

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

Ю.М. ПОЧТА

ИСЛАМ И ПОЛИТИКА

Учебное пособие

Москва

2008

*Инновационная образовательная программа
Российского университета дружбы народов*

**«Создание комплекса инновационных образовательных программ
и формирование инновационной образовательной среды,
позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ
через систему экспорта образовательных услуг»**

Экспертное заключение –

доктор философских наук, профессор *Т.В. Карадже*

Почта Ю.М.

Ислам и политика: Учеб. пособие. – М.: РУДН, 2008. – 135 с.

Учебное пособие посвящено научному объяснению такого значимого феномена современности, как политический ислам через рассмотрение истории его возникновения, анализ его идейных основ, организационных форм и влияния на внутреннюю и внешнюю политику отдельных государств, а также на мировую политику. Представлен междисциплинарный подход, синтезирующий достижения политических наук, исламоведения, истории философии, философии истории, социальной философии, истории, социологии и религиоведения. Предложены различные научные подходы и мировоззренческие позиции по отношению к проблеме взаимосвязи ислама и политики. Политический ислам рассматривается как феномен глобального, европейского и российского масштабов. В курсе используются работы ведущих российских и зарубежных ученых и политиков.

Адресовано магистрам, обучающимся по направлениям «Политология», «Социальная философия», «Социология».

Учебное пособие выполнено в рамках инновационной образовательной программы Российского университета дружбы народов, направление «Развитие мультикультурной образовательной среды международного классического университета», и входит в состав учебно-методического комплекса, включающего описание курса, программу и электронный учебник.

© Почта Ю.М., 2008

Содержание

Тема 1. Теоретические и концептуальные предпосылки изучения взаимосвязи ислама и политики	5
1.1. Особенности изучения политического ислама в условиях современного перехода человечества от модерна к постмодерну. Трактовки ислама в свете постмодернистской парадигмы. Появление исламских симулякров в политической гиперреальности	5
1.2. Формирование постсекулярного общества и место в нем ислама.	21
1.3. Политический ислам в контексте глобализации и роста фундаменталистских движений религиозного и светского характера в начале XXI в.	25
Тема 2. Религия и политика	33
2.1. Соотношение религиозных и политических институтов, процессов, акторов	33
2.2. Цивилизационная специфика мусульманских стран и ее проявление в политической жизни	37
Тема 3. Исламская политическая культура и идеология	42
3.1. Основы мусульманского мировоззрения: Бог, общество (умма), человек. Значение иджихада, таклида, фикха, шариата	42
3.2. Возможности демократического развития в политической жизни мусульманских стран	50
Тема 4. Становление политического ислама	53
4.1. Этапы политизации ислама: традиционализм, реформизм, фундаментализм, радикализм, терроризм	53

4.2. «Исламская революция» в Иране (1979 г.) как проявление шиитской версии исламского фундаментализма. Проблема экспорта «исламской революции»	61
Тема 5. Глобальный исламский проект	65
5.1. Исламизм как глобальный проект создания политических условий для применения исламских норм	65
5.2. Исламский мир как субъект мировой политики. Проблема политического единства исламского мира	68
Тема 6. Европейский ислам	72
6.1. Европейский ислам, или исламская Европа	72
6.2. Мусульманские диаспоры в европейском политическом пространстве	75
6.3. Теория и практика европейского мультикультурализма, причины исламофобии	78
6.4. Исламский фактор европейской интеграции и дезинтеграции: распад Югославии	84
Тема 7. Политический ислам в России	87
7.1. Исторические аспекты российского политического ислама	87
7.2. Ислам в политическом пространстве постсоветской России	92
7.3. Государственно-правовые аспекты политического ислама. Исламские политические институты	94
7.4. Мусульманский фактор и перспективы российской государственности	97
Использованная литература	103
Описание курса и программа	111

Тема 1. Теоретические и концептуальные предпосылки курса

1.1. Нарративная методология философско-исторических исследований мусульманского общества

Анализ представлений о мусульманском обществе, сложившихся в европейской и российской культуре, показывает, что существует устойчивая традиция его искаженного восприятия. Независимо от субъективных побуждений создателей конкретных философско-исторических и политологических концепций, эта традиция проявляется в оценках всей истории мусульманского общества, его отношений с европейским обществом в контексте всемирной истории. Среди причин такого восприятия можно назвать влияние политической конъюнктуры, новых культурных течений и научных школ, но основная объективная причина коренится в религиозных (христианских) корнях европейской культуры.

Наиболее полно христианское влияние в создании образа мусульманского Востока выразилось в христианском провиденциализме средних веков. Далее оно повлияло на цивилизационный анализ, использовавшийся в европейском обществознании с XVIII в. Оно было имплицитно присуще и объяснению мусульманского общества с позиций марксистской формационной схемы с середины XIX в.

Почти тысячу лет мусульманское общество объяснялось в Европе преимущественно с позиций религиозного понимания истории как процесса осуществления предначертанного Богом плана спасения человечества. Христианский провиденциализм исходил из идеи о существовании единственно истинной религии и соответствующего ее идеалам общества. С такой точки зрения ислам, возникший через несколько веков после христи-

анства, воспринимался в качестве ложного, антихристианского учения. Он также мог трактоваться как созданное божественным провидением средство для обеспечения перехода язычников в христианство. Соответственно, с христианской точки зрения, неправильным, языческим оказывалось мусульманское общество, много веков воспринимавшееся в Европе как некое инобытие, мир зла.

Научный анализ мусульманского общества начинается в европейской науке с помощью цивилизационного анализа. Важнейшим априорным принципом этого подхода является европоцентризм – исходная посылка о подавляющем превосходстве европейской цивилизации над всеми другими, в том числе и мусульманской цивилизацией. Продолжает сохраняться восприятие мусульманского общества как некоего социального инобытия, но уже посредством рационалистической концепции цивилизации. Суть этой позиции: христианское общество превосходит мусульманское настолько, насколько цивилизация превосходит варварство. При этом идея о заведомом превосходстве христианства над исламом имеет неявный характер, а доказательства варварского характера мусульманского общества берутся из истории, со ссылкой на законы развития общества, с использованием понятий историзм, прогресс, свобода и демократия. Максимальная уступка, которую могут сделать мусульманскому обществу европейские ученые, состоит в том, что, используя деистические представления об истории религии, они могут признавать ранний ислам в качестве естественной религии. Он противопоставляется позднему исламу как «переродившемуся» в «историческую» религию под воздействием политических, расовых и национальных факторов. Соответственно они могут, положительно оценивая раннемусульманское общество и признавая в некоторой степени его цивилизованный характер, крайне негативно характеризовать мусульманское общество более позднего периода (Руссо, Гердер).

Таким образом, несмотря на появление в эпоху Просвещения рационалистического объяснения истории, христианское мировоззрение продолжает оказывать значительное влияние на понимание мусульманского общества и его цивилизации. Более того, на рубеже XVIII–XIX вв. усилиями романтиков (Ф. Шлегель, Шатобриан, Карлейль) создается секуляризованное представление о цивилизаторской роли христианства в мире, о том, что помочь мусульманам обрести настоящую цивилизацию может только западное вмешательство. Это представление разделяют и представители позитивизма в востоковедении (Э. Ренан), доказывающие на основании идей о биологической базе расового неравенства онтологическую неадекватность мусульманского Востока европейскому обществу, его чуждость человеческой природе, цивилизации.

Вышесказанное прежде всего относится к линейному, однонаправленному варианту трактовки цивилизационного развития, наиболее четко выраженному Гегелем. Однако такой же европоцентристской, в конечном счете, является и плюралистическая циклическая трактовка, представители которой исходят из признания существования множества цивилизаций как социокультурных организмов. Предполагается, что любая цивилизация имеет естественный предел своего существования, после чего наступает ее смерть. Исключение делается только для христианской цивилизации, которая благодаря особым качествам христианства способна избежать циклического естественного фатализма. Все же остальные цивилизации в XX в. находятся в состоянии творческой смерти. Можно сделать вывод, что циклическое понимание цивилизационного развития у каждого конкретного автора, в конечном счете превращается в линейное (О. Шпенглер, А. Тойнби). Это происходит неизбежно, так как в основе европейской цивилизационной концепции лежит ценностная установка о превосходстве христианства над исламом, понимание истории человечества как процесса постоянной борьбы варварства и христианской цивилизации.

Объяснение мусульманской цивилизации в России имело место в более сложной исторической и культурной ситуации, чем в Западной Европе. Уже в раннее средневековье в русской культуре на основе христианской универсалистской тенденции объяснения мира возникают представления об отсутствии у ислама собственной субстанциальной основы и о том, что он существует лишь в связи с христианством как самодостаточным целым. Объяснение истории мусульманского общества происходит в контексте попыток культурной самоидентификации российского общества, начинающихся с XVII в. Их важным идейным компонентом является сомнение в применимости опыта западноевропейской цивилизации для России и всего остального мира. В картине мира Россия помещалась между динамичным, но идущим по ложному пути прогресса Западом, и выпавшим из мировой истории после кратковременного расцвета мусульманским Востоком. В России, особенно в религиозной философии, доминировала тенденция объяснения истории мусульманского общества в контексте истории человечества, понимаемой как процесс становления христианского богочеловечества, превосходящего западную (как наиболее развитую и потому изжившую себя) цивилизацию (Чаадаев, Хомяков, В. Соловьев).

Марксистская концепция истории мусульманского общества, будучи продуктом европейской культуры, неизбежно воплотила в себе идею линейности исторического развития человечества и принцип европоцентризма. Марксизм сформировал свое представление о всемирной истории, исходя из убеждения в неизбежной и скорой гибели буржуазной цивилизации как высшего достижения европейского христианского общества и создания на основе преобразованного буржуазного общества постцивилизационного общества – коммунистического. При попытке конкретного анализа мусульманского общества К. Маркс и Ф. Энгельс неизбежно воспроизвели логику гегелевского европоцентристского историзма с его установкой на доминирующую роль европейской христианской цивилизации в ис-

тории человечества. В свете такого понимания мировой истории мусульманское общество оказывалось элементом восточного докапиталистического общества и полукOLONиальным тылом мирового капитализма.

В 20-е гг. XX в. российские марксисты полагали, что в условиях уникальной ситуации победы пролетарской революции в России и задержки революционного выступления пролетариата в западных странах мусульманский Восток приобретал совершенно иное качество и становился плацдармом революции. Но в любом случае, с доктринальной позиции марксизм игнорировал цивилизационную специфику мусульманского общества и в случае победы мировой пролетарской революции все основные проявления мусульманской цивилизации были бы обречены на гибель.

Между традиционным европейским цивилизационным и марксистским формационным подходами к анализу мусульманского общества можно найти много общего. Им в равной степени присущ европоцентризм, так как они созданы в контексте европейской христианской культуры. Они оба рассматривают мусульманскую цивилизацию как отработанный материал всемирной истории, а миссию Запада на мусульманском Востоке - империалистическую колонизаторскую или марксистскую революционно-пролетарскую - как прогрессивную и освободительную. Они единодушно отбрасывают даже предположение о возможности признания уникальности, онтологической равноправности двух цивилизаций. Им в равной степени присуще миссионерское отношение к мусульманскому обществу, пристрастие к масштабному экспериментированию на живом организме этого общества.

Каждая цивилизация религиозно обусловлена и эта генетическая особенность, рассмотренная нами на примере европейской науки, явно или скрыто, в виде религиозного провиденциализма или же в научно-рационалистической форме оказывает заметное влияние на исследования неевропейских обществ, в частности - мусульманского общества. Это об-

стоятельство ставит известные пределы претензиям западного обществознания на универсализм, на строгую научность и объективность. Отмеченное нами заметное влияние ценностных установок европейского сознания как христианского в своей основе, не отменяет, разумеется, необходимость и возможность диалога цивилизаций, особенно в XXI в. – веке взаимодействия цивилизаций и взаимопроникновения культур. Сейчас, в условиях крайне опасной тенденции западной идеологии отождествлять страны мусульманского Востока с миром исламского фундаментализма, угрожающего интересам западной цивилизации, - этот диалог жизненно необходим. Но следует помнить огромную сложность в достижении взаимопонимания. Ведь свои ценностные установки есть и у мусульманской стороны.

Постмодернистская (нарративная) методология способна сформировать новый подход к цивилизационному развитию человечества вообще и преодолеть существующие стереотипы трактовки места мусульманского Востока в истории человечества в частности. В настоящее время наблюдается противоречие устоявшегося модернистского и формирующегося постмодернистского подходов к истории человечества, его цивилизационному развитию.

Модернистская европоцентричная картина истории исходит из линейности, однонаправленности, прогрессивности мировой истории.

Постмодернистский подход к истории, стремящийся преодолеть европоцентризм и подчеркивающий значимость духовных основ человеческого бытия, дает возможность представления единства человечества не через унификацию, а через коммуникативное различие, через диалог культур и цивилизаций.

В философском мышлении это проявляется в отказе от универсальной формы рациональности и в признании существования различных национальных традиций в истории философии.

Такое (постмодернистское) видение истории общества и культуры способствует также преодолению устоявшихся стереотипов, выражающихся в противопоставлении мусульманского Востока христианскому Западу, воинственных мусульман и миролюбивых христиан, веры и разума, традиционализма и модернизма.

Формирование постмодернистского подхода к истории человечества

Еще в 50-е гг. XX в. английский историк А. Тойнби (1889–1975) пришел к выводу, что в мире происходит великая секулярная революция, приводящая к коренным изменениям в отношениях между религиями.

Западная цивилизация, объединяющая человечество, является уже не христианской, а постхристианской. Она сохраняет в своем секулярном образе жизни многие христианские элементы, однако эти элементы не являются определяющими в этой цивилизации – как для самого Запада, так и для незападных обществ. Запад воспринимает в качестве определяющих элементов своей цивилизации священность гражданских прав индивида, а незападные общества – западную технологию.

Это означает, что современное человечество объединяет никак не интегральная западная цивилизация, а «выжимка» из нее (за вычетом христианства). Исключением является западная идея эмансипации, которую, как полагает А. Тойнби, незападные общества добровольно взяли у постхристианской секулярной западной цивилизации.

А. Тойнби полагает, что все высшие религии (христианство, ислам, буддизм, индуизм) должны прекратить все прежние конфликты, которые они вели между собой. К последователям незападного христианства (в том числе к православию) и нехристианских высших религий необходимо относиться как к просто христианам. Для того чтобы избавиться от нетерпимости и идеи исключительности, нужно очистить христианство от традиционного христианского представления о его уникальности. Сохраняя

убеждение в истинности своей религии, христиане должны признать, что в определенной степени все высшие религии являются религиями откровения. Они также проистекают от Бога и каждая представляет какую-то сторону божественной истины.

Постмодернизм более радикально ставит проблему формирования нового восприятия современного мира, основанного на признании и положительной оценке культурного многообразия человечества:

- Запад должен отказаться от представления об универсализме своей модернистской культурной идентичности. Необходимо осознать эту идентичность лишь как одну из многих, представленных в мире;
- неверно, что экономическая модернизация любого традиционного общества обязательно предполагает культурную модернизацию по западному образцу. В настоящее время экономическая модернизация многих незападных обществ уже не связана с отказом от собственного культурного наследия. Современные стратегии экономического прогресса могут быть адаптированы к древним незападным культурным традициям и опираться на них;
- в условиях современного глобализма культурный язык Просвещения, задуманный как чисто универсальный язык для универсального человечества, обнаруживает свою враждебность к культурному своеобразию любого рода – традиционно европейскому и незападному. Незападные народы начинают возвращаться к огромным мотивационным ресурсам местных культурных традиций для поддержки стратегий своего экономического и политического развития (этот процесс проявляется в современных движениях «азианизации», «индуизации», «исламизации»).

Отказ от универсализма в пользу партикуляризма достигается в постмодернизме с помощью нарративной методологии

Постмодернизм критикует метанарративы, глобальные мировоззрения, претендующие на истинность, так как сам отказывается от поисков абсолютной истины.

Он положительно относится к небольшим нарративам, основывающимся на локальных традициях, не претендующим на универсальную теорию и предлагающим лишь одну из множества интерпретаций.

Эти нарративы рассказывают коллективную историю людей, которые чаще всего были не субъектами, а объектами истории.

Исходя из факта исчезновения модернистских представлений о пространстве и времени, постмодернизм бросает вызов глобальным мировоззрениям - религиозным, политическим, социальным. Он уравнивает марксизм, христианство, фашизм, капитализм, ислам, феминизм, рационализм и осуждает их как логоцентричные, тотализирующие метанарративы.

Разумеется, и локальные нарративы, особенно возрождающиеся религиозные, могут иметь тенденцию превращения в метанарративы, становясь фундаменталистскими и претендуя на справедливость, вневременную истину и гегемонию. Поэтому толерантность является важнейшим принципом взаимоотношений между современными локальными нарративами.

Истоки модернистского восприятия мусульманского общества (деконструкция)

Формирование постмодернистского подхода предполагает деконструкцию устоявшегося модернистского восприятия восточной философии и культуры.

Анализ представлений о мусульманском обществе, сложившихся в европейской философии истории XVIII–XX вв., показывает, что в евро-

пейской и российской культуре сложилась устойчивая традиция его искаженного восприятия.

Независимо от субъективных побуждений создателей конкретных философско-исторических концепций, эта традиция проявляется в оценках всей истории мусульманского общества, его отношений с европейским обществом в контексте всемирной истории.

Среди причин такого искаженного восприятия можно назвать влияние политической конъюнктуры, различных культурных течений и научных школ, но основная объективная причина коренится в религиозном (христианском) характере европейской культуры.

Наиболее полно христианское влияние в создании образа мусульманского Востока выразилось в христианском провиденциализме средних веков. Далее оно повлияло на цивилизационный анализ, использовавшийся в европейской философии истории с XVIII в. Оно было имплицитно при-суще и объяснению мусульманского общества с позиций марксистской формационной философско-исторической схемы с сер. XIX в.

Весьма показательна в этом плане философско-историческая концепция немецкого философа Гегеля (1770–1831)

Она является своеобразным итогом гуманитарных научных поисков рубежа XVIII–XIX вв., связанных со становлением европейского буржуазного общества после социальных потрясений, вызванных Французской революцией и наполеоновскими войнами.

История мусульманского общества трактуется Гегелем по аналогии с противоположностью ислама и христианства - как антитеза западного развития, его упрощенный и заведомо тупиковый вариант.

Подход Гегеля к мусульманскому обществу предельно европоцентричен: европейское буржуазное общество оказывается высшим достиже-

нием истории человечества, а вся всемирная история фактически — лишь средством к достижению этой цели.

Разработанный Гегелем цивилизационный аспект объяснения истории мусульманского общества в рамках отношений Запада и Востока оказал определяющее влияние на последующее восприятие мусульманского общества и его философии в европейской науке и культуре.

Позитивизм, марксизм, философия жизни, российская историософия сохраняли и развивали это понимание мусульманского Востока, предполагая, что ислам, мусульманское общество, мусульманская цивилизация должны исчезнуть, уступив место западной христианской (славянской православной) цивилизации или же бесклассовому атеистическому интернациональному коммунистическому обществу.

Влияние европоцентризма на восприятие ислама

Европоцентризм выражает реальную, объективно «центристскую» ориентацию любой культуры, возникающую при попытках объяснения других культур, способствуя, хотя и в такой искаженной форме, приращиванию знаний о многообразии всемирной истории.

Вначале европоцентризм мог выражаться в противопоставлении мусульманского общества – христианскому для подчеркивания представления о том, что только в христианском обществе распространена единственно истинная религия и сформированы соответствующие ее догматам человек и общество.

Затем европоцентризм обосновывался универсалистскими и секуляристскими просветительскими ценностями западного «открытого» общества, противопоставлявшимся традиционализму «закрытого» мусульманского общества.

Эти теоретические положения подкреплялись активной деятельностью по преобразованию «неправильного» мусульманского общества по-

средством миссионерства, колониализма, военно-политического, экономического и культурного империализма, практики мировой пролетарской революции, а в современную эпоху посредством демократизации.

Преодоление европоцентризма в исламоведческих исследованиях недостижимо в рамках модернистского мышления. Поэтому некоторые идеи постмодернистской философии, особенно нарративная методология, могут быть полезными для этой цели. Все научные интерпретации мусульманского общества, отмеченные выше, суть часть модернистского проекта, который уже завершается.

Формирование постмодернистского подхода к мусульманскому обществу (реконструкция)

Анализ особенностей восприятия мусульманского общества в европейской и отечественной культуре (на основе постмодернистской методологии) показывает пределы универсальности и объективности европейского нарратива об исламском обществе, так как истинность и содержание этого нарратива контекстно (цивилизационно) обусловлены.

Мусульмане могут быть бедными или богатыми, консервативными или радикальными, агрессивными или миролюбивыми, примитивными или утонченными, однако западный обыватель под воздействием средств массовой информации склонен связывать слово «мусульманский» только с кризисными ситуациями в отдаленных уголках мира.

Необходимо пересмотреть западное европоцентристское восприятие истории мусульманского общества посредством его деконструкции и заняться поиском альтернативных ему позитивных историй, признающих идентичность как мусульманской, так и других цивилизаций.

В настоящее время существуют две крайности в западном историческом нарративе, которые должны быть преодолены. Первая (история о «конце истории», предложенная Ф. Фукуямой) предполагает, что после

окончания холодной войны неизбежна экспансия западных ценностей во всем мире.

Вторая, согласно концепции С. Хантингтона, предполагает, что окончание холодной войны неизбежно приведет к конфликту цивилизаций.

Обе истории имеют модернистское происхождение. Как безудержный оптимизм первой, так и обоснованный пессимизм второй концепций основываются на вере в то, что в мире должен победить западный культурный универсализм.

Если же это не случится, то произойдет катастрофа – кризис цивилизации вообще. Очевидно, что на языке модернизма анализировать современный мир уже невозможно, так как любая попытка такого анализа приводит к фаталистическим выводам (в духе раннего творчества О. Шпенглера и А. Тойнби).

Постмодернизм, не уничтожая все предыдущие языки, позволяет нам воспринимать каждый из них как незавершенный. То, что существует, может быть реконструировано. Это в полной мере относится к великому нарративу западной цивилизации, доминировавшему над историями других цивилизаций последние три столетия. Его необходимо пере-сказать.

