

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**РОССИЯ
И
МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР**

2013 – 3 (249)

Научно-информационный бюллетень

Издается с 1992 года

**Москва
2013**

Редакционная коллегия:

Л.В. Скворцов – д-р филос. наук, шеф-редактор, *А.Г. Бельский* – канд. ист. наук, автор проекта, научный консультант, *Е.Л. Дмитриева* – главный редактор, *О.П. Бибикова* – канд. ист. наук, первый зам. главного редактора, *Д.Б. Мальшева* – д-р полит. наук, *А.В. Малашенко* – д-р ист. наук, *А.Ш. Ниязи* – канд. ист. наук, зам. главного редактора, *В.Г. Садур* – канд. ист. наук, *В.Н. Сченснович* – отв. за выпуск.

Россия и мусульманский мир: Научно-информационный бюллетень / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. – М., 2013. – № 3 (249). – 176 с.

Тексты, представленные в бюллетене, даны в авторской редакции.

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ: ИДЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

<i>Н. Шмелёв.</i> Что нужно сегодня России от Запада	5
<i>Ринат Мухаметов.</i> Российские мусульмане и внешняя политика. (Может ли исламский фактор стать существенным)	15

МЕСТО И РОЛЬ ИСЛАМА В РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, ЗАКАВКАЗЬЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

<i>С. Филатов.</i> Власть и религия в Республике Башкортостан	25
<i>Б. Аксюмов, Д. Лавриненко.</i> Этнополитические проблемы как предпосылка экстремизма на Северном Кавказе	50
<i>З. Мамедов, Р. Валиев, А. Фараджогл.</i> Проблемы развития исламского банкинга в Азербайджане	58
<i>Рустам Хайдаров.</i> Взаимодействие религии и государства в Таджикистане: Проблемы и перспективы	61
<i>Сергей Абашии.</i> Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия: Между исламом и национализмом	76
<i>Мурат Лаумулин.</i> Виртуальная безопасность Центральной Азии	96

ИСЛАМ В СТРАНАХ ДАЛЬНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ

<i>В. Аватков.</i> Турецкая демократизация в 90-е – ключ к сегодняшней исламизации Турции	106
--	-----

<i>Е. Дунаева.</i> Гендерная ситуация в Иране и исламский модернизм	115
<i>М. Хайцева.</i> Пакистан: По законам родства и веры	128

**МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

<i>О. Филоник.</i> Дестабилизация в арабском мире и западный фактор. (Окончание).....	138
<i>Л. Сюкияйнен.</i> Права человека в диалоге исламской и западной правовых культур	149

КОНФЛИКТУ ЦИВИЛИЗАЦИЙ – **НЕТ!**
ДИАЛОГУ И КУЛЬТУРНОМУ ОБМЕНУ
МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ – **ДА!**

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ: ИДЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

Н. Шмелёв,
академик РАН, директор Института Европы РАН
ЧТО НУЖНО СЕГОДНЯ РОССИИ ОТ ЗАПАДА

Когда мы говорим «сегодня», то не имеем в виду именно и только настоящий момент. Естественно, подразумеваем и то, что принято называть «на всю видимую перспективу». Первое и главное, в чем нуждается любое жизнеспособное государство, – это, безусловно, безопасность, прежде всего безопасность от внешних угроз. Исторический опыт России в ее взаимоотношениях с Западом был в этом смысле не просто неоднозначным, а поистине трагическим. За 400 последних лет – польско-шведская интервенция в XVII в., наполеоновское нашествие, Крымская война середины XIX в., Первая мировая война и, наконец, Великая Отечественная война, по своей жестокости и разрушениям превзошедшая все когда-либо случавшееся в мире. А если прибавить к этому и «холодную войну» второй половины XX в., вина за которую лежит, по крайней мере, на обеих сторонах поровну, то можно лишь удивляться тому, как Россия вообще сумела выжить под таким чудовищным внешним давлением. Понятно, что определенное, «генетическое», так сказать, недоверие присуще российскому человеку при любых поворотах внешнеполитической ситуации.

Так что не следует удивляться тому, что стремление сохранить возможность «ответного» или «ответно-встречного» удара будет присуще нашему государству всегда, несмотря ни на какие (а тем более чисто словесные) уверения в том, что выстраиваемая на Западе система противоракетной обороны не направлена против России. Возможность сохранения хотя бы выборочного (не обязательно тотального) ответного удара является для России «категорическим императивом». И если в последнее время появляются какие-то признаки зарождения новой «холодной войны», то в этом вина не России, которая на деле отказывается от гонки за

«паритетом», но отнюдь не отказывается от гарантий своего существования, пусть даже в ослабленном состоянии.

Однако проблема внешней безопасности в современных условиях отнюдь не ограничивается для России (как и для многих других государств) эвентуальной возможностью «апокалиптического» сценария. Список больших и малых внешних угроз для страны практически неисчерпаем. Ближний Восток и арабо-израильский конфликт, длящийся уже более 60 лет; никем не предвиденное «арабское цунами» с неясной пока направленностью; возможное дальнейшее обострение предельно накаленной обстановки в регионе Иран–Афганистан–Пакистан–постсоветские республики Средней Азии... А еще расползание ядерного оружия по миру; нарастание международного терроризма и исламского экстремизма; тлеющие локальные конфликты (особенно на Кавказе), чреватые очередными авантюрами типа войны августа 2008 г.; глобальный наркотрафик и трансграничная преступность и прочее – все это, как показывает опыт, поддается международному договору регулированию, так или иначе устраивающему всех, хотя, как правило, и неокончательно. И все это – естественное поле для сотрудничества Запада и России.

Конечно, сегодня еще рано говорить о возможности создания некоего «мирового правительства» с соответствующими полномочиями. Но принципиальное повышение согласованности действий Запада, России и, естественно, других непосредственно заинтересованных стран могло бы обеспечить сохранение мировой цивилизации во всем ее многообразии даже в условиях, когда мир может вот-вот пойти, что называется, «вразнос». Будет справедливо сказать, что сегодня роль России в этих международных сдвигах и потрясениях является преимущественно оборонительной, а не наступательной. По крайней мере, ни в политике, ни в общественном мнении России не звучала и не звучит нередко высказываемая на Западе (пусть неофициально) мысль о необходимости раздела или раздробления под тем или иным предлогом чужих территорий, в том числе и таких, как Сибирь и Дальний Восток.

Все советские годы Россия жила в глухой международной изоляции, хотя и тогда взаимные культурные, научные, технические, спортивные и другие связи сохраняли определенное значение, свидетельствуя о некоем глубоко укоренившемся цивилизационном единстве противостоящих во многих иных отношениях сторон. Искусственно возведенные стены наконец пали; демократия, многопартийность, верховенство закона, общечеловеческие

ценности и свободы, включая и свободу передвижения по всему миру, стали доступны и для российского человека. Какие масштабы и формы сближения Запада и России маячат впереди – нет смысла сегодня всерьез гадать: процесс этот не может измеряться годами, он неизбежно займет десятилетия. Но каждый заметный шаг на этом пути имел и будет иметь принципиальное значение – будь то фактическая отмена смертной казни в нашей стране, или демократические преобразования в ее политической системе, включая построение фундамента всякой действенной демократии – местного самоуправления (в Европе этот процесс начался в XI–XII вв.), или согласованное, наконец, присоединение России к ВТО, или давно назревшая, но все еще остающаяся под вопросом отмена ограничений, накладываемых Шенгенским режимом, и т.д. Наиболее ярким достижением новой России в развитии ее отношений с Западом было, возможно, заключение в 1997 г. соглашения с Евросоюзом о стратегическом партнерстве и сотрудничестве, которое имеет хорошие шансы быть продленным, несмотря на противодействие отдельных, преимущественно «молодых», членов ЕС. Намеченные в его рамках четыре «дорожные карты» – по внешней безопасности, по внутренней безопасности, по экономическому взаимодействию и по культурному сотрудничеству – важны не только и даже не столько с точки зрения сегодняшнего дня, сколько как историческая перспектива, особенно для России. Если эти цели будут когда-нибудь достигнуты, единая Европа приобретет принципиально новый облик с точки зрения и политики, и военной ситуации, и общественного устройства, и человеческого менталитета, и общего экономического пространства (т.е. свободы трансграничного передвижения товара, капитала, рабочей силы и услуг), и единого научно-технического, образовательного и культурного потенциала. Думается, эти «карты» могут стать важнейшим цивилизационным ориентиром для нынешнего и будущего поколений. И Европа может стать единым мощным мировым центром силы, мало в чем уступающим другим современным мировым центрам силы – США и Китаю.

Большое значение для современной России, вступившей в эпоху (именно эпоху) очередной модернизации, имеют благоприятные внешние условия – для осуществления преобразований, прежде всего в экономической и социальной сферах. Содействуют они или препятствуют поставленным целям? Ответ может быть неоднозначным: они могут содействовать, могут быть нейтральными, но могут и препятствовать. Например, серьезнейший

вопрос: кто кого финансирует в нынешних условиях? Запад России, как думают многие, или, напротив, Россия Запад? При всей внешней парадоксальности ответа он вполне очевиден: Россия финансирует Запад. В последние 20 лет соотношение было примерно 1:3 в пользу Запада, т.е. на 1 долл. притока средств в российскую экономику с Запада из России в его экономику уходило 3, а скорее даже 4 долл. легального и нелегального оттока. Все виды увода капитала из страны оцениваются сегодня в накопленной сумме не менее 1 трлн. долл. В частности, в последние годы объем вложения только государственных валютных резервов РФ в иностранные (преимущественно американские) государственные ценные бумаги с предельно низкой доходностью в 1,0–2,0% годовых превысил огромную сумму порядка 550 млрд. долл. Особенно печально то, что подобный хронический дренаж (кровопускание) российской экономики происходит на фоне колоссальных неудовлетворенных потребностей страны в инвестициях практически во всех областях, включая производство, инфраструктуру, социальную сферу. Утечка капитала за рубеж лишает страну не менее 1/4 фонда ее накоплений.

Конечно, накопление, капиталобразование – это, прежде всего, внутренняя проблема страны. У России сегодня имеется немало потенциальных возможностей увеличения ее нормы накопления (с нынешней недопустимо низкой около 20% до необходимых 30–35% ВВП) и более рационального использования уже имеющихся средств, которые она пока направляет на весьма сомнительные цели. Почему российские инвесторы при очевидной слабости отечественной кредитной системы не могут занимать из российских государственных резервов не под 8–10% годовых, как они вынуждены сегодня брать в иностранных частных банках, а под 1,5–2,0%, т.е. за столько же, за сколько Россия на деле дает займы своим зарубежным партнерам? Тем более что последний кризис показал: российское государство все равно было вынуждено массированным и по существу безвозвратным вбросом государственных средств спасти своих основных отечественных заемщиков за рубежом. А задолженность российских компаний и банков иностранным частным банкам почти равна нашим государственным резервам, хранимым «по дешевке» в иностранных ценных бумагах.

Нельзя не видеть и таких собственных возможностей увеличения инвестиционных ресурсов страны, как изменение неоправданного, не наблюдающегося больше нигде в мире соотношения

(в пользу частных компаний) в распределении природной ренты на энергетические и другие сырьевые ресурсы; налаживание действенного контроля за перемещением валютных средств за рубеж; восстановление обязательной продажи валютной выручки за рубли; более широкое использование эмиссионных и кредитных возможностей Центробанка (в роли кредитора в последней инстанции); налоговые и амортизационные льготы инвесторам, особенно осуществляющим модернизацию производства; отказ от «плоской шкалы» налогообложения доходов; действенная система административного, бюджетного, налогового и кредитного стимулирования малого и среднего предпринимательства и пр.

Но все эти меры не уменьшают значения для России импорта иностранного капитала, особенно прямых иностранных инвестиций. Пока их доля относительно невелика: около 3% всего капиталоборазования в стране. Иностраный капитал вкладывается преимущественно либо в финансовые спекуляции («горячие», краткосрочные деньги), либо в сверхприбыльные отрасли («длинные» деньги), что далеко не всегда оказывает значимый модернизационный эффект. В частности, в косметическую, пивоваренную, фармацевтическую, табачную промышленность, производство безалкогольных напитков, коммуникации, автосборку и др. Особенно активно иностранные инвестиции идут в топливно-энергетический комплекс – до 1/3 объема. В то же время, что показательно, в машиностроение – лишь 1%. Привлечение иностранного капитала, его взаимопереплетение с отечественным, экспансия ТНК (а таких компаний даже российского происхождения уже около 20) – это в целом благотворный процесс, содействующий экономическому подъему и росту благосостояния всех его участников. Важно только соблюдать и сохранять баланс интересов сторон. И если на каком-то отрезке времени партнеры считают необходимыми определенные ограничения в отношении привлекаемых из-за рубежа капиталов (например, в отраслях, имеющих оборонное значение в России, или по каким-то иным, по сути, тоже политическим соображениям, как на Западе), это надо спокойно принимать как данность. Но такую данность, которая со временем может быть урегулирована в обоюдных интересах путем взаимных уступок и компромиссов.

По мере роста открытости российская экономика становится все более органично связанной с мировой валютно-финансовой системой и во все большей мере зависимой от ее устойчивости. В частности, если, допустим, доллар и дальше будет ослабевать

или даже вообще утрачивать свои до сих пор доминирующие позиции, то в интересах России, чтобы этот процесс растянулся на многие годы, а может, и десятилетия. Слишком велики долларо-вые активы у множества стран, в том числе таких, как Китай, Япония, Россия, и пока около 2/3 мировой торговли все еще обслуживается в долларах. В таких условиях крах доллара будет жесточайшим ударом по всей мировой экономике. Может быть, меньшим, но тоже жестоким ударом мирового значения станет крах евро и неизбежно следующий за ним распад еврозоны (как-никак, Россия сегодня держит в евро около 1/2 своих валютных резервов). А новая мировая валютно-финансовая система на базе, скажем, искусственной валюты МВФ, или китайского юаня, или какой-то новой «корзины» валют – это когда-то еще будет, а может, и не будет никогда. Модернизация для России сегодня – это в первую очередь реиндустриализация, или своего рода «вторая индустриализация». Азарт непродуманных, поспешных реформ стоил стране полного разрушения (уничтожения) не менее половины ее промышленного и технологического потенциала. При существующих тенденциях, т.е. при ускоряющемся устаревании основных фондов, возрастающем дефиците инвестиций и в целом неясной промышленной политике руководства, через 7–10 лет может быть окончательно разрушена и оставшаяся половина. К этому необходимо добавить вывод из оборота более 1/3 сельскохозяйственных земель России. И еще, по оценкам некоторых экспертов, утрату порядка 1/3 «мозгов» страны в результате разрушения ее науки (и фундаментальной, и особенно прикладной), эмиграции ученых, переходе их значительной части в другие, преимущественно коммерческие, сферы деятельности.

Реиндустриализация требует концентрации усилий на ряде основных направлений долгосрочной экономической политики.

Во-первых, это выбор основных стратегических приоритетов промышленного обновления (включая всю инфраструктуру). На рынках высокотехнологичной промышленной, информационной, аграрной и прочей продукции сегодня в мире не только существует, но непрерывно растет и обостряется жесткая международная конкуренция. Найти рыночные ниши на будущее – дело весьма нелегкое. В этом России могли бы быть полезны согласование и координация ее усилий с ведущими мировыми производителями подобной продукции. Можно было бы также ожидать от наших партнеров (в частности от Евросоюза) собственного, достаточно конкретного проекта поддержки и развития в России предприятий

и даже отраслей, которые позволили бы ей вырваться из энергосырьевой зависимости и возродить обрабатывающую промышленность. О том, что подобный подход уже не кажется, например Европе, экзотикой, свидетельствует относительно недавнее подписание ЕС и Россией документа «Партнерство для модернизации».

