</sup> Н.В. Жданов, А.А. Игнатенко, указ. соч., с. 179-180.

<sup>462</sup> Giller Kepel. Jihad. The Trail of Political Islam. L. - N.Y.: I.B. Taurus, 2003, p. 362.



умеренность и т.п. Но в Тунисском документе не был разработан «механизм реализации» этих благих намерений<sup>463</sup>.

Результаты были более чем скромные – некоторое расширение прав женщин в Кувейте, Саудовской Аравии и Марокко. В Иордании в связи с Тунисской декларацией была создана особая комиссия по подготовке реформ, которая также наметила уравнение в правах женщин, увеличение числа мелких и средних предпринимателей, поощрение деятельности различных политических партий и т.д. Программа пользовалась достаточным благорасположением со стороны монарха. Но она была встречена в штыки теми, кого М. Муашер называет «старой гвардией» или «традиционной правящей элитой»<sup>464</sup>.

Кто же входит в «традиционную элиту»? По мнению иорданского политолога, – «кучка бизнесменов» (олигархи...) и высшее чиновничество. Эта верхушечная, практически несменяемая и чрезвычайно коррумпированная группа тормозит политические реформы под надуманными предлогами, что, во-первых, «послабления» открывают дорогу исламистам, и, во-вторых, что надо сначала провести экономические реформы («хлеб прежде свободы»). Но поскольку экономические реформы нуждаются в политическом обеспечении, получается заколдованный круг. «Традиционная элита» в результате оказывается отделенной, изолированной от общества и лишенной обратной связи с ним<sup>465</sup>.

Выход из этого М. Муашер видит в привлечении к политическому участию более широких слоев общества – интеллигенции, мелкого и среднего предпринимательства, активистов из малообеспеченных страт. При этом необходима перегруппировка политических сил с учетом основных идеологических течений и движений. Автор различает три основных типа политических направлений в мусульманском мире – экстремисты и террористы; «движения сопротивления» (militant resistance movements) типа Хезболла, Хамас и им подобных; наконец, «мирные движения» (peaceful movements), выступающие за политические изменения и реформы мирными средствами, которые могут иметь и религиозную окраску (например, умеренные исламисты в Марокко). Оптимальный вариант состоит в том, чтобы, опираясь на третьих, привлечь к консенсусу вторых и объединить фронт против первых.

Но, как говорится, человек полагает, а Бог располагает. Плавный сценарий осуществления реформ на базе объединения «мирных движений» и умеренных исламистов в действительности «сменился» на более взрывной и турбулентный. В начале 2011 г. в странах Северной Африки и Ближнего Востока разлилась сильнейшая волна массовых протестов, ставшая крупнейшим историческим событием, в ряде отношений беспрецедентным не только в арабском, но и в общемусульманском ареале. По сравнению с «первой волной», иранской революцией 1979 г. (значение которой также вышло за региональные рамки), «вторая волна» отличалась еще большим размахом, цепной реакцией массовых выступлений от страны к стране, нараставшей как снежный ком.

Протестные движения начинались и происходили как спонтанные, стихийные выступления. Поэтому некоторые наблюдатели и аналитики не относили их к революциям, поскольку в них не просматривались субъект и радикальные цели,

---

<sup>463</sup> Marvan Muasher. The Arab Center. The Promise of Modernization. New Haven a. L.: Yale Univ. press, 2008, p. 244.

<sup>464</sup> Ibid., p. 249.

<sup>465</sup> Ibid., p. 231-234.

присущие революционному действию – по сравнению с той же иранской революцией, субъектами которой с самого начала показали себя духовенство, «базар» и маргиналы и была сломана прежняя социальная и политическая система. Не похожи были эти выступления и на так называемые «цветные» революции, так как они не были связаны с предвыборной ситуацией и не несли в себе явно иностранного влияния.

И все же более были правы те, которые, учитывая размах и накал происходящего, считали возможным говорить о революциях или преддверии их, поскольку по всем признакам на Арабском Востоке намечались крупные политические перемены. Кстати сказать, арабский термин «саура», постоянно звучавший в многочисленных комментариях, переводится и как «бунт», и как «революция».

Ясно, что столь широкая и массовая арабская «саура» не могла возникнуть без серьезных и долго копившихся причин – социальных, экономических, политических, идейно-культурных. О социальных и экономических причинах говорилось выше – контрасты в уровне жизни между верхами и низами, безработица, вопиющая коррупция. Ухудшению социально-экономической ситуации на Арабском Востоке способствовал и мировой кризис 2008-2010 гг. – через падение сырьевых цен, сокращение возможностей получения внешних кредитов, рост мировых цен на продовольствие, что стало особенно чувствительным для такого экологически уязвимого ареала. Сказалось и воздействие демографического фактора. Так, в Египте при его ограниченных ресурсных возможностях население ежегодно увеличивалось на 1,5 миллиона человек. Когда в 1981 г. Хосни Мубарак стал президентом, египтян было 44 млн., а к 2011 г. их численность достигла уже 84,5 млн. Такой рост далеко не был компенсирован рабочими местами, снабжением продовольствием и прочими необходимыми ресурсами.