Имеется несколько возможных условий для пере-сказания западного восприятия истории мусульманского общества, используя нарративную методологию.

Мы может воссоздать такие истории, используя опыт ряда западных и отечественных ученых, – А. Тойнби, М. Ходжсона, Э. Саида, Б. Турнера, Р. Хури, А.В. Сагадеева, Н.С. Кирабаева, – которые создали определенные предпосылки для этого процесса (*Toynbee A.J. A study of history: In 12 vol. – London, 1934–1961; Hodgson M. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation. – In 3 vol. – Chicago-London, 1974; Саид Э. Ориентализм: западные концепции Востока. – Санкт-Петербург: Русский*

Мирь, 2006; *Turner B.S. Orientalism, Postmodernism and Globalism.* – London & New York, 1994; *Khuri R.K. Freedom, Modernity and Islam: Toward a Creative Synthesis.* – N.Y.: Syracuse Univ. Press, 1998; *Сагадеев А.В. Гуманистические идеалы мусульманского средневековья // Ценности мусульманской культуры и опыт истории.* – New York: Edwin Mellen Press, 1999; *Кирабаев Н.С. Мусульманская культура перед дилеммой: мультикультурализм или культурная вестернизация // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева.* – М.: РУДН, 2007).

Если эта задача не будет решена, то есть если мы не сможем изменить наши господствующие пессимистические нарративы об истории мусульманской цивилизации, тогда мы должны будем признать справедливость предположений С. Хантингтона о будущих столкновениях цивилизаций.

Необходимо признать, что в мире есть несколько центров, каждый со своим нарративом о собственной роли в истории человечества. Мусульманский нарратив (может быть, несколько мусульманских: суннитский, шиитский...) должен занять достойное место в этом всемирном собрании историй, позволяющих сохранить идентичность каждой цивилизации.

Появление исламских симулякров. Симулякр исламского терроризма

Политический ислам очень часто связывают или даже отождествляют с понятием исламского терроризма – международного, транснационального или глобального. Частота употребления данного понятия как бы доказывает его общепринятость и не оставляет сомнений в существовании такого явления. Так как это понятие крайне политизировано и активно используется в политических технологиях для определения ценностей политической культуры и доминант поведения больших масс людей в странах

распространения ислама, то необходимо определить степень корректности его использования.

Не только отдельные личности, но и социальные группы и даже целые страны, которые считаются приверженными данному явлению, могут быть объявлены врагами, отнесены к силам зла и с ними может вестись вооруженное противоборство, бесконечная война «цивилизации» против «терроризма». 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 главной угрозы, а внушающие страх террористы (потенциально вездесущие и в целом отождествляемые с мусульманами) пришли на смену коммунистам». (Бжезинский З. Последний суверен на распутье // Россия в глобальной политике. № 1, январь-февраль 2006).

Критический анализ данного понятия показывает, что реальное содержание зачастую ускользает от нас, будучи подмененным симулякром исламского терроризма. Теоретики постмодернизма (Ж. Бодрийар, Ж. Делез) создали понятие симулякра как знака несуществующей вещи, как виртуального явления, не имеющего связи с реальностью. Совокупность симулякров создает свой особый мир (гиперреальность), который вытесняет саму реальность. В отечественной литературе вместо понятия «симулякр» могут использоваться в том же значении понятия «химера» или «суррогат».

Воспроизводящие гиперреальность средства массовой информации, делают пугающий население симулякр исламского терроризма важным средством политических манипуляций. Это приводит к тому, что важные

политические и военные решения (об ограничении прав и свобод граждан, о нанесении ударов по конкретным военным базам, территориям, о создании антитеррористических коалиций) могут приниматься в качестве ответа на симулякр исламского терроризма. Объявленная бесконечная война без ограничения средств против терроризма (исламского) может вестись именно против симулякра, а не реального явления.

В качестве примера можно взять реакцию международного сообщества на симулякр транснационального терроризма, связанный с событиями 11 сентября 2001 г. Под руководством США была образована антитеррористическая коалиция, фактически действующая как всемирное агентство, игнорирующее национальные границы и суверенитет государств. По приглашению Соединенных Штатов в нее вошли многие государства, расценившие нападение на Всемирный торговый центр и Пентагон как акты терроризма. Почти все приглашенные продемонстрировали приверженность коалиции практическим действиям, предполагающим «смену режимов» на территориях, откуда исходит террористическая угроза, с последующим созданием там «новой государственности». А это означает, что глобальная антитеррористическая коалиция может быть рассмотрена как внеинституциональный механизм регулирования международного сотрудничества в борьбе с терроризмом. (*Кутейников А., Жушма Ю., Михайличенко Н.* Транснациональный терроризм как знак // *Международные процессы*, том 3, № 2 (8), май–август 2005.).

Во многом к исламским симулякрам можно также отнести такие понятия, как джихад, шахидизм, и определение ислама как изначального зла, противостоящего цивилизации. Эти симулякры эффективно используются в мире, который сформировался после 11 сентября 2001 г. По мнению Энри Жиро, на основании насаждаемой культуры страха, война становится основанием всех социальных практик и отношений власти. Расширенная концепция войны используется для установления идеологии милитаризма

и рыночного фундаментализма как оснований эффективного управления обществом. Политический дискурс все больше опосредствуется через спектакль терроризма, в котором страх и насилие стали центральными модальностями осознания индивидом своего положения в обществе. (*Giroux H.A. Beyond the Spectacle of Terrorism. – London: Paradigm Publishers, 2006.*)

1.2. Формирование постсекулярного общества и место в нем ислама

Для понимания политического ислама и его места в современном мире необходимо учитывать концепцию постсекулярного общества. Она описывает ту часть современного общества, в котором процесс секуляризации – важнейшего элемента эпохи модерна – по мере завершения проекта модерна и перехода в постмодерн переходит в стадию самоотрицания.

Секуляризация была революционным процессом радикального преобразования отношений религии с обществом и человеком. До начала реализации проекта модерна светское и религиозное были тесно связаны друг с другом. Модерн осуществил десакрализацию общества, превратив светское в автономное от религии и самодостаточное явление. Религия была вытеснена за пределы социального и лишена значимой социальной роли. Социальная идентификация утратила религиозный характер и стала преимущественно светской (гражданской). Религиозная идентичность превратилась в одну из множества идентичностей человека. Произошла десакрализация человека, государства, экономики и культуры. Казалось, что просвещенческая революция является окончательным этапом истории человечества, в рамках которого секулярный человек и секулярное общество будут двигаться по пути прогресса.

Однако, с исторической точки зрения, секуляризация оказалась лишь эпизодом истории человечества, имеющим свои временные и пространственные пределы. Она происходила прежде всего в западных (христиан-

ских) обществах, а также в тех западных обществах, которые подверглись вестернизации. (*Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент, 2004, № 120*).

Понятие «постсекулярное общество» предложено Ю. Хабермасом, который объявил о начале постсекулярной эпохи. 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 (*Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002*).

В условиях модерна ситуация была иной. Там происходило противоборство веры и разума, религии и науки, а также конфликт старых религий с новыми квазирелигиями (позитивизм, марксизм, прогрессизм).

Постсекулярное общество предполагает компромисс между секулярным и религиозным. Религия должна признать секуляризм и его достижения как исторический факт, а секуляризованное общество должно признать права религии на существование. Постсекулярное общество должно заботиться о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении.

Эпоха постсекулярного общества бросает новый вызов религии, так как она равнодушна к ней, как и к остальным духовным опытам, символам и ценностям. Светское и религиозное взаимопроникают друг в друга, вплоть до их неразличимости. Постсекулярное общество впускает религию в плюралистическое и толерантное социокультурное пространство, как бы растворяет ее в себе. Постсекулярный вызов для религии состоит в ее искушении свободой, плюрализмом и обостренной конкуренцией на рынке духовности.

Разумеется, современный мир не является полностью постсекулярным. В нем сосуществуют досекулярные, секулярные и постсекулярные явления. Даже в Европе попытка ряда стран при написании конституции Европы секуляризовать ее и выбросить отсюда даже упоминание о Боге приводит к тому, что не происходит объединение Европы на общих христианских ценностях. Возникает серьезное противостояние религиозного фундаментализма и либерального гуманизма, проводящего в жизнь принцип свободы от всего, во всем и для всего. Постсекулярное отношение к религии еще только формируется в общественном мнении.

Но в еще более сложном положении находится ислам, так как во многих странах его распространения секуляризация не была последовательной и эффективной. Эмигрируя в Европу, носители массового исламского сознания (досекулярного) сталкиваются с иной реальностью, и политический ислам может быть реакцией на такую ситуацию.

Секуляризм модерна и европейский империализм

Одна из наиболее радикальных попыток пересказа западного нарратива, основанная на критическом объяснении природы постсекулярного общества, содержится в работах Э. Валлерстайна, Э. Дусселя, Н. Малдональдо-Торреса, М. Тлостановой. Они идут дальше Хабермаса, используя мир-системный подход, концепцию деколонизации и критику западного империализма и неокOLONиализма (см.: *Wallerstein I. After Liberalism.* – New York: New Press, 1995; *Миньоло В.* Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // *Личность. Культура. Общество.* 2003. Т. V. Вып. 3–4 (17–18); *Тлостанова М.В.* Нюансировка инаковости в посмодернистских эпистемах // *Личность. Культура. Общество.* 2003. Т. V. Вып. 3–4 (17–18); *Тлостанова М.* «Жизнь в Самарканде»: Кавказ и Центральная Азия в мировом диалоге цивилиза-

ций // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. М.: РУДН, 2007).

Прежде всего эти авторы показывают, что характерный для секуляризма конфликт веры и разума показателен для внутренней эволюции европейских обществ. За их пределами как религия (христианство), так и секулярные идеологии успешно служили задачам европейской колонизации других народов. В эпоху модерна секуляризм использовал в переработанном виде те имперские дискурсивные структуры, которые исторически были присущи европейскому христианству.

Сам секуляризм во многом стал квазирелигией общества эпохи модерна. Получается, что европейские ученые поневоле использовали секуляризм, который был основой не только научного знания, но и европейского империализма.

От имперского христианства секуляризм воспринял тенденцию контроля или же радикального приручения других эпистем. Если до модерна для такого подчинения использовалось разделение на христианское и языческое, то модерн стал использовать противопоставление секулярного и религиозного. На основании этой преемственности модернизм стал результатом столкновения и контрстолкновения западных и восточных культур при доминировании с европейской стороны.

Представители данного подхода воспринимают феномен постсекулярного не столько как факт становления нового общества, но прежде всего как задачу превращения социального знания в постсекулярное посредством радикальной критики секуляризма. Только так, полагают они, может быть достигнута деколонизация европейских наук и общества. Иначе говоря, постсекулярным может быть только то «западное» общество (бывшая метрополия), которое кроме отказа от колоний прошло также этап эпистемологической деколонизации.

Деколонизация социального знания, по мнению представителей данного направления, использующих мир-системный подход, состоит в выходе как за рамки национально ориентированного способа анализа социальных наук XIX в., так и за пределы модернистского секуляризма. Это знание необходимо превратить в постсекулярное.

1.3. Политический ислам в контексте глобализации и роста фундаменталистских движений религиозного и светского характера в начале XXI века

Фундаментализм и глобализация

Одной из важнейших глобальных тенденций социального развития человечества в конце XX — начале XXI вв. является активное использование индивидами, народами, населением регионов — идеи религиозно-цивилизационного единства как основы культурной идентификации. Эти идеи могут использоваться фундаменталистскими движениями.

При всем разнообразии фундаменталистских движений, связанном прежде всего с различиями в онтологических представлениях, в значимости политического аспекта и в историческом опыте между отдельными его видами наблюдается глубокое сходство: все они 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. В эпоху глобализации мир стал более открытым, но не менее жестоким. Не все могут стать членами общества «зо-

лотого миллиарда» на достойных условиях: альтруизм не свойствен модерну по самой его природе. 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 модели рационального приспособления к среде в ситуации неравного партнерства. Обострилась потребность в смене идейно-ценностных установок как на уровне элит, так и масс. Так, социологические исследования показывают вызывающие тревогу изменения в самосознании жителей ближневосточного региона – перво-степенную роль в них начинает играть не национализм, а исламская религиозная идентичность, 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, 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.

В этой связи исследователи делают предположение о том, что ситуацию в Западной Европе можно назвать столкновением фундаментализмов:

представители коренного христианского населения склоняются к крайне правой идеологии, а иммигранты-мусульмане – к исламскому фундаментализму. Это конфликт исламского фундаментализма и фундаментализма демократического. Когда журналист говорит, что свобода слова не обсуждается, то его позицию можно назвать фундаменталистской. Если нельзя обсуждать, значит, нужно верить.

Высказывается также идея о том, что в XXI в. антиисламизм становится такой же характерной особенностью крайне правой идеологии, как антисемитизм в прошедшем столетии. В США фундаментализм проявляется и во внешней политике. Так, начатая американской администрацией после 11 сентября 2001 г. война с терроризмом имеет теологическое определение войны с неким злом. Христианские фундаменталисты, поддерживающие президента США Буша, трактуют терроризм как зло, уходящее корнями в исламский фундаментализм. Получается, что современное государство определяет свою внешнюю политику с помощью категорий религиозной парадигмы. Тем самым данное государство фактически перестает быть светским и превращается в клерикальное, объявляющее крестовый поход против иноверцев, в данном случае против мусульман.

Исламский фундаментализм

Почему исламский фундаментализм привлекает к себе особое внимание в современном мире? 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 борьбу против него. Но мусульмане, дольше других общавшиеся и сражавшиеся с европейскими иноверцами, 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, формальная независимость не привела к экономической самостоятельности. Молодые суверенные государства Востока продолжали играть роль отсталой периферии. 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 в таких регионах 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 или мировоззрения.

Важнейшей причиной существования исламского радикализма является неоколониалистская 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 западной цивилизации. Это стремление к сохранению исламской культурной идентичности в ситуации социокультурного кризиса, а также попытка преодоления западного глобализма с помощью собственного глобального политического проекта.

Фундаментализм модерна и постмодерна

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»).

Получается, что антимодернизм фундаментализма неизбежно сочетается с модернистскими чертами. Они состоят в очевидной предрасположенности к формированию тоталитарной идеологии с элементами рациональности, убежденности в примате политики, видение высшей цели в преобразовании центральных политических институтов, готовности использовать технологические и организационные достижения 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. В этом отношении весьма характерна «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. Результаты реализации первоначально выглядевших утопическими проектов существенно отличаются от 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 нор-

мативных образцов человеческого будущего. Это позволяет нам сделать вывод о том, что легальный фундаментализм может выступать важным фактором национального развития ряда современных обществ.

При этом следует провести различие между формами фундаментализма, свойственными модерну, и формами, присущими постмодерну:

- в эпоху модерна 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 преодолена и в таком качестве воспринимается постмодерном более толерантно. Если традиция и способствует в этих условиях формированию культурной идентичности, то это уже посттрадиционная идентичность. Фундаментализм уже никак не может влиять на реальное развитие постсекулярного общества, поэтому принимает самые крайние формы, вплоть до террористических;

- постмодерн опирается на плюрализм и принцип толерантности. В культуре, как на рынке, он стремится реализовать полный спектр возможностей. Он превращает фундаментализм в свой системный элемент. Занимая место в постмодернистской системе, фундаментализм вынужден участвовать в реализации проекта постмодерна, оказываясь лишь еще одним из существующих на рынке культуры нарративом, еще одной субкультурой, еще одной языковой игрой.

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, веб-сайта. Он явно не способен к серьезному дискурсу модерна: к научной работе, к конструктивному диалогу, к консолидирующему действию (*Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент, 2004, № 120*). Так как традиция для него ценна в форме архаики, форме экзотической, экстравагантной и виртуальной, то было бы неверно видеть в фундаментализме защитника традиции и противника постмодернизма. Основное же его противоречие 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.

Имеется несколько аспектов сближения религиозного фундаментализма и постмодернизма. Оба они обращаются к малым социальным группам и ориентируются не на рациональность, а на иррациональность. Их опорой является не универсальное, а локальное. Оба эти феномена обращаются к архаичным структурам, и в них соответственно доминирует коллективное бессознательное 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.

Тема 2. Религия и политика

2.1. Соотношение религиозных и политических институтов, процессов, акторов

Религия и политика являются важными социальными явлениями и выполняют функции регулирования общественных отношений, неизбежно взаимодействуя между собой. Характер этого взаимодействия всегда определяется конкретно-историческим, цивилизационным и международным контекстом. Но даже при гармоничных отношениях религия и политика по-разному реагируют на события в обществе из-за того, что по своей природе религия более консервативна и ориентируется на нравственные ценности, а политика более динамична и прагматична.

В современном мире взаимодействие религии и политики имеет две крайности: политизация религии и клерикализация политики. Российские ученые предлагают четыре основных варианта взаимодействия религии и политики:

- их единство и неразделимость;
- подчинение религией политики;
- подчинения политикой религии;
- их отделение друг от друга, автономия.

(Нуруллаев А.А., Нуруллаев А.Ал. Религия и политика. – М.: КМК, 2006.– С. 50)

Влияние политики на религию проявляется в следующих направлениях:

- через выработку принципов соотношения государства и религии (светское или теократическое государство);
- установление в конституции и законодательстве правовых рамок деятельности религиозных организаций, прав и свобод граждан (свобода совести, возможность перехода в другую конфессию, возможность вступления в брак с иноверцами, возможность совершения религиозных обрядов);
- регулирование отношений между конфессиями, этноконфессиональными группами;
- конкретно-исторический политический контекст влияет на деятельность религиозных деятелей и институтов;
- политика может сотрудничать с религией, используя ее мобилизационный и нравственный потенциал, или бороться с ней, вытесняя ее из публичной жизни, запрещая или уничтожая (включая религиозный экстремизм). При вытеснении религии государство стремится ослабить влияние религиозных организаций, сводя религиозность к индивидуальной жизни граждан. В этих случаях при поддержке государства могут возникать гражданские квази-религии, выполняющие функции культа политического сообщества (культы либеральной демократии или марксизма-ленинизма);
- политика зачастую соединяет религиозные концепции с политическими (демократия, революция, национальное освобождение, антиимпериализм, антикоммунизм) для формирования идеологий массовых движений (теология освобождения, антикоммунистический джихад) и политических партий (христианско-демократические партии). Важным событием в 2001 году в постсоветской России, существенно ограничивающим использование религиозной идеологии в политической борьбе, было приня-

тие закона «О политических партиях», запрещающего создание партий по религиозной принадлежности.

Влияние религии на политику осуществляется следующими способами:

- через мировоззренческий уровень политической культуры. Явно или неявно содержащиеся там религиозные духовные ценности могут влиять на характер политического участия граждан, использоваться политической идеологией;
- степень развития культуры религиозного участия может непосредственно влиять на политическое участие верующих в жизни общества;
- религиозные институты и деятели могут как поддерживать государство, так и бороться с ним доступными им способами, включая превращение религиозных институтов в центры организации оппозиции существующим режимам;
- религиозные деятели и институты могут приобретать статус политических деятелей, чаще всего в ситуациях ослабления или кризиса светской политической власти;
- политика использует исторически вошедшие в политическую культуру религиозные концепции, ритуалы и символику;
- важным способом влияния является нравственная оценка (поддержка или осуждение) религиозными лидерами или институтами деятельности государства и отдельных политиков, серьезно влияющая на легитимность власти.

В конце XX – начале XXI вв. в контексте постсекуляризма изменяется публичная роль религии, которую модерн, казалось бы, давно осудил на социальную и политическую маргинализацию. По мнению Дж. Хейнса, основные направления усиления роли религиозных организаций состоят в следующем:

- они могут отвергать секулярные идеалы, которые определяли национальную политику, и предлагать альтернативные конфессиональные подходы (наиболее яркий пример – исламская революция в Иране 1979 г.). Этому могут способствовать такие события, как распад СССР и мировой социалистической системы, когда христианство и ислам попытались активно участвовать в возрождении (демократическом или исламском) ряда бывших социалистических стран;

- религиозные институты все более озабочены политическими проблемами, бросая вызов легитимности и автономии секулярных феноменов, отказывая им в поддержке, - государству, политической системе и рыночной экономике, гражданским религиям. Они могут ставить перед собой чисто политические цели, отвергая прежний дуализм религии и политики;

- на Западе они «деприватизируют» религию, отказываясь ограничивать себя заботой об индивидуальном спасении, и поднимают вопросы о взаимосвязи частной и публичной нравственности, а также о стремлении государств и рынков избежать ограничений нормативного (ценностного) характера. А в странах третьего мира они могут вторгаться в политику, чтобы избежать социальной маргинализации и опасности секулярной «приватизации» религии. Во всех обществах ощущается стремление к использованию религии для определения групповой культурной или цивилизационной идентичности в условиях размывания национального государства и глобализации;

- они хотят изменить их общества в направлении усиления значимости религиозных стандартов. Одни действуют на уровне гражданского общества, а другие – политического общества. Усиливается религиозный фундаментализм, способный привести к терроризму (*Haynes J. Religion in Global Politics. – London and New York: Longman, 1998. – P. 3–12*).

2.2. Цивилизационная специфика мусульманских стран и ее проявление в политической жизни

Ислам является мировой религией, сформировавшей одну из современных цивилизаций. Эта цивилизация выработала свою уникальную правовую систему (мусульманское право) и определенные принципы экономической жизни. Именно поэтому можно говорить не только об исламе, но и о специфическом образе жизни представителей современного мусульманского мира. Как уже было показано в первом разделе, возникновение ислама происходило в контексте одновременного создания религиозной общины и политического сообщества, единство которых олицетворял Мухаммед как успешный религиозный деятель и политический лидер. Летоисчисление мусульманской цивилизации начинается именно с этих событий.

Из-за этих исторических обстоятельств среди ученых и политиков не прекращается спор о том, можно ли разделять ислам и политику или же ислам всегда был и остается политической религией. Упрощенный (пропагандистский) подход к исламу обычно ограничивается декларацией о нераздельности ислама и политики, с которым согласны как исламские фундаменталисты, так и западные исламофобы. Более глубокий анализ приводит к выводу о том, что прагматизм всегда имел в мусульманском обществе большее значение, чем религиозный догматизм, что шариат регулировал лишь часть общественных отношений и что религия и государство (земная власть правителя) чаще всего четко различались (*Haynes J. Religion in global politics...*, p. 128–129).