Во-вторых, обновление еще сохранившихся производственных мощностей, а тем более строительство новых потребует (как это бывало в прошлом) массивного притока в страну техники и передовых технологий из-за рубежа. Все это в Европе, США, Японии (а теперь и в Китае) есть. И после вступления России в ВТО, достижения соответствующих двусторонних и многосторонних договоренностей, отмены уже отживших свой век ограничений российские потребности могут и должны стать одним из важнейших факторов поддержания устойчивого машиностроительного, электротехнического и другого экспорта из высокоразвитых индустриальных стран. При этом стабильные рынки для российской энергосырьевой продукции на Западе сохраняются, вероятно, даже при нынешних сдвигах в пользу различного рода энергетических и прочих альтернатив. Не следует забывать и про международные кредитные возможности.

В-третьих, перед Россией стоит сегодня, может быть, наиболее острая и сложная задача: демонополизация ее экономики и создание автоматического механизма (конечно, в определенном взаимодействии с административными рычагами) стимулирования инновационного процесса. При нынешнем заоблачном уровне прибыльности естественных и искусственных отечественных монополий у них в реальности нет или почти нет серьезных стимулов к модернизации старых, а тем более строительству новых, технологически продвинутых производственных мощностей. Конечно, это прежде всего внутренняя политическая, экономическая и институциональная проблема России, более того – вопрос решимости или нерешимости наших властей. Но сотрудничество и конкуренция с Западом как по импорту, так и по экспорту, а также поддержка и с той, и с другой стороны притока прямого иностранного капитала (особенно в малый и средний бизнес) могли бы дать заметный дополнительный толчок переходу российской экономики к подлинному рынку и новым структурным пропорциям в ее производственном потенциале.

В-четвертых, Запад может сыграть весьма важную роль в возрождении науки и образования в России. Никакой модернизации страны и ее перехода к «экономике знаний» не состоится, если

финансирование науки и образования из государственного бюджета не будет по доле в его расходах увеличено, по крайней мере, в 2–3 раза. Частный капитал – особая статья: надежды на его участие в решении общенациональных задач такого масштаба можно возлагать не раньше, чем через несколько десятилетий. Активный же академический – как исследовательский, так и образовательный – обмен между Западом и Россией может, как показывает некоторый накопленный опыт, развиваться не только на «благотворительных» принципах, но и на вполне коммерческих, взаимовыгодных основах. Особенно это важно для Европы в целом, которая пока продолжает отставать от США во многих ведущих областях очередной научно-технологической революции, но имеет все шансы объединенными усилиями достичь их уровня в предстоящие десятилетия.

Исключительно важной проблемой в отношениях России с Западом являются также интеграционные тенденции на европейском (точнее, евразийском) континенте. Западноевропейская интеграция (Евросоюз) уже не только доказала свою высокую жизнеспособность и органичный характер, но и, как представляется, к настоящему времени стала постепенно избавляться от заблуждений и чрезмерных амбиций «молодости». В реальности и сегодня, и на достаточно неблизкую перспективу ставится вопрос не о дальнейшем расширении Евросоюза (все на свете имеет свои пределы), а в первую очередь о необходимости избежать его развала под влиянием чисто экономических, особенно финансовых, причин. В этих условиях никто в ЕС, конечно, всерьез не думает о присоединении к Евросоюзу таких возможных новых его членов, как, скажем, Турция, Украина или тем более Россия. Но подобные трезвые соображения не мешают определенным влиятельным кругам в ЕС ревниво и даже враждебно относиться к интеграционным тенденциям на постсоветском пространстве – не в последнюю очередь, думается, потому, что схожую позицию занимают и сменяющие друг друга администрации США. Простая и не раз высказываемая и в России, и на Западе мысль, что интеграция на постсоветском Евразийском экономическом пространстве и интеграция в уже сложившихся рамках Евросоюза объективно не только не противоречат и не противостоят друг другу, но могут (и должны) иметь общую конечную, хотя, безусловно, и не близкую цель, получила и получает сегодня достаточно широкое распространение.

В самом деле, как можно по тем или иным произвольным причинам сбрасывать со счетов в отношении постсоветского

пространства многовековые взаимные связи – цивилизационные, народнохозяйственные, культурные, да и просто человеческие, вошедшие в плоть и кровь стран и народов? Тем более таких стран, которые и теперь представляют собой по существу единый общий рынок, требующий только устранения отдельных барьеров и препятствий, мешающих его развитию? Это и делается уже, в частности, в пределах тройственного Таможенного союза Белоруссии, Казахстана и России, нацеленного на создание в ближайшие годы Единого экономического пространства с последующим возможным присоединением к нему и ряда других постсоветских государств. Какие разумные, рациональные соображения могут быть выдвинуты против восстановления фактически разрушенной за два последних десятилетия единой инфраструктуры этих стран – энергообеспечивающей, транспортной, образовательной, не говоря уже о сложившихся за долгие годы кооперационных связях между предприятиями, а также по существу едином рынке рабочей силы? Очевидно, что создание Единого евразийского экономического пространства – это отнюдь не реанимация Российской империи, а столь же естественный и органичный процесс, как и то, что происходило и происходит в пределах Евросоюза.

Здравый смысл говорит, что без совместного международного планирования и объединения материально-технических, финансовых и кадровых ресурсов различных стран невозможно, например, без конфликтов обеспечить энергопотребности Европы. Конкуренция в этой области не только не разрушительна, а наоборот, благотворна. На этом обширнейшем рынке на всю видимую перспективу места хватит всем: и традиционным поставщикам нефти и газа, и производителям альтернативных источников энергии, включая сланцевый и сжиженный газ, – и России, и Казахстану, и Узбекистану, и Туркмении, и Азербайджану, и Ирану, и арабскому Ближнему Востоку, и Северной Африке, и Норвегии, и даже второстепенным производителям ряда других, преимущественно небольших, стран. Надежность транспортировки и транзита энергоресурсов также невозможно обеспечить без согласованных действий всех заинтересованных стран-партнеров. И, естественно, при решении этих задач интересы обеих интеграций должны не противопоставляться, а дополнять друг друга.

А какая отдельно взятая национальная или даже региональная сила (хоть на Западе, хоть на Востоке Европы, хоть Китай, хоть США) может решить такие проблемы, как, скажем, опасное для всего мира стремительное нарастание наркотрафика через

Центральную Азию и / или исламского радикализма и терроризма? Или невероятную по своим масштабам задачу спасения Аральского моря, Амударьи и Сырдарьи? Или создание международного транспортного коридора (системы коридоров) Запад–Восток? Или, наконец, освоение все еще не освоенных громадных территорий в Центральной Азии, Китае, Монголии, Сибири и на российском Дальнем Востоке? Все это говорит о том, что создание в перспективе десятилетий общего экономического пространства от Лиссабона до Владивостока (а то и от Ванкувера до Владивостока) отнюдь не химера, а вполне реальная цель, если, конечно, исключить возможность какой-то глобальной катастрофы. Но достижение этой цели требует не конфликта, не противостояния двух интеграций, развивающихся ныне на евразийском континенте, и уж конечно не отживающих свой век примитивных попыток подрыва изнутри новых, только нарождающихся конструктивных тенденций, а глубокого понимания сложившихся и вероятных в будущем реальностей. И не следует ни в коем случае закрывать глаза на то, что в мире остается все меньше безальтернативности и все больше появляется различных альтернатив – как континентальных, так и региональных, как на Западе, так и на Востоке.

По своей истории, культуре, мировоззрению, да и вообще по своему способу жить Россия была, есть и будет Европой. Конечно, со своим уникальным, нередко трагическим прошлым и со своими ошибками, но и с теми же идеалами и надеждами, что и другие европейские страны и народы. Будучи по своему духу европейской державой, Россия остается в то же время самостоятельной и в определенном смысле самодостаточной цивилизацией – у нее все (буквально все) есть, чтобы при разумной стратегии не только сохранить, но и укрепить свое особое место в мире. Нельзя, конечно, не видеть, что в последние десятилетия в развитии России все большую роль начинает играть, так сказать, «восточный вектор», «восточноазиатский акцент» – и в политике, и в экономике, и в демографии, и в других областях. Учитывая географию страны, это не только и не столько альтернатива, сколько историческая неизбежность, с которой, хочешь не хочешь, приходится считаться всем. И дело даже не в том, какой режим утвердится в будущем в стране – классическая демократия, или «демократический цезаризм», или даже какая-то форма авторитаризма. Дело в том, что некий цивилизационный «симбиоз» в жизни России (между европейским и восточноазиатским влиянием), учитывая ее прошлое, настоящее и предвидимое будущее, есть, по-видимому, и наиболее

вероятная перспектива. И это не только вопрос веры или неверия человеческого. Это вопрос очевидной, объективной – всемирной, а, может быть, и надмирной, – неизбежности.

*«Диалог культур в условиях глобализации».
XII Международные Лихачёвские научные чтения»,
СПб., 2012 г., с. 237–241.*

Ринат Мухаметов,
кандидат политических наук
**РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ
И ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА
(Может ли исламский фактор стать
существенным)**

Для российских мусульман внешняя политика – продолжение внутренней. Будучи частью глобального полуторамиллиардного сообщества, они, по определению, соотносят себя и свои интересы с тем, что происходит за рубежом с их единоверцами. Правда, в силу отечественных особенностей активность на внешнеполитическом направлении в основном проявляет мусульманская элита, для масс же эти проблемы важны в основном в силу религиозных принципов, а не выверенного политического интереса.

Когда в 2003 г. Владимир Путин привел Россию в Организацию исламского сотрудничества (тогда – Организацию Исламская конференция), он встретил жесткое сопротивление своего ближайшего окружения. Причем, со стороны как силовиков-сырьевиков, так и либерал-экономистов. Но и у мусульман он не нашел особой поддержки и опоры. С того времени был сделан целый ряд масштабных заявлений о сближении с исламским миром и об уважении к мусульманам внутри страны. Случилось несколько знаковых событий – вступление России в качестве наблюдателя в ИСЕСКО (аналог ЮНЕСКО при ОИС), визит лидеров ХАМАС в Москву, отправка чеченского батальона в Ливан после войны 2006 г., историческая поездка российского президента в Саудовскую Аравию и ряд других.

За всю историю отечественной государственности Путин стал первым, кто официально признал на высшем уровне, что Россия – «и мусульманская страна». До него этого не делали ни цари, ни императоры, ни генсеки. Президент добавил, что российские мусульмане имеют полное право чувствовать себя частью гло-

бальной уммы, а сама Россия всегда была и остается геополитическим союзником ислама.

Минувшей зимой в ходе телевизионного общения с согражданами он вновь подчеркнул, что «ислам всегда был одной из основ российской государственности. И государственная власть в России, конечно, всегда будет поддерживать наш традиционный ислам». Так, Путин обозначил второй исторический шаг в адаптации ислама к политическим и общественным условиям нашего государства. Первый – был сделан 250 лет назад, еще в екатеринские времена. Тогда исламу присвоили статус «терпимой религии» (окончательно дискриминация была ликвидирована только в ходе революций 1905 и 1917 гг., чтобы в советские годы вернуться вновь). До этого государство стремилось ассимилировать мусульман.

В бытность главой государства Владимиру Путину вторил Дмитрий Медведев: «Российская Федерация в качестве наблюдателя в Организации Исламская конференция твердо настроена на дальнейшее расширение конструктивного диалога с исламским миром. Уверен, такое активное взаимодействие будет способствовать созданию более справедливой системы международных отношений, урегулированию конфликтных ситуаций на глобальном и региональном уровнях». В ходе встречи несколько лет назад с генеральным секретарем ОИС Экмеледином Ихсаноглу он говорил: «Россию и ОИК связывают особые отношения. Мы не только являемся наблюдателями в организации, но и хотим иметь полноценные, полномерные отношения с ней в различных форматах и на различных площадках». Со своей стороны Ихсаноглу подчеркивал, что «весь исламский мир приветствует членство России (в качестве наблюдателя. – *Авт.*) в ОИК и выступает за развитие этих отношений».

Медведев вообще стал единственным из мировых лидеров такого уровня, кто лично встретился с главой политбюро ХАМАС Халедом Машаалем, что вызвало удивление даже в мусульманских столицах. Несмотря на личные симпатии к России президента ПНА Махмуда Аббаса, у Москвы нет «своих» людей внутри палестинского ФАТХ. Из всех великих держав только Россия имеет отношения с ХАМАС. А поскольку без ХАМАС никакого реального ближневосточного урегулирования не будет, Кремль посчитал политически выгодным существенно повысить уровень своих отношений с Движением исламского сопротивления. Для Халеда Машаала переговоры с президентом Российской Федерации озна-

чали не только подтверждение особого статуса ХАМАС на палестинской арене, но и признание его особой роли в исламском мире.

Примечательно, что руководство России, как и наши граждане-мусульмане, увязывает внутренний исламский фактор с внешним. Центрами интеграции с исламским миром, начиная от республик Средней Азии вплоть до арабских стран и Малайзии, Путин исходно видел регионы, в которых сосредоточена основная масса мусульманского населения. Видимо, он считает, что это для них естественно и оправдано. Не всей же России смотреть на Запад, кто-то должен и на Восток. Прежде всего это касается экономики.

Президент прекрасно понимает, что Москва, будучи одним из крупнейших мегаполисов мира, переориентироваться на исламский мир не захочет. Да это и не нужно. Значит, должен быть другой центр – Казань, Грозный, Уфа, Махачкала. То есть идея сближения с исламским миром изначально имела серьезный региональный подтекст, он должен был стать дополнительным локомотивом развития для части субъектов Российской Федерации.

Кстати, роль мусульман как проводников экономических интересов своей страны в исламском мире исторически оправдана. В выступлении на торжественном собрании, посвященном тысячелетию Казани в августе 2005 г., Путин так и сказал: «Строя прочные и долговременные отношения с Казанским ханством, русские правители начали вполне осознанно формировать Россию как интегрированную евразийскую державу... здесь, в Поволжье, больше чем где-либо видна роль России как моста, связующего две великие цивилизации – европейскую и азиатскую... Исторически Казань сыграла огромную роль и в развитии деловой жизни России, в расширении ее экономического и политического влияния. Достаточно сказать, что казанские купцы, прежде всего этнические татары, были своеобразным авангардом продвижения отечественного капитала и политического влияния Российской империи сначала в Сибирь, затем – в Среднюю Азию и Закавказье».

Вся проблема в том, что знаковые заявления Путина и попытки запустить «стратегический диалог Москвы с исламским миром» не получили наполнения со стороны тех, кто призван был это сделать. Да, мусульмане очень заинтересованы в том, чтобы подобные инициативы продвигались, но сил, умения и ресурсов для этого у них как не было, так и нет. По сей день участие Москвы в ОИС носит декларативный характер, оставаясь стратегическим, но мало понятным нашим экспертным сообществом, чиновниками и

общественностью, заделом на перспективу. Как и в далеком прошлом, «восточная партия» в России куда слабее «западной».

Характерной иллюстрацией расхождения между мейнстримом российской внешней политики и общественных настроений, с одной стороны, и отношением российских мусульман – с другой, была их реакция на события в Югославии в 1998–1999 гг. Мусульманское сообщество не скрывало обиды в связи с тем, что Москва целиком и полностью встала на сторону официального Белграда, не обращая внимания на дискриминацию косоваров и преступления, которые против них совершались.

На Большом Ближнем Востоке информации о России недостаточно, у людей на самых разных уровнях масса предрассудков по поводу нашей страны. То же самое характерно для Москвы. В высоких кабинетах, там, где занимаются внешней политикой, в том числе в отношении исламского мира, пока нет достаточного понимания того, что такое современные мусульманские страны, ОИС и глобальное исламское сообщество, и как они могут быть для нас полезны.

Российские мусульмане любят в этой связи сетовать на активность определенных политических и корпоративных страт и групп, которые выступают против развития отношений с исламским миром. Да, есть система лоббистских структур, связанных с частью российской бюрократии, которые препятствуют данной инициативе. Это факт. У них нет единой платформы, и подобную линию они проводят по разным причинам. Но негативная установка и соответствующие политические процедуры существуют.