Но волнения в Северной Африке и на Ближнем Востоке – дело рук не только маргиналов или бедных слоев. За последние десятилетия в арабском мире образовалась достаточно многочисленная прослойка образованной молодежи, не находящей себе применения в силу узости, недостаточной развитости сфер квалифицированного труда. Эта молодежь была включена в социальные сети Twitter и Facebook, через которые эффективно осуществлялась мобилизация на протестные акции. Не случайно начало всем региональным событиям положили выступления в Тунисе, где относительно высок процент дипломированных специалистов, часть из которых обучалась во Франции. Это – недавно возникшее явление, что позволило наблюдателям и аналитикам констатировать появление в арабском регионе такой социальной силы, как «новые молодежные движения» (Г.И. Мирский, В.В. Наумкин). С другой стороны, левые настроения в том же Египте питаются идейными традициями еще времен Насера, и эти традиции не одно десятилетие оказывали заметное влияние на СМИ и академическую среду.

Что касается политических предпосылок, то события в Северной Африке и на Ближнем Востоке показали: «традиционные правящие элиты» (по Марвану Муашеру) и возглавлявшие их десятилетиями политические лидеры (Мубарак в Египте, Бен Али в Тунисе, Салех в Йемене, Кадаффи в Ливии и др.) исчерпали себя. Возврат к былому невозможен. Вместе с тем – примечательное отличие нынешней «арабской драмы» от времен иранской революции: приглушенная поначалу роль исламского фактора, слабое присутствие собственно исламских лозунгов в требованиях протестантов, где преобладали социальные и общегражданские мотивы.

Значит ли это, что политический ислам (исламизм) является в арабском регионе пройденным этапом? Такой вывод был бы преждевременным. Конечно, большинство населения стран Северной Африки и Ближнего Востока составляют сунниты, а суннитский ислам по своим протестным потенциям и претензиям на власть уступает исламу шиитскому. И, тем не менее, данные страны – это исламские страны, причем принадлежащие к исламу «корневому», центральному. Социологические опросы показывают там стойкую приверженность основной массы населения (до 80% и выше) исламским ценностям. Именно в Египте в свое время появилась классическая исламистская партия «Братья-мусульмане», существующая и поныне и имеющая свои отделения во многих мусульманских странах, в том числе в ближневосточных. В Египте «Братья-мусульмане» потенциально являются, наряду с армией, наиболее организованной политической силой. Поэтому нет сомнения, что на каком-то этапе они подключатся к политической борьбе, и не только в Египте.

На этот счет возможно и такое соображение, о котором, в общем-то, уже шла речь выше. Арабские страны стоят перед необходимостью ускорения далеко не завершенной модернизации. А успешная модернизация в мусульманских странах вряд ли возможно без участия ислама, идеологического, морального, да и в определенной мере политического обеспечения модернизации с его стороны. Сегодня не вызывает сомнений, что революция в Иране была не просто фундаменталистским «возвращением к истокам» и реставрацией средневековья, что в свое время муссировалось в западных СМИ, но попыткой выхода исламских кругов на политическую авансцену и выработки «исламского» варианта модернизации (отнюдь не исключавшего использование тех или иных западных образцов). Если что-то подобное произойдет в результате политических трансформаций в арабском регионе, в этом будет своя историческая логика. Другое дело, что реально приход исламистов во власть может дать различные варианты и отнюдь не гарантирует успешного исхода.

\* \* \*

В 1983 г. в Исламабаде проходил международный конгресс, посвященный проблемам «исламской экономики». Когда председательствующий профессор Хуршад Ахмад предложил участникам отдохнуть и вздремнуть после обеда, один молодой экономист ответил: «Мусульмане дремали веками. Пора проснуться!»<sup>466</sup>.

Сегодня – по крайней мере с середины прошлого века – можно констатировать, что исламский мир «проснулся». Как и другие незападные, в особенности азиатские цивилизации, Исламская цивилизация испытывает заметное оживление, если не сказать подъем. Выражается это в разных формах, в том числе негативных – крайностях радикализма и терроризма, возрождении архаики и попятных тенденций. Например, ваххабитское движение на Кавказе стало оплотом сепаратизма и терроризма<sup>467</sup>. Некоторые исламские идеологи на Кавказе проповедуют, что лучшим выходом из проблем современной жизни является возврат к родоплеменной организации общества<sup>468</sup>.