Причины отождествления ислама и политики отдельными исследователями (С. Хантингтон, Б. Левис, Д. Пайпс) О. Рой видит в их культурном детерминизме. Они исходят из того, что ислам как культурное явление всегда один и тот же и его идеи являются причиной всего, что происходит

в обществе, включая политику. Однако вестернизация и глобализация имеют к политическому исламу намного большее отношение, нежели традиционалистский возврат к Корану (Roy O. Globalised Islam: The Search for a New Ummah. – London: Hurst & Company, 2004. P. 10–11).

Стереотипное западное восприятие современного мусульманского мира сводится к тому, что там безраздельно господствует архаичная религия. На самом деле религия пытается приспособиться к ситуации своей фактической политической маргинализации, не сумев предложить в XX в. эффективный проект исламского государства. Основным препятствием демократизации мусульманских обществ, по мнению О. Роя, использующего постмодернистскую методологию, являются не исламисты как таковые, но в достаточной степени секулярные авторитарные политические режимы, поддерживаемые Западом. Современные отношения ислама и политики он предлагает рассматривать с помощью концепций постисламизма и детерриториализации ислама. Постисламским обществом он предлагает называть такое, в котором изменение отношений между исламом и политикой привело к доминированию политики над религией во имя самой религии. Парадоксальным результатом сверхполитизации религии исламизмом является то, что религиозные чувства и настроения реализуются вне государства, создавая противоречивые формы религиозности – от стремления к более широкому применению шариата до возрождения суфизма.

Исламизм претендовал на единство религиозного и политического. Пост-исламизм предполагает их автономию, несмотря на желания заинтересованных сторон – фундаменталистов и секуляристов, – стремящихся к авторитарному и антидемократическому государственному контролю над религией и подавлению традиционных форм ислама. Постисламизм связан не с упадком религии, а с кризисом отношений между религией и политикой (государством). Он означает не столько возникновение секулярного

государства, сколько автономии политики, борьбы за власть, верховенства политики над религией.

Различные формы оживления религии в мусульманском обществе не затрагивают государство. Это – исламизация как приватизация религии, создание закрытых религиозных общин, создание псевдоэтнических или культурных меньшинств или выбор новых форм насилия, таких как Аль-Каида. Существует определенная взаимосвязь между детерриториализацией ислама (растущим числом мусульман, живущих в немусульманских западных странах) и созданием новых форм религиозности.

Исламизация является современным явлением, выражающим глобализацию и вестернизацию мусульманского мира. Исламские радикалы иллюзорно полагают, что представляют традицию, хотя в реальности они выражают негативную форму вестернизации, а фундаментализм может выступать орудием вестернизации (*Roy O. Globalised Islam: The Search for a New Ummah. – London: Hurst & Company, 2004. P. 15–29*).

Иная, более схематичная модернистская и базирующаяся на жесткой дихотомии понятий, точка зрения на исламизацию существует у Бассама Тиби. Он полагает, что политический ислам является новой формой тоталитаризма, объявившего джихад Западу и стремящегося к девестернизации мира через его исламизацию. Политизация религии приводит к тому, что мировоззренческие различия между цивилизациями превращаются в конфликт цивилизаций. Столкновение светского Запада и ислама принимает форму столкновения светского и религиозного мировоззрений, демократического плюрализма и религиозного абсолютизма. Он предупреждает о недопустимости распространения религиозной толерантности на политические религии, которые воплощают новую форму тоталитаризма, выливающегося в терроризм. В отношении джихадистов нужна политика безопасности, а не диалог. Конфликт ислама и Запада обусловлен тем, что они являются единственными мировыми цивилизациями с универсальными

притязаниями. В исламе после встречи с Западом была частично проведена секуляризация. Но в современных условиях активизации ислама перспектива продолжения секуляризации отсутствует, так как такие реформы в исламском мире считаются ересью. Постисламизм существует лишь в западном сознании, но не в мусульманском мире. Светскому национальному государству бросает вызов теократия политического ислама (*Тиби Б. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный запас, № 6 (26), 2002*).

Влияние ислама на процесс принятия внешнеполитических решений

Вопреки существующему стереотипу о господстве религии как во внутренней, так и внешней политике мусульманских стран, влияние ислама на внешнюю политику этих государств неоднозначно. Ни в одной мусульманской стране религия не определяет полностью внешнеполитическую деятельность. Если политическую элиту этих стран условно считать имеющей единство взглядов (что не всегда верно), то на принятие решений могут оказывать влияние актуальные и доминирующие в конкретный момент политической жизни представления об общности интересов или солидарности:

- мусульманских государств (панисламизм). Может ограничиваться суннитскими или шиитскими общностями;
- арабских мусульманских;
- арабских или же тюркских (панарабизм или пантюркизм);
- конкретной нации (египетской, ливийской, турецкой).

Турция может колебаться между своей мусульманской, тюркской, турецкой и проектируемой европейской идентичностью. Ислам чаще всего оказывает влияние на панисламском уровне, хотя возможно его влияние и

на всех остальных уровнях. Многое зависит от степени притязаний государства на лидерство в той или иной общности (Саудовская Аравия – среди мусульман, Египет – среди арабов, Турция – среди тюркского этноса), степени практической важности принимаемых решений (декларативных или имеющих серьезные последствия), степени секуляризации государства и его легитимности (согласится ли с таким решением население), степени религиозности политических деятелей.

«Ислам выступает, – пишет А.Б. Подцероб, – как набор критериев, оправдывающих и обосновывающих то или иное решение и одновременно побуждающих приводить это решение в соответствие с определенными политико-религиозными стереотипами. В наибольшей степени влияние мусульманской религии на выработку внешнеполитических позиций прослеживается у государственных деятелей, придерживающихся традиционалистских либо возрожденческих взглядов, в меньшей – у сторонников реформаторских воззрений. Вместе с тем не свободны от такого воздействия и политики секуляристской ориентации» (*Подцероб А.Б. Исламский фактор и процесс принятия внешнеполитических решений // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html*).

Существенное влияние ислам оказывает на внешнюю политику Саудовской Аравии, которая проводит мессианистскую политику религиозной солидарности с мусульманскими государствами, а также с исламскими организациями и меньшинствами в немусульманских странах. Не меньшее значение имеет ислам (прежде всего в шиитском варианте) во внешней политике Ирана, также претендующего на ведущую роль в мусульманском мире. Однако арабы часто сомневаются в религиозной подоплеке иранской политики, упрекая эту страну в защите национальных интересов, коренящихся в персидской имперской традиции.

Тема 3. Исламская политическая культура и идеология

3.1. Основы мусульманского мировоззрения: Бог, общество (умма), человек. Значение шариата и иджтихада

Исторический аспект

Изложение основ мусульманского мировоззрения предполагает обращение к истории возникновения мусульманского общества и религии ислама. Без понимания истоков мусульманской цивилизации мы не можем объяснить специфику ислама как мировой религии, шариата как мусульманского священного права, особенности отношения мусульман к власти и собственности.

Ислам появился в арабском обществе Аравийского полуострова, а затем в процессе арабо-мусульманских завоеваний распространился среди населения обширных территорий Ближнего Востока, Передней Азии, Северной Африки, части Европы (Пиренейский полуостров), превратившись в мировую религию. В ходе этого процесса арабы перешли от разлагавшегося родоплеменного строя к раннеклассовому обществу и государству.

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 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 Мухаммедом.

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 проводимая 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.

Создание государства и формирование ислама происходили в период доминирования внешней формы эксплуатации.

В этом плане – 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 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» (Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1966. – С. 148). 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

существованию государство (именно поэтому в его аппарате видное место занимали иноверцы – христиане и иудеи) и в расколе мусульманской общины на враждующие группировки (сунниты, шииты, хариджиты...).

Исламская религиозная традиция имеет известные основания рассматривать 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 арабомусульманской культуры является традиционным деление на массу и элиту, а также допущение рабства.

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. 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 фиктивной общности – общины верующих. Мусульманская община (умма) – не фиктивная, а еще 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 институциализации в качестве отдельного, противопоставленного государству института. Институциализация 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 сул-

тана, джихада и богатства так же плоха, как султан, богатство и война без веры (*Rosenthal E. The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice // Islam, B., 1973. Bd. 50. N. 1*).

Значение шариата и иджтихада

Шариат – совокупность правовых, морально-этических и религиозных норм ислама, охватывающая значительную часть жизни мусульманина и провозглашаемая в исламе как совокупность предназначенных для людей предписаний, установленных Аллахом и переданных им через пророка Мухаммеда. Возникает в VII–XII вв. в Арабском халифате. Шариат опирается на Коран, Сунну и фикх (источники исламских правил поведения или доктрина мусульманского права); включает, говоря современным языком, элементы конституционного, гражданского, уголовного, административного, семейного и процессуального права, а также моральные, этические и поведенческие (нормы вежливости) нормы без сколько-либо подробного разделения.

Нормативная сторона шариата состоит из нескольких разновидностей предписаний. Они различаются по степени обязательности для мусульман и точности их определения. Неточно определенные (многозначные) предписания могут по-разному трактоваться исламскими религиозно-правовыми школами. Как отмечает Л.Р. Сюкияйнен, «исламская теория исходит из того, что возможность самостоятельного подхода к мирским делам предоставляет людям сам шариат, в котором можно найти немало положений, поощряющих творческое начало при толковании Корана и сунны и формулировании правил поведения в случае молчания этих источников» (*Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М., 1997. – С. 8*).

Иджтихад является процессом отыскания правил поведения посредством рационального истолкования общих принципов или многозначных

предписаний Корана и сунны, а также при отсутствии каких-либо предписаний по конкретному вопросу. Возможность творческого развития ислама на всем протяжении истории мусульманского общества во многом достигалась посредством иджтихада. «В иджтихаде, – утверждает Л.Р. Сюкияйнен, – в полной мере проявляется характер шариата, который не связывает мусульман жесткими рамками и не просто допускает, но и предполагает активное участие человека в устройстве своей жизни, в решении мирских дел. Одновременно в иджтихаде воплощена другая отличительная черта шариата – сочетание божественного откровения с рациональным творчеством человека». Важно отметить, что шариат является строгой и одновременно гибкой, гуманной системой поведения, направленной на удовлетворение человеческих потребностей, поощряющей творческий подход к действительности и самостоятельность рационально полученных суждений человека. С этих позиций можно сделать вывод о том, что исламский фундаментализм является прежде всего политическим явлением и не вытекает из ценностей ислама и принципов шариата. (Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М., 1997. – С. 9–10, 20–21).

3.2. Возможности демократического развития в политической жизни мусульманских стран

Почему в мусульманском мире не смогли осуществиться западные модели демократического транзита и воспроизводится политический ислам? Российские ученые предлагают достаточно основательные объяснения этого феномена. Вот основные причины воспроизводства исламизма:

- отход части общества от традиционного образа жизни в процессе ускоренной экономической модернизации не был компенсирован утверждением новых систем ценностей;

- идея национального единства в условиях обострения социальных конфликтов и неспособности правящих элит легитимизировать свою реформаторскую деятельность не оправдала себя и была сменена религиозной интеграцией;

- в условиях дестабилизации общества идеи политического ислама стали эксплуатироваться различными политическими силами, произошла инструментализация исламизма, в том числе внешними акторами как из числа мусульманских государств, претендующих на особую миссию в мусульманском мире (Саудовская Аравия, Иран), так и западными державами, использующими исламизм как средство для достижения своих геополитических целей.

Анализ нескольких десятилетий независимого развития Египта, Ирана и Турции, предложенный И. Кудряшовой, показывает, что при всех различиях этих мусульманских стран, ислам является важным элементом их политической жизни.

В Египте осуществляется синтез секулярности и исламизма в рамках институциональной либерализации. Возможно, именно исламская идея создает концепцию переходного общества и условия, необходимые для поддержания его внутренней солидарности при высокой степени социальной напряженности. Возвращение правящих элит Египта к исламу было вынужденным для сохранения стабильности общества. В Иране радикальный исламский режим сумел преодолеть структурные противоречия шахской модернизации и предложить свой подход к системной трансформации, продемонстрировав не только устойчивость, но и способность к эволюции в сторону реформаторства.

Египет, Иран и Турция в кризисные моменты используют ислам для достижения политической легитимности и национальной идентичности, по-своему интерпретируя его. Ислам в целом нужен обществу. Конкретные формы его политических проявлений зависят как от конкретных внут-

ренных условий мусульманских сообществ, так и от развития всего человечества (*Кудряшова И.В.* Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // Политическая наука: новые направления, 2003, № 2).

Тема 4. Становление политического ислама

4.1. Этапы политизации ислама: традиционализм, реформизм, фундаментализм, радикализм, терроризм

Реакцией мусульманского мира на вызов буржуазного секулярного Запада явились *модернизация* как максимальное приспособление исламского наследия к современности с использованием западных достижений и *фундаментализм* как возврат к первоначальному идеальному исламу и решительный отказ от чуждых заимствований. Обе эти формы происходят в контексте *традиционализма*, доминирующего в мусульманском мире.

Сущность традиционализма как явления культуры состоит в представлении о существовании изначальной традиции, выражающей всеобщий смысл мироздания и реализующей себя через конкретные социокультурные формы. Устойчивость и безопасность жизни общества должны достигаться через познание и сохранение духовной традиции, выражающей подлинные интересы общества. В традиционном обществе большое значение имеет мифологема возвращения к истокам. В кризисные периоды причиной неудач общества объявляется забвение исконной традиции и провозглашается необходимость возвращения к ней. Традиция, как способ социокультурной регуляции, обеспечивает высокую структурную устойчивость общества. Негативной стороной доминирования традиции является инерционность однажды принятых культурных образцов, обычаев, способов действия, форм разделения труда, неиндивидуальный характер творчества, преобладание предписанных норм поведения. Устойчивое функционирование доминирует над развитием общества. Религиозные системы в традиционном обществе служат для объяснения мироздания и освящения

определенных социальных порядков на основе представления об изначальной традиции, имеющей трансцендентный источник. Религиозная общность людей является основной формой идеологического и политического единства в традиционном обществе.

Традиционный ислам сохраняет свое значение в различных сферах жизни многих мусульманских стран, выступая как государственная религия, ядро национальной культуры, во многом определяя образ жизни населения и национальный характер.

О политическом исламе мы говорим как о явлении периода модерна, начиная с рубежа XIX-XX вв., когда почти все мусульманские общества превратились в колонии или зависимые от Запада территории. Таков был неутешительный итог более чем тысячелетней истории взаимоотношений мусульманского Востока с Западом. Несмотря на экономическую отсталость и политическую зависимость, мусульманское общество обладало собственной цивилизацией и образом жизни, уникальной правовой системой, памятью об истории процветания исламских государств и накопило опыт противостояния вначале христианскому миру, а затем и постхристианскому западному империализму. Ислам еще должен был сыграть роль политической идеологии в попытках мусульманского общества найти свой путь развития в XX в. и противостоять западным концепциям либерализма и коммунизма, национализма и секуляризма. На массовом уровне исламская идеология всегда была удобным средством для выражения политической оппозиции правительствам мусульманских стран и антизападным настроениям. Исламский фундаментализм, сыгравший столь большую роль в политической жизни мусульманского мира в XX в., был религиозно-идеологической реакцией на модернизацию западного образца (вестернизацию). Его идеи могли использоваться самыми различными слоями мусульманского общества – как фанатиками, так и трезвыми политическими

технологами, легко переходившими к нему от идей социалистической ориентации или панарабизма.

Очевидно, что мусульманская политическая культура, сохраняя свой консерватизм, способна воспринимать внешние влияния и усваивать их для определения тенденции развития общества в изменяющихся условиях. Это может происходить в форме политизации религии. Политический ислам возник вначале как результат длительной борьбы исламистов и националистов за идейное лидерство как в политической борьбе внутри их стран, так и в национально-освободительной борьбе и в последующих поисках путей развития («третий путь», «исламское государство», «исламское правление», «исламский социализм»). Позже заметный толчок развитию политического ислама дало увеличение количества трудовых иммигрантов-мусульман на Западе. Неспособные интегрироваться в новое общество на достойных условиях, они были подвержены пропаганде фундаментализма и исламизма.

Предпосылки для возникновения политического ислама возникали с середины XIX в. благодаря процессу мусульманской реформации – приспособлению религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям. К идеологам мусульманской реформации принадлежат Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1897) и Мухаммед Абдо (1849–1905). Они исходили из того, что свою сохраняющуюся историческую роль ислам может выполнить только через приспособление к современным условиям жизни общества, через согласование разума и веры. В отличие от христианской реформации, важной особенностью этого процесса было то, что он был связан с пересмотром не столько богословских вопросов, сколько религиозных мотиваций светской деятельности мусульман (реформа правовой и финансовой системы, системы образования, становление национального самосознания). Так как доминирующее положение ислама никто не оспаривал, тенденции секуляризации в модернизовавшихся-

ся мусульманских обществах были непоследовательными и ограниченными.

В период с конца XIX и в XX в. существовали три основных направления соединения ислама с политикой:

- панисламизм. Возник в конце XIX в. Развивая традиционное положение о единстве всех мусульман, Джамаль ад-Дин аль-Афгани предложил идею солидарности всех мусульман, которая превратилась в концепцию панисламизма. Он предлагал политическое и идеологическое объединение всех мусульман на основе ислама. Панисламизм использовали для объединения усилий всех мусульман в борьбе с европейским колониализмом, ответа на культурно-идеологический вызов Запада (процесс возникновения национального самосознания и буржуазного национализма), преодоления идейных и других различий между мусульманами (суннитами и шиитами, суфизмом и официальным исламом). Фактически он служил интересам Османской империи, которая, теряя политический контроль, стремилась сохранить идею духовного единства всех мусульман. Сильный удар по панисламизму нанес распад и исчезновение империи в 1918–1923 гг. В 1920-е гг. панисламизм имел форму халифатистского движения, предлагавшего возврат к раннемусульманскому идеалу совмещения в руках верховного правителя светской и духовной власти. В 1930–1950 гг. использовался рядом международных исламских организаций. Популярен до настоящего времени и используется руководством стран, стремящихся объединить под своим руководством весь мусульманский мир (Саудовская Аравия);

- национализм и социализм (исламский социализм, который обосновывали ссылками на Коран и шариат) заняли место панисламизма в 1920–1960-е гг. Они продолжали линию панисламизма на связь политической идеологии с исламом;

- исламский фундаментализм – третья волна идеологической активности мусульман в мировом масштабе приобретает большое влияние во второй половине XX в. Теоретики: Абу Ала Маудуди (Индия, Пакистан) (1903–1979), Сейид Кутб (Египет) (1906–1966). Они предлагают возвращение к идеалам первоначального ислама, разрыв с «безбожным обществом» и с находящимися у власти «плохими мусульманами», неприятие национализма и социализма, суверенитет Аллаха и халифат, создание мирового государства.

Лидеры национализма были сторонниками исламского модернизма – стремления соединить идеи мусульманской реформации со стремлением к секуляризации частной и общественной жизни, к созданию светского национального государства, к освоению научно-технических достижений Запада. При радикальном отходе светских лидеров от ислама возникала фундаменталистская реакция, доходившая до полного отрицания западного индивидуализма и разделения мусульман на национальные общности и до призывов к созданию теократического государства. Так возникло движение «Братья-мусульмане» в Египте и Сирии в 1928 г. Оно является предтечей (до 1960-х гг.) современного фундаментализма, а начиная с 1970-х гг. – одной из его мощных сил. Теоретики исламского фундаментализма Хасан аль-Банна (1906–1949), Сейид Кутб и Маудуди осуждали руководителей арабских государств за подражание западным моделям, чуждым исламу.

Практическая реализация идей национализма началась в мусульманском мире после Второй мировой войны. Получив независимость, мусульманские государства не смогли решить стоявшие перед ними сложные экономические и социальные проблемы. Они сохранили зависимость от более развитых стран Запада или СССР, полагаясь на их помощь. Им удалось обеспечить рост населения (прежде всего городского) и создать системы массового образования. Однако опыт Запада в создании процветающего общества оказался неудачным, что укрепляло население в воспри-

ятии ислама как более справедливой социальной системы. Тем элитам, которым, руководствуясь националистической идеологией, удалось остаться у власти, приходится считаться с исламистами (Египет) или вести с ними жесткую борьбу (Сирия, Алжир).

Исламский социализм стал известен на мусульманском Востоке с конца XIX в. Джамаль ад-Дин аль-Афгани, Рашид Рида (Египет) (1865–1935), М. Султан-Галиев (СССР) (1892–1929) могли трактовать социализм как близкое исламу учение о солидарности людей, о защите прав трудящихся. Встречались утверждения и о том, что все идеи социализма были давно высказаны в Коране. Большой толчок распространению идей социализма дало возникновение СССР. Там, где были попытки практической реализации идей социализма, доказывалось, что стремление к социальной справедливости является общим для мусульман и коммунистов. Противники социализма осуждали его за греховное покушение на права частной собственности.