Однако ключевая проблема не в них, а в том, что такой лоббистской структуры нет у российских мусульман. И это отрицательно сказывается на ситуации. В качестве партнера Москвы исламский мир занимает объективно третье место после Запада и Китая. Для большинства мусульманских стран – то же самое. Если не брать в расчет красивые слова, Россию они рассматривают, прежде всего, как противовес курсу США. Причем, даже не Вашингтона в целом, а, как часто говорят в частных беседах, глупой непродуманной политике Дяди Сэма. Но есть, конечно, и государства, которые хотели бы, чтобы Россия выступила в качестве системного оппонента Америки, предоставив им свой ядерный зонтик.

Россия отстает от других великих держав в том, что касается системной работы с исламским сообществом. У тех же американцев, например, работает широкая сеть лоббирования, влияния и согласования интересов в арабском, мусульманском мире. Они

имеют дело с самыми широкими слоями общества и сторонами конфликта. Даже с Ираном у Соединенных Штатов не только жесткое противостояние, но и длительная история договоренностей. «Иран-контрас» (некоторые специалисты утверждают, что Тегеран получал тогда поддержку не только от США, но и от Израиля), серьезное сотрудничество по Ираку, точки соприкосновения по Афганистану.

В России весь комплекс обсуждаемых проблем распределен по разным департаментам МИДа, есть соответствующие органы в Министерстве обороны, в разведслужбах. Они занимаются этой темой, мягко скажем, не на самом профессиональном уровне, в отличие, например, от отношений России с Европой. Существует, правда, полубюрократическая Группа стратегического видения, которая уже несколько лет даже не собиралась. В основном это направление обслуживают ветераны дипломатической и разведывательной службы, что говорит об остаточном принципе формирования и наполнения этого сегмента внешней политики.

Российская внешняя политика в основном носит бюрократический характер. Мы работаем – и это особенно фатально на Ближнем Востоке – только с властью, но не с контрэлитами, не с обществом. Поэтому Москва и поддерживает до последнего даже обреченные режимы, так как они остаются (точнее, мы сами делаем их таковыми) для России единственным входом для работы в регионе. И даже если ситуация меняется вопреки воле России, Москва очень долго приспосабливается и все время сетует и ищет врагов, вместо того чтобы реагировать. К слову, «Братья-мусульмане», пришедшие к власти в Египте и в некоторых других арабских странах, по недоразумению до сих пор числятся у нас в террористах, с которыми запрещено иметь дело.

Нет в России и соответствующей деловой структуры, которая ориентировалась бы на развитие отношений с исламским миром. Усилия Евгения Примакова и созданного им Российско-арабского делового совета ничем пока не увенчались. Экономические проекты есть, но в основном все до сих пор крутится вокруг военно-технического сотрудничества.

«Нет субъекта развития партнерских отношений Москвы с исламским миром. Это ключевой момент. Ведь Кремль нуждается в такой стратегической проработке. Путин не раз обращался: есть у нас мусульманское сообщество, давайте работайте. Никакого отклика на слова президента. Потом он сказал: давайте идеи, предложения. Опять же – ноль внимания», – с тревогой отмечает Ша-

миль Султанов, президент Центра стратегических исследований «Россия – Исламский мир».

«Светлым пятном» стала международная конференция «Исламская доктрина против радикализма», состоявшаяся 25-26 мая 2012 г. в Москве и ставшая хоть каким-то наполнением стратегического диалога России с мусульманами. Исламский мир в лице своих наиболее видных теологов впервые пришел в Россию. Улемы, приглашенные в Москву российским и кувейтским центрами «Аль-Васатыйя» и Фондом поддержки исламской науки, культуры и образования, одобрили усилия России в противодействии экстремизму. Исламские богословы мирового уровня приняли Московскую богословскую декларацию по вопросам джихада, такфира и халифата. Документ стал в один ряд с аналогичными Амманской и Мекканской декларациями. Внешней политики ученые напрямую не касались, но визит таких видных и влиятельных лиц (а богослов в исламском мире – больше чем богослов) все равно был расценен арабскими СМИ как шаг в сторону Москвы, несмотря на ее позицию по Сирии, которая в основном не находит понимания в арабо-мусульманском мире.

Тем самым, несмотря на все сложности и политическую нестабильность в арабских странах, а также отношение к ним России, влиятельные теологи показали свою готовность работать с нашей страной, видя в ней стратегического партнера обновляющегося исламского мира. Российские же мусульмане, сами организовав этот диалог, чуть ли не впервые выступили в роли моста между Россией и исламом.

Кстати, «Аль-Васатыйя» – сегодня единственная арабская структура, деятельность которой имеет в России официальное одобрение. С начала 2000-х годов все арабские фонды и центры были закрыты из-за подозрений в финансировании чеченских сепаратистов. Крохотный, но нефтеносный Кувейт, продвигающий концепцию исламской умеренности, стал российским окном в арабские страны, прежде всего Персидского залива, с которыми отношения у России исторически не очень складываются, и в мусульманский мир вообще. В 2010 г. Дмитрий Медведев наградил орденом Дружбы главу министерства по делам ислама и вакуфов Кувейта Аделя аль-Фалях за особый вклад в развитие российско-арабских отношений. Впервые в нашей истории такой награды удостоился арабский религиозный деятель.

Нельзя сказать, что официальные мусульманские религиозные структуры России совсем уж инертны на внешнем направле-

нии. Совет муфтиев, как может, прикладывает усилия для укрепления избранного Владимиром Путиным евразийского вектора (инициатива ЕврАзЭС, ОДКБ, Таможенный союз и др.). Руководители совета первыми из представителей России совершили турне по странам арабской весны в Северной Африке, где встретились с новыми лидерами. Но эта деятельность пока касается небольшой группы элиты, а в народе (прежде всего среди коренных мусульманских народов) встречаются и противники евразийской интеграции, которая естественным образом ведет к усилению на Россию миграционного давления из Средней Азии.

Кому-то это кажется странным, но российские мусульмане отнюдь не всегда выступают поборниками миграции по той лишь причине, что из-за нее число единоверцев в России растет количественно, но совсем не качественно. Не так давно Совет ингушского народа открыто потребовал закрыть въезд в республику гастарбайтерам. «Несмотря на такое критическое положение с занятостью населения, мы все видим очень значительный наплыв в республику гастарбайтеров из среднеазиатских государств, – заявили там. – Мы понимаем, что есть сферы, в которых они востребованы и необходимы, но то, что мы видим на наших улицах, в городах и селах, вышло за рамки разумного. Власть при этом все свои ресурсы мобилизует на противодействие нам и считает не столь значимой проблему с мигрантами, которым недостатки властей пренебрегают безразлично».

Предлагаемые концепции

Российские мусульманские идеологи выдвигают разные внешнеполитические идеи.

1. Россия в союзе с Ираном должна возглавить «мировую бедноту» в альтерглобалистском протесте, уверен глава Исламского комитета Гейдар Джемаль. Правда, форма реализации этого тезиса предлагается весьма странная. Джемаль прямо заявляет, что падение режима Башара Асада в Сирии приведет к объединению государств, в которых победила арабская революция. И что этот единый суннитский блок вступит в войну с Ираном, а впоследствии непременно станет угрозой для целостности России. Поэтому Москве надо бросить все силы на спасение сирийского президента и позиций Тегерана в Средиземноморье, а потом уже развить успех в борьбе с Западом, подняв против него всех, кто живет менее чем на 1–2 долл. в день.

2. России в союзе со всем исламским сообществом следует выступить против Запада в «начавшейся войне цивилизаций», утверждает Шамиль Султанов. По мнению аналитика, сама логика геостратегии заставляет Москву и исламский мир, которые находятся под ударом Запада, искать дружбы друг друга. С ним согласен эксперт Российского института стратегических исследований, главный редактор журнала «Проблемы национальной стратегии» Аждар Куртов. «Когда Россия была великой державой, она могла в качестве восточного союзника оказать исламскому миру помощь в его противостоянии с геополитическими соперниками, каковыми являются, по общему признанию мусульман, страны Запада. Если Россия, – полагает эксперт, – обретет силу в результате правильных действий во время очередного шестилетнего срока Путина на посту президента, тогда это благоприятно отразится на положении исламского мира».

3. России нужно сближаться с мусульманскими странами СНГ, предлагают Дамир Мухетдинов и Дамир Хайретдинов. «Насилие и призрак цветных революций бродят близ границ СНГ», – считают они. Поэтому России и Центральной Азии вместе «необходимо развиваться во имя обеспечения потребностей своих сограждан, сохранения гражданского мира и стабильности». Роль же мусульманских лидеров в процессах интеграции Мухетдинов, первый заместитель главы муфтията Европейской части России, видит прежде всего в выполнении указания Дмитрия Медведева, данного религиозным мусульманским деятелям на встрече в июле 2011 г. в Нальчике: руководители крупнейших общин должны «заниматься такими сложными вопросами, как социальная адаптация мигрантов».

4. России необходимо уделить больше внимания странам арабской весны и Турции, полагает Руслан Курбанов. Арабы готовы вкладывать огромные средства в России, им крайне необходимо диверсифицировать свои вложения, «чтобы не быть на крючке у Запада, чтобы однажды по каким-то надуманным причинам все их счета не оказались арестованными и замороженными американцами». Научный сотрудник Института востоковедения РАН напоминает, что Россия никогда в своей истории не воевала ни с одной арабской страной. «Мы не загоняли бомбами Ирак в каменный век, всегда так или иначе поддерживали палестинцев, даже принимали ХАМАС на самом высоком уровне. Вообще, сделали очень много хорошего в арабских странах в XX в. У нас еще есть шанс стать привилегированным партнером нового арабского мира.

Но Россия рискует сегодня остаться вообще без союзников на Ближнем Востоке, в арабском и исламском мире. Такие неприятные перспективы возникают из-за неадекватной реакции на арабскую весну. Нельзя давать козыри и основания тем, кто говорит, что Москва стала союзником шиитского иранского империализма и противником суннитского пробуждения. Арабская весна имеет четкий суннитский характер», – отмечает Курбанов. По мнению тех, кто разделяет его позицию, сегодня наблюдается попытка сформировать военно-политический блок Анкара–Каир–Эр-Рияд–Доха. Это новая перспективная сила в регионе. Противопоставлять себя ей и вообще арабским народам, суннитскому миру, поднявшимся во имя лучшей доли, – недальновидно. Россия как мировая держава, арбитр должна поддерживать отношения со всеми сторонами процесса. Яйца следует складывать в разные корзины, и не делать, по крайней мере, однозначных ставок на тех, у кого перспектив все меньше.

Во всех этих концепциях российским мусульманам отводится роль связующего звена между Москвой и исламским миром. Проблема только в том, что сами мусульмане мало что делают для политического, не говоря уже об экономическом наполнении стратегического партнерства, о котором много говорили и Путин, и Медведев, и Лавров. Отдельно следует заметить, что особой разницы во внешнеполитических приоритетах двух основных групп российских мусульман (татаро-башкир и северокавказцев), как ни странно, нет. Хотя, конечно, первым ментально ближе Турция, а вторым – арабские страны. Водораздел, скорее, проходит по линии личных идеологических и культурных предпочтений.

По большому счету российские мусульмане не питают особых надежд на какие-то блага, которые можно извлечь благодаря внешнеполитической активности. Возможно, они исходят из прежнего опыта, когда прекрасные отношения Москвы со странами исламского мира отнюдь не гарантировали для них каких-либо преференций. Так, арабские и другие мусульманские государства активно дружили с СССР, «не замечая» гонений на ислам. И сегодня мусульманские страны не спешат делать нашему руководству внушений, например, по поводу запретов книг об исламе, который напрямую затрагивает ту же Саудовскую Аравию и Турцию. Даже союзный Иран фактически промолчал, когда суд в Пензенской области запретил «Завещание» Имама Хомейни, в отличие от Индии, возмущившейся попыткой отнести к экстремистским материалам «Бхагават-Гиту». Иногда наличие внутреннего мусульманского фактора даже осложняет развитие связей России с исламским ми-

ром, заставляя стороны обращать внимание на «путающиеся под ногами» проблемы и жалобы «вечно недовольного меньшинства».

В целом внешняя политика – тема для российских мусульман если и не периферийная, то второстепенная. Да, исламские русскоязычные сайты пестрят информацией о бедах (больше) и успехах (меньше) зарубежных единоверцев (от Мьянмы до США), а в комментариях часто встречаются антиизраильские и антизападные высказывания. При этом те же комментаторы и авторы порой отмечают уровень религиозных свобод на Западе и количество мечетей в «исламофобском» Лондоне или Нью-Йорке, не идущее ни в какое сравнение с «исламофильской» Москвой. Но все это несопоставимо с реакцией на внутренние российские дела, касающиеся религиозных, национальных и гражданских запросов мусульман.

Мусульмане, конечно, хотели бы, чтобы Москва активнее сближалась с исламскими государствами, помогала им. Они живо откликаются на тяжелые события в Ираке, Афганистане, Сирии и особенно в Палестине. Россияне исламского вероисповедания даже готовы понести какие-то жертвы ради зарубежных братьев, что-то потерпеть и на что-то закрыть глаза внутри страны во имя общих интересов мирового ислама. Все-таки все мусульмане – это одна умма, и переживать за беды единоверцев – религиозный долг. Палестинский вопрос, пожалуй, самый важный для российских мусульман во внешней политике. Они активно приветствовали и поддерживают приглашение лидеров ПНА и ХАМАС в Москву. Но в то же время на «Кавказ-Центре» – рупоре «имаратчиков» – еще не так давно на полном серьезе писали, что «самый главный джихад сегодня идет в Чечне». Вообще для северокавказских радикалов палестинская тема, очень важная для мусульман всего остального мира, – далеко не самая острая. Более того, они даже критикуют ХАМАС за умеренность и дружбу с Москвой.

Но это все конъюнктурные вспышки. Даже при беглом анализе понятно, что своя «внутриполитическая» рубашка российским мусульманам ближе к телу. Причем взгляды на события за рубежом, как сейчас в Сирии и ранее в Ливии, и на то, как Москва должна на них реагировать, могут быть прямо противоположными. Мусульмане, как и все россияне, больше всего хотят, чтобы наша внешняя политика была разумной и адекватной. И сказывалась на благополучии (как материальном, так и духовном) каждого конкретного человека.

*«Россия в глобальной политике»,
М., 2012 г., т. 10, № 3, май-июнь.*

МЕСТО И РОЛЬ ИСЛАМА В РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, ЗАКАВКАЗЬЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

С. Филатов,

исламовед

ВЛАСТЬ И РЕЛИГИЯ

В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

С советских времен и вплоть до 2010 г. власть в Республике Башкортостан принадлежала президенту, бывшему при советской власти председателем Верховного Совета Башкирии Муртазе Рахимову, башкиру по национальности. Фактически в республике господствовал авторитарный режим, один из самых репрессивных среди субъектов РФ. Деятельность оппозиционных партий была сведена в республике «на нет» и целенаправленно подавлялась режимом. Серьезный вызов режиму был брошен лишь однажды, когда крупный олигарх Александр Веремеенко на выборах 2003 г. выставил свою кандидатуру на пост президента. Перед вторым туром выборов А. Веремеенко был вынужден снять свою кандидатуру, однако этот демарш «варяга» показал, что власть Рахимова имеет свои пределы.

Религиозная политика М. Рахимова, однако, не была чрезмерно репрессивной и имела некоторые оригинальные особенности. С одной стороны, правительство М. Рахимова оказывало религиозным организациям определенную материальную помощь и стремилось направить их деятельность в легальное русло. В частности, в конце 1990-х годов религиозным организациям было возвращено 125 зданий и одновременно переданы бесплатно более 100 зданий, ранее не носивших культовый характер (из них 70 – новостройки). Кроме того, М. Рахимов предоставил существенные налоговые льготы религиозным организациям. Указами президента Башкирии налоговые льготы были также предоставлены предприятиям и организациям, вносящим пожертвования на строительство и реставрацию культовых сооружений. Все годы правления

Рахимова сохранялась должность председателя Совета по делам религий, которую долгие годы занимал Анвар Муратшин.