Цивилизационный подъем, цивилизационное возрождение всегда связаны с обращением к базовым духовным и интеллектуальным ценностям. Еще в XIX веке Луи Массиньон выразил мнение, что будущее мусульман “зависит от их способности

---

<sup>466</sup> Akbar S. Ahmed, op. cit., p. 211.

<sup>467</sup> Э.Ф. Кисриев. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004, с. 105.

<sup>468</sup> Хож-Ахмед Нухаев. Возвращение варваров. М.: Мехкел, 2002, с. 93, 100.

реконструировать свой истинный духовный мир и свою подлинную культуру»<sup>469</sup>. Это утверждение имеет силу и сегодня.

В Исламской цивилизации «подлинная культура» - это прежде всего религия и ее священные тексты. Поэтому очень важна интерпретация Корана, Сунны, заветов выдающихся мусульманских мыслителей. Ряд теологов и светских исследователей утверждают: Коран и в целом культурное наследие ислама дают основание трактовать основополагающие понятия и ценности мусульманской религии в гуманистическом плане, а традиции мусульманской мысли свидетельствуют, что исламскому миру, по крайней мере в его ранний период, были свойственны начала открытости и способности сочетать принципы рационального знания и веры. Лишь позднее усилиями консервативных богословов и властителей базовые постулаты исламской религии приобрели догматический смысл и ригидность<sup>470</sup>.

Одна из характерных для ислама интенций и базовых идей, как уже отмечалось, состоит в стремлении к «среднему», избеганию крайностей. И эту идею исламские идеологи действительно используют для обоснования особого пути эволюции исламских обществ в современном мире. Ислам, считает Зинауддин Сардар, должен найти «третий путь» - «между взбесившимся (frenzied) индивидуализмом, разрушающим все связи, соединяющие людей, и коллективизмом, который во имя всеобщего интереса жертвует человеческой персональностью»<sup>471</sup>. Но ориентир на «золотую середину» используется также и как провозглашение возможности сближения ценностей различных цивилизаций, инициатором чего может выступать мусульманский мир. Так, Таха Джабар, исламский ученый, работающий в США, полагает, что в противовес западоцентрированному варианту глобализации может быть ее исламский вариант – «сближение ценностей», что позволит разрядить напряженность в отношениях между странами и народами<sup>472</sup>. В собственно религиозном плане эта ориентация на «срединность» подкрепляется присущей исламу потенцией к экуменизму – ведь ислам сформировался именно как продукт синтеза различных ближневосточных религий, что может быть основой для межрелигиозного и межкультурного диалога<sup>473</sup>.

Есть еще один вариант возможных позитивных сдвигов в Исламской цивилизации, который некоторые исследователи называют «ограниченным рационализмом»<sup>474</sup>. Речь идет об идее, которую проповедовали еще Мухаммад Абдо и другие реформаторы. Они считали, что возврат к подлинному исламу даст мусульманам необходимую и достаточную основу для прогресса – без нужды кардинального заимствования ценностей у Запада. Но Запад интересен своей технологией, экономикой, организационной культурой, которые вполне можно позаимствовать и усвоить. Если такая комбинация осуществится, то развитие исламского мира пойдет по схеме, хорошо известной по примерам Японии, Китая и ряда других азиатских государств («восточная этика плюс западная техника»).

---

<sup>469</sup> Цит. по А.В. Журавский. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М.: Наука ГРВЛ, 1990, с. 49.

<sup>470</sup> См. Тауфик Ибрагим. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород: Издательский дом «Медина», 2007, с. 32-43, 59 и др.; Ценности мусульманской культуры и опыт истории, с. 339-340 и др.

<sup>471</sup> Zinauddin Sardar, *op. cit.*, p. 232.

<sup>472</sup> Ikram Azam, *op. cit.*, p. 309-310.

<sup>473</sup> См. Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия, с. 246; Анри Массе, указ. соч., с. 66-67.

<sup>474</sup> Future of Islamic Civilization. Cairo, 1985, p. 43.

Собственно, в некоторых мусульманских странах, тех же Турции или Малайзии, именно так и происходит. Можно вполне предположить, что этот вариант распространится и на другие мусульманские страны – тем более, что некоторые базовые ценности Исламской цивилизации в силу особенностей образования исламской религии действительно близки западным. И если процесс развития в исламском мире будет набирать ход, многие его трудности и проблемы будут постепенно рассасываться. В том числе и терроризм.