Были и попытки соединения ислама с идеями мировой пролетарской революции. Практические решения при этом предлагались самые разные: от необходимости использования революционного потенциала панисламизма, пантюркизма, исламского модернизма, собственно ислама как более политического, нежели религиозного учения, - до создания «Интернационала Востока» (*Трояновский К.* Восток и революция. Попытка построения новой политической программы для туземных стран Востока – Индии, Персии и Китая. – М., 1918; *Гурко-Кряжин В.А.* Сумерки Востока. – М., 1919). Идея о военно-политическом пути «революционирования Востока» по предложению татарского коммуниста М. Султан-Галиева вошла в резолюцию по восточному вопросу, принятую вторым Всероссийским съездом коммунистических организаций народов Востока. Султан-Галиев неоднократно подчеркивал серьезную роль Востока в деле мировой революции (*Султан-Галиев М.* Социальная революция и Восток // Жизнь на-

циональностей. – М., 1919. – № 38. – С. 36–37). В Советской России в первые годы после революции встречалась трактовка панисламизма как революционного движения, направленного против империализма вообще и царского в частности. Предлагались сложные схемы использования ислама для целей мировой пролетарской революции. Публицисты призывали срочно делать ставку на антиевропеизм мусульманского Востока, характеризуя панисламизм как религиозно-национальное движение в мусульманских странах, направленное против господства европейского капитала (*Эфендиев*. Врозь идти, вместе бить // *Жизнь национальностей*. – 1919. – № 26). В качестве средства влияния на мусульманский мир использовались обещания предоставления национальной государственности мусульманским народам России. Однако обретение мусульманскими народами России национальной государственности не могло быть для центральной власти самоцелью, оно должно было служить делу освобождения Востока. Это средство влияния на мусульман всего мира должно было, как писал в 1918 г. К.Трояновский, «захлестнуть... их, утопив их в море прогрессивного и демократического панисламистского движения, выросшего хотя из религии, но имеющего высшую точку в государственно-политической идее федерации мусульманских народов». В свою очередь, эта федерация должна была послужить созданию «единого фронта демократического Востока», а последний – созданию восточного антиимпериалистического фронта, своего рода «Интернационала Востока», противостоящего «Западному Интернациональному Капиталу» (*Трояновский К.* Восток и революция. Попытка построения новой политической программы для туземных стран Востока – Индии, Персии и Китая. – М., 1918.– С. 42–45).

Фундаментализм способен превращаться в радикализм и терроризм. Что порождает исламизм как радикальный политический ислам? Иначе говоря, какова социальная база исламизма в мусульманском мире? По мнению Р.Г. Ланды, ее составляют маргинализованные людские массы му-

сульманского 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» (*Ланда Р.Г.* Политический ислам: предварительные итоги. – М., 2005. – С. 22). Как мы отмечали выше, в традиционном обществе в поисках выхода из кризисных социальных ситуаций происходит обращение к мифологеме возвращения к истокам. Причиной неудач мусульманского общества объявляется забвение исконной 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 коррупционеров.

Усилению позиций исламистов также способствовала тенденция вытеснения или уничтожения любых форм светской идеологии (национализм, коммунизм, либерализм) авторитарными политическими элитами в мусульманских странах при поддержке Запада в период борьбы с советским влиянием. Освободившаяся ниша была быстро заполнена исламизмом. Печальным примером такой трансформации является Ирак. Бывший светским государством, после американского завоевания он превращается в арену кровавых столкновений суннитов и шиитов с активным участием транснационального исламизма. Такая участь может ждать и Сирию.

В настоящее время продолжается взаимодействие противоречивых тенденций реформаторства и фундаментализма в мусульманских странах. Западные средства массовой информации склонны выдвигать на передний план и гиперболизировать проявления фундаментализма и исламизма, ис-

толковывая их как признаки столкновения цивилизаций. Однако реформаторство в мусульманском мире продолжается, его влияние усиливается, и сам фундаментализм оказывается продуктом эпохи модерна и постмодерна. К числу достижений реформаторства можно отнести проведение диалога между умеренными исламскими и секулярными лидерами, поиски путей установления демократических политических режимов, обсуждение проблемы прав человека с учетом ценностей ислама, создание современных правовых систем с органическим сочетанием светского и мусульманского права.

4.2. «Исламская революция» в Иране (1979 г.) как проявление шиитской версии исламского фундаментализма.

Проблема экспорта «исламской революции»

Иранская революция была не случайным событием, а стала одним из наиболее ярких проявлений общего для мусульманского мира процесса перемен, состоявшего в том, что «социальное и политическое недовольство находило выражение... в культурной сфере, через отрицание националистической идеологии правящих режимов и подмену ее исламистской системой взглядов». По сравнению с концом 1960-х гг., когда исламистское движение было маргинальным, исламизм превратился в главную силу в мусульманских государствах, диктующую свой политический сценарий (*Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004. – С. 67, 116*).

Иранский опыт показал те трудности, с которыми сталкивается мусульманское традиционное общество, пытающееся проводить ускоренную модернизацию по западной модели. Темпы его модернизации были поразительными. Так, с первой половины 1960-х до второй половины 1970-х гг. за 15 лет ВВП вырос в 13 раз, а доход на душу населения – в 8 раз и достиг

1600 долларов США. В конце 1970-х гг. Иран по социально-экономическому буржуазному развитию опережал Грецию, несколько отставая от Португалии и Испании (*Кудряшова И.В.* Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий. http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2004/mo9_st_1.htm).

Социально-экономическое развитие значительно опережало политические изменения общества, в котором сохранялся жесткий авторитарный режим. Против шаха выступили самые различные социальные слои (маргинализировавшиеся крестьяне и мелкая буржуазия) и политические течения, жестко преследовавшиеся светским националистическим шахским режимом. Истребив или загнав в подполье существовавшие формы политической оппозиции и противопоставив себя исламскому духовенству, шах дал шанс религиозным деятелям создать исламскую политическую идеологию и возглавить революцию 1979 г., превратив мечети в центры политической оппозиции.

Идеология иранской исламской революции основывалась на императиве создания исламской республики. Концепция революционного ислама была разработана в сочинениях Али Шариати (1933–1977) и Хомейни (1902–1989). Ими была радикально пересмотрена традиционалистская позиция шиизма, исходившая из необходимости примирения с деспотичным «дурным» правлением в ожидании прихода сокрытого имама. Возникла идея свержения монархии и завоевания власти духовенством. Новая интерпретация шиитской традиции предполагала, что государством может руководить богослов-законовед, представляющий сокрытого имама Махди как абсолютного наместника Бога на земле, способного вернуться в качестве мессии для освобождения человечества от несправедливости и гнета. Таким богословом стал аятолла Хомейни, призывавший к служению «революционному исламу», исламу борьбы против угнетения и несправедливости. Используя идеи Шариати, частично почерпнутые из марксизма,

Хомейни выступил в качестве защитника «обездоленных». Он также призывал к борьбе против империализма сверхдержав Запада и Востока. Была предложена идея экспорта исламской революции на основе концепции джихада. Не ограничиваясь регионами распространения шиизма, хомейнистский Иран попытался возглавить весь мир ислама, что вызывало у соседних стран подозрения в том, что за этим стоят националистические интересы персидского государства, уходящие своими истоками в его имперское прошлое.

В ходе исламизации страны Иран стал исламской республикой, соединив в себе элементы европейского республиканского строя и теократической исламской модели. Одновременно с республиканскими выборными органами власти – президентом и однопалатным парламентом Меджлисом – существуют вышестоящие религиозные институты, формируемые без участия избирателей, – глава государства Высший руководитель (Али Хаменеи) и Совет стражей конституции. Кроме того, есть еще Совет целесообразности и Совет экспертов, состоящие из богословов-правоведов. Законодательство страны основано на мусульманском праве. Совет стражей конституции, в частности, проверяет соответствие законопроектов Меджлиса мусульманскому праву.

В значительной мере исламизирована и судебная система. Она состоит из Народного суда, занимающегося гражданскими и уголовными делами, Революционного суда, занимающегося преступлениями против государства. Есть также Особый духовный суд, действующий отдельно от общей судебной системы. Религиозным дублером армии является Корпус стражей исламской революции. Он существует наряду с вооруженными силами страны, обладая военной структурой со своей собственной армией, авиацией и флотом. В отличие от армии, куда набирают по призыву, корпус стражей принимает в свои ряды добровольцев. Он представляет собой уникальный институт, обладающий широкими религиозными, политическими, военными

ми, финансовыми и культурными полномочиями. Он должен обеспечивать защиту исламской системы правления, целей и принципов исламской революции от внешних и внутренних вызовов и угроз. Существует тенденция к поглощению армии Корпусом стражей. Высказываются предположения, что эта структура замещает отсутствие сильной массовой партии – опоры исламского режима, тем более что возглавляет его высший руководитель Ирана, он же – верховный главнокомандующий – Али Хаменеи. Корпус стражей причислен США к террористическим организациям.

Как сказалась революция на развитии страны? Исламизация экономики, предлагавшаяся Хомейни, не состоялась. Иранские теологи не отрицают принцип свободной конкуренции и предпринимательства, акцентируя внимание больше на необходимости государственного контроля и планирования экономической жизни, в том числе и через национализацию отдельных сфер экономики. Сейчас Иран является динамично развивающейся страной с рыночной экономикой и элементами государственного регулирования, однако подавляющая часть доходов бюджета поступает от экспорта энергоресурсов. Президент А.А. Хашеми-Рафсанджани проводил меры по экономической либерализации и расширению экономических свобод, а М. Хатами, сменивший его на этом посту, отказался от экспорта революции и предложил концепцию диалога цивилизаций с опорой на духовные традиции. Приход к власти неоконсервативного президента Ахмадинежада был во многом обусловлен реакцией иранского общества на сильное внешнее давление и опасность военного вторжения в связи с проводимой Ираном внешней политикой и ядерной программой. В обществе не прекращается противоборство консерваторов и реформистов. Республиканская система страны способствует тому, что элементы теократии не вытесняют демократические процессы в иранском обществе (деятельность парламента; многопартийная система; альтернативный, хотя и частично контролируемый религиозными властями характер выборов).

Тема 5. Глобальный исламский проект

5.1. Исламизм как глобальный проект создания политических условий для применения исламских норм

Рассмотрим этот вопрос на материалах работ Г. Джемалю, взгляды которого можно охарактеризовать как исламский фундаментализм, эклектически соединенный с элементами марксизма и постмодернизма.

Он убежден, что арабский халифат был первым в истории человечества глобалистским либеральным обществом, основанным на единстве законов для всех населяющих его людей и на единообразии их применения на всех территориях исламского мира. Соответственно Запад нового и новейшего времени оказывается политическим наследником халифата как первого прообраза современности. (*Джемаль Г. Освобождение ислама. – М.: Умма, 2004. – С. 48*).

Современный политический ислам он трактует как новейшее революционное освободительное движение. Обладая огромными людскими, финансовыми и военными ресурсами, оно способно изменить ход истории, предложив цивилизационную альтернативу (антизападную, направленную против мирового правительства). «На повестке дня, - пишет Г. Джемаль, - стоит объединение всех революционных исламских организаций в единую планетарную организацию – Исламинтерн, которая поведет тотальный джихад против мировой системы тирании и несправедливости. Для этого уже сегодня есть достаточно организационных и политических предпосылок; активная и глобальная идеология. Целостная доктрина революционной борьбы, которая окончательно объединит всех исламских революционеров, придаст религиозному освободительному движению концептуаль-

ную законченность и духовную сплоченность». Возможно, что такая доктрина придет в исламскую умму из России – это станет закономерным результатом развития интеллектуального потенциала российского ислама (Джемаль Г. Освобождение ислама..., с. 232–233).

Г. Джемаль стремится провести аналогию между исламской теолого-политической доктриной и марксизмом, объявив ислам наследником марксизма в деле освобождения не только мусульман, но и всего человечества (от лжи, угнетения человека человеком, империализма, США). Он убежден, что именно это обстоятельство является причиной борьбы США с мусульманской цивилизацией. По аналогии с теологической идеей об исламе как последней религии откровения он представляет политический ислам как последнюю и окончательную идеологию освобождения. «В постмарксистский период, - пишет он, - новым “пролетариатом” становится всемирная мусульманская община – умма, на которой сосредотачивается ярость и ненависть международных олигархов, и в особенности тех империалистических сил, которые стоят за вашингтонской администрацией. В свете сказанного перед исламом стоят сегодня две задачи: освободиться от “пятой колонны” в лице национальных администраций, торгашей и наиболее конформистской части корпоративного духовенства, которые вступили в сговор с планирующими центрами США и транснациональных корпораций; установить контакты с мировым протестным движением, выйдя таким образом из конфессионального гетто и реализуя свой духовный потенциал в качестве авангарда борьбы за интересы простых людей на Земле. Для этого необходимо, чтобы мировая исламская община консолидировалась как единый теолого-политический субъект исторического процесса, высказывающийся на языке политической теологии. Именно политическая теология должна стать базой новой интеллектуальной программы освобождения человечества, которую не смог по ряду причин внятно сформулировать марксизм» (Джемаль Г. Освобождение ислама..., с. 232–233).

Революционное мышление Г. Джемалья не знает пределов и он находит оригинальный способ вооружения представителей политического ислама ядерным оружием с помощью России: ««В ситуации, когда Россия теряет свой оборонный потенциал, а Китай также не является серьезным оппонентом новому мировому порядку, мир становится беззащитен перед ядерным экстремизмом запада. Разрешить эту ситуацию может только выход России из договора о нераспространении ядерного оружия – тем более что США фактически первыми нарушили этот договор, способствовав передаче ядерного оружия Израилю. Сделав этот шаг, Россия могла бы частично передать ядерные технологии тем странам «третьего мира», которые в наибольшей степени подвергаются давлению со стороны США и их союзников, и восстановить тем самым военное равновесие» (Джемаль Г. Освобождение ислама..., с. 233–234)

Такие взгляды не просто фантастичны или эклектичны. Они действительно могут угрожать мировому сообществу, да и самому мусульманскому миру. Можно согласиться с Р.Г. Ландой в его крайне резкой оценке подобных представлений и связанных с ними действий. Он убежден, что «после 11 сентября 2001 г. исламо-экстремизм окончательно принял международный, транснациональный характер. Теряя этнические корни и какую-либо историко-культурную самобытность, он постепенно превращается в транснациональное движение фанатиков-сектантов, стремящихся к реализации своей утопии средствами насилия, идейного подчинения и обезличивания целых народов и государств. Иллюзорность, нереальность этой цели очевидна. Но столь же очевидно, что понимание этого к сторонникам исламизма (не столь уж малочисленным, к сожалению) придет лишь после мучительных поисков и социальных метаморфоз, во многом через преодоление самих себя, своих предубеждений, предрассудков и антипатий, в ходе модернизации экономики, культуры и механизмов общественной жизни. И, конечно, очень многое, даже слишком многое, будет зави-

сеть от встречного движения Запада, его способности понять и оценить мир ислама, найти с ним взаимопонимание, убедившись в обоснованности его немалых претензий к Западу» (Ланда Р.Г. Политический ислам..., с. 195–196).

5.2. Исламский мир как субъект мировой политики. Проблема политического единства исламского мира

Политизация ислама в 70-е гг. XX в. – в начале XXI в. привела к постановке вопроса о возможности трактовки исламского мира как единого, коллективного субъекта международных отношений. Выше был приведен пример проекта Исламинтерна Г. Джемаля. Большинство российских ученых скептически относятся к возможности скорого превращения исламского мира в коллективного участника глобальных международных отношений. Рассмотрим их позицию на примере В. Наумкина – известного российского специалиста по проблемам мусульманского Востока, критически относящегося к стереотипам западного восприятия мусульманского общества.

Он признает, что в течение последних двух десятилетий в мире идет неоднозначный процесс возрастания значимости мусульманских государств в экономической и политической сферах. Прежде всего, он призывает преодолеть существующий стереотип, ограничивающий рассмотрение мусульманского мира только арабскими государствами, в которых проживает лишь 15 % всех мусульман мира. Ряд мусульманские стран достиг высокого уровня жизни населения (либо за счет экспорта энергоресурсов, либо благодаря успешному экономическому развитию), а другие государства остаются слаборазвитыми. Но именно последняя группа отождествляется со всем мусульманским миром, который представляется противником мо-

дернизации и глобализации. Совершенно различаются те места, которые занимают разные мусульманские государства в системе международного разделения труда и их место в процессе глобализации.

Далее он рассматривает степень однородности и интегрированности мусульманского мира. Достаточно относительно декларируемая исламская солидарность. При том что одни мусульманские страны помогают другим, значительную экономическую поддержку им оказывают и неисламские финансовые институты. Восприятие исламского мира как непримиримого антагониста западной цивилизации или единого источника терроризма является ошибочным, так как среди мусульманских государств есть члены НАТО (Турция) и страны, имеющие договоры о сотрудничестве в военной сфере и предоставившие свою территорию для размещения военных баз западных стран.

При рассмотрении политической жизни мусульманских стран очевидны глубокие различия в их политических системах, политической культуре, в соотношении религии и политики, в степени секуляризации правовой системы (в диапазоне от доминирования мусульманского права до господства западных правовых норм). Между самими мусульманскими государствами нередки конфликты и войны из-за территориальных претензий или межнациональных противоречий, прикрытых религиозными лозунгами.

В. Наумкин выделяет три основных подхода к субъектности ислама в современной мировой политике:

- исламский мир как единый коллективный субъект, включающий в себя мусульманские страны, международные организации исламских государств, национальные мусульманские организации и мусульманские общины. Обычно антитезой исламскому миру предлагается Запад. Такая позиция выгодна как неоконсерваторам США, так и исламским ра-

дикалам. Однако это неверно из-за того, что на Западе существуют мусульманские общины;

- в качестве самостоятельных акторов могут выступать вышеназванные государства и транснациональные структуры, которые в конкретных ситуациях могут вместе выступать против Запада;

- мусульманская цивилизация как глобальный актор. Здесь роль ислама рассматривается в цивилизационном аспекте вне привязки к государственным или негосударственным институтам, поскольку они в своей деятельности руководствуются в основном целями и задачами, имеющими мало общего с религиозными.

Получается, что более реальным глобальным исламским субъектом является политический ислам, опирающийся на идею мусульманской общины (уммы), в которой в идеале не должно существовать государственных, этнических или расовых противоречий и государственной формой существования которого должен быть халифат. Важным аргументом в пользу этой точки зрения служит факт детерриториализации ислама – переселения мусульман на Запад и утрата частью из них национальной идентичности стран происхождения, а также включение в новую глобальную умму, не привязанную ни к какой стране.

Одними из первых проявлений глобального исламизма были включение джихадистского ислама в глобальную американскую стратегию противодействия коммунизму в Афганистане и иранская исламская революция 1979 г.

Исходя из вышеизложенного, В. Наумкин все же полагает, что в ближайшем будущем коллективное глобальное исламское акторство представляется нереальным (*Наумкин В. Ислам как коллективный игрок?* <http://www.intertrends.ru/tenth/004.htm>).

С таким выводом согласен и А. Игнатенко Он полагает, что «единого глобального координирующего центра исламизма сейчас не существует.

Относительное единство всемирного исламистского движения обеспечивается идеологически – самим исламизмом» (*Игнатенко А.А.* От Филиппин до Косово: Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор // Независимая газета, 2000-10-12 / http://www.ng.ru/ideas/2000-10-12/8_islam.html).

Тема 6. Европейский ислам

6.1. Европейский ислам, или исламская Европа

По различным оценкам, в Европе проживает от 10 до 25 млн мусульман. Во Франции они составляют 10 %, в Голландии - более 6 %, в Германии и Австрии – 5 %, в Швеции и Швейцарии – 4,5 %, в Великобритании – 2,5 % от всего населения (*Лукин А.* Спасет ли шариат Европу // Независимая газета, 20 марта 2008 г.). Мусульманский феномен имеет демографическое, социальное, экономическое и политическое значение. Последний фактор долгое время игнорировался, его не предполагали, надеясь на культурную ассимиляцию (интеграцию) мусульман и их включение в политическое пространство европейского общества. Ислам фактически стал европейской религией, занимающей по количеству приверженцев второе место после христианства. Так как миллионы мусульман уже успели родиться в Европе, то ислам можно также считать и коренной религией Европы. Резкое усиление присутствия ислама на европейской земле можно показать на примере Франции, где количество мечетей возросло за период с 1975 по 2000 гг. с 24 до 1500 (*Ключников Б.Ф.* Исламизм, США и Европа. – М., 2003. – С. 201–203).

Мусульманская проблема в Западной Европе возникла в результате миграционных процессов, происходивших после Второй мировой войны, но особенно с 70-х гг. XX в., под воздействием законов рыночной экономики, диктовавших необходимость завоза дешевой иностранной рабочей силы.

Из трех поколений мусульман, живущих в Европе, первые два в основном безуспешно пытались интегрироваться в европейское общество, а

представители последнего чаще всего сохраняют свою этно-религиозную идентичность и стремятся проживать отдельно от местного населения. В западноевропейских городах (Марселе, Бордо, Париже, Лондоне, Берлине, Мюнхене) формируются крупные мусульманские анклав, население которых может находиться за пределами официальной юрисдикции, там появляются свои старейшины и суды шариата. Существует обособленность мусульманских общин из разных стран. Арабы сторонятся турок, турки – курдов, шииты – суннитов, белые мусульмане – черных. Внутри национальных общин существует расслоение племенное, клановое и земляческое. Следует учитывать, что, переселяясь в Европу, жители мусульманского Востока сохраняют приверженность устойчивым общинным связям родственного, территориального, земляческого или религиозного характера. Благодаря им они не остаются в одиночестве, сохраняя образ жизни, который во многом определяется исламскими традициями. Их могут разделять и представители других религий, распространенных в мусульманских странах. Исходя из этого обстоятельства, нужно понимать условность и некорректность безусловного зачисления всех выходцев из стран распространения ислама в мусульмане. Условна, разумеется, и статистика, говорящая о миллионах европейских мусульман-иммигрантов. Интернациональными (транснациональными) становятся только исламистские сообщества, члены которых могут отвергать свою принадлежность к странам, из которых они приехали, считая их неистинно исламскими. Это явление хорошо описывается концепцией детерриториализации ислама.

Значительная часть мусульман-гастарбайтеров не являются гражданами европейских стран, они включены в общины, создаваемые по национальному признаку и, зачастую с ведома или при участии местных властей опекаются правительствами своих стран, которые помогают им создавать землячества (при мечетях как культурно-религиозных центрах), направляют священнослужителей, проводят культурные мероприятия, финансиру-

ют общественные организации. Получается, что, не желая самостоятельно заниматься мусульманской проблемой, правительства европейских государств разрешают мусульманским государствам контролировать жизнь своих выходцев на европейской почве. Кроме того, в Европу могут присылаться в миссионерских целях или самостоятельно приезжать исламские проповедники, которые в условиях либеральной демократии пользуются такой свободой слова, которая не допускается в их собственных авторитарных обществах (скажем, в Египте).