Рахимов неизменно выступал за «не только равное, но и равное отношение ко всем конфессиям» в республике. Принятие республиканского «Закона о свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» (1998) может рассматриваться как вызов федеральным властям, так как он устанавливал равенство религиозных организаций и равное отношение к ним со стороны органов власти, в нем также не было деления на «традиционные и нетрадиционные» религии. Однако А. Муратшин резко выступал против всех антисектантских выпадов в прессе, старался выдерживать равновесие всех конфессий, например помогал общинам Свидетелей Иеговы и Новоапостольской церкви в приобретении зданий и земли. В интервью автору в 2004 г. А. Муратшин утверждал, что «лучший способ плодить экстремизм и конфликты – это загонять религиозные организации в угол. Все должны получить юридический статус и помещение для собраний и богослужений, после этого можно и спрашивать». Выражая официальную позицию властей республики, А. Муратшин осуждал попытки властей ориентироваться на какую-либо одну религиозную организацию, в частности заигрывание федеральных властей с православием. Кроме того, республиканские власти Башкортостана (в отличие от районных властей) обычно не препятствовали миссионерской деятельности протестантских церквей в республике.

С другой стороны, республиканские власти выступали резко против присутствия религиозных организаций в учебных заведениях, государственных учреждениях и общественно-политической жизни республики. От них ждали лишь церемониального благословения в торжественных случаях. Одной из форм такого церемониального участия в жизни республики стало развитие сельских центров национальной культуры. В соответствии с решением М. Рахимова все народы, проживающие в республике, имеют по одному национальному селу. В этих национальных селах развиваются фольклор, народные промыслы, народная культура, традиционные формы хозяйствования. Один или два раза в год в национальных селах проводятся имеющие общереспубликанское значение этнические праздники. Для русских таким селом является Николо-Берёзовка (170 км от Уфы). В этом селе ежегодно проводится «величественное» (по словам архиепископа Никона) празднование Николы Вешнего, в котором православная епархия

играет ведущую роль. Та же ведущая роль достается ей на празднованиях в украинском, чувашском и мордовском селах.

Несмотря на лояльность и прямую материальную поддержку «традиционных» религий, Рахимов жестко ограничивал публичное пространство, в котором могла присутствовать религия, в том числе и ислам. Мусульманское (как и любое другое) духовенство не имело доступа в учебные заведения и в большинство государственных учреждений. Рахимов опасался, что широкое участие религии в жизни республики может взорвать межнациональный и социальный мир.

Ислам в Башкирии – религия двух этносов: башкир и татар. Башкиры (как и родственные им казахи и ногайцы) – этнос не слишком религиозный, среди них меньше практикуется исполнение религиозных обрядов и следование моральным и бытовым предписаниям ислама. Среди башкир в неизмеримо большей степени сохранились пережитки язычества (тенгрианство). Возрождение ислама в Башкирии совпало с началом процесса национального возрождения башкирского народа и обострением противоречий между башкирской и татарской общинами республики. За годы перестройки число мечетей выросло более чем в 30 раз, открылись средние и высшие учебные заведения.

Тем не менее процесс религиозного возрождения в Башкирии сопровождался серьезными и разнородными конфликтами внутри исламской общины. Наиболее существенен конфликт, связанный с противоречиями между Талгатом Таджуддином (председатель Центрального духовного управления мусульман, верховный муфтий России. – *Ред.*) и молодым мусульманским духовенством, недовольным соглашательской политикой Таджуддина с российской властью и его реформаторскими настроениями (на общероссийском уровне – это конфликт между ДУМЕС и ДУМЕР-ДУМАР). В 1992 г. в Уфе произошел один из первых бунтов против Таджуддина, за которым последовали аналогичные бунты по всей России. От ДУМЕС откололось Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ). В октябре 1994 г. радикалам, противникам прежнего «пророссийского» ДУМЕС даже удалось временно отстранить Таджуддина от власти. Однако уже в декабре того же года Таджуддин совершил контрпереворот и вернулся к руководству ДУМЕС, переименованному тогда в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМР). В Башкирии эта борьба между ЦДУМР

и ДУМ РБ своеобразно накладывается на национальные конфликты, вступает в непростые отношения с национальными движениями.

Противники Таджуддина обвиняют его в первую очередь в аморальном поведении – пьянстве и даже наркомании. Но гораздо важнее обвинения, связанные с его идейной позицией. Таджуддин заявляет, что шариат не должен быть ни в коем случае нормой права, но лишь внутренним законом мусульманина («шариат должен быть в сердце»). Он утверждает, что многовековое пребывание мусульман в составе России – для них не зло, а благо, и что, то «как сейчас живут в Иране или Судане никак не может быть для нас образцом». В своем выступлении на Всемирном русском соборе в декабре 1999 г. он говорил, что «Святая Русь – и для российских мусульман значимое понятие». Таджуддин занимает экуменическую позицию – он ратует за взаимное сближение «авраамических религий» и постоянно стремится к укреплению контактов с РПЦ.

Экуменические ориентации Таджуддина и стремление сделать ислам «современным» объективно отражают мировоззрение значительной части российских мусульман, получивших европейское образование и принявших многие западные ценности.

В начале 1990-х годов сопротивление Таджуддину в Башкирии возглавили имамы башкир Н. Нигматуллин и татарин Н. Аширов. В созданный по их инициативе в 1992 г. ДУМ РБ муфтием был избран Нигматуллин, а его заместителем Аширов. С самого своего возникновения ДУМ РБ занял гораздо более радикальную теологическую и политическую позицию, чем ЦДУМР, в первую очередь благодаря Аширову. Если Нигматуллин был скорее витриной для привлечения башкир в ДУМ РБ, то реальное руководство муфтиятом концентрировалось в руках Аширова. Идеологически ДУМ РБ ориентируется на мусульманские страны Ближнего Востока (БВ). Лидеры ДУМ РБ считают утверждение шариата в общественной жизни недостижимым идеалом. А. Бибарсов, заместитель муфтия с 1997 г., заявил в интервью автору этих строк: «Как мусульманин я не могу быть против шариата. В Саудовской Аравии – шариат, а ведь Саудовская Аравия – это рай. Но я понимаю, что в современных российских условиях внедрение шариата практически невозможно». Аширов сумел установить тесные контакты с мусульманскими организациями в странах БВ. В беседе с нами в 1996 г. он признавался, что получает от них финансовую помощь.

В первой половине 1990-х годов ДУМ РБ привлек к преподаванию в своих учебных заведениях несколько десятков препода-

вателей из стран БВ. В русле контактов с мусульманскими организациями этих стран в Башкирии появлялись и проповедники.

В отличие от Таджуддина, стремящегося установить как можно более тесные отношения с РПЦ, ДУМ РБ имеет с ней лишь чисто формальные, протокольные контакты, инициированные властями. Таджуддин обвинял лидеров ДУМ РБ в распространении политического и религиозного экстремизма, национальной вражды и связях с ваххабитами. В свою очередь, ДУМ РБ в долгу не оставался, обвиняя Таджуддина в аморальном поведении, сервилизме перед российскими властями, экуменизме, «обновленчестве» и даже в масонстве.

Возрождение ислама среди башкир в значительной степени носит не самостоятельный, но подчиненный национально-политическим целям характер. Большинство мусульманского духовенства и в ЦДУМР (до 90%), и в ДУМ РБ (около 70%) – татары, что является причиной подспудных внутренних трений. Во главе ДУМ РБ – башкир Нурмухаммат Нигматуллин, что до сих пор помогало предотвращать межэтнические трения в ДУМ РБ, однако на бытовом уровне конфликт постоянно тлеет.

Националистические башкирские партии и движения, крупнейшее из которых – Башкирский национальный центр «Урал» (БНЦ), в первые годы после перестройки придавали громадное значение возрождению ислама, как фактора, обеспечивающего сохранение и сплачивание башкирской нации. По инициативе и на деньги БНЦ на башкирский язык был переведен Коран (1994), а также было издано много другой религиозной литературы на башкирском языке. В конфликте ЦДУМР с ДУМ РБ националы поддержали ДУМ РБ, как организацию республиканскую, независимую от «центра», продолжающую традиции БДУ. Глава БНЦ Марат Кульшарипов в личной беседе с автором сказал: «Мы – плохие мусульмане по сравнению с татарами, но мы верны исламу больше, чем татары». Действительно, здесь при низкой религиозности не было массовых обращений башкир в православие. В этом националы видят залог национального единства.

Со второй половины 1990-х годов БНЦ и другие башкирские национальные организации начали терять интерес к исламу, становясь все более светскими. Тем не менее ДУМ РБ сумел в первую очередь остаться религиозным объединением башкир. Общины, признающие авторитет ДУМ РБ, в основном концентрируются в районах с преобладанием башкирского населения, а ЦДУМР – татарского.

В 1992–1994 гг. ДУМ РБ на волне движений за суверенитет Башкортостана, а также башкирского национального возрождения и стремления очистить ислам от российско-советских влияний триумфально вытеснял ЦДУМР: повсюду общины ЦДУМР переходили под эгиду ДУМ РБ, ДУМ РБ в эти годы пользовалось поддержкой властей и общественности. Но постепенно ситуация начала меняться.

Т. Таджуддин в критической для ЦДУМР ситуации сумел мобилизовать в свою поддержку трудно совместимые источники сохранения своего влияния. Он сумел доказать властям Башкортостана свою лояльность и большую приемлемость, пугая их экстремизмом Аширова. Одновременно он укрепил связи с московскими властными структурами. Кроме того, он сумел доказать значительной части татарской общины Башкортостана, что он является в каком-то смысле ее этническим лидером, одновременно заигрывая с башкирской общиной. В 1995 г. Т. Таджуддин, в течение нескольких лет терявший влияние в среде башкир, пошел на децентрализацию ЦДУМР и, оставаясь верховным муфтием, создал региональный Башкирский муфтият с центром в г. Салават. Таджуддин надеялся, что этот шаг сможет ослабить связь башкирского национального движения с ДУМ РБ. Однако эта инициатива закончилась неудачей. Салаватский муфтий Рамиль Насыров не пользовался никаким авторитетом, все заинтересованные силы все равно обращались к Таджуддину и салаватский муфтият в 1997 г. был ликвидирован.

Во второй половине 1990-х годов ДУМ РБ начинает терять свои позиции. Одна из главных причин этого – радикализм Аширова. Его воинственная риторика стала пугать и власти, и общество. Проповедники и преподаватели из-за рубежа стали вызывать раздражение не только властей, но и местного населения. ДУМ РБ создавался как башкирское религиозное объединение, и когда проповедники, защищая чистоту ислама, осуждали местные религиозные обычаи и традиции, это вызывало резкий протест. Имели место случаи, когда местные жители собирались на митинги и требовали от властей выслать проповедников (что властями и исполнялось). В 1997 г. Аширов покинул Башкортостан, когда сумел инициировать создание Духовного управления мусульман азиатской части России (ДУМАЧР) и стать его муфтием. Заместителем муфтия на место Аширова был избран Аюб Бибарсов, среди родственников которого много влиятельных представителей исламского духовенства (его ближайшие родственники – муфтии Саратова и

Пензы). С тех пор ДУМ РБ публично занимает более умеренные позиции. Под давлением властей его лидеры поддерживают официальные отношения с Т. Таджудином и их риторика смягчилась, однако принципиальные идейные установки остались неизменными.

К 2000 г. между ДУМ РБ и ЦДУМР установился некий стабильный баланс сил. За ЦДУМР закрепилось около 40% мусульманских общин республики, за ДУМ РБ – около 60%, причем ДУМ РБ поддерживает в основном башкирское население. Тем не менее перестав обличать друг друга публично, эти два духовных управления продолжают подковёрную холодную войну. В частности, ЦДУМР обвиняет ДУМ РБ в продолжающихся тайных связях с ваххабитами (например, в связях с неким подпольным обществом «Ансар»), а ДУМ РБ обвиняет ЦДУМР в извращении истин ислама.

При этом важно заметить, что исламская религиозность в Башкирии очень слаба, слабее, чем в любом другом традиционно исламском регионе России. Ильдар Малахов, ректор Исламского института им. Марьям Султановой (главного медресе ДУМ РБ), самокритично заявил автору этих строк в ходе интервью (ноябрь 1999 г.): «Мечети не полупусты, а пусты; среди мусульман нет интеллигенции; а в медресе идут учиться те, кто никуда больше поступить не могут».

Как среди башкир, так и среди татар заметным явлением стал переход в христианство, в основном в пятидесятничество и евангелизм, в значительно меньшей степени – в православие и католицизм, а также к новоапостольникам, мормонам, иеговистам. Исламские лидеры (в первую очередь из ДУМ РБ), а также из башкирских националистических организаций выражают по этому поводу свое возмущение, но ничего поделать не могут, тем более что власти серьезно не ограничивают проповедь протестантизма среди коренного мусульманского населения. В то же время лидеры башкирского национального движения культивируют специфические черты башкирской духовной культуры, любят подчеркивать особенности исламской религиозности кочевых народов, свою общность с казахами и ногайцами, но не с татарами. В среде национально ориентированной интеллигенции с ностальгией вспоминают о громком зикре, окончательно запрещенном в 1966 г. муфтием ДУМЕС Хиялетдиновым, а также об исчезнувшем ишанизме (разновидность суфизма).

Другая линия религиозных исканий башкирских националов связана интересом к доисламским языческим верованиям народа.

В общем русле национального возрождения до середины «нулевых» годов рос интерес к национальному эпосу «Урал-Батыр», сохранившимся в народе языческим верованиям, например поклонение камням (в честь духа гор Тау Эйахы до сих пор строятся пирамиды из камней на вершинах); поклонение верховному богу Тенгри, которого часто отождествляют с Аллахом; поклонение царю неба Самралу; поклонение духу воды Хпу Иняхы и т.д. На этой почве в башкирских деревнях бывают конфликты между крестьянами-башкирами и имамами-татарами, стремящимися искоренить языческие верования.

На волне национального движения также возникают конфликты в связи с недовольством численным преимуществом татар в мусульманском духовенстве. В 1994–1995 гг. несколько представителей башкирской художественной интеллигенции заявили о переходе из ислама в тенгрианство. Среди них – писатель Ахмет Утебаев, художник Фарид Ергалиев и др. В июне в 1995 г. на Всемирном курултае башкир один из делегатов с трибуны объявил о разрыве с исламом и о переходе в тенгрианство, что послужило поводом для скандала. В уфимских СМИ периодически можно услышать пропаганду идеи возвращения к национальной башкирской доисламской вере. Большой резонанс имело издание книги Салавата Галямова «Великий Хау Бен. Исторические корни башкортско-английского языка и мифологии» (Уфа, изд-во «Башкортостан», 1997, 319 с.), в которой на основе лингвистического и мифологического анализа утверждалось историческое первенство и истинность первоначальной религии башкир, основу которой, по мысли автора, составляют зороастризм и тенгрианство.

Мусульманское духовенство относится к этим настроениям крайне отрицательно и даже запрещает верующим говорить о тенгрианстве. До середины нулевых годов тенгрианские идеи часто оказывались в центре публичных дискуссий, однако в какие-либо организованные формы башкирское тенгрианство не вылилось и к 2012 г. сохранилось лишь в качестве темы интернет-обсуждений башкирских националистов (один из сайтов, на котором обсуждаются тенгрианские темы – www.rb21vek.com).

Существуют и настроения в пользу формирования некоей специфической башкирской веры на основе оккультизма (при значительном влиянии рерихианства) и тюркской мифологии.

В начале 1990-х годов президент Башкортостана М. Рахимов жестко конфликтовал с московскими властями, добиваясь максимальной самостоятельности. В качестве рычага давления им ис-

пользовались и башкирские националистические организации. В 1993 г. была принята Конституция Башкортостана, провозгласившая «суверенитет» республики, а в 1994 г. между Башкортостаном и федеральным правительством был подписан договор «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий», узаконивший за рамки Конституции РФ. После этого отношения между Москвой и Уфой стабилизировались. В 2002 г. Конституция Башкортостана формально была приведена в соответствие с Конституцией РФ, но на самосознании башкирского народа и политической элиты республики это мало отразилось.

Религиозная политика М. Рахимова, однако, всегда была очень умеренной и осторожной. В республике декларировалось равенство религиозных организаций, никогда не подвергались серьезной дискриминации религиозные меньшинства. Тем не менее симпатии власти всегда были очевидны. До 1993 г. президент М. Рахимов оказывал моральную и материальную поддержку ЦДУМР и приглашал на различные мероприятия муфтия Т. Таджуддина. Позднее М. Рахимов постепенно начал переориентироваться на ДУМ РБ, что расценивается как следствие пророссийской ориентации ЦДУМР, в надежде найти в ДУМ РБ «свой», послушный его власти муфтият. М. Рахимов включил в 1993 г. в Общественный совет при президенте представителей ДУМ РБ (но не ЦДУМР) и РПЦ. С конца 1995 г. наметилось охлаждение М. Рахимова к ДУМ РБ и вторичное приближение Таджуддина к власти. Подобная переориентация закономерна – ДУМ РБ не был склонен к полной лояльности каким-либо властям, а антитатарская направленность башкирского национального движения постоянно создавала проблемы для властей республики в их отношениях с татарской общиной. Союз с ЦДУМР в значительной степени снимал эту напряженность.

С середины 1990-х годов в республике заметен рост страха перед исламским фундаментализмом и экстремизмом, что также способствовало сближению властей с ЦДУМР. С 1997 г. власти стали высылать всех иностранных проповедников и преподавателей ислама. Так, в ноябре 1998 г. из Уфы были высланы шестеро граждан Пакистана «за антироссийские высказывания, направленные на разжигание национальной и религиозной вражды». В августе 2002 г. за пределы Башкортостана была выслана большая группа граждан Турции, являющихся последователями радикальных исламских объединений «Сулейманжди» и «Нурджулар». Лидер

группы Чалышкан Сейди прибыл в город Октябрьский в 1998 г., заручившись поддержкой местных властей. Как сообщает Центр общественных связей УФСБ по Башкортостану, был создан «благотворительный пансионат для сирот», где детей воспитывали «в духе пантюркизма и религиозного фанатизма».

К середине нулевых годов стало очевидно, что муфтий Т. Таджуддин сумел восстановить свои позиции в обществе, что не в последнюю очередь было связано с тем, что в 1995 г. М. Рахимов совершил хадж в обществе Таджуддина. Особенно активно проявил себя муфтий во время выборов президента Башкортостана летом 1997 г., демонстрируя полную поддержку кандидатуры М. Рахимова. Самым главным делом Т. Таджуддина в 1997–1998 гг. стало строительство комплекса мечети-медресе «Лалетюльпан» в Уфе, финансирование которого осуществлялось в значительной степени за счет республиканского бюджета. Торжественное открытие этой мечети в конце 1998 г. в присутствии М. Рахимова и Т. Таджуддина стало символом объединения этих лидеров.

Со временем общероссийский статус таджудиновского ДУМ РБ стал восприниматься Рахимовым не как недостаток, а как достоинство. В интервью «Независимой газете» он сказал: «...у Верховного муфтия Талгата Таджуддина должен быть свой штат и штаб-квартира в Москве. В Татарстане уверены, что их муфтий – глава российских мусульман вне Кавказа – у них главный, Равиль Гайнутдин тоже оспаривает право на этот пост. Мне кажется, есть все основания считать главным Таджуддина. Он работает в Уфе, где уже 200–300 лет назад было создано Управление мусульман, и он по праву считается Верховным муфтием... Руководство нашей страны должно относиться к этому вопросу внимательно». Администрация Рахимова декларировала равенство всех религиозных организаций (исключение делалось только для «ваххабитов»), в том числе равенство ДУМ РБ и ЦДУМР. Обоим духовным управлениям передавались на равных условиях здания и земля. Однако крупнейшая, «главная» мечеть республики Лалетюльпан, содержащаяся на балансе республики, была передана ЦДУМР.

Важная особенность религиозной политики властей Башкортостана при президенте Рахимове – стремление побудить различные религиозные организации к терпимости и сотрудничеству. Власти стремились не допускать публичных нападок религиозных деятелей друг на друга, равно как и агрессивных выпадов в светской печати.

Несмотря на провозглашение политики веротерпимости, администрация М. Рахимова на практике перестала благоволить к Духовному управлению мусульман Башкортостана, который снисходительно называли «незаконнорожденным ребенком парада суверенитетов после распада СССР». Соборная мечеть Уфы Лалетюльпан, построенная в 1999 г. на средства из государственного бюджета, была передана в юрисдикцию Т. Таджуддина. Районные местные власти в республике в вопросах аренды помещений и помощи в строительстве культовых зданий относятся к мусульманам с большим пониманием, чем к православным или к религиозным меньшинствам. Прямым гонениям в республике подвергались только ваххабиты и их последователи в мусульманских приходах, относящихся, как правило, к Духовному управлению мусульман Башкортостана.

Развитие православия в Башкортостане неразрывно связано с личностью возглавляющего епархию все постсоветское время архиепископа Никона. Архиепископ Уфимский и Стерлитамакский Никон (Н.Н. Васюков) руководит епархией с августа 1990 г. За эти годы его взгляды и приоритеты во внутрицерковной политике претерпели некоторую эволюцию. В первое десятилетие своего архиерейства он делал ставку, прежде всего, на строительство как можно большего количества церквей в республике – вся епархия была похожа на большую строительную площадку. Никон был учеником известного идеолога церковных консерваторов митрополита Иоанна (Снычева), однако национализм и авторитаризм проявлялись и проявляются в его взглядах значительно слабее, чем у его учителя. «Снычевские» взгляды в основном выражались во враждебном отношении к протестантам и католикам и связанных с ним периодических всплесках антисектантских протестов. Единственное меньшинство, которому владыка Никон симпатизирует, – это старообрядцы, что объясняет его инициативу по канонизации единоверческих епископов Андрея (Ухтомского) и Симеона (Шлеева), которые служили в этих краях. В Уфе Никон восстановил деревянный храм Симеона Верхотурского, где служил епископ Андрей Ухтомский. Никон проводит открытую для национальных меньшинств политику. Около райцентра Бокалы сконцентрировано несколько деревень кряшен, где часть богослужения проводится по-татарски. Епархия занимается также такими национальными группами Башкирии, как марийцы, мордва и чуваша. Существуют целые приходы, где представители этих наро-

дов составляют большинство. Усилиями епархии были изданы Евангелие и каноник на чувашском языке.

По поводу обращения башкир и татар архиепископ Никон осторожен. В частности, во избежание трений с властью и мусульманами факты обращения в православие в епархии стремятся не афишировать. Тем не менее переходы башкир и особенно татар в православие не являются исключительными явлениями. Более 10% церковнослужителей епархии носят татарские и башкирские фамилии. Обращение мусульманок в православие можно назвать «скрытым переходом», поскольку мусульманки зачастую тщательно скрывают от семьи посещения православного священника и, тем более, крещение в христианство. Имеют место переходы в христианство мужчин. Никон достаточно осторожно контактирует с местными русскими национальными организациями и казаками, сводя открытое общение к культурно-просветительской работе с Аксаковским обществом, объединяющим местную русскую интеллигенцию. Писатель М. Чванов, директор Дома-музея Аксакова, считающийся умеренным выразителем интересов русской общины (и единственный из тех, к кому власти республики относились во времена правления Рахимова терпимо), поддерживает связи и с Никоном и с муфтием Таджудином. Им издана брошюра, в которой опубликована его беседа с Т. Таджудином о культурном переплетении ислама и православия, русских и тюрков.

Деятельность епархии в области духовного просвещения и катехизации при Рахимове была не слишком успешна. В епархии отсутствуют духовные учебные заведения, а проработавший несколько лет в Уфе филиал Свято-Тихоновского университета был закрыт в 2008 г. В Башкирии много православных приходов и их число продолжает расти. Однако духовенство для этих приходов вынуждено получать образование в других епархиях, что, разумеется, составляет серьезные сложности для претендующих на священство. В этих условиях особую значимость приобретают кандидаты в священники, имеющие высшее светское образование. При отсутствии духовных учебных заведений и полном отсутствии РПЦ в государственных учебных заведениях сравнительно хорошо развиты воскресные школы. В крупных городах в приходских воскресных школах учатся до 200 детей и трудятся до десяти профессиональных преподавателей. Архиепископ Никон управляет епархией неавторитарно. С его помощью в епархии выдвинулись молодые священники, обладающие высшим светским образованием, что епископ также считает важным для священнослужителя. Вла-

дыка поддерживает инициативы духовенства во всех сферах деятельности. Самым ярким примером такой поддержки является история со священником Борисом Развеевым, случившаяся в 1990-е годы. Отец Борис еще в 1970–1980-х годах прошлого столетия являлся известным диссидентом. В 1976 г. его крестил протоиерей Димитрий Дудко. В 1978 г. Б. Развеев был арестован и приговорен к шести месяцам колонии общего режима. Вернувшись в Уфу, он продолжал участвовать в неформальном молодежном православном движении, в частности обратил в православие известного рок-музыканта Шевчука. В 1984 г. его вторично арестовали за антисоветскую деятельность и приговорили к четырем годам колонии строгого режима. После тюрьмы Развеев собирался эмигрировать за границу, но в 1992 г. епископ Уфимский Никон согласился рукоположить Б. Развеева в сан священника, и он остался на Родине. Никон даже не побоялся назначить его настоятелем восстанавливаемого Богородице-рождественского кафедрального собора. Поскольку кафедральный собор был взорван, епископ решил самый большой из сохранившихся храмов – церковь Рождества Богородицы сделать кафедральным. В этом храме ранее размещался кинотеатр «Иондоз» («Звезда»). Однако, несмотря на то что о. Борис был официально назначен настоятелем храма, после длительного ожидания ему пришлось пойти на самозахват здания, так как власти затянули передачу здания бывшего кинотеатра РПЦ. После этого власти подтвердили передачу здания в распоряжение РПЦ. Конфликт имел широкий резонанс, в нем принял участие сам президент М. Рахимов, который после выяснения отношений с о. Борисом намекал архиепископу, что того желательно заменить. Однако реакция архиепископа Никона была противоположной: архиепископ немедленно произвел отца Бориса в протоиереи и даже удостоил всевозможных наград, чтобы обезопасить его и повысить его авторитет. Тем не менее непослушный клирик создавал владыке слишком много проблем. В январе 1998 г. власти республики изменили свое отношение к возрождению храма Рождества Богородицы. Был создан попечительский совет во главе с Председателем Государственного собрания республики М. Зайцевым, который объединил усилия руководителей нескольких крупнейших предприятий для оказания помощи в восстановлении храма. После того как власти пошли на уступки, архиепископ Никон перевел о. Бориса в другой приход, а затем он, по собственному желанию, переехал в Москву. В 2003 г. о. Борис

был направлен служить в Италию, где до своей кончины в 2011 г. был настоятелем храма РПЦ в Вероне.

По мере того как церковь в остальных субъектах Федерации получала все больше прав и возможностей, среди мусульман и в Уфимской епархии РПЦ росло недовольство политикой администрации Рахимова, направленной на ограничение роли религии в общественной жизни республики. Как вызов республиканским властям можно рассматривать начавшееся в 2007 г. воссоздание (по инициативе и на средства главного политического врага Рахимова А. Веремеенко) взорванного в 1932 г. Воскресенского кафедрального собора Уфы. Однако уже в 2009 г. «в связи с экономическим кризисом» наполовину завершенное строительство собора было заморожено.

В 2009 г. разыгрался первый и единственный публичный конфликт между администрацией Рахимова и православной епархией (во главе с архиепископом Никоном). Президент Башкортостана сделал несколько резких заявлений против преподавания православия (и вообще религии) в государственной школе. На состоявшейся в апреле 2009 г. в Уфе конференции «Национально-государственные образования в истории и политической практике российского федерализма» президент Рахимов от имени курултая (т.е. башкирского парламента) высказал критическую оценку деятельности федеральной власти, в том числе и за проводимую в школах России «православизацию». Президент Башкирии выразил беспокойство в связи с ограничением прав народов России на «национально-культурное развитие», что, по его мнению, выражается в отмене регионального компонента учебных программ общеобразовательных школ и стремлении «усилить в школах влияние православия». «Православизационные инициативы, – предупредил Рахимов, – способны вызвать отрицательную оценку людей, придерживающихся иных верований», т.е. в качестве обратной реакции вызвать рост радикализма. В ответ в защиту ОПК весьма резко выступил архиепископ Никон. Позднее Никон извинился в курултае за свою резкость, но отношения с Рахимовым были сильно испорчены. Впрочем, правление Рахимова подходило к концу.

Летом 2010 г. М. Рахимов был вынужден подать в отставку. В июле 2010 г. парламент Башкортостана утвердил на посту главы республики бывшего топ-менеджера «РусГидро» Рустэма Хамитова. Стиль поведения и отношение к политическому плюрализму нового президента значительно отличаются от позиции прежнего президента. Хамитов намного более толерантный и демократич-

ный политик. С приходом Хамитова во власть в религиозной политике также произошло много изменений. Непосредственное осуществление религиозной политики возложено на В. Пяткова, председателя Совета по государственно-межконфессиональным отношениям при президенте Республики Башкортостан. Долгие годы (еще при Рахимове) В. Пятков был заместителем председателя этого Совета, и современную политическую линию во взаимоотношениях с религиозными организациями он считает творческим развитием политического курса Рахимова. Для этого есть основания – политика равного и ровного отношения ко всем религиозным организациям не только сохранилась в принципе, сохранилась даже вся риторика, а принципы равного отношения стали соблюдаться с еще большей скрупулезностью.

Но в религиозной политике появились и новации: в отличие от Рахимова Хамитов не только не препятствует присутствию религии в общественной жизни, но всячески приветствует и поддерживает такое участие. Пятков с удовлетворением отмечает, что Башкирия один из немногих регионов, где субъект Федерации напрямую финансирует религию. Как говорит Пятков: «Если строим церковь – надо закладывать мечеть, если строим мечеть – надо закладывать церковь». Руководство Башкортостана без предубеждения относится к протестантам. Пятков отмечает, что в социальной сфере их работа наиболее весома. В то же время он с сожалением отмечает, что мусульмане в большей степени готовы к контактам и сотрудничеству с протестантами, чем духовенство РПЦ. С 2010 г. православные священники получили возможность (которой они широко пользуются) выступать и организовывать различные мероприятия в вузах, библиотеках, музеях, некоторых государственных учреждениях. Обсуждается возможность допуска религии в общеобразовательную школу. Позиция Хамитова оказалась сильным стимулом к развитию социальной работы в больницах, детских домах и т.д. По словам архиепископа Никона, такое участие требует большой ответственности во взаимоотношениях с мусульманами. В частности, в случае любых приглашений в разные учреждения и вообще любой активности представители епархии информируют об этих инициативах мусульман и приглашают их к совместному участию.

Отставка М. Рахимова и избрание нового президента Башкортостана Рустэма Хамитова летом 2010 г. внесли существенные коррективы в религиозную политику, в том числе и в отношении мусульман. Хамитов часто посещает мечети, говорит о себе, что

он верующий мусульманин. Президентство Хамитова ознаменовалось предоставлением религиозным организациям, в том числе исламским, больших прав и помощи, но одновременно – ростом контроля за жизнью исламских общин. Подобное изменение политики в отношении мусульман в определенной степени было задано администрацией президента РФ, когда в этом органе власти был создан Фонд поддержки исламской культуры и образования во главе с Алексеем Гришиным. На средства и по инициативе этого фонда в Башкортостане был создан исламский вуз «Партнёр», где получают образование будущие имамы.

В республике при главах администраций районов созданы комиссии по государственно-межконфессиональным отношениям. Цель деятельности этих комиссий – оперативно разрешать возникающие конфликты и проблемы. Причем власти не скрывают, что главная проблема – ваххабизм. Для борьбы с ваххабизмом разработана целая система мер. На базе Уфимского пединститута созданы просветительские лекторские группы. Эти группы ездят по районам и пропагандируют традиционный ислам, разоблачают ваххабизм. Совет по государственно-межконфессиональным отношениям рекомендовал создавать молодежные подразделения на всех уровнях, так как имамы старого поколения часто не пользуются уважением.