В то же время в ряде мусульманских стран права иностранцев, даже иммигрантов-мусульман, сильно ограничены. Защищая исламский образ жизни, власти не допускают нарушений принятой формы женской одежды европейскими женщинами, не разрешают ввоз ряда пищевых продуктов, алкоголя.

Взаимоотношения коренного населения и мусульман приобретают особое значение в условиях обострения политической и социальной конкуренции социальных групп, имеющих различную религиозную идентификацию. В этой связи возникло представление о внутриевропейском христианско-мусульманском пограничье. Оно обозначает достаточно обычную для современной Европы ситуацию, когда соприкосновение местного (условно «христианского») населения и мусульман (имеющих местное гражданство и иностранцев) проходит по рубежам улиц, площадей и домов. Это рубежи взаимодействия религий, правовых и политических культур, образов жизни. Это практический результат неудачи ассимиляции мусульман, при котором приобретает большое значение количественное соотношение и организованность взаимодействующих социальных групп.

6.2. Мусульманские диаспоры в европейском политическом пространстве

Отказ исламистов от стратегии неприкосновенности Европы и начало вторжения в европейское политическое пространство

Уже стало общей фразой положение о том, что после окончания холодной войны радикальный ислам попытался занять место марксизма как идеологии движений протеста против глобализма и империализма. Этому могла способствовать и вера исламистов в то, что именно они довели до краха Советский Союз, ввязавшийся в военные действия в Афганистане.

До 1989 г. исламисты избегали оказывать какое-либо давление на страны приема и свою политическую активность направляли на другие, в основном мусульманские страны (Афганистан, Пакистан, Ливан). Жиль Кепель считает, что перелом произошел именно в 1989 году, когда исламисты бросили Западу вызов на его территории. В том году прозвучал призыв Хомейни казнить Салмана Рушди и во Франции был скандал с женскими хиджабами в школах. (*Кепель Ж.* Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004. – С. 24–25).

Хомейни призвал мусульман всего мира казнить выходца из Индии, подданного Великобритании, писателя Салмана Рушди за сочинение «Сатанинских стихов», оскорбительных для пророка Мухаммеда. Этот шаг распространял действие мусульманского права за пределы мусульманского мира в Западную Европу, что означало признание глобального характера исламистского проекта и вовлечение в него мусульман-эмигрантов.

Чего добиваются исламисты, активно вторгаясь в европейское политическое пространство и монополизировав мнение умеренных мусульман? Сами они могут утверждать, что, будучи гражданами европейских государств, мусульмане могут создавать свои организации, использовать шариат для регулирования своих отношений (брачно-семейных и отношений

наследования), иметь право на политическое представительство в органах власти (квоты на должности чиновников, возможность создания политических партий, фракций в парламентах). Европейцы же могут подозревать, что мусульмане добиваются не равноправия, а доминирования, стремясь исламизировать Европу. Где тот рубеж, за которым стремление сохранить исламский образ жизни перерастает в попытку превращения постхристианского европейского общества в мусульманское мирными или вооруженными средствами? Способна ли государственная власть, существующая в контексте тенденции размывания национального государства, контролировать исламистов, не исключаящих террор как средство политической борьбы? Упорное нежелание признавать и соблюдать европейские законы и моральные нормы, отказ от интеграции в европейское общество, стремление превратить европейский мир в мир ислама способны спровоцировать усиление позиций и даже приход к власти представителей консервативного крыла европейской политической элиты, сочувственно относящейся к представлениям христианских фундаменталистов.

В 2008 г. в Великобритании прозвучало предложение главы англиканской церкви Великобритании Р. Уильямса включить в британское законодательство элементы шариата как способа налаживания сосуществования с мусульманскими общинами. Это событие является подтверждением постсекулярного этапа развития человечества, так как то, что предлагает британский религиозный деятель, было бы немыслимо в секулярную эпоху. Он желает изменить европейское сознание посредством отказа в сфере права от принципа всеобщности системы права, отделенной от морали как частного дела личности. Он утверждает, что сегодня этот принцип не отвечает интересам плюралистических обществ, состоящих из социальных групп, имеющих разные моральные принципы. Предложение Р. Уильямса состоит в сокращении сферы всеобщего права, поддерживаемого государством и обязательного для всех граждан. Объем прямых запретов и гаран-

тированных гражданину прав должен остаться тем же, но можно будет использовать не все из прав, а только те, которые соответствуют моральным принципам конкретного гражданина. Все остальные вопросы могут регулироваться в рамках одновременно существующих и конкурирующих между собой морально-правовых систем различных социальных групп. Тем самым предлагается отказаться от универсалистского мировоззрения и осуществить постсекулярное по характеру возвращение морали в право через предложение гражданам обращаться на рынок различных моральных ценностей (христианских, иудаистских, исламских и др.). Этот шаг мог бы способствовать существованию части норм шариата внутри британской правовой системы.

Поэтому и ожесточенная критика его предложения осуществляется сторонниками британского (недостаточно последовательного) секуляризма. В России эту позицию разделяют некоторые публицисты. Так, Елена Чудинова утверждает, что это означает полное разрушение британской идентичности, официальную капитуляцию христианства и подрыв светских основ общества (*Чудинова Е.* «Частичного» шариата не бывает //Профиль. 18 февраля 2008 г., с. 88).

А.В. Лукин считает предложение Р. Уильямса недостаточно продуманным по причине того, что оно не меняет принципиально критического отношения мусульман к западной цивилизации как общества греха и лишь укрепит их в уверенности в своей правоте. Он предлагает не менее радикальное решение изменить западную мораль и правовую систему с учетом той части мусульманских принципов, которые близки христианским идеалам, забытым современным обществом рыночного фундаментализма с ценностями наживы и личного благополучия. Это решение выглядит крайне не консервативным как фундаменталистский возврат к христианским ценностям, но лишь такая прагматическая политика способна спасти цивилизацию через нахождение общего языка с мусульманами, живущими на За-

паде и не принимающими его ценности. Разумеется, эти меры не исключают необходимости решительной борьбы с радикальными исламистами (Лукин А. Спасет ли шариат Европу // Независимая газета, 20 марта 2008 г.).

Мусульманские общины в Европе и мировой терроризм

Огромные мусульманские общины в Европе, ведущие обособленный образ жизни, выпадающие из юрисдикции местных правительств, не принимающие европейские нравы и недостаточно интегрированные в обществе, представляют большой интерес для исламистов. Поэтому наряду с легальными формами политической деятельности, часть мусульман, руководимых исламистами, связана с террористической деятельностью как в самой Европе, так и за ее рубежами. Аналитики утверждают, что контроль за европейскими исламистами ведется из Саудовской Аравии, Ирана, Пакистана и Египта. Институциональная структура исламистов включает в себя как легальные, так и нелегальные культурные центры, мечети, издательства, благотворительные организации. Финансирование этой деятельности осуществляется из-за рубежа и на средства, собираемые среди иммигрантов. Ведется идеологическая обработка молодежи, ее «стажировки» в горячих точках противостояния Западу и политическим режимам мусульманских стран. Хорошо известно, что террористические акты 11 сентября 2001 г. были подготовлены на европейской почве.

6.3. Теория и практика европейского мультикультурализма, причины исламофобии

Никто не предвидел последствия завоза сотен тысяч мусульман в европейское постхристианское общество после Второй мировой войны. Не

оправдались надежды на действие американской модели «плавильного котла», в котором происходила ассимиляция некоренного населения, и на политику мультикультурализма. Европейская политика ассимиляции в целом состоит в создании условий для интеграции иммигрантов с сохранением их культурной идентичности.

В этом плане интересен опыт Франции, в которой политика ассимиляции иммигрантов имела достаточно радикальный характер, отражая наследие французской буржуазной революции. Для этой страны ислам имеет особое значение, так как он является второй после католицизма по численности религией, сместив протестантство на третье место. Как и во всей Европе, во Франции и в третьем поколении мусульмане не становятся французами.

Б.Ф. Ключников отмечает, что из-за проблем европейского мусульманства под угрозой находятся три основные концепции французской истории и общества: светскость, гражданственность и равенство. Основой светскости служит закон об отделении церкви от государства, относящийся ко всем религиям. При некоторой гибкости применения закона к исламу государство требует соблюдения принципов равенства полов, свободы слова и исследований. Это означает, например, что невозможно изменение школьных программ родителями и учениками, защищающими свои религиозные ценности.

Принцип гражданственности предполагает распространение на иностранцев тех жизненных ценностей, на которых строится французская нация. Предполагается, что Франция должна быть единым гражданским обществом, а не совокупностью народов и религий.

Принцип равенства предполагает предоставление мусульманам не только равных прав и возможностей для интеграции в общество, но и равные обязанности. Но мусульмане очень медленно двигаются по социаль-

ной лестнице вверх (*Ключников Б.Ф.* Исламизм, США и Европа. – М., 2003. – С. 201–203).

Предполагалось, что, сохраняя религиозную идентичность, мусульмане смогут приобрести общефранцузскую идентичность. Но это не получается, так как основная часть мусульман сохраняет ислам как образ жизни, интегрирующий религию, этику, семейные ценности. Частично усваивая ценности секулярной французской культуры, они не хотят терять свою исламскую идентичность. Но и этот умеренный вариант исламской идентичности не устраивает часть мусульман, которые переходят на фундаменталистские позиции, стремясь последовательно соблюдать требования исламского образа жизни, противоречащие ключевым принципам французской конституции, этическим нормам и нормам права.

Это позволяет говорить о кризисе европейской политики ассимиляции мусульман. Мусульмане Европы после 1989 г. сопротивляются ассимиляции, стремятся сохранить свои обычаи в закрытых общинах. Раньше они ставили ислам на последнее место, а теперь он становится основным в формировании идентичности. Принимая многое в европейском обществе (высокий уровень потребления, законность, вежливость, чистоту, тягу к знаниям), отдельные явления они осуждают и отвергают (либеральные нравы, которые они отождествляют с безнравственностью).

Ухудшается и отношение европейцев к мусульманской иммиграции. Встречаются утверждения о том, что Европа переживает сейчас третье нашествие мусульман, более успешное, чем первые два – в VII и XIV вв. Признавая экономическую выгоду от мусульманской иммиграции и ее значимость в решении демографических проблем, европейцы одновременно могут быть убеждены, что мусульманские иммигранты, особенно нелегальные, представляют опасность для общества. Возникают предложения более решительно высылать на родину мигрантов-нарушителей законов, отказаться от либеральных законов об иммиграции или даже ввести пол-

ный запрет иммиграции. Европейские традиционалисты убеждены в том, что при сохранении нынешней ситуации интеграция мусульман в европейское общество никогда не произойдет. Усиливается исламофобия, основанная на евроцентризме, связанная с национальным шовинизмом и расизмом, - негативное отношение к мусульманам, отвергающее их принадлежность к цивилизованным народам.

Европейская исламофобия имеет исторические корни. В этой связи стоит вспомнить идеи французского историка, писателя, филолога-востоковеда Э. Ренана (1823–1892) о мусульманах и исламе. В духе гегелевского историзма Ренан пишет о том, что история человечества представляет собой единый процесс, в котором, сыграв свою ограниченную роль, конкретные народы и цивилизации становятся препятствиями на пути всемирного прогресса. Начало современного этапа общечеловеческой цивилизации было положено Французской революцией. Сравнивая европейцев и мусульман, Ренан приходил к выводу о полной противоположности мусульманского Востока современному европейскому обществу, о превращенной форме его культуры, истории и даже - о его чуждости человеческой природе. «Неспособный переродиться и уместить в себе элементы гражданской и светской жизни, – пишет он о мусульманском обществе, – исламизм вырвал из своей груди все зачатки рациональной культуры (...) Замкнутые, как и все семитические народы, в узком кругу лиризма и профетизма, жители арабского полуострова не имели никогда ни малейшего представления о том, что может быть названо наукой и рационализмом» (Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. – Киев, 1902. – С. 6, 60). Противопоставляя мусульманина и европейца, Ренан высказывал суждение о том, что «мусульманин... и европеец являются как бы существами двух различных видов, не имеющих ничего общего как по складу своего ума, так и по строю своих чувств» (Ренан Э. Участие семитических народов в истории цивилизации // Ренан Э. Собр. соч. – Киев, 1902. – Т.6. – С. 109). Он дока-

зывает, что в настоящее время (речь идет о второй половине XIX в.) мусульмане еще более далеки от европейцев, чем когда-либо, так как эти народы представляют собой полярные, даже враждебные - восточную и западную - тенденции развития человеческого духа. В отличие от О. Конта, надеявшегося на естественное слияние христианского и мусульманского миров (как наследников Римской империи и относящихся к белой расе) на базе позитивизма и «религии человечества», Ренан выражал в своих сочинениях позицию, не склонную к компромиссу. Выжить может либо ислам, либо европейская наука. При победе ислама всемирная цивилизация не сможет реализовать свою великую идеальную цель. В этом смысле нужно понимать его резкие суждения о том, что «ислам есть самое полное отрицание Европы; ислам - это символ фанатизма...; ислам - это отрицание науки, подавление гражданского общества; в нем выразилась вся ужасающая односторонность семитического духа, сковывающего человеческий мозг... Будущее принадлежит Европе и одной только Европе. Она победит весь мир и распространит в нем свою религию, религию права, свободы, уважения к человеку, распространит веру, что человечество заключает в себе нечто божественное. Но во всех отношениях прогресс для индоевропейских народов заключается в том, чтобы отдалиться все более и более от семитического духа» (Ренан Э. Участие семитических народов..., с. 117). Идея социального реформаторства, столь популярная среди позитивистов, принимала у Ренана форму идеологии европейского колониализма на мусульманском Востоке. Упадок мусульманского общества, начавшийся с XVI в., резко ускорился, писал Ренан, и в этой связи «необходимым условием распространения европейской цивилизации является разрушение семитической культуры, уничтожение теократического могущества исламизма, следствием чего будет падение самого исламизма» (Ренан Э. Участие семитических народов..., с. 117). Интересы человечества, а точнее - европейской цивилизации, доминирующей в мире с XVI века, требуют, ут-

верждал Ренан, уничтожения исламизма, разрушения семитской культуры (*Ренан Э. Очерки по истории искусства и культуры. – Киев, 1903. – С. 82*). Только так можно приобщить варваров Востока, далеких от рационализма, к современной цивилизации. Ренан неоднократно выражает уверенность в том, что уже в XIX в. мир увидит «смерть ислама» под влиянием европейской науки и расцвет обновленного христианства как религии арийской расы, которая будет господствовать на планете. Но пока это не произошло, Европа должна установить международный надзор над мусульманским миром, находящимся в агонии. Такие общества не могут «без страшного ущерба для общего блага» оставаться варварскими, говорил Ренан в своей речи «Ответ на речь Лессепса по поводу его принятия в Академию» (1885), представляющей апофеоз ренановского европоцентризма и расизма (*Ренан Э. Собр. соч. – Киев, 1902. – Т. 5.– С. 63*).

Наследие Ренана явно не забыто во французском обществе, где уже в другую эпоху его пожелание «смерти ислама» поддерживают те, кто призывает объявить войну «новому исламистскому фашизму». Такие призывы могут привести к гражданским войнам, этническим чисткам, борьбе за расовую чистоту. Хотелось бы надеяться, что европейцы не утратят столь выстраданные ими толерантность, уважение к другим культурам и религиям, способность к диалогу с ними.

Но есть и неконструктивная позиция ряда представителей другой – исламской – стороны этого конфликта. Необходимой предпосылкой диалога должно быть признание религиозного плюрализма как ценности политической культуры. Однако религиозный фундаментализм это не делает. Проблема состоит в том, что религиозный фундаментализм не совместим с демократическим секулярным плюрализмом. Бассам Тиби отмечает, что ни ортодоксия, ни исламизм не совместимы с плюрализмом, так как они не проводят границ между сферами знания, политики и веры. Плюрализм в Европе был достигнут посредством секуляризма, и исламский фундамен-

тализм ставит проблемы, которые казались давно преодоленными. В мусульманской диаспоре из-за неудачи интеграции в европейское общество происходит политизация ислама. Из-за политизации религии мировоззренческие различия между цивилизациями превращаются в конфликт цивилизаций. Когда фундаменталистские взгляды мусульман перестают быть их частным делом и служат политическим интересам, они угрожают политическому и религиозно-культурному плюрализму. Бассам Тибби приходит к выводу о недопустимости распространения религиозной толерантности европейского общества на политические религии, которые воплощают новую форму тоталитаризма, выливающегося в терроризм (*Тибби Б. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный запас, № 6 (26), 2002*).

6.4. Исламский фактор европейской интеграции и дезинтеграции: распад Югославии

Последствия инструментального использования радикального ислама

В разной степени европейские государства в отдельности и ЕС в целом склонны использовать политический ислам как средство достижения конкретных геополитических целей. В этом случае происходит лицемерное разделение политического ислама на «хороший» и «плохой» и осуществляется поддержка тех исламистов, действия которых соответствуют интересам европейских правительств. Соответственно «хорошими» могут оказаться самые разнообразные исламистские идеологии и структуры в мусульманских странах и в эмиграции, любые авторитарные политические режимы. Наибольший опыт в этом деле накоплен США, которые в свою

очередь могли усвоить британские уроки инструментального использования ислама как политического оружия.

Б.Ф. Ключников описывает традиции англосаксонской дипломатии, которая в XIX–XX вв. много раз использовала мусульманские страны против христианских континентальных народов: Турцию против России, против православных народов Балкан и Малой Азии, против влияния Франции на Ближнем Востоке, она использовала арабов против турок, а турок против греков. Великобритания создала прецедент раздела и формирования государств по религиозному признаку (мусульманский Пакистан и индуистская Индия), который реализован в разделе Югославии (Босния, Косово), используется в разделении Ирака, угрожает Сирии.

Но исламисты всегда имели планы подрывной работы против европейского общества, в котором они чувствуют себя безопаснее, чем в тех странах, откуда они приехали. Европа становится заложником своей собственной политики поощрения «хорошего» исламизма, который имеет свои собственные цели и глобальный проект. Если Запад поощрял исламизацию Боснии и Косово, то почему бы это не сделать самим исламистам в других европейских регионах? Ведь уже есть пример неудачного инструментального использования ислама Соединенными Штатами в Афганистане. Борясь с СССР, США, в союзнчестве с Пакистаном и Саудовской Аравией сотрудничали с исламистским интернационалом джихадистов, создали Талибан, который позже вышел из-под их контроля.

В Европе исламизм как инструмент дезинтеграции больших государств был вначале испытан в преимущественно православной Югославии. Это был невероятный союз НАТО и исламистов, идеологически обеспечивавшийся идеей о необходимости наказания агрессивных сербов за их военные преступления, в частности против мусульманских меньшинств.

Б.Ф. Ключников показывает, что в Боснии США действовали так же, как и в Афганистане, создавая исламистскую армию, вооруженную на

арабские и турецкие деньги и обученную турецкими и пакистанскими инструкторами. Когда европейские правительства отказались финансировать через НАТО создание боснийской армии, США обратились к Саудовской Аравии, Кувейту, ОАЭ и к Малайзии и собрали 800 млн. долларов США. Американцы, преодолевая слабое сопротивление ряда представителей европейской политической элиты, способствовали превращению Боснии в исламистское государство аналогично тому, как они помогали талибам в Афганистане. 700 тысяч сербов покинули Боснию, туда стали завозиться мусульманские семьи, в основном турецкие, со всех Балкан. Быстро шла исламизация боснийской армии, проникнутой духом ненависти к христианству и Западу, а сама Босния превратилась в базу и тренировочный лагерь исламистов. Возникает естественный вопрос – о какой интеграции миллионов мусульман-иммигрантов в Европе может идти речь, если рядом происходит насильственная исламизация православных сербов и открыто обсуждаются планы создания Великой исламской Албании на европейской территории (*Ключников Б.Ф. Исламизм, США и Европа. – М., 2003. – С. 95–104*).

Тема 7. Политический ислам в России

7.1. Исторические аспекты российского политического ислама

В первой главе мы пришли к выводу, что важнейшей предпосылкой адекватного понимания мусульманской цивилизации в целом и взаимосвязи ислама и политики в частности в условиях эпохи постмодерна является «пере-сказ» великого нарратива западной цивилизации, доминировавшего над историями других цивилизаций последние три столетия. В этом аспекте напрашивается аналогия с современным пониманием российской цивилизации и ее политической культуры.

История России в XX в. убедительно показала, что отечественные радикальные реформаторы-«западники» зачастую игнорируют цивилизационный контекст происходящих в современной России процессов, им присущ антиисторизм, прагматизм, экономический детерминизм и европоцентризм. Однако невозможно игнорировать тысячелетнюю историю монархической России и 74-летнее существование России в форме СССР. Нельзя также игнорировать евразийский характер России, ее полиэтничный, полирелигиозный характер, наличие в ее составе представителей разных цивилизаций, прежде всего христианской и мусульманской. Не случайно, что новая Россия оказывается неспособной решить старые и создает новые конфликты с мусульманскими обществами вне и внутри России.

Попытки радикальных преобразований российского общества, основывающиеся на западных теориях, приводят к результатам, очень далеким от ожидавшихся. Так происходит потому, что подобные эксперименты имеют место в незападном цивилизационном контексте и прямое перене-

сение западного опыта в Россию просто невозможно. Здесь мы наблюдаем проявление давней исторической тенденции. Начиная с Петра I, «большевика на троне», как писал о нем Н.А. Бердяев, в жизни российского общества шла трагическая борьба западного и восточного начал. В различных вариантах разрабатывались представления о противостоянии России и Европы, о всемирной миссии России в деле спасения человечества, причем составными частями этих концепций могли быть идеи антизападничества и тактического союза с мусульманским миром. В качестве примера таких взглядов можно привести высказывания К. Леонтьева, который писал в 70–80 гг. XIX в. о возможности того, что Россия способна «произвести уклонение в русле всемирной уже истощающей свои силы, уже стареющей истории» и что в «этом уклонении будет довольно много антиевропейского или, точнее сказать, антилиберального, антисовременного» (*Леонтьев К. Собр. соч.. – Т. 7. – Санкт-Петербург, 1913. – С. 3, 15*). Как бы предвидя путь, по которому после революции пошли большевики, он писал: «Всегдашняя опасность для России - на Западе; не естественно ли ей искать и готовить себе союзников на Востоке? И если этим союзником захочет быть и мусульманство, тем лучше» (*Леонтьев К. Собр. соч. – Т. 5. – М., 1912. – С. 28*).