Особое внимание властей вызывает Зауралье, по преимуществу населенное башкирами. Этот регион Башкортостана страдает от нищеты и безработицы. Именно в Зауралье ваххабиты чаще всего вербуют своих последователей. По инициативе властей оба официальных ДУМ создали свои представительства в зауральских районах, чтобы оперативно реагировать на ситуацию. В 2011 г. введена обязательная аттестация всех имамов. Эту аттестацию проводят совместно представители ДУМ и Совета по государственно-межконфессиональным отношениям. Основная цель этих аттестаций – предупреждение экстремизма. Имамы, прошедшие аттестацию, получают гранты из фонда Гришина.

Несмотря на все меры, в Башкортостане сохраняется малочисленное, но агрессивное ваххабитское террористическое подполье. В частности, вооруженные выступления имели место в городе Октябрьский в 2009 и 2010 гг. Тогда сепаратистские сайты сообщили об отряде «моджахедов Идель-Урала» численностью более 50 человек. Силовики же объявили о захвате боевой группы «Эмира Башкирского» – лидера местного террористического подполья. Им оказался Башир Плиев. По сообщениям Интерфакса, у спецслужб

имелась информация, что глава октябрьского джамаата Башир Плиев ездил на Северный Кавказ, встречался там с Доку Умаровым, и тот назначил его «эмиром» Башкирии и Самарской области.

Власти Башкирии более энергично, чем при Рахимове, стали поддерживать идею объединения двух ДУМ республики. В начале 2011 г. в Уфе на территории парка Калинина началось возведение громадного на 3 тыс. человек исламского комплекса. Этот комплекс будет включать мечеть, исламский университет и офисы для исламских организаций. Власти объявили, что этот комплекс будет принадлежать и ДУМ РБ и ЦДУМР.

В 2010 г. начальник управления ФСБ по Башкирии публично заявил о необходимости объединения ДУМ РБ и ЦДУМР с целью более успешного противодействия терроризму. Однако ряд видных чиновников (в том числе Пятков) выступили против. Смысл их высказываний сводился к тому, что объединение должно быть хорошо подготовлено, с ним нельзя спешить. Создается впечатление, что объединение, скорее всего, неизбежно, только сильное сопротивление самих верующих мусульман может сорвать эти планы. Однако никаких признаков возможности такого сопротивления незаметно. В период президентства Хамитова РПЦ получила новые возможности развития. Молодежное, миссионерское и социальное служение начали развиваться в епархии относительно поздно – после 2005 г., но при президенте Рахимове они находились в зачаточном состоянии. И только после 2010 г. они начали развиваться ускоренными темпами.

Достаточно оригинально организована молодежная работа: ею занимаются два епархиальных отдела – епархиальный молодежный отдел (возглавляемый протоиереем Г. Чибиревым) ориентирован на социальное служение, изучение вероучения и культурную деятельность, а епархиальный отдел военно-патриотического воспитания и спорта (возглавляемый протоиереем В. Ивановым) привлекает православную молодежь, занимающуюся военной подготовкой и спортом. Во время лесных пожаров 2010 г. епархия сумела организовать существенную помощь погорельцам. В последнее время разнообразная регулярная помощь оказывается родильным домам, детским больницам, детским домам. Монастыри Башкирии отличаются социальной направленностью, все они имеют благотворительную ориентацию. При двух монастырях – Пророко-Ильинском мужском монастыре и женском монастыре в честь Святых Царственных Страстотерпцев в селе Андреевка Аур-

газинского района существуют детские приюты (в 2011 г. в каждом из них было по 12 детей).

Сама концепция миссионерства в политике епархии постоянно колеблется между двумя принципами: борьбой с инаково-верующими и проповедью православия в разных слоях общества, укреплением сознательной веры среди уже имеющих прихожан. Во второй половине нулевых годов миссионерский отдел епархии возглавлял священник Максим Степаненко – известный на всю Россию «сектоборец». В это время смысл миссионерства для епархии в основном заключался в том, чтобы всячески вредить протестантам. Приход к управлению церковью патриарха Кирилла, а Республикой Башкортостан – президента Хамитова ознаменовался изменением характера миссионерской политики епархии. Отец Максим покинул Башкирию и возглавил миссионерский отдел Томской епархии. Во главе миссионерского отдела встал мирянин В. Розенфельд, а его помощницей стала также мирянка М. Ларионова. Епархия была разделена на пять регионов. Центром каждого миссионерского региона является миссионерский стан, представляющий собой крупный приход, имеющий сплоченную общину и развитые церковные служения – молодежное, катехизаторское (в частности, в епархии принята длительная подготовка к крещению), культурное и т.д. Возглавляет стан авторитетный священник. Миссионерские станы становятся центрами разных форм внутренней и внешней церковной активности. Миссионерский отдел в этой ситуации – центр организации, координации и информирования. Миссионерский отдел организует также комплексные экспедиции по труднодоступным глухим районам, в частности по реке Аю. Тем не менее руководители отдела признают, что миссионерская работа, да и вообще православная проповедь, достигает только горожан, в первую очередь интеллигенции, в то время как многочисленное в республике сельское население мало затронуто церковной проповедью.

Особенностью церковной политики Никона можно считать тот факт, что Никон придает большое значение культурной деятельности епархии, диалогу с творческой интеллигенцией. Владыка присутствует на творческих вечерах, освящает художественные выставки. При епархии существует специальный Отдел по культуре, организующий различные культурные мероприятия, базовая площадка его находится в Аксаковском музее. Одно из основных направлений деятельности миссионерского отдела епархии – культурное. Совместно с республиканской библиотекой и филармонией

проводятся концерты, вечера, дни православной книги и т.д. Летом организуются культурно-исторические краеведческие лагеря.

В новых условиях при президенте Р. Хамитове наиболее яркой фигурой клира в епархии стал протоиерей Роман Хабибуллин, настоятель Крестовоздвиженского храма в Уфе. Отец Роман был активным священником с середины 1990-х годов, но только после смены башкирского президента он смог проявить свои таланты в полной мере. Отец Роман ведет значительную просветительскую, научную и благотворительную деятельность, в частности в 2001 г. он создал при приходе приют для бомжей. В приюте они не только получают кров, питание, медицинскую помощь, но и социальную реабилитацию. Группа успешно прошедших реабилитацию бомжей создала братство-артель резчиков по дереву. Отец Роман занимается также просветительской деятельностью в рамках Детского православного творческого центра, где преподаются литература, музыка, краеведение и изобразительное искусство. Он сам разрабатывает воспитательные и образовательные программы для детей, устраивает праздники в детских садах, а также организует досуг детей в каникулы при своем храме. При приходе отца Романа создано Религиозно-философское общество им. А.Ф. Лосева, издающее альманах «София» и имеющее тесные связи с московскими лосевцами. По инициативе и при непосредственном участии отца Романа студентам Медицинского университета читают курс лекций «Религиозная этика». Каждое занятие отец Роман и имам проводят совместно.

Отец о. Романа – татарин, так что священник на своем опыте знает, что такое переход (хотя бы даже формальный) из ислама в православие. Отец Роман считает, что при переходе мусульманина в православие приблизительно в 50% случаев бывает серьезный конфликт в семье. Обычно конфликт состоит исключительно в морально-психологическом давлении. Более терпимо татары и башкиры относятся к смешанным бракам, когда кто-либо из их семей принимает православие. Характерно, что имамы и вообще верующие ЦДУМР относятся к переходящим в православие гораздо терпимее, чем мусульмане из Духовного управления мусульман Республики Башкортостан. Отец Роман объясняет это различие более высоким в среднем уровне культуры адептов ЦДУМР. Роль Т. Таджуддина в установлении атмосферы терпимости и взаимного доверия, по мнению отца Романа, еще далеко не осознанна. Отец Роман отмечает принципиальное отличие восприятия мусульман православными в Башкирии в отличие от остальной Рос-

сии: «для православных в Башкирии и Татарии мусульмане – соседи, друзья, сослуживцы, а очень часто и родственники. В поволжских республиках между мусульманами и православными есть доверие, а для остальной России мусульманин – чужак, он инстинктивно вызывает недоверие». Отец Роман считает, что «современный человек не терпит насилия, миссия возможна только в форме диалога. Это раньше люди уважали силу, теперь воспоминания о насильственном насаждении веры очень вредят отношениям. Люди, если даже не высказывают это прямо, чувствуют, что должны сами делать свободный религиозный выбор. Нужно уметь раскрывать красоту и глубину веры, как это умели делать Макарий (Глухарев) и Николай (Касаткин). Если в православных будут милосердие, участливость, солидарность – это и будет лучшей миссией».

Башкирия – один из регионов РФ, где особенно успешно развивается протестантизм. В республике представлены почти все протестантские деноминации, однако численность лютеран, методистов, реформатов весьма мала: вместе они насчитывают не более 500 человек. Иное дело – баптисты и пятидесятники, их численность увеличилась с 1990 г. в несколько раз, и сегодня они насчитывают до 100 общин, объединяющих не менее 10 тыс. активно верующих. Общины баптистов и пятидесятников существуют во всех городах республики. Баптисты и пятидесятники Башкортостана чрезвычайно активны в социальной сфере – ими организованы несколько крупных реабилитационных центров для наркоманов и алкоголиков, ведется большая работа в местах лишения свободы, оказывается помощь детским домам и домам престарелых и т.д. Многообразие форм социального служения в евангельских церквях, включая благотворительную помощь одиноким, инвалидам и заключенным, пользуется в республике всеобщим уважением.

Однако самое интересное и уникальное явление в жизни башкортостанских протестантов – успешное миссионерство среди традиционно исповедующих ислам башкир и татар, а также среди проживающих в республике чувашей, марийцев и удмуртов.

20 лет христианского миссионерства среди башкир, татар, удмуртов, марийцев, живущих в РБ, впервые в истории Башкирии привели к созданию целого движения межнациональных церквей и мононациональных групп, исповедующих христианство.

Надо отметить, что христианская миссия в республике отличается сравнительной мягкостью и гибкостью, т.е. миссионеры

стараятся не задеть чувства мусульман, в особенности башкир, и не разрушить исторически сложившееся равновесие в отношении христианства и ислама в Башкирии. Во многом это удается сделать благодаря взвешенной позиции протестантских лидеров и религиозной политике властей. Власти с уважением относятся ко всем церквям, собирают их вместе в рамках Совета по государственно-конфессиональным отношениям при президенте РБ. Протестантская миссия ведется открыто и активно, особенно в глубинке республики, в деревнях, но пасторы также соблюдают определенные меры предосторожности.

Одним из самых организованных в Башкирии является баптистское братство. В 1990-е годы среди новых членов братства башкиры и татары составляли 35–40%. В 2000-е годы практически в каждой церкви башкиры и татары составляли уже половину верующих или даже более. Среди них были и представители других коренных народов, таких, как марийцы и чуваша. В Нефтекамске и в местностях, которые находятся ближе к Татарстану, в церквях обычно присутствуют более 50% татар, а служба нередко идет на татарском языке. Баптисты переводят некоторые песнопения на татарский язык и пользуются Евангелием на татарском языке. Церковь осуществила также перевод на башкирский язык сборника духовных песен церкви Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). По словам пастора Центральной церкви ЕХБ Л. Маркевича, обратившиеся башкиры и татары «сами ревнуют о своем народе и проповедуют среди своих родственников». Обычно башкиры и татары начинают посещать баптистскую церковь, получив о ней информацию от знакомых и друзей.

По мнению пастора Леонида Маркевича, к проповеди на родном языке люди очень хорошо относятся. Поэтому по республике ездят миссионерские команды, состоящие из татар, башкир и марийцев. Более того, довольно часто представители администраций в районах дают разрешение на выступление проповедников. Открытых столкновений с мусульманами или с имамами в республике не было. Но были случаи, когда в деревенских семьях изгоняли новообращенных. Тем не менее верующие христиане склонны открыто говорить обо всем, несмотря на возможные преследования со стороны окружающих. В Давлеканово, Учалах и в Благовещенске есть уже пресвитеры из числа татар и башкир. При поддержке Немецкой миссии для Юго-Восточной Европы в баптистских церквях проводится заочное обучение Библии (курс

«Эммаус») и раздается библейская литература, в том числе на национальных языках.

Башкиры и татары достаточно активно идут в пятидесятнические общины. Как отмечает старший пресвитер Российской церкви христиан веры евангельской по Башкортостану Владимир Мальцев, особенно часто проблемы Миссии с башкирами или татарами возникали в конце 1990-х годов и в 2000-х годах, когда было создано самое большое количество церквей, и когда евангелизация проводилась на улицах и в парках. Тогда новообращенных часто обвиняли в предательстве веры предков, а в деревнях просто вынуждали покинуть родные места. Несмотря на возникающие в семьях конфликты, на уровне Духовных управлений мусульман никаких разногласий с пятидесятниками не возникало. Как подчеркивают многие пасторы и миссионеры, с православными было намного больше проблем. Этот вопрос даже обсуждался Мальцевым с муфтием Т. Таджуддином. По словам Мальцева, Таджуддин сказал, чтобы «пасторы только не тянули башкир и татар за рукав в церковь, а Аллах потом разберется, хорошо ли у пятидесятников каются люди».

Владимир Мальцев полагает, что миссия среди башкир и татар все же нужна, хотя власти уже высказывают недовольство активностью проповедников. В общинах башкир и татар приглашают в домашние группы, ставят на стол традиционный самовар и поют песни на башкирском и татарском языках о Христе, при этом многие одеваются в национальные одежды. В общинах служат пасторы из башкир и татар, но кроме того, существует еще и марийское служение. В Бирске и Мишкино, например, есть церкви, состоящие из марийцев, где пастором также является мариец. Богослужение там проходит по-русски, так как мало кто из молодежи понимает марийский язык, однако верующие читают Евангелие от Луки и христианскую литературу на марийском. В республике есть также пастор-чуваш.

По словам пастора, церковь не конкретизирует специально, что проводится евангелизация башкир. Евангелистские миссионеры из боязни обвинений в прозелитизме не делают акцента на национальности новообращенных, однако по именам и фамилиям ясно, кто из пасторов татарин или башкир. В марийских деревнях благожелательно относятся к евангелистам. В деревне Мишкино на деньги церкви был сделан ремонт в доме престарелых. Церковь также помогала дому престарелых в Семенкино. Более того, евангелисты сумели убедить молодежь забрать стариков по домам,

из-за чего дом престарелых опустел. Миссионеры из числа марийцев ездят по деревням и распространяют библейскую литературу и фильмы на татарском, башкирском и марийском языках. В Уфе были организованы рождественские мероприятия, на которые верующие приходят в татарских и марийских костюмах.

Как и во многих национальных республиках и автономных округах России наиболее яркую миссию среди коренных народов проводят пятидесятники-харизматы. В Башкирии харизматическое пятидесятническое движение представлено Ассоциацией церковей ХВЕ (Христиане веры евангелической) «Великое поручение» РОСХВЕ. Ее председатель Ассоциации и пастор Уфимской церкви ХВЕ «Жизнь Победы» – Владимир Сильчук. В Ассоциацию во главе с В. Сильчуком входит более 40 церквей и групп (в Уфе – 10 церквей).

Башкирские власти отрицательно реагируют на попытки создания национальных протестантских церквей, поэтому церковь «Жизнь Победы» не создает особой миссии для коренных народов Башкирии, но фактически ведется активная проповедь среди башкир и татар. Церковь и ее филиалы в Уфе насчитывают на 2011 г. уже 2 тыс. верующих, из которых 50% – башкиры и татары, чуваш и марийцы. По мнению В. Сильчука, «для властей главное обойтись без экстремистских лозунгов и не заявлять об обращении башкир, но просто проповедовать можно всегда. Тем более что башкиры и татары чрезвычайно открыты для проповеди».

По пятницам некоторые башкиры и татары приходят в церковь, где богослужение ведется на национальных языках. Однако большинство татар и башкир в Уфе предпочитают службу на русском языке. Миссионеры же ездят по селам и проповедуют на родном языке – там это более востребовано. В районах республики также осуществляется служение для марийцев на их языке. По словам Сильчука, марийцы держатся более обособленно и дружно, по воскресеньям выступают в национальных костюмах и поют христианские песнопения на марийском.