В России периодически ставятся масштабные планы преобразования страны по зарубежным образцам. Деятельность российских марксистов также шла в этом русле. Однако, как и все радикальные реформаторы, воспитанные на западной культуре, они, поставив перед собой задачу коренного преобразования огромной страны, знали ее совершенно недостаточно. Но прежде всего, они плохо понимали самих себя, свое собственное мировоззрение, свои ценностные ориентации. Они не приняли во внимание иронические высказывания М.Е. Салтыкова-Щедрина о «господах ташкентцах», считающих себя совершенно свободными от церемонных отношений к иным цивилизациям и убежденных в том, что, «стоя на рубеже

отдаленного Запада и не менее отдаленного Востока, Россия призвана провидением...». Их не затронули и горькие выводы авторов «Вех» о том, что зачастую реформаторы совершенно не понимают то общество, которые пытаются радикально преобразовать. Поверхностно усвоенные выводы западных философских, социологических и политических теорий наложились на принципиально нефилософское, по существу религиозно-мифологическое мировоззрение российских марксистов. В этом, несомненно, сказалось и то обстоятельство, что на рубеже XIX–XX вв. религиозная и философская жизнь России была особенно наполнена апокалипсическими предчувствиями, ожиданиями конца мировой истории, понимаемого как конец западной цивилизации.

Поэтому не следует преувеличивать рационалистическое начало в российском марксистском нарративе, особенно в его философско-исторических представлениях. Имели место неоднократные колебания большевиков между научностью и мифотворчеством при объяснении конкретных социальных проблем. Следует признать, что глубоко религиозным было представление российских марксистов о мировой пролетарской революции. Она виделась им страшным судом над эксплуататорами и угнетателями, актом очищения человечества революционным огнем перед наступлением царства божьего на земле – коммунизма. Восприятие смертного часа старого мира в такой эсхатологической перспективе устраняет из марксизма как теории, претендующей на научный статус, столь значимые для него принцип историзма и генетический подход к объяснению социального развития. Теряет свое значение анализ зрелости социально-экономических предпосылок, степени организованности и сознательности пролетариата. Все это оказывается не нужным, так как для победы в окончательной схватке сил мирового добра и зла оправдано привлечение любых союзников, причем их собственная воля, желание не имеют значения. Они – хворост в костре мировой революции. Приговор истории уже выне-

сен, и поэтому не имеет значения, кто приведет его в исполнение. В момент всемирной катастрофы имеют значение только массовые движения, а из кого состоят эти массы – российских пролетариев, солдат и матросов, китайских крестьян или же мусульман восточных стран – не имеет значения. Равным образом не имеют значения их убеждения, нравственные, политические и религиозные ценности. Все равно после катастрофического перерыва старых отношений наступит чудесное преображение человечества. Груз прошлого, его наследие во всех формах можно отбросить. Детерминация настоящего прошлым отменяется.

В этих условиях ценность союзников состоит не в близости их убеждений к марксизму, а в степени решимости участвовать в уничтожении старого мира. И если не спешит с революционным выступлением западный пролетариат после победы революции в России, то его миссию не менее успешно может выполнить революционный мусульманский Восток. В итоге в начале 20-х гг. вырисовывалась сложная комбинация «восточного» варианта мировой революции: чтобы спасти Советскую Россию и подтолкнуть революцию на Западе, необходимо было разбудить мусульманский Восток с помощью организованных большевиками российских мусульман (см.: *Почта Ю.М.* Невостребованный опыт истории: союз ислама и российского марксизма в эсхатологической перспективе // Колодец, № 1, 1998. – С. 13–21).

С этим замыслом связано еще одно характерное для деятельности большевиков обстоятельство, приводившее их в итоге к результатам, отличным от ожидавшихся. Это – противоречие целей и средств. Они стремились достичь победы над мировым злом (империализмом), пойдя на союз с меньшим злом – мусульманским Востоком. В православной России много веков ислам воспринимался как опасное антихристианское явление, в контакты с которым можно вступать только в крайних случаях. В таких случаях его необходимо обелить, доказать, что с ним можно иметь дело.

Так, в некоторых случаях В.С. Соловьев мог доказывать родство ислама с христианством (см.: *Почта Ю.М.* Ислам и мусульманское общество в философии истории В.С. Соловьева // *Религия в изменяющемся мире.* – М.: Изд-во РУДН, 1994. – С. 66–80).

Большевики же пытались доказать существование революционного потенциала ислама в форме панисламизма, его антиимпериалистическую направленность. Однако такое обращение с исламом накладывало на тех, кто вступал с ним в контакт, некую печать связи с inferнальным миром, за что в дальнейшем можно было поплатиться. В этом отношении трагична судьба практически всех марксистских публицистов и политических деятелей, заигрывавших с исламом (к примеру, М. Султан-Галиева).

И дело здесь не только в претензии марксизма на монопольное владение душами людей и в его нетерпимом квазирелигиозном отношении ко всем религиям. Основное, по нашему мнению, заключается в том, что ислам не может служить разменной картой в политической игре. Инструментальный подход к нему обречен на неудачу. В политической игре неизбежно наступает момент, когда ислам из средства превращается в самоцель, из зависимого союзника становится соперником и претендует на собственный метанарратив. Именно такой поворот событий европейское, российское и марксистское сознание всегда воспринимало как потрясение основ. Это было в тех случаях, когда, например, в России он угрожал монополизму христианства и В.С. Соловьев видел в этом один из признаков наступления страшного суда. В Советской России ислам был признан врагом марксизма и подлежал ликвидации как идеологическое орудие эксплуатации в тот период конца 30-х гг., когда потребность в нем как союзнике отпала, а он продолжал существовать и составлял реальную конкуренцию марксизму в мусульманских регионах страны.

7.2. Ислам в политическом пространстве постсоветской России

Стереотипы модернистского мышления даже не позволяют заметить масштабы распространения мусульман в современном мире. Как пишет турецкий ученый М. Огутсу, более миллиарда людей во всем мире исповедуют ислам. Существенно, что заметная их часть живет в странах Запада и примерно поровну распределена между США и Европой. «Дар аль-ислам (Дом ислама)» присутствует практически в каждой расе и нации мира. Мусульмане могут быть бедными или богатыми, консервативными или радикальными, агрессивными или миролюбивыми, примитивными или утонченными, однако западный обыватель под воздействием средств массовой информации склонен связывать слово «мусульманский» только с кризисными ситуациями в отдаленных уголках мира (*Ogutcu M. Islam and the West: can Turkey bridge the gap? // Futures, 1994, v. 26 (8). – P. 811–829.*

Встречаются антиисламские представления и в России. В качестве наиболее радикального примера можно назвать высказывания Олега Осетинского в ряде публикаций в газете «Известия» в 2002–2003 гг. (*Осетинский О. Если б я был бен Ладеном...// Известия, № 179 (262580), 03.10.2002; Осетинский О. Все идет по плану режиссера дьявола // www.izvestia.ru/day/article26533*). Автор полагает, что теракты 11 сентября 2001 года в США свидетельствуют о войне миров, о конце христианской цивилизации и о возможном конце демократии. Ответом на этот страшный вызов времени может быть только западный планетарный тоталитаризм. Кто же угрожает Западу (цивилизации)? Это мусульмане. Россия лучше других стран знает об этом, так как, по мнению Осетинского, в отличие от Америки, она тысячи лет находится на передовой войны с фатализмом, агрессией, отрицанием ценностей западной цивилизации. Автор полагает, что сегодня мусульмане и христиане вместе в Европе ужиться не могут, так как у них взаимоисключающие принципы жизни. Что же предлагается

для решения этой проблемы? Нужно реабилитировать понятия национализма, расизма и ксенофобии, а также отбросить как непригодные для мусульман понятия прав человека, гуманизма, демократии и политкорректности. «Беспредел Зла» можно победить только его же методами – жесткой концентрацией силы. Гуманное отношение к врагам цивилизации является предательством и капитуляцией. Цивилизация (Запад) имеет право на превентивную самооборону. Осетинский утверждает, что новая фундаментальная доктрина отношений между Западом и терроризмом (исламом) в XXI в. состоит в борьбе с «Дьяволом» без проволочек, быстро и эффективно.

Представляется, что российская политическая и культурная элита не осознает существование этой проблемы и не способна к серьезному диалогу с мусульманским обществом. «Надо учитывать, – полагает Л.Р. Сюкияйнен, – и то, что российский ислам — это ислам, существующий в немусульманской среде, где к нему часто относятся с настороженностью, недоверием, а то и открытой враждебностью. Согласно опросу, проведенному в мае 2003 года Институтом прикладных социальных исследований РАН, более 17 процентов россиян видят самую большую угрозу общественной стабильности в конфликте между православием и агрессивным исламом. Несмотря на довольно высокий престиж научного исламоведения, российскому обществу (включая и государственные структуры) недостает объективных знаний об исламе и достижениях исламской культуры, особенно современной. Здесь до сих пор преобладают поверхностные, зачастую искаженные представления, мешающие налаживанию межконфессиональных отношений, разрешению национально-этнических конфликтов, имеющих религиозный подтекст» (*Сюкияйнен Л. Российская власть и ислам. № 5 (14), 2003*). Однако без изменения позиции российской элиты (в религиозном, политическом, философском аспектах), то есть без отказа от идеи абсолютности христианства (православия), без признания цивилизационного

плюрализма современного мира, без отказа от европоцентристской ориентации и непрерывных обозначений России как русского общества - современную Россию может ожидать участь СССР - дальнейшее разложение и катастрофический распад государственности. Современная православно-мусульманская Россия не может существовать как либерально-демократическое общество. Но она не может существовать и как Российская империя образца XIX в. Мусульманская проблема в ней не решена. Разумеется, она не решена и на Западе. Однако на Западе нет обществ, в составе которых было бы существенное количество коренного мусульманского населения. Совместное (зародившееся в рамках какой-либо империи – Османской или же Российской) сосуществование христианского и мусульманского населения чревато серьезными конфликтами и распадом государственности при попытках осуществления либерально-демократических реформ.

7.3. Государственно-правовые аспекты политического ислама.

Исламские политические институты

Эти аспекты достаточно детально изучены в работах А.А. Нуруллаева, Р.Г. Абдулатипова, А.В. Малашенко. Они уделяют большое внимание правовому регулированию отношений между государством и исламом, между исламскими духовными центрами, социальной доктрине ислама, влиянию ислама на национальные отношения, борьбе с экстремизмом и терроризмом, использующим исламские лозунги. Вместе с тем наиболее последовательной и, несомненно, дискуссионной является позиция одного из наиболее авторитетных и квалифицированных специалистов в этой сфере Л.Р. Сюкияйнена. Он не только предлагает использовать нравственный и политический позитивный потенциал ислама в развитии российской

светской государственности, но и использовать мусульманское право в законодательстве ряда субъектов Российской Федерации для регулирования мирских отношений между мусульманами. Тем самым он отказывается от популярного тезиса о том, что политизация религии чужда традиционному российскому исламу и он должен ограничиваться, как и другие конфессии, сферой благотворительности и милосердия, духовно-нравственного воспитания населения. Мусульманское право способно определять правовые рамки и служить критерием справедливости политической деятельности мусульман. Он полагает, что существующая тенденция поддержать российский ислам без шариата приведет к тому, что шариат будет монополизирован радикалами.

По целому ряду причин в постсоветский период развития России ислам еще не стал органичным элементом социально-политического и нравственного преобразования общества. Политико-правовая культура ислама мало известна россиянам, воспринимающим ислам как духовность и политическую силу, несущую угрозу обществу. Пока еще не сформирована четкая и последовательная позиция государства по отношению к политико-правовым основам ислама. Государство преимущественно в лице правоохранительных органов и силовых структур чаще всего с опозданием реагирует на политические проявления ислама, воспринимая их как заведомо подозрительные и опасные. Такой ограниченный подход государства к исламу не дает возможность использовать его позитивный политический потенциал. В общественном сознании роль ислама в политике связывается с радикализмом и терроризмом, хотя основная масса мусульман и умеренных исламских руководителей и организаций политически пассивна, а политический облик ислама определяют оппозиционные и экстремистские лидеры и организации, пытающиеся монополизировать ислам.

Р.Г. Абдулатипов полагает в этой связи, что «сегодня подсознательное отношение в России к исламу, если отбросить официальную риторику,

является настороженно враждебным» (*Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России.* – М.: Мысль, 2002. – С. 267–268).

Следует признать, однако, что в российском мусульманском сообществе нет единства и несколько центров, соперничающих между собой, иногда провоцируют силовые структуры, ведя борьбу со своими оппонентами.

Борьба с исламским экстремизмом, при всей ее сложности и актуальности, не должна заслонять более широкую картину неизбежно происходящего включения ислама в политическую жизнь российского общества. Созданные в постсоветский период схемы отношений государства с исламом как религией не срабатывают при взаимодействии с политическим исламом. Сложнейшая задача, стоящая перед российским государством и обществом, состоит в том, чтобы перейти от бесперспективного вытеснения ислама из политического процесса к поиску способов использования позитивного духовного и институционального потенциала ислама для развития демократического светского политического режима, укрепления государства и права. Наряду с жестким правовым и силовым противостоянием экстремизму и терроризму, использующим исламские концепции, необходимо создавать исламскую же духовную альтернативу этим явлениям, способствующую сохранению и укреплению конституционного строя России. Это должны делать сами мусульмане, используя принцип *иджтихада* как одного из ключевых понятий исламской правовой доктрины.

Чтобы разработать долгосрочную политику в отношении ислама, полагает Л.Р. Сюкияйнен, государство должно исходить из четких принципов, в частности, «следует констатировать, что оно не только не противодействует самому исламу и не рассматривает его как противника, но считает возрождение ислама фактором стабильного развития страны, видит в исламской культуре (в том числе политической и правовой) важную составляющую часть жизни российского общества и государства. Исламские ценности — не угроза национальным интересам и безопасности России, а

ее потенциальное богатство и подспорье» (Сюкияйнен Л. Российская власть и ислам // Отечественные записки, № 5 (14), 2003).

7.4. Мусульманский фактор и перспективы российской государственности

Для России решение мусульманской проблемы связано с вопросом о ее выживании в качестве целостного государственного образования. Вместе с тем, без последовательного решения собственных мусульманских вопросов Россия не сможет создать нормальные отношения и с соседними мусульманскими обществами. Геополитические союзы по принципу наличия общего врага (Россия и мусульманский мир против Запада; Россия и Запад против мира исламского фундаментализма) мало перспективны в настоящее время.

Мусульманская проблема способна ускорить дезинтеграционные процессы, так как ни в дореволюционном обществе, ни в Советской России она не получила своего принципиального решения. По отношению к исламу и мусульманскому обществу в современной России сохраняются общие по своему негативизму нарративы, имеющие три разных источника:

- 1) дореволюционную российскую христианскую культуру и государственную идеологию;
- 2) марксистскую идеологию и практику;
- 3) европоцентризм западного христианского буржуазного общества.

Им всем присуща идея о христианстве как абсолютной религии. Как в средневековье, так и в Новой и Новейшей истории предполагалось, что ислам, мусульманское общество и мусульманская цивилизация должны исчезнуть, уступив место западной христианской (славянской православ-

ной) цивилизации или же бесклассовому атеистическому интернационалистическому коммунистическому обществу.

Все это не означает, что не допускаются какие-либо компромиссы, как например, инструментальное отношение к исламу и мусульманскому обществу, смысл которого состоит в том, что мусульманский вопрос может эффективно использоваться в качестве разменной карты в политических играх как со стороны Запада на международной арене, так и в истории России. Самым последним примером конфликтного варианта либерально-демократических реформ в обществе, состоящем из христиан и мусульман и утратившем свою цивилизационную самоидентификацию, может служить Югославия. Чтобы не повторить ее опыт, российская культура должна изменить свою позицию по отношению к мусульманскому обществу и исламу (в религиозном, политическом, философском аспектах) и прежде всего отказаться от христианского метанарратива, признать цивилизационный плюрализм современного мира и толерантно относиться к различным нарративам. Без этого поворота современная Россия вряд ли сможет успешно продолжать свое обновление.

Мы не можем больше игнорировать международный контекст мусульманской проблемы, существование исламского метанарратива. Нет сомнения в том, что политический ислам является глобальной идеологией. Это означает, что в современном мире обозначается конфликт глобального проекта, выдвигаемого политической частью исламского мира, с либеральным проектом западного мира. Прежде, в XX в., вызов либеральному проекту бросал марксизм. Что это означает для России? Как минимум это означает, что на нас влияют процессы, относящиеся как к либеральному, так и к исламскому проектам. Какой из них мы осуществляем? Может, мы сможем реализовать вариант их синтеза (евразийский). В худшем случае в России будет реализована модель их конфликта. Публицист А. Проханов даже полагает, что мусульмане сейчас – единственная пассионарная сила в

России, настоящий двигатель истории. Только он еще сопротивляется навязыванию американского образа жизни.

В августе 2003 г. В.В. Путин заявил о желании России, как неотъемлемой части исламского мира, вступить в Организацию Исламская конференция (ОИК), и в настоящее время Россия уже получила статус наблюдателя этой организации как страна с мусульманским меньшинством. Это может означать, что Россия стремится приобщиться к процессу христианско-мусульманского диалога для перестройки отношений между мусульманским и (пост) христианским сообществами. Тем самым официально признается частичная принадлежность России к мировому мусульманству, доверие к нему и готовность российского руководства к активному участию в исламских вопросах во внутренней и международной политике. Участие в деятельности этой организации означает, что Россия успешно преодолела искушение формирования антиисламской направленности своей внутренней и внешней политики и, наоборот, стремится предотвратить опасность раскола как собственного общества, так и мира по конфессиональному признаку.

Эта инициатива может повысить статус мусульманского сообщества внутри России и усилить его роль в принятии политических решений. Возможно, этот шаг будет способствовать и развитию процесса взаимодействия государства и исламских религиозных организаций, преодолевая господствующую в настоящее время тенденцию огосударствления православия в ущерб другим конфессиям. Вступление в ОИК, полагает А.В. Малащенко, не направлено непосредственно на получение выгоды в международных отношениях, а является символом диверсификации Россией внешней политики, которая прежде была односторонне ориентирована на Запад, игнорируя мусульманское направление (*Малащенко А.В. Фактор ислама в российской внешней политике // Россия в глобальной политике. № 2, март–апрель 2007 г.*<http://www.globalaffairs.ru/numbers/25/7297.html>).

Кроме того, ОИК может стать местом очень важного сотрудничества России с мусульманскими государствами в деле поиска и утверждения тех ценностей мусульманской цивилизации, которые могут быть идейной альтернативой исламскому экстремизму. Ведь от этого экстремизма страдает не только Запад, но прежде всего мусульманские страны, которые стали мишенью террористов значительно раньше Запада. По мнению Л.Р. Сюкияйнена, «если в военной, финансовой, организационной, информационной сферах основными союзниками России в борьбе с международным терроризмом являются США и страны Запада, то главным партнером нашей страны в идейно-теоретическом противостоянии исламскому терроризму выступают умеренные мусульманские режимы и авторитетные центры просвещенной исламской мысли. ... В частности, речь может идти о проведении научных исследований по таким актуальным проблемам современного ислама, как понятие джихада и пути его осуществления в современных условиях, связи исламских государств с неисламскими странами, современные концепции “осуществления предписанного и пресечения запрещенного” в исламе и деления мира на ряд территорий в зависимости от существующего на этих территориях отношения к исламу, взаимодействия мусульман и власти в немусульманском государстве и др. Иными словами, Россия и исламские страны могут и должны сотрудничать в идейном разоружении тех, кто использует постулаты ислама вопреки его истинным ценностям» (*Сюкияйнен Л. Российская власть и ислам // Отечественные записки, № 5 (14), 2003*).

Основы цивилизации в России создаются тяжелым трудом, большой ценой, медленно и мучительно. Но именно эти, несовершенные с западной точки зрения, цивилизационные основы систематически отбрасываются радикальными реформаторами как не соответствующие лучшим западным образцам. Их фанатичная одержимость желанием быстро сменить одни цивилизационные механизмы на другие, более совершенные, периодиче-

ски ввергает общество в состояния анархии, произвола, межнациональных и религиозных конфликтов. В итоге радикальные реформы, безжалостно ломая едва устоявшиеся формы общественной жизни, обрекают практически каждое поколение людей на крушение образа жизни, на «знакомство» с распадом страны, эмиграцией, беженцами, войной, разрушением промышленности, сельского хозяйства, культуры. Подобные реформы деформируют тонкие механизмы цивилизационного синтеза, продолжающегося в России. При этом прежде всего страдают самые хрупкие цивилизационные механизмы и сохраняются более грубые, что внешне выглядит как усиление неевропейских или восточных (азиатских) начал в жизни общества. Ряд российских ученых полагает, что так как наша новая политическая элита не может править в условиях демократического политического режима, то ей более подходит недемократическая евразийская модель развития России. В политической жизни это может предполагать авторитарно-харизматическую модель политического лидерства, мессианскую державность, а также согласие конфессиональных меньшинств на подчиненную роль. Вряд ли это возможно.

Представляются тупиковыми попытки рассматривать Россию как недоразвитую западную страну, а имеющееся в ней восточное начало трактовать как варварство, подлежащее искоренению. На самом же деле варварством оказывается игнорирование российской цивилизации как целостного, хотя и не завершившего свое формирование образования и попытки ускоренными темпами ввести Россию в цивилизованный мир, под которым имеется в виду западная цивилизация. Надо считаться с тем, что российское общество состоит не только из славян, исповедующих православие. Важную часть этого общества составляют народы, относящиеся к мусульманской цивилизации. Вся Россия в целом должна идти к демократии, однако каждая ее часть должна найти свой путь к демократии, основываясь на собственном культурном наследии. Можно вспомнить, напри-

мер, какие ожесточенные споры разгорелись по вопросу об упоминании роли христианства для европейского континента в проекте Конституции Европейского Союза. При этом была высказана мысль, весьма актуальная и для России, о том, что только интеграция, основанная на ценностях, может объединить Европу в полноте всех ее идентичностей, культурных, религиозных традиций и покончить с разделением Старого Света на «полноценные» и «неполноценные» нации.