Один раз в год проводится миссионерская конференция, на которой собираются все миссионерские группы и сообщают о своей деятельности. На конференции выступают татары, башкиры, марийцы, чуваш, а также лидеры армянского и цыганского служений.

Как отметил пастор Сильчук, миссионерская деятельность вызывает настороженность со стороны мусульман. «Для того чтобы не возникало напряжения в отношениях с властями, мы просто

говорим, что интересуются и ко Господу приходят люди с башкирскими и татарскими фамилиями, а не мусульмане – башкиры и татары. Надо быть разумными и не говорить об исламе». Пастор Сильчук отмечает, что новообращенным приходится говорить, что нельзя быть агрессивными по отношению к исламу, так как многие начинают молиться за то, чтобы не строились мечети. По мнению Сильчука, все должны свободно молиться – и мусульмане, и христиане. Характерно, что некоторые мусульмане отдают своих детей в церковные реабилитационные центры для наркозависимых – для них главное, чтобы дети излечились.

Протестанты могут осуществлять свою миссию без конфликтов с мусульманами во многом благодаря доброжелательным отношениям с властями и их стремлению не допустить в республике любых форм разжигания межрелигиозной вражды, в частности появления антисектантских оскорбительных материалов. У протестантских церквей, по словам Сильчука, сложились хорошие отношения с председателем Совета по государственно-конфессиональным отношениям при президенте РБ Вячеславом Пятковым. Для того чтобы не было проблем с властями, по мнению пастора, необходимо соблюдать определенные правила – не организовывать никаких масштабных акций. Когда в 2005 г. протестантские церкви устроили социальную акцию «Ощути силу перемен», то православная епархия в лице главы миссионерского отдела – сектоборца Максима Степаненко – выступила резко против этой акции. Правда, после целого ряда радикальных антисектантских высказываний, в том числе под давлением представителей власти, Степаненко уволился из Уфимской епархии и уехал в Томск. После акции «Ощути силу перемен» евангельские церкви, по словам Сильчука, обнаружили, что в социальной сфере они могут делать многое самостоятельно, например создавать реабилитационные центры и работать в тюрьмах. Акция значительно расширила горизонты работы и позволила представить социальную работу церквей перед лицом государства.

Президента Башкирии Р. Хамитова Сильчук оценивает как более открытого и свободного человека, чем М. Рахимов. Хамитов заявляет, что комфортно себя чувствует и в православном храме и в мечети. Рахимов был холоден по отношению к религии вообще, в религиозные дела не вмешивался, денег на храмы не давал.

Башкиры, татары, удмурты, марийцы, мордва составляют также до половины верующих и в других протестантских объединениях республики (Совет церквей евангельских христиан-

баптистов, церковь «Союза христиан», церковь ХВЕ «Святая Троица» (РЦ ХВЕ), церковь «Свет правды» (пастор Л. Бугаева), церковь «Виноградник» (пастор С. Широков), Объединенная церковь Ивана Федотова, последователи Уильяма Бранхама, Церковь адвентистов седьмого дня). Единственная община, которая заявляет, что занимается «служением мусульманам» – это церковь христиан веры евангельской «Вефиль» (пастор – Ю. Вялов). Богослужение в общине проводится на русском языке с переводчиком на татарский язык.

Самое мягкое отношение к исламу у представителей американского харизматического движения «Виноградник». По словам пастора церкви «Виноградник» Сергея Широкова, мусульмане верят в того же, что и у христиан, Бога, но только под именем Аллах. С христианской точки зрения, они не имеют пути к спасению. При этом мусульманам необходимо на основе Корана объяснять все об Иисусе. В «Винограднике» среди мусульман используют программу «Метод верблюда», созданную евангелистами из Бангладеш, где с помощью Корана повествуется об истинах христианства. Церковь «Виноградник» пробовала создать общину в одной из деревень, но этот опыт оказался неудачным. Как отметил пастор С. Широков, в сельской местности плохо понимают ту свободу и открытость, которую дает церковь «Виноградник», в основном состоящая из городского студенчества и молодой интеллигенции. Суммируя, можно сказать, что общими принципами протестантской миссии среди мусульманских народов – башкир и татар – является использование родного языка и стремление по-христиански истолковать Коран, без ущерба для ислама.

Примечательным является тот факт, что башкирские республиканские власти терпимо относятся к протестантизму и даже допускают сотрудничество республиканских социальных учреждений с протестантскими церквями. Президенты Рахимов и Хамитов не видели в них врагов, которых следует дискриминировать и преследовать. Без сомнения одна из главных причин успеха башкортостанских протестантов – в особой атмосфере мировоззренческой терпимости, порожденной традициями этноконфессионального разнообразия.

«Страны Востока: Социально-политические, социально-экономические и социально-культурные проблемы в контексте глобализации», М., 2012 г., с. 197–217.

Б. Аксюмов,
доктор философских наук
Д. Лавриненко,
кандидат политических наук (г. Ставрополь)
**ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
КАК ПРЕДПОСЫЛКА ЭКСТРЕМИЗМА
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ**

В течение всего постсоветского периода Северный Кавказ (СК) представляет собой ярко выраженную зону этнополитической и социокультурной турбулентности. Конфликтогенность во многих сферах социальной реальности то повышается, то снижается, но остается все время достаточно высокой. Так, в настоящее время происходит реполитизация этничности после периода ее относительной деполитизации в середине первого десятилетия XXI в. Еще один важный тренд – продолжающийся процесс религиозного возрождения и политизация религиозных процессов в регионе. Оба эти фактора играют все большую роль в социокультурных и политических процессах на Юге России (ЮР), при этом религия часто используется как инструмент нагнетания этнополитической напряженности. Острота этнополитических проблем региона СК, общая и весьма высокая конфликтогенность его социокультурного ареала являются благодатной почвой для возникновения и развития экстремизма в самых различных его проявлениях, начиная от ментальной предрасположенности к экстремистской деятельности и заканчивая террористическими актами. Очевидно, что рост экстремизма и терроризма является сегодня важнейшей и наиболее болезненной проблемой СК, проблемой, которая оказывает существенное влияние на ситуацию не только внутри самого региона, но и в Российской Федерации (РФ) в целом.

В Федеральном законе «О противодействии экстремистской деятельности» под экстремистской деятельностью понимаются пропаганда, публичные призывы, финансирование, направленные на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности РФ, подрыв безопасности РФ, захват или присвоение властных полномочий, создание незаконных вооруженных формирований, осуществление террористической деятельности. В законе сказано, что субъектами экстремистской деятельности могут являться организации, СМИ, группы лиц, отдельные граждане, а объектами – государство и социальные груп-

пы, равно как и их представители (чиновники, сотрудники правоохранительных органов, граждане).

Важной характеристикой экстремизма является неприятие существующих социальных и политических условий, а также наличие целей по изменению этих условий. При этом данная характеристика не является единственной для анализируемого понятия, поскольку иначе практически любое конфликтное взаимодействие можно было бы считать проявлением экстремизма. Р. Абдулатипов считает, что «любая форма экстремизма – это есть навязывание своих идей и ценностей насильственным путем с нарушением прав человека, достоинства человека, прав и достоинств народов или других социальных обществ». «Навязывание» не является важнейшей и конечной целью экстремистской деятельности. На наш взгляд, оно является этапом, сопутствующим любой форме конфликтного взаимодействия, однако применение насилия в конфликте происходит отнюдь не всегда. Переход от радикализма к экстремизму происходит посредством целеполагания и выбора средств достижения цели. Одна из конфликтующих сторон может усомниться в способности системы предложить удовлетворяющее решение или рассматривать ее как объективное препятствие. Это в конечном итоге может привести к постановке таких целей и выбору таких средств, которые будут угрожать существованию системы и безопасности граждан. Так, требование коренным образом изменить принципы миграционной политики (например, существенно ограничить въезд на территорию региона трудовых мигрантов из других регионов страны по причинам, не связанным напрямую с их социальной принадлежностью) является проявлением радикализма.

С другой стороны, попытки самостоятельно выдворить мигрантов, применение психологического и физического насилия по отношению к ним как к представителям определенной социальной группы – проявление экстремизма. В первом случае радикализм не обязательно связан с национализмом, наоборот, часто речь может идти о таких изменениях в миграционной политике, которые направлены на защиту прав трудовых мигрантов, принадлежащих к той или иной этнической группе. Более того, можно предположить ситуацию, когда в стремлении оказать давление на органы власти в интересах мигрантов та или иная политическая сила в своей деятельности выходит за рамки правового поля, переходит к применению насилия. Таким образом, вне зависимости от того, какие ценности отстаивает та или иная политическая группа,

ставя крайние цели и прибегая к крайним средствам, она тем самым является экстремистской.

Анализируя основные подходы к определению экстремизма, а также российское законодательство в части, касающейся данного явления, мы рассматриваем экстремизм как форму конфликта. При этом основным признаком, отличающим экстремизм от радикализма и умеренной конфликтности, будет отношение субъектов политического или социокультурного конфликта к социальной системе в широком смысле, а также их отношение к применению насилия как инструменту реализации поставленных целей и задач. Э. Улезко, автор статьи «Экстремизм и терроризм» в журнале «Философия права» (2009, № 5), считает, что экстремистскими можно назвать лишь такие действия, которые превышают необходимую степень воздействия, независимо от используемых средств: физического насилия, морального принуждения, экономического давления и т.д. ... Он пишет: «Экстремизм, обостряя ситуацию, доводит ее до крайности, до режущих противоречий, в силу чего спокойное конструктивное решение проблемы, как правило, становится невозможным». Если экстремизм – крайность, то терроризм – крайность крайности, выступающая, скорее, как «логическое, но не обязательное развитие экстремизма». Тем самым экстремизм лишь потенциально способен перерасти в терроризм. В то же время экстремизм может ограничиться сферой идеологических абстракций, тогда как терроризм – явление из области социально-политической практики, хотя и имеющее собственную идеологию. Экстремизм может служить почвой (как идеология, социальная база и т.д.) для терроризма. «Точно так же, как и другая, более “мягкая”, дефиниция – радикализм может потенциально перерасти в экстремизм». Мы предлагаем понимать терроризм как метод разрешения возникающих между социальными группами (общностями) и государством противоречий, предполагающий посягательство или угрозу посягательства на здоровье или жизнь людей как средство воздействия на государство. Терроризм – это форма протекания конфликта, которая характеризуется посягательством или угрозой посягательства на здоровье или жизнь людей, направленным на формирование дискурса незащищенности с целью принуждения к выполнению обществом и властью требований определенных социальных групп.

Информация, распространяемая лицами, аффилированными с экстремистскими и террористическими организациями, направлена на формирование дискурса, согласно которому экстремист-

ская и террористическая деятельность выступает как «борьба за справедливость», «за права угнетенных». Происходит героизация участников этой деятельности, формирование негативного образа противника, его «демонизация», уничтожение. Обоснование этого может фундаментальность на политических и религиозных идеях различной направленности, что представляет собой идеологический уровень конфликтного процесса. Есть мнение (В. Чуланов и В. Гурба), что важнейшим фактором легитимации и общественной поддержки терроризма является идея справедливости. «С древнейших времен, – пишут исследователи, – справедливость полагалась в качестве важнейшей добродетели и главного принципа мироустройства. Нормы справедливости соответствуют идеалу общественного устройства и принимаются большинством населения, поскольку они обещают каждому человеку воздаяние по заслугам». Идеал справедливости включает принципы, позволяющие человеку формировать пространство свободной реализации собственных интересов с учетом интересов каждого. Однако принципы справедливости не столь универсальны – они вытекают из универсальной природы человека, но на их содержание оказывают влияние исторические условия, социальные установки, образ жизни социальной группы, общности.

Таким образом, складывается собственная шкала оценки справедливого, заставляющая человека специфическим образом оценивать свои и чужие поступки. Отметим, что, на наш взгляд, такой субъективизации могут быть подвержены ценности, явления социальной среды, социальная система вообще. В результате, срабатывает формула: «То, что для одного – терроризм, для другого – борьба за свободу». В поддержку такого мнения можно привести высказывание полномочного представителя Республики Дагестан в Ставропольском крае А. Омарова. В интервью журналу «Экспертиза власти» он говорит следующее: «Вы видели, по городу (Ставрополю. – *Авт.*) расклеены фотографии боевиков. Среди них – двадцатилетний уроженец села Айгурский Апанасенковского района Ставропольского края. Так вот, в этом районе лет восемь назад выселялись чабанские семьи. Может, и семья этого боевика была несправедливо обижена, и сын подался в лес именно из-за этой несправедливости? А сейчас мы снова возвращаемся к этой практике...»

Выше уже отмечалось, что одним из важнейших трендов социокультурной трансформации Северо-Кавказского региона в постсоветский период стало религиозное возрождение. Логичным

следствием данного процесса является то, что доминантой идентификационного пространства СК сегодня становится религия. При этом отношения между некоторыми этноконфессиональными группами в регионе резко обострились, что создает предпосылки для развития конфликтных взаимодействий. О значимости религии для жителей СК говорят результаты исследования, которое проводилось в 2009 г. на территории четырех субъектов бывшего ЮФО: в Ставропольском и Краснодарском краях, а также в республиках Карачаево-Черкесия и Кабардино-Балкария. Конфессиональная идентичность для молодых жителей ЮР является весьма значимой. Как «очень важную» или «важную» ее определили 76% респондентов. Это третье место в «рейтинге идентичностей» молодежи Юга России и меньшая выраженность этого вида идентичности обусловлена тем, что христианская часть Юга России достаточно секуляризирована.

Резкое увеличение значимости религиозной идентичности способствовало тому, что религия активно стала использоваться экстремистско-террористическим подпольем СК в качестве инструмента в политической и идеологической борьбе. «Для религиозных террористов насилие (или терроризм) – божественный долг, оправдываемый Священным Писанием (будь то Библия или Коран). Насилие, легитимизируемое религией, делается самоподдерживающимся, поскольку насильственные действия сами по себе рассматриваются как “санкционированные” Богом». Однако знакомство с данными RAND Corporation (<http://rand.org>) позволяет сделать несколько иные выводы относительно влияния религиозного фактора: многочисленные анализы биографий известных членов религиозных террористических организаций показали, что эти люди не получали серьезного религиозного образования и в подавляющем большинстве являются выходцами из семей, придерживающихся весьма умеренных религиозных взглядов. Эти выводы вполне коррелируют с позицией А. Хлопонина, полпреда Президента в Северо-Кавказском федеральном округе, который считает, что «сегодня в исламе не разбираются, в том числе и те, кто им прикрывается». Однако при этом нельзя отрицать тот факт, что многие террористы оправдывают свою деятельность религией и чаще всего в качестве идейной основы терроризма используют те или иные положения ислама.

Как считают некоторые исследователи, осознание мусульманами своей религиозной идентичности потребовало ее закрепления, в том числе и в политической жизни общества. При этом

политизация ислама происходила на разных уровнях и в разных формах. С одной стороны, предпринимались попытки встраивания ислама в политическую систему через создание мусульманских общественно-политических организаций, своего рода попытки формирования нового «чистого ислама», с другой – спонтанная политизация, в том числе и радикализация ислама в малых социальных группах. Отмечено также, что в результате неконтролируемых процессов религиозного возрождения социум СК стал чрезвычайно восприимчивым к религиозным идеям, нередко трактуемым в радикалистском духе. В результате этого сформировались благоприятные условия для развития в Северо-Кавказском регионе радикального исламского подполья.

Среди предпосылок распространения исламского радикализма на СК, во-первых, называется национально-территориальное устройство: сам принцип территориально-административного размежевания по национальному признаку противоречит истории народов СК. Разделенными межгосударственными границами оказались два северокавказских народа: осетины и лезгины. Значительное количество северокавказских народов разделено внутренними (межреспубликанскими) границами. Данный фактор разобщил народы трансграничных регионов и позволил исламистам использовать противостояние между народами СК для активизации своей деятельности.