Использованная литература

- Абдулатипов Р.Г.* Судьбы ислама в России. – М.: Мысль, 2002.
- Алексеев И.Л.* Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы // <http://profi.gateway.kg/alekseev>
- Беляев Е.А.* Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1966.
- Бжезинский З.* Есть ли между двумя этими понятиями что-нибудь общее? // The Washington Post. 5 December 2005 // <http://www.inosmi.ru/translation/224074.html>
- Бжезинский З.* Последний суверен на распутье // Россия в глобальной политике. № 1, январь-февраль 2006. <http://www.globalaffairs.ru/numbers/18/5294.html>
- Голубчиков Ю.Н., Мнацаканян Р.А.* Исламизация России. Тревожные сценарии будущего. – М.: Вече, 2005.
- Градиловский С.* Культурное пограничье: русский ислам // <http://antropotok.archipelag.ru/text/a258.htm>
- Гурко-Кряжсин В.А.* Сумерки Востока. – М., 1919
- Джемаль Г.* Освобождение ислама. – М.: Умма, 2004.
- Донцов В.Е.* Ислам в международных отношениях // Дипломатический ежегодник. – М.: Научная книга, 1997.
- Дугин А.* Философия войны. – М.: Яуза, Эксмо, 2004.
- Журавлев И.В., Мельков С.А., Шершнев Л.И.* Путь воинов Аллаха: ислам и политика России. – М.: Вече, 2004.
- Игнатенко А.* Ислам и политика. – М.: Институт религии и политики, 2004. <http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-2453.html>
- Игнатенко А.А.* От Филиппин до Косово: Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор // Независимая газета, 2000-10-12 / http://www.ng.ru/ideas/2000-10-12/8_islam.html

Исламизм: глобальная угроза?/ Серия: Научные доклады. № 2. Ноябрь 2000 г. – М.: Научно-исследовательский институт социальных систем, 2000. <http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-3810.html#формы>

Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке / Под общ. редакцией Джемалы Г. – М.: Умма, 2005.

Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004.

Кирабаев Н.С. Мусульманская культура перед дилеммой: мультикультурализм или культурная вестернизация // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. – М.: РУДН, 2007.

Ключников Б. Исламизм, США и Европа. – М.: Эксмо, 2003.

Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. – М.: Наука, 1990.

Кудряшова И.В. Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // Политическая наука: новые направления, 2003, № 2.

Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // ПОЛИС, 2002, № 1.

Кутейников А., Жушма Ю., Михайличенко Н. Транснациональный терроризм как знак // Международные процессы, том 3, № 2 (8), май–август 2005.

Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент, 2004, № 120. <http://magazines.russ.ru/2004/120/kyr16.html>

Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – М.: Восточная литература, 1995.

Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. – М.: Институт Ближнего Востока, 2005. <http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-2109.html>

Лукин А. Спасет ли шариат Европу // Независимая газета, 20 марта 2008 г.

Люис Б. Ислам и Запад. – М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2003.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь мир, 2006.

Малашенко А. Современный ислам между политикой и традицией. Интервью с Алексеем Малашенко // Неприкосновенный запас, № 6 (26), 2002.

Малашенко А. Ислам для России. – М.: РОССПЭН, 2007.

Малашенко А.В. Фактор ислама в российской внешней политике // Россия в глобальной политике. № 2, март–апрель 2007 г.

Мальшева Д. Ислам в современном мире // Новый Мир, 2002, № 2. http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2002/2/maly-pr.html

Мальшева Д. Мусульманский компонент мировой политики // <http://pubs.carnegie.ru/p&c/Vol7-2002/4/pdf/v7n4-07dm.pdf>

Мельков С. Трансформация военной политики России под влиянием исламского фактора // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. Малашенко А. и М. Брилл Олкотт; Моск. Центр Карнеги. - М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. <http://pubs.carnegie.ru/books/2001/07am2/>

Миньоло В. Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. V. Вып. 3–4 (17-18)

Мир в войне: 11 сентября глазами французских интеллектуалов. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003.

Мирский Г. Цивилизация бедных // Отечественные записки 2003, № 5.

Модестов С.А. Геополитика ислама. – М.: Молодая гвардия, 2003.

Наумкин В. Ислам как коллективный игрок?

<http://www.intertrends.ru/tenth/004.htm>

Нечитайло Д.А. «Аль-Каида» в глобализирующемся мире //

<http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/13-03-08a.htm>

Нуруллаев А.А., Нуруллаев А.Ал. Религия и политика. – М.: КМК, 2006.

Подцероб А.Б. Исламский фактор и процесс принятия внешнеполитических решений // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html

Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. – М.: Эдиториал УРСС, 2003.

Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). – М.: Изд-во РУДН, 1993.

Почта Ю.М. Ислам и мусульманское общество в философии истории В.С. Соловьева // Религия в изменяющемся мире. – М.: Изд-во РУДН, 1994.

Почта Ю.М. Мусульманская проблема в контексте российской политической жизни // 7-я международная философская конференция «Диалог цивилизаций: Восток – Запад»: «Глобализация и мультикультурализм». Материалы. 14–16 апреля 2003 г. – М.: Изд-во РУДН, 2004.

Почта Ю.М. Мусульманский фактор и перспективы российской государственности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 1997, № 1.

Почта Ю.М. Нарративная методология философско-исторических исследований мусульманского общества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 2000, № 1.

Почта Ю.М. Невостребованный опыт истории: союз ислама и российского марксизма в эсхатологической перспективе // Колодец, № 1, 1998.

Почта Ю.М. Революционная Россия и мусульманский мир (советское исламоведение в 20-30-е гг.) // Восток, 1993, № 4.

- Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. – Киев, 1902.
- Ренан Э.* Очерки по истории искусства и культуры. – Киев, 1903.
- Ренан Э.* Участие семитических народов в истории цивилизации // Ренан Э. Собр. соч. – Киев, 1902. – Т.6.
- Сагадеев А.В.* Гуманистические идеалы мусульманского средневековья // Ценности мусульманской культуры и опыт истории. – New York: Edwin Mellen Press, 1999.
- Садов О.В.* Современные финансы и ислам // Глобализация и столкновение идентичностей. Международная Интернет-конференция 24 февраля – 14 марта 2003. Сб. материалов. – М., 2003.
- Саид Э.* Ориентализм: западные концепции Востока. – Санкт-Петербург: Русский Миръ, 2006.
- Силантьев Р.* Новейшая история ислама в России. – М.: Алгоритм, 2007.
- Соловьев Э.* Сетевые организации транснационального терроризма // Международные процессы, т. 2, № 2 (5), май–август 2004.
- Стрейзанд Д.Э.* Европейский ислам или исламская Европа? // <http://www.neweuropereview.com/Russian/streusand.cfm>
- Султан-Галиев М.* Социальная революция и Восток // Жизнь национальностей. – М., 1919. – № 38.
- Сюкияйнен Л.* Ислам и терроризм: союзники и противники? // Терроризм и религия. – М.: Наука, 2005.
- Сюкияйнен Л.* Найдется ли шариату место в российской правовой системе? // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. Малащенко А. и М. Брилл Олкотт; Моск. Центр Карнеги. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. <http://pubs.carnegie.ru/books/2001/07am2/>
- Сюкияйнен Л.* Российская власть и ислам // Отечественные записки, № 5 (14), 2003.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М., 1997.

Тибби Б. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный запас, № 6 (26), 2002.

Глостанова М. «Жизнь в Самарканде»: Кавказ и Центральная Азия в мировом диалоге цивилизаций // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. – М.: РУДН, 2007.

Трояновский К. Восток и революция. Попытка построения новой политической программы для туземных стран Востока – Индии, Персии и Китая. – М., 1918.

Умнов А. «Талибан» в исламском контексте // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. Малашенко А. и М. Брилл Олкотт; Моск. Центр Карнеги. - М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001.
<http://pubs.carnegie.ru/books/2001/07am2>

Фаллачи О. Ярость и гордость. – М.: Вагриус, 2004.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002

Хабермас Ю. Вера и знание. Речь Ю. Хабермаса 14 октября 2001 г. во Франкфурте //

http://socialpolicy.ucc.ic/Habermas_Faith_and_knowledge_en.htm

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: АСТ, 2003

Хасянов А.Ж. Западная Европа: основные направления региональной антитеррористической операции //

http://www.niiss.ru/s_doc1_hasyahov6.shtml

Чудинова Е. «Частичного» шариата не бывает // Профиль. 18 февраля 2008 г.

Шевченко М., Шамиль Бено, Али Вячеслав Полосин, Джамаль Г. Мусульмане России – диалог с властью и диалог с обществом (16 Марта 2005)
// <http://echo.msk.ru/programs/exit/35143/index.phtml>

Шелов-Коведяев Ф.В. Цивилизация на перекрестке глобальных парадоксов // Главная тема, сентябрь 2005.

Эфендиев. Врозь идти, вместе бить // Жизнь национальностей. – 1919. – № 26.

Amin, Samir. Political Islam // <http://www.loompanics.com/Articles/PoliticalIslam.html>

Barber B.R. Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy. – N.Y.: Ballantine Books, 2001.

Esposito J. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford: Oxford University Press, 2002.

Haynes J. Religion in Global Politics. – London and New York: Longman, 1998.

Halliday F. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. – L.-N.Y.: Tauris Publishers, 1999.

Esposito J. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

Giroux H.A. Beyond the Spectacle of Terrorism. – London: Paradigm Publishers, 2006.

Graham E. Fuller. Islamist Politics in Iraq after Saddam Hussein // <http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr108.html>

Khuri R.K. Freedom, Modernity and Islam: Toward a Creative Synthesis. – N.Y.: Syracuse Univ. Press, 1998.

Leiken R. S. Europe's Angry Muslims // Foreign Affairs, July/August 2005.

Lewis B. The Political Language of Islam. – Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Ogutcu M. Islam and the West: can Turkey bridge the gap? // *Futures*, 1994, v. 26 (8).

Phillips K. American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century. – N.Y.: Viking, 2006.

Rosenthal E. The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice // *Islam, B.*, 1973. Bd. 50. H. 1.

Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. – London: Hurst & Company, 2004.

Said E. Roots of the West's Fear of Islam // *International Herald Tribune*, Monday, March 11, 1996.

Tibi B. The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder. – Berkeley: University of California Press, 2002.

Tibi B. Political Islam, World Politics and Europe. – London and New York: Routledge, 2008.

Toynbee A.J. A study of history: In 12 vol. – London, 1934–1961.

Turner B.S. Orientalism, Postmodernism and Globalism. – London & New York, 1994;

Wallerstein I. After Liberalism. – New York: New Press, 1995.

ОПИСАНИЕ КУРСА И ПРОГРАММА

Общее описание курса

Кредит - 3.

5 семестр, лекций - 18 часов, семинаров – 14 часов, академических консультаций – 18 часов, самостоятельная работа – 56 часов

Преподаватель: д.ф.н., профессор Ю.М.Почта

Цели и задачи курса

Курс посвящен научному объяснению такого значимого феномена современности, как политический ислам через рассмотрение истории его возникновения, анализ его идейных основ, организационных форм и влияния на внутреннюю и внешнюю политику отдельных государств, а также на мировую политику. Студенты ознакомятся с междисциплинарным подходом, синтезирующим достижения политических наук, исламоведения, истории философии, философии истории, социальной философии, истории, социологии и религиоведения. Они смогут получить представление о многообразии научных подходов и мировоззренческих позиций по отношению к проблеме взаимосвязи ислама и политики. Политический ислам будет представлен как феномен глобального, европейского и российского масштабов. В курсе используются работы ведущих российских и зарубежных ученых и политиков.

Приступая к изучению этого курса, студенты должны владеть навыками работы с источниками и с рекомендуемой литературой на русском и на иностранных языках, уметь формулировать свою собственную точку зрения и отстаивать ее во время дискуссий.

Данный теоретический курс является обязательным для совместной магистратуры по политическим наукам «Политические проблемы европейской интеграции» РУДН – Институт политических исследований Бордо-4 (Сьенс По Бордо).

В результате прослушивания данного курса студенты должны:

- ознакомиться с методологическими основаниями наиболее важных подходов, используемых в анализе политического ислама;
- овладеть предложенным концептуальным и понятийным аппаратом анализа политического ислама, в частности методологией сравнительного политологического анализа и получить навыки самостоятельного методологического анализа исламских политических концепций и теорий;
- ознакомиться с основными механизмами взаимосвязи религии и политики;
- получить представление об основных чертах исламской политической культуры и идеологии, научиться выделять и анализировать различные типы идеологии современного исламского фундаментализма;
- получить знания о причинах и движущих силах возникновения и эволюции политического ислама;
- ознакомиться с механизмом политического использования ислама государством, политическими партиями и движениями, а также международными организациями;
- знать проблематику и быть способными анализировать проявления политического ислама во внутренней и внешней политике отдельных государств, а также на глобальном, европейском и российском уровнях;
- знать особенности проявлений политического ислама в России, перспективы его влияния на политическую жизнь постсоветской России.

Инновационность курса по содержанию определяется тем, что в нем использованы последние научные достижения отечественной и зарубежной науки в данной области знания, полученные посредством включения его автора в мировое академическое сообщество, через установление и поддержание профессиональных контактов в различных формах (участие в международных научных конференциях и семинарах, получение грантов международных организаций и фондов, использование современных средств связи и информации). Это дает возможность приближения данного междисциплинарного курса (по содержанию, структуре и степени сложности) к аналогичным учебным курсам лучших российских и зарубежных вузов.

В методическом аспекте преподавание данного курса предполагает не механическое усвоение студентами готовых знаний, а развитие у них способности к системному мышлению, анализу и моделированию социально-политических систем и процессов различного уровня, критическому отношению к изучаемому материалу (анализ, выявление противоречий, оценка), творческому подходу (выработке в итоге навыка формирования собственной точки зрения).

Курс является инновационным и по используемой литературе. Так как материал данного междисциплинарного курса и постановка в нем проблемы взаимосвязи ислама и политики носят новаторский характер, то они недостаточно представлены в отечественной научной и учебной литературе. Разумеется, студенты получают представление о существующих в рамках отдельных дисциплин трактовках данной проблемы, но наряду с критическим освещением этого материала им будет предложена возможность освоения ряда достаточно новых для отечественного гуманитарного и социального знания междисциплинарных направлений мысли (методология постмодернизма и постколониальных исследований). Курс обеспечен не только программой, но и учебником в бумажном и электронном ва-

риантах с гипертекстовой структурой учебных текстов и коллекцией ссылок на Интернет-ресурсы по темам. Кроме того, учитывая необходимость воспитания такой важной компетенции выпускников вуза, как способность молодых специалистов быстро находить, обрабатывать, систематизировать и использовать большие, все возрастающие потоки информации, данный курс предполагает обучение слушателей курса свободной ориентации, нахождения доступа к самым разным базам данных по проблеме взаимосвязи ислама и политики.

В организации учебного процесса инновационный характер данного курса достигается тем, что в нем реализовано качественное изменение технологии предоставления образовательных услуг за счет внедрения современных форм и методов обучения: создание и использование мультимедийной продукции, использование современной системы оценки знаний студентов (тестирование, промежуточный и итоговый контроль), увеличение доли письменных работ, внедрение унифицированных систем оценки знаний студентов. Так как курс разработан с учётом новейших методик обучения, то он позволяет обеспечить расширение образовательных возможностей каждого студента, активное участие студентов в учебном процессе, что повышает интерес к получению знаний и эффективность обучения. В качестве одной из основных целей данного инновационного курса ставится задача интеграции науки и образования посредством привлечения студентов к научно-исследовательской работе по проблематике данного курса. В итоге студенты, соединяя обучение и научные исследования, могут приобретать профессиональные и инструментальные компетенции. Еще одна цель данного курса - повышение академической мобильности студентов и их способности успешно участвовать в международных образовательных программах.

Структура курса (с указанием количества часов аудиторных / самост. работы на темы):

--темы лекций

--Темы семинарских и практических занятий

--Темы коллоквиумов и пр.

Учебный, тематический план курса (календарный план, структурированный по видам учебных занятий)

Распределение часов курса по темам и видам работ

	Тема	Всего (час.)	Лекции	Семинар	Самост. занятия
1	Тема 1. Теоретические и концептуальные предпосылки курса	12	2	2	8
2	Тема 2. Религия и политика	12	4	2	6
3	Тема 3. Исламская политическая культура и идеология	12	4	2	6
4	Тема 4. Процесс становления политического ислама	12	2	2	4
5	Тема 5. Глобальный исламский проект	12	2	2	8
6	Тема 6. Европейский ислам	12	2	2	8
7	Тема 7. Политический ислам в России	16	2	2	12
8	Творческая работа	14			
9	Контрольная работа 1	2			

10	Контрольная работа 2	2			
11	Экзамен	2			
	Итого:	108			

Описание системы контроля знаний

Условия и критерии выставления оценок:

От студентов требуется посещение лекций и семинарских занятий, обязательное участие в аттестационно-тестовых испытаниях, выполнение заданий преподавателя. Особо ценится активная работа на семинаре (умение вести дискуссию, творческий подход к анализу текстов, способность четко и емко формулировать свои мысли), а также качество подготовки творческой работы, контрольных работ (тестов).

Балльная структура оценки:

Дата	Вид работы	Возможное количество баллов
	Контрольная работа 1	20
	Контрольная работа 2	20
Сдать до	Творческая работа	20
В теч. семестра	Активная работа на семинарах	20
В теч. семестра	Посещение лекций и семинаров, наличие конспектов, текстов	20
		Всего – до 100 баллов

Соотношение оценки и баллов

Отлично- 81-100 баллов

Хорошо – 71-80 баллов

Удовлетворительно- 55-70 баллов

Менее 55 баллов - неудовлетворительно

Шкала оценок:

Кре дит	Сумма баллов	Неуд		3		4	5	
		F	FX	E	D	C	B	A
		2	2+	3	3+	4	5	5+
3	108	менее 37	37	55	64	73	91	100

Пояснение оценок

- A Выдающийся ответ
- B Очень хороший ответ
- C Хороший ответ
- D Достаточно удовлетворительный ответ
- E Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа
- Оценка 2+ (FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа
- FX минимального удовлетворительного ответа
- Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)
- F

Первая рубежная аттестация

Контрольная работа по темам 1-2

Задание: необходимо ответить в письменном виде на четыре из предложенных заранее четырнадцати вопросов. Вопросы будут даны в произвольном порядке. Необходимо показать знание лекционного материала, текстов учебника, материалов семинарских занятий, а также попытаться выразить свое видение проблемы (отношение, оценки, предложения).

Вторая рубежная аттестация

Контрольная работа по темам 3-4

Задание: необходимо ответить в письменном виде на четыре из предложенных заранее двенадцати вопросов. Вопросы будут даны в произвольном порядке. Необходимо показать знание лекционного материала, текстов учебника, материалов семинарских занятий, а также попытаться выразить свое видение проблемы (отношение, оценки, предложения).

Правила выполнения письменных работ (творческой работы и контрольных аттестационных работ)

Тема письменной творческой работы «Ислам и политика в современной России» предлагается студентам в начале учебного года. Задача состоит в творческом применении пройденного за семестр теоретического материала для объяснения современной российской реальности.

Не разрешается представлять одну и ту же работу более чем по одному предметному курсу. Вопросы по аттестациям становятся известны студентам заранее. Требования к набранным на компьютере творческим работам: один интервал, кегль –12, цитирование и сноски в соответствии с принятыми стандартами, тщательная выверенность грамматики, орфографии и синтаксиса. Текст творческой работы должен быть от 8 до 12 страниц и содержать введение, основную часть, заключение, список литературы. Творческая работа не должна иметь реферативный, описательный характер, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения студентами, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики, что должно выявить их аналитические способности.

Аттестации проводятся для того, чтобы проверить усвоение студентами материала курса, рекомендуемой преподавателем литературы, их

умение успешно концептуализировать учебно-научный материал, предложенный их вниманию, а также, применять полученные знания на практике, в анализе и в процессе истолкования разнообразных научных текстов. Объем контрольной работы - 2 академических часа.

Академическая этика

Все имеющиеся в творческой работе цитаты тщательно выверяются и снабжаются сносками. Не допустимо включать в свою работу выдержки из работ других авторов без указания на это, пересказывать чужую работу близко к тексту без отсылки к ней, использовать чужие идеи без указания первоисточника. Это касается и источников, найденных в интернете. Необходимо указывать полный адрес сайта, включая дату получения такой публикации. Все случаи плагиата должны быть исключены. В конце работы дается исчерпывающий список всех использованных источников.

Программа курса

Аннотированное содержание курса

Общий объем раздела в зачетных единицах – 1 кредит (36 часов)

Тема 1. Теоретические и концептуальные предпосылки курса (лекция (2/4), семинар ((2/4)

1.1. Особенности изучения политического ислама в условиях современного перехода человечества от модерна к постмодерну. Трактовки ислама в свете постмодернистской парадигмы. Появление исламских симулякров в политической гиперреальности.

1.2. Формирование постсекулярного общества и место в нем ислама.

1.3. Политический ислам в контексте глобализации и роста фундаменталистских движений религиозного и светского характера в начале XXI века.

1.4. Кризис интерпретации в политической науке и его влияние на осмысление ислама.

1.5. Сравнительный политологический подход к политическому исламу, его достоинства и недостатки. Кризис ориентализма.

1.6. Эволюция образа ислама в глобалистских концепциях конца XX в.: от О. Шпенглера и А. Тойнби до И. Валлерстайна, Ф. Фукуямы, и С. Хантингтона.

Обязательная литература:

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: АСТ, 2003- для вопроса 1.6.

Почта Ю.М. Нарративная методология философско-исторических исследований мусульманского общества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2000, №1. – С.51-59. – для вопроса 1.1.

Кутейников А., Жушма Ю., Михайличенко Н. Транснациональный терроризм как знак // Международные процессы, том 3, №2 (8), май-август 2005. – С.91-99. – для вопроса 1.1.

Александр Кырлежев. Постсекулярная эпоха // «Континент» 2004, №120 – для вопроса 1.2.

Дополнительная литература

Halliday, Fred. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. – L.-N.Y.: Tauris Publishers, 1999. – С. 107-132 – для вопроса 1.6.

Шелов-Коведяев Ф.В. Цивилизация на перекрестке глобальных парадоксов // Главная тема, сентябрь 2005. – С.248-295. – для вопроса 1.6.

Edward Said. Roots of the West's Fear of Islam // International Herald Tribune, Monday, March 11, 1996.- для вопроса 1.6.

Тема 2. Религия и политика (лекция (4/3), семинар ((2/3)

2.1. Соотношение религиозных и политических институтов, процессов, акторов.

2.2. Идея политического участия в религиозной и секулярной традициях.

2.3. Цивилизационная специфика мусульманских стран и ее проявление в политической жизни.

2.4. Особенности взаимосвязи ислама и политики: история и современность.

2.5. Различия суннитского и шиитского политического ислама.

2.6. Роль суфийских орденов в политической жизни.

Обязательная литература:

Жиль Кепель. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004.- С.32-46 – для вопроса 2.4., 2.5.

Haynes, Jeff. Religion in Global Politics. – London and New York: Longman, 1998. – для вопроса 2.4.

Мирский, Георгий. Цивилизация бедных // Отечественные записки 2003, №5. – для вопроса 2.3.

Кудряшова И.В. Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // Политическая наука: новые направления», 2003, №2. – для вопроса 2.3., 2.4.

Нуруллаев А.А., Нуруллаев А.Ал. Религия и политика. – М.: КМК, 2006.- С.13-25 – для вопроса 2.1.

Дополнительная литература

Esposito, John. Political Islam: Beyond the Green Menace // <http://csf.colorado.edu/forums/revs/sp96/0006.html>- для вопроса 2.4.

Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). – М.: Изд-во РУДН, 1993. – С. 121-131. - для вопроса 2.3., 2.4.

Бассам Тибби. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный запас, №6 (26), 2002. – для вопроса 2.4.

Джемаль, Гейдар. Освобождение ислама. – М.: Умма, 2004. – С. 3-12 – для вопроса 2.4., 2.5.

(Малашенко А.) Современный ислам между политикой и традицией. Интервью с Алексеем Малашенко // Неприкосновенный запас, №6 (26), 2002. – для вопроса 2.4.

Люис, Бернард. Ислам и Запад. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – С. 244-259 - для вопроса 2.5.

Тема 3. Исламская политическая культура и идеология (лекция (4/3), семинар (2/3))

- 3.1. Основы мусульманского мировоззрения: Бог, общество (умма), человек. Значение иджитхада, таклида, фикха, шариата
- 3.2. Идеи власти и собственности в исламе.
- 3.3. Отсутствие института церкви в исламе и роль духовенства.
- 3.4. Значение и формы джихада
- 3.5. Проблема секуляризма в мусульманском обществе.
- 3.6. Дискуссия о теократическом характере исламской политической модели, возникновение и кризис светского национализма в мусульманском мире, возможности демократического развития в политической жизни мусульманских стран.

Обязательная литература:

Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. – М.: Институт Ближнего Востока, 2005.- С. 14-35 – для вопроса 3.6.

Игнатенко, Александр. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004.- с.8-22. – для вопроса 3.1., с.22-32 – для вопроса 3. 4.

Жиль Кепель. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004. – С.65-72 – для вопроса 3.6.

Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. редакцией Г.Джемалы. – М.: Умма, 2005. – С. 5-12 – для вопроса 3.2., с. 308-318. - для вопроса 3.6.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М.: Институт государства и права РАН, 1997. – С. 3-23 - для вопроса 3.1.

Дополнительная литература

Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). – М.: Изд-во РУДН, 1993. – С.114-120 – для вопроса 3.2.

Lewis, Bernard. The Political Language of Islam. - Chicago: The University of Chicago Press, 1988.- для вопроса 3.1.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь мир, 2006. – С. 136-140 - для вопроса 3.5., с. 140-149, 189-200 - для вопроса 3.6.

Esposito, John. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – С. 26-70 – для вопроса 3.4.

Samir Amin. Political Islam // <http://www.loompanics.com/Articles/PoliticalIslam.html> - для вопроса 3.6.

Общий объем раздела в зачетных единицах – 1 кредит (36 часов)

Тема 4. Процесс становления политического ислама (лекция (4/3), семинар (2/3))

4.1. Этапы политизации ислама: традиционализм, реформизм, фундаментализм, радикализм, терроризм.

4.2. “Исламская революция” в Иране (1979 г.) как проявление шиитской версии исламского фундаментализма. Проблема экспорта «исламской революции».

4.3. Война против немусульман: исламский терроризм.

4.4. Войны между мусульманами: сунниты против шиитов, ваххабиты против «неверных» (Ливан, Судан, Алжир, Афганистан, Палестина, Ирак, Российский Кавказ)

Обязательная литература:

Жиль Кепель. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004.- С.28-64 – для вопроса 4.1., с. 103-116 – для вопроса 4.2., с.135-147, 164-187, 217-231 – для вопроса 4.4., с.299-305 – для вопроса 4.3.

Игнатенко, Александр. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004. – С.77-106. – для вопроса 4.1., с.114-126, 162-195 – для вопроса 4.4.

Esposito, John. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – С. 71-117 – для вопроса 4.3., с.3-25 – для вопроса 4.1.

Halliday, Fred. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. – L.-N.Y.: Tauris Publishers, 1999. – С. 42-75 – для вопроса 4.2.

Дополнительная литература

Barber, Benjamin R. Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy. – N.Y.: Ballantine Books, 2001. – С.29-235- для вопроса 4.3.

Esposito, John. Political Islam: Beyond the Green Menace // <http://csf.colorado.edu/forums/revs/sp96/0006.html> -- для вопроса 4.1.

Samir Amin. Political Islam // <http://www.loompanics.com/Articles/PoliticalIslam.html> - для вопроса 4.1.

Донцов В.Е. Ислам в международных отношениях // Дипломатический ежегодник. – М.: Научная книга, 1997. – С. 62-89. – для вопроса 4.3., 4.4.

Тема 5. Глобальный исламский проект (лекция (2/4), семинар (2/4))

- 5.1. Исламизм как глобальный проект создания политических условий для применения исламских норм.
- 5.2. Исламский мир как субъект мировой политики. Проблема политического единства исламского мира. Две грани исламского проекта (арабская и турецкая).
- 5.3. Возможная роль России в создании единого исламского проекта (Г.Джемаль).
- 5.4. Идея всемирного исламского халифата.
- 5.5. Геополитика ислама, ее субъекты. Концепция американо-исламистского антироссийского альянса.
- 5.6. Сетевой ислам и виртуальный джихад.
- 5.7. Исламские финансы, концепция финансового джихада.
- 5.8. Исламская атомная бомба как средство политической борьбы. Различия пакистанских и иранских ядерных притязаний.

Обязательная литература:

Джемаль, Гейдар. Освобождение ислама. – М.: Умма, 2004. – С.44-5- - для вопроса 6.1., с.194-202, 227-234 – для вопроса 6.3.

Модестов С.А. Геополитика ислама. – М.: Молодая гвардия, 2003. – С.153-180 – для вопроса 6.5., 6.6.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь мир, 2006. – С.111-114 – для вопроса 6.8., с. 120-123 - для вопроса 6.6.

Игнатенко, Александр. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004. – С.53-67- для вопроса 6.2., с.40-52. – для вопроса 6.1., с.53-55 – для вопроса 6.8, с.68-76 – для вопроса 6.6.

Ключников, Борис. Исламизм, США и Европа. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – С.79-94 – для вопроса 6.5., с.120-131 – для вопроса 6.7.

Дополнительная литература

Журавлев И.В., Мельков С.А., Шершнева Л.И. Путь воинов Аллаха: ислам и политика России. – М.: Вече, 2004. – С. 164-225 - для вопроса 6.2.

Садов О.В. Современные финансы и ислам // Глобализация и столкновение идентичностей. Международная Интернет-конференция 24 февраля – 14 марта 2003. Сб. материалов. – М., 2003. – для вопроса 6.7.

Соловьев Э. Сетевые организации транснационального терроризма // Международные процессы, том 2, №2 (5), май-август 2004. – С.71-83. – для вопроса 6.6.

Тема 6. Европейский ислам (лекция (2/4), семинар (2/4))

6.1. Европейский ислам или исламская Европа.

6.2. Мусульманские диаспоры в европейском политическом пространстве.

6.3. Теория и практика европейского мультикультурализма: опыт Великобритании, Франции и Германии. Причины исламофобии.

6.4. Исламский фактор европейской интеграции, Турция и Европейский Союз.

Обязательная литература:

Жиль Кепель. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004. – С.188-205, 232-246 – для вопроса 6.1.

Игнатенко, Александр. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004. – С.196-199, 208-211 – для вопроса 6.1.

Haynes, Jeff. Religion in Global Politics. – London and New York: Longman, 1998.- для вопроса 6.2.

Стрейзанд, Дуглас Э. Европейский ислам или исламская Европа? <http://www.neweuropereview.com/Russian/streusand.cfm> - для вопроса 6.1.

Ключников, Борис. Исламизм, США и Европа. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – С.197-239 – для вопроса 6.1., 6.2.

Дополнительная литература

Хасянов А.Ж. Западная Европа: основные направления региональной антитеррористической операции //

http://www.niiss.ru//s_doc1_hasyahov6.shtml – для вопроса 6.2.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь мир, 2006. – С. 161-167 - для вопроса 6.3., 6.4.

Ориана Фаллачи. Ярость и гордость. – М.: Вагриус, 2004.- для вопроса 6.3.

Robert S. Leiken. Europe's Angry Muslims // Foreign Affairs, July/August 2005. – для вопроса 6.2.

Общий объем раздела в зачетных единицах – 1 кредит (36 часов)

Тема 7. Политический ислам в России (лекция (2/6), семинар (2/6))

7.1. Исторические аспекты российского политического ислама.

7.2. Ислам в политическом пространстве постсоветской России.

7.3. Государственно-правовые аспекты политического ислама. Исламские политические институты.

7.4. Ислам в российской политической культуре.

7.5. Концепция «русского ислама».

7.6. Мусульманский фактор и перспективы российской государственности

Обязательная литература:

Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России. – М.: Мысль, 2002. – с.141-165 – для вопроса 7.2.

Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – М.: Восточная литература, 1995. – С.260-281 – для вопроса 7.6.

Голубчиков Ю.Н., Мнацаканян Р.А. Исламизация России. Тревожные сценарии будущего. – М.: Вече, 2005.- С.363-367, 387-394 – для вопроса 7.6.

Почта Ю.М. Невостребованный опыт истории: союз ислама и российского марксизма в эсхатологической перспективе // Колодец, 1998, №1. - С.13-21. – для вопроса 7.1.

Сюкияйнен, Леонид. Российская власть и ислам // Отечественные записки, №5(14), 2003. – для вопроса 7.2., 7.3.

Сергей Градировский. Культурное пограничье: русский ислам // <http://antropotok.archipelag.ru/text/a258.htm> - для вопроса 7.5.

Дополнительная литература

Максим Шевченко, Шамиль Бено, Али Вячеслав Полосин, Гейдар Джамаль. Мусульмане России - диалог с властью и диалог с обществом (16 Марта 2005) // <http://echo.msk.ru/programs/exit/35143/index.phtml> - для вопроса 7.3.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь мир, 2006. - С.103-106 – для вопроса 7.2.

Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. – М.: Московский центр Карнеги, 1998. – С.126-163 – для вопроса 7.2., с. 187-206 - для вопроса 7.6.

Почта Ю.М. Революционная Россия и мусульманский мир (советское исламоведение в 20-30-е гг.) // Восток. - 1993, №4, с. 81-93.

Почта Ю.М. Мусульманская проблема в контексте российской политической жизни // 7-я международная философская конференция «Диалог цивилизаций: Восток – Запад»: «Глобализация и мультикультурализм». Материалы. 14-16 апреля 2003 г. - М.: Изд-во РУДН, 2004. – С. 50-63. – для вопроса 7.2.

Нуруллаев А.А., Нуруллаев А.Ал. Религия и политика. – М.: КМК, 2006. – С. 182-214 - для вопроса 7.1.

Журавлев И.В., Мельков С.А., Шершнева Л.И. Путь воинов Аллаха: ислам и политика России. – М.: Вече, 2004. – С.266-305 – для вопроса 7.2., 7.6.

Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. – М.: Алгоритм, 2007.

Творческая работа (14), контрольная работа 1 (2), контрольная работа 2 (2), экзамен (2).

Список обязательной и дополнительной литературы

Обязательная

Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России. – М.: Мысль, 2002.

Алексеев И.Л. Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы // <http://prof1.gateway.kg/alekseev>

Голубчиков Ю.Н., Мнацаканян Р.А. Исламизация России. Тревожные сценарии будущего. – М.: Вече, 2005.

Джемаль, Гейдар. Освобождение ислама. – М.: Умма, 2004.

Дугин А. Философия войны. – М.: Яуза, Эксмо, 2004.

Журавлев И.В., Мельков С.А., Шершнев Л.И. Путь воинов Аллаха: ислам и политика России. – М.: Вече, 2004.

Игнатенко, Александр. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004.

Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке / Под общ. редакцией Г.Джемалья. – М.: Умма, 2005.

Кепель, Жиль. Джихад: экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004.

Ключников, Борис. Исламизм, США и Европа. – М.: Изд-во Эксмо, 2003.

Кутейников А., Жушма Ю., Михайличенко Н. Транснациональный терроризм как знак // Международные процессы, том 3, №2 (8), май-август 2005. – С.91-99.

Кырлежев, Александр. Постсекулярная эпоха // «Континент» 2004, №120

Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. – М.: Институт Ближнего Востока, 2005.

Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – М.: Восточная литература, 1995.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. – М.: Весь мир, 2006.

(Малашенко А.) Современный ислам между политикой и традицией. Интервью с Алексеем Малашенко // Неприкосновенный запас, №6 (26), 2002.

Мирский, Георгий. Цивилизация бедных // Отечественные записки 2003, №5.

Модестов С.А. Геополитика ислама. – М.: Молодая гвардия, 2003.

Нуруллаев А.А., Нуруллаев А.Ал. Религия и политика. – М.: КМК, 2006.

Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). – М.: Изд-во РУДН, 1993.

Почта Ю.М. Мусульманская проблема в контексте российской политической жизни // 7-я международная философская конференция «Диалог цивилизаций: Восток – Запад»: «Глобализация и мультикультурализм». Материалы. 14-16 апреля 2003 г. - М.: Изд-во РУДН, 2004. – С. 50-63.

Почта Ю.М. Нарративная методология философско-исторических исследований мусульманского общества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2000, №1. – С.51-59.

Почта Ю.М. Невостребованный опыт истории: союз ислама и российского марксизма в эсхатологической перспективе // Колодец, 1998, №1. - С.13-21.

Садов О.В. Современные финансы и ислам // Глобализация и столкновение идентичностей. Международная Интернет-конференция 24 февраля – 14 марта 2003. Сб. материалов. – М., 2003.

Соловьев Э. Сетевые организации транснационального терроризма // Международные процессы, том 2, №2 (5), май-август 2004. – С.71-83.

Стрейзанд, Дуглас Э. Европейский ислам или исламская Европа?
<http://www.neweuropereview.com/Russian/streusand.cfm>

Сюкияйнен, Л. Российская власть и ислам // Отечественные записки, №5(14), 2003.

Тибби, Бассам. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный запас, №6 (26), 2002.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: АСТ, 2003

Barber, Benjamin R. Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy. – N.Y.: Ballantine Books, 2001.

Esposito, John. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford: Oxford University Press, 2002.

Haynes, Jeff. Religion in Global Politics. – London and New York: Longman, 1998.

Halliday, Fred. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. – L.-N.Y.: Tauris Publishers, 1999.

Lewis, Bernard. The Political Language of Islam. - Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Said, Edward. Roots of the West's Fear of Islam // International Herald Tribune, Monday, March 11, 1996

Дополнительная

Бжезинский, Збигнев. Есть ли между двумя этими понятиями что-нибудь общее? // The Washington Post (США). 05 декабря 2005 // <http://www.inosmi.ru/translation/224074.html>

Люис, Бернад. Ислам и Запад. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003.

Донцов В.Е. Ислам в международных отношениях // Дипломатический ежегодник. – М.: Научная книга, 1997. – С. 62-89.

Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. – М.: Наука, 1990.

Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // ПОЛИС, 2002, №1.

Кудряшова И.В. Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // Политическая наука: новые направления», 2003, №2.

Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. – М.: Московский центр Карнеги, 1998.

Малышева Д. Ислам в современном мире // Новый Мир. 2002, №2.
http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2002/2/maly-pr.html

Малышева Д. Мусульманский компонент мировой политики // <http://pubs.carnegie.ru/p&c/Vol7-2002/4/pdf/v7n4-07dm.pdf>

Мельков С. Трансформация военной политики России под влиянием исламского фактора // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А. Малашенко и М. Брилл Олкотт; Моск. Центр Карнеги. - М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. <http://pubs.carnegie.ru/books/2001/07am2/>

Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. – М.: Эдиториал УРСС, 2003.

Почта Ю.М. Мусульманский фактор и перспективы российской государственности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 1997, №1. – С.213.

Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. – М.: Алгоритм, 2007.

Сюкияйнен Л. Ислам и терроризм: союзники и противники? // Терроризм и религия. – М.: Наука, 2005. – С.109-119.

Сюкияйнен Л. Найдется ли шариату место в российской правовой системе? // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под

ред. А. Малашенко и М. Брилл Олкотт; Моск. Центр Карнеги. - М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. <http://pubs.carnegie.ru/books/2001/07am2/>

Умнов А. «Талибан» в исламском контексте // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А. Малашенко и М. Брилл Олкотт; Моск. Центр Карнеги. - М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. - С.249-264.<http://pubs.carnegie.ru/books/2001/07am2>

Хасянов А.Ж. Западная Европа: основные направления региональной антитеррористической операции // http://www.niiss.ru/s_doc1_hasyahov6.shtml

Фаллачи, Ориана. Ярость и гордость. – М.: Вагриус, 2004.

Шевченко М., Шамиль Бено, Али Вячеслав Полосин, Гейдар Джамаль. Мусульмане России - диалог с властью и диалог с обществом (16 Марта 2005) // <http://echo.msk.ru/programs/exit/35143/index.phtml>

Шелов-Коведяев Ф.В. Цивилизация на перекрестке глобальных парадоксов // Главная тема, сентябрь 2005. – С.248-295.

Abdul Aziz Said, Muqtedar Khan, Sulayman Nyang, Mohammed Abu-Nimer. Islamic Perspectives on Peace and Violence // <http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr82.html> SPECIAL REPORT 82

Amin, Samir. Political Islam // <http://www.loompanics.com/Articles/PoliticalIslam.html>

Esposito, John. Political Islam: Beyond the Green Menace // <http://csf.colorado.edu/forums/revs/sp96/0006.html>

Graham E. Fuller. Islamist Politics in Iraq after Saddam Hussein // <http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr108.html>

Leiken, Robert S. Europe's Angry Muslims // Foreign Affairs, July/August 2005.

M. A. Muqtedar Khan, John L. Esposito. Islam in the West: the Threat of Internal Extremism // http://www.ijtihad.org/Islam_in_the_West.htm

Tibi, Bassam. Jihadism's roots in political Islam // International Herald Tribune, Tuesday, August 30, 2005.

Электронная библиотека (файлы текстов)

Збигнев Бжезинский. Есть ли между двумя этими понятиями что-нибудь общее? ("The Washington Post", США) 05 декабря 2005

Георгий Мирский. Цивилизация бедных // Отечественные записки, 2003, №5

Современный ислам: противостояние или диалог? Стенограмма семинара. Фонд «Либеральная миссия». Научный семинар Евгения Ясина

Алексеев И.Л. Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы <http://prof1.gateway.kg/alekseev>

(Малашенко А.) Современный ислам между политикой и традицией. Интервью с Алексеем Малашенко // Неприкосновенный запас, №6 (26), 2002.

Почта Ю.М. Невостребованный опыт истории: союз ислама и российского марксизма в эсхатологической перспективе // Колодец, 1998, №1. - С.13-21.

Почта Ю.М. Революционная Россия и мусульманский мир (советское исламоведение в 20-30-е гг.) // Восток. - 1993, №4, с. 81-93.

Почта Ю.М. Нарративная методология философско-исторических исследований мусульманского общества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2000, №1. – С.51-59.

Сергей Градировский. Культурное пограничье: русский ислам // <http://antropotok.archipelag.ru/text/a258.htm>

Leiken, Robert S.. Europe's Angry Muslims // Foreign Affairs, July/August 2005.

Edward Said. Roots of the West's Fear of Islam // International Herald Tribune, Monday, March 11, 1996

European Muslims and the Secular State in a Comparative Perspective
June 30—July 1, 2003. Paris La Sorbonne NOCRIME CONFERENCE Organ-
ized with the Sponsorship of the European Commission (DG Research)
http://www.euro-islam.info/PDFs/Final_ICDEI_Symposium.pdf

Сюкияйнен, Леонид. Российская власть и ислам // Отечественные за-
писки, №5(14), 2003.

M. A. Muqtedar Khan, John L. Esposito. Islam in the West: the Threat of
Internal Extremism // http://www.ijtihad.org/Islam_in_the_West.htm

Темы рефератов, курсовых работ, эссе

Исламский мир как субъект мировой политики

Постмодернистские симулякры в исследованиях политического исла-
ма: гиперреальность ислама, спектакль терроризма

Эвристические возможности нарративного описания политического
ислама

Эволюция отношений ислама и российского марксизма

Возможности демократического развития мусульманских обществ

Ислам в политическом пространстве постсоветской России

Джихад как понятие политического ислама

Особенности сетевого ислама в современном мире

Концепция финансового исламского джихада как часть глобального
проекта

Значение политического ислама в глобалистской концепции С. Хан-
тингтона

Мусульманские диаспоры в европейском политическом пространстве.

Политические аспекты исламофобии в западноевропейском обществе

Исламский фактор европейской интеграции (на примере вступления
Турции в ЕС)

Причины возникновения исламского радикализма и терроризма