Во-вторых, для СК характерна так называемая «азиатская», или традиционная структура занятости. Коренное население занято в основном в сельском хозяйстве и торговле, «приезжие» (главным образом славяне) – в промышленности. Регион трудоизбыточен, причем безработица в первую очередь характерна для сельской местности, где и проживает подавляющая часть коренного населения. Именно традиционный сельский образ жизни коренного населения способствует, как полагают исследователи, распространению в этих районах радикальных исламских идей и тем самым повышает общий уровень конфликтогенности. Абсолютная и относительная перенаселенность СК и одновременно невозможность большей части коренных жителей участвовать в индустриальном производстве порождают социальную напряженность. Многие межнациональные конфликты на СК произошли из-за пригодных для земледелия территорий – это так называемые «земельные конфликты». Легко объяснимо, почему власти двух горных республик (Северной Осетии и Ингушетии) с таким упорством спорят о территориальной принадлежности Пригородного

района. Равнинный, земледельческий Пригородный район был основной житницей для потерявших его ингушей и является одной из наиболее плодородных зон в приобретшей его Северной Осетии.

В-третьих, причина распространения исламского радикализма на СК кроется в привлекательности некоторых идей религиозного фундаментализма для достаточно больших групп населения, придерживающихся традиционных исламских ценностей. Так, например, неоваххабиты считают неподобающим для мусульманина подчиняться светским властям и выступают за создание исламского (живущего по законам шариата) государства. Эти идеи находят наибольшее понимание в регионах широкого распространения неоваххабизма, в которых около 70% жителей живут, по сути, в традиционном обществе с практически не изменившимся за годы советской власти укладом. Важно отметить, что идеи религиозного радикализма и экстремизма находят наибольший отклик в молодежной среде. Как отмечает Р.Г. Ланда, главный секрет успеха фундаменталистов (впрочем, относительно почти на всем постсоветском пространстве) – их ставка на молодежь. Основная предпосылка радикализации северокавказской молодежи – глубокая религиозность, привитая им с детства. Как показывают данные социологических опросов, выросло целое поколение, основной мировоззрения которого выступает религия. Подавляющее большинство участников современного террористического подполья на СК составляют 15–20-летние молодые люди, которые сильно отличаются по своим идейным установкам от поколения 25–30-летних, придерживающихся более светских и умеренных взглядов.

В-четвертых, росту социальной базы исламских радикалов способствует неэффективность государственной власти и правовой нигилизм, что характерно практически для всех мусульманских регионов бывшего СССР. Например, в сегодняшнем Дагестане власть фактически поделили между собой две прослойки общества – бывшая партноменклатура и так называемые «новые дагестанцы», т.е. обладающие собственными вооруженными отрядами криминальные авторитеты. «Конфликт дагестанских ваххабитов из села Карамахи с официальной Махачкалой впервые проявился после того, как они отказались платить дань местному криминалитету». В такой ситуации многие из мусульман теряют веру в эффективность действий светских властей и приходят к убеждению, что справиться с беззаконием можно лишь в том случае, если общество будет жить по нормам шариата.

В-пятых, росту влияния фундаменталистов в немалой степени способствует их финансовое могущество.

В заключение следует отметить, что идеологию современного терроризма составляют радикалистские, как правило, религиозно детерминированные взгляды, ставка на насилие и экстремизм в разрешении общественных противоречий и осуществлении социальных преобразований. Комплекс противоречий общественного развития подменяется упрощенными схемами социальной динамики, похожими в большей степени на социалдарвинизм. Признается «революционность» развития, а не развитие как эволюционная трансформация. Видение мира в рамках бинарной оппозиции «мы – они» проявляется в крайней нетерпимости к инакомыслию, сомнениям. Принадлежность к группе выступает в качестве одной из основополагающих ценностей, групповые нормы идеализируются, окружающее общество рассматривается как враждебная среда. Отрицаются общечеловеческие ценности, в первую очередь право других людей на жизнь. Ответные, как правило силовые, действия со стороны общества имеют противоположный результат – укрепляют целостность группы, уменьшают групповые разногласия, создают моральное алиби. Сегодня на СК сформирован дискурс, утверждающий непримиримость к гражданскому светскому обществу, имеющий целью создание государства, правовые нормы которого должны основываться на религии – теократического государства так называемого «Кавказского Имарата». При этом сепаратистской направленностью в отношении России деятельность террористических групп не ограничивается, поскольку речь идет о включении в борьбу с «неверными» всей исламской уммы на территории России и за ее пределами. Прочному утверждению подобных политических и религиозных взглядов способствует апелляция религиозных радикалов к чувствам и вере. Экстремизм и терроризм являются деятельностным продолжением идей радикализма, базой для которого становится религиозное возрождение.

*«Научная мысль Кавказа»,
Ростов н/Д., 2012 г., № 1, с. 35–39.*

З. Мамедов,

доктор экономических наук

Р. Валиев,

экономист

(Азербайджанский государственный
экономический университет)

А. Фараджогл,

экономист (Национальная АН Азербайджана)

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ

ИСЛАМСКОГО БАНКИНГА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Мировой финансовый кризис повысил интерес к исламскому банкингу во многих странах мира, поскольку исламские финансовые институты показали не только свою жизнеспособность, но и устойчивость к кризисам. На протяжении последних лет исламское финансирование активно развивается, увеличивая в среднем темпы роста на 20–25% ежегодно.

Интересно, что исламский банкинг стал одной из самых быстрорастущих финансовых отраслей в мире после кризиса. Так, за последние годы, несмотря на финансовый кризис, отрасль росла на 15% ежегодно (а в странах Организации Исламская конференция рост достигал 20%). Глобальный кризис подтолкнул деловой мир внимательней присмотреться к механизмам исламской финансовой системы, так как исламский мир меньше всех подвергся негативным последствиям кризиса.

За последние десять лет исламский банкинг занял значительное место в финансовых кругах развитых стран мира. Именно с этой точки зрения сегодня все больше слышны призывы к гармонизации банкинга по принципам шариата с глобальной финансовой системой. Исламская банковская система предлагает вариант, обеспечивающий большую стабильность в финансировании всех проектов на международном уровне. Надо отметить, что исламские банки распространили свою деятельность далеко за пределы Персидского залива.

Среди стран СНГ Казахстан первым инициировал внедрение у себя исламских финансовых инструментов. Когда Казахстан изменил свое законодательство, оказывая тем самым поддержку внедрению исламского финансирования, инвестиции исламского мира в эту страну составили 1 млрд. долл. В последнее время и в Азербайджане интерес к ведению бизнеса по законам шариата заметно возрос. Азербайджан активно расширяет сотрудничество с

Исламским банком развития (IDB) для внедрения в систему исламского банка в Азербайджане. Пока в Азербайджане учреждена одна совместная компания с IDB – Caspian International Investment Company (Азербайджанская инвестиционная компания 25% и IDB 75%), – которая имеет две цели – обеспечение притока инвестиций в Азербайджан и выход азербайджанских компаний на международный рынок. Она также имеет возможность вложения инвестиций в предприятия не нефтяного сектора, занимающиеся традиционным финансированием, за исключением финансирования не отвечающих исламским принципам проектов (производство спиртных напитков и мяса свинины), банковское и страховое дело.

Структурное подразделение ИБР – Исламская корпорация развития частного сектора уже учредила в Азербайджане две структуры, работающие по исламским принципам: лизинговую компанию «Ansi Leasing» с капиталом в 5 млн. долл. и Каспийскую международную инвестиционную компанию (40 млн. долл.).

Сегодня многие азербайджанские банки уже рассматривают возможность внедрения исламской системы банкинга, поскольку для банков это означает в первую очередь открытие доступа к новым источникам финансирования, создание новой обширной клиентской базы, а также получение преимуществ по сравнению с банками, не использующими подобную систему. Что касается инвестиционного потенциала, то исламские банки уже давно показали миру свои возможности, поэтому привлечение такого объема инвестиций в банковский сектор Азербайджана с последующим вливанием его в развитие экономики страны, конечно, является одним из важнейших стимулов как для правительства, так и банков страны. Азербайджан является страной, где большая часть населения является носителем ислама, поэтому наличие банков, которые смогут координировать нормы имеющегося в стране законодательства с нормами шариата, может привести к тому, что та часть населения, которая не доверяла свои средства обычным коммерческим банкам, доверит их исламскому банку.

Международный банк Азербайджана планирует в ближайшей перспективе использовать «исламское окно». «Исламское окно» – оптимальный выход для банков, не желающих полностью переходить на исламский бандинг. Это определенная структура при банке, занимающаяся деятельностью, согласно нормам ислама, и ее финансовая отчетность ведется отдельно от остальных подразделений банка. Можно предположить, что с принятием в Азербайджане соответствующего законодательства интерес к «ис-

ламским окнам» возрастет, потому что они позволят уже имеющимся в стране традиционным банкам частично внедрить исламский банкинг.

Сегодня, когда крупнейшие мировые банки открывают «исламские окна», что, по сути, является доказательством роста интереса к исламскому банкингу, вопрос внедрения последнего в такой стране, как Азербайджан, приобретает большую актуальность.

Но пока в Азербайджане отсутствует нормативно-правовая база, регулирующая развитие данного направления. Центральный банк Азербайджана (ЦБА) продолжает изучение вопроса использования принципов исламского банкинга, рассматривает в рамках общей стратегии развития банковской системы и оценивает, насколько выгодно это для азербайджанской экономики.

МБА – не единственный банк, присматривающийся к исламской финансовой системе. Коммерческий банк «Никойл» (контрольный пакет акций которого находится в российских руках) начал предлагать своим клиентам новую услугу – беспроцентный вклад, инвестируемый в деловые предприятия, работающие по законам шариата.

Планами по представлению «финансовых продуктов, отвечающих законам шариата», готовит коммерческий банк «Амрах-банк», часть пакета акций которого принадлежит Международному инвестиционному банку (International Investment Bank) из Бахрейна. Целью данного шага является «освоение рынка исламского банкинга в Азербайджане и соседних регионах».

Несмотря на явное повышение интереса, мы считаем, что вопрос внедрения исламского банкинга нужно тщательно и всесторонне изучить. Для появления в стране исламского банкинга необходимо решить два вопроса: во-первых, это создание соответствующей законодательной базы; во-вторых, – подготовка кадров, формирование системы образования в этой сфере. Второй момент немаловажен, иначе может сложиться ненормальная ситуация, когда в исламском банкинге будут задействованы непрофессионалы, что недопустимо.

Мы считаем, что исламское финансирование имеет хорошие перспективы и благоприятную атмосферу для развития на местном рынке. Население страны, состоящее на 98% из этнических мусульман, является основным фактором для развития исламского финансирования в Азербайджане.

Расширение существующих финансовых институтов и создание новых в связи с развитием исламского банкинга создают

потребность в квалифицированных кадрах, текущие возможности учебных заведений, занимающихся воспитанием специалистов в области исламского финансирования. В связи с этим исламские финансовые институты должны сконцентрироваться на воспитании кадров собственными силами.

Мы считаем, у Азербайджана есть хорошие возможности стать центром исламского финансирования в Центральной Азии. Азербайджан может последовать опыту Бахрейна, который является центром исламского финансирования, но при этом является маленькой страной с достаточным объемом природных ресурсов.

«Финансовые рынки Европы и России; Устойчивость национальной финансовой системы: Поиск новых подходов», СПб., 2012 г., ч. 1, с. 149–152.

Рустам Хайдаров,
независимый эксперт (Таджикистан)
**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ
И ГОСУДАРСТВА В ТАДЖИКИСТАНЕ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

В последние годы в странах Центральной Азии, в частности в Таджикистане, значительно возрос интерес населения, особенно молодежи, к исламу. Это, в первую очередь, связано со сложной социально-экономической ситуацией и идеологическим, духовным вакуумом в таджикском обществе. Идеи светского, правового и демократического государства, которые провозглашены в таджикской конституции, сегодня не всегда осуществляются в обществе. Исходя из этого, на мой взгляд, население, в большинстве случаев молодежь, в поисках правды и справедливости все чаще обращается к религии, к исламу.

Между тем в отсутствие достаточно квалифицированного светского образования большинство молодых людей растут безграмотными, с узким кругозором и поэтому, посещая мечети в поисках справедливости, они, возможно, могут стать объектами манипуляций со стороны религиозных деятелей. Это является, на мой взгляд, одной из серьезных проблем в современном таджикском обществе.

Другой наиболее серьезной проблемой сейчас в Таджикистане является, как думается, недостаток квалифицированного религиозного образования. Именно квалифицированное религиозное

образование в перспективе может стать основой для развития толерантного ислама в таджикском обществе. При этом сейчас росту влияния ислама во многих транзитных обществах Центральной Азии пока никто и ничто не препятствует. Поэтому возникает вопрос: может ли развитие и укрепление демократии западного образца стать альтернативой возрастания роли ислама, и нужна ли вообще демократия как западноевропейская ценность странам Центральной Азии?

Сегодня многие верующие уверены, что только исламские принципы способны решить их социальные проблемы. В отсутствие плюралистического политического поля в некоторых странах Центральной Азии ислам, возможно, может стать платформой или инструментом для выражения социального протеста бедствующего населения. В этом случае, на мой взгляд, будет увеличиваться политическое значение ислама в современных центральноазиатских обществах. Ислам в этой ситуации покажет и другую свою сущность – ведь ислам это не только религия, это еще и политическая доктрина. Нужно учесть, что Пророк Мухаммед был одновременно духовным, религиозным и политическим руководителем.

Исходя из этого, можно прогнозировать, что у большинства политических режимов в странах Центральной Азии в перспективе есть возможности для контроля за усиливающейся ролью ислама. Это легализация умеренных исламских движений – так, например, была легализована Партия исламского возрождения в Таджикистане, а также выдвижение государством инициатив по возрождению ислама. В Таджикистане, например, Ханафитский мазхаб был объявлен официальным течением ислама. Это сделано таджикским государством для того, чтобы ограничить возможности распространения иных исламских течений, например салафизма, в таджикском обществе. В этом случае ислам, возможно, интегрируется в национальную идеологию. Но что делать в этом контексте с принципом секуляризма в таджикском государстве?

Другой путь – это принятие радикальных мер против роста влияния ислама в обществе. Но такой «секулярный экстремизм» со стороны государства может спровоцировать рост религиозного экстремизма. Есть также и третий, альтернативный, путь развития – это формирование устойчивого гражданского общества.

Ислам стал распространяться на территории Центральной Азии (ЦА) в конце VII – начале VIII в. Этот процесс длился несколько веков, и в итоге ислам стал государственной религией многих среднеазиатских стран. При этом все гражданские, уголов-

ные, семейные законы действовали на основе мусульманского права (шариата). Форма управления государством имела феодальный характер и по сути своей не была религиозной, но при этом ислам в политике играл доминирующую роль.

В дальнейшем социальные революции в Европе, научно-технический прогресс, конечно, оказали свое влияние на территорию, которую сегодня принято называть ЦА. Первыми исламскими политическими реформаторами этого периода в Средней Азии и Афганистане были Джамолиддин Афгани (1842–1899) и Ахмади Дониш (1820–1880). Таджикский ученый Усмон Давлат пишет: «Под влиянием Европы в мусульманском мире в конце XIX – начале XX в. стала обосновываться идея отделения религии от государства и от политики. В течение десятилетий, особенно после Второй мировой войны, правители новых возникших независимых мусульманских стран энергично отесняли от власти религиозные группы. Тем не менее идея единства ислама и политики была и остается одной из основ политической культуры мусульманского мира».

Для того чтобы осознать политическую ситуацию с возрождением ислама в странах ЦА сегодня, следует обратить внимание на процессы активизации этой религии на территории нынешней ЦА в конце XIX – начале XX в. Начиная со второй половины XIX в. на нынешней территории ЦА начали формироваться идеи панисламизма и пантюркизма, основу которых составлял ислам. Пропагандируемый движением джадидов панисламизм ставил во главу угла реформирование существующего строя и создание исламского государства. В числе ярких провозвестников идей джадидизма можно назвать Ахмади Дониша и Абдурауфа Фитрата. Сторонники пантюркизма, также вооружившись исламскими идеями, пропагандировали создание исламского халифата под эгидой Турции. После Октябрьской революции 1917 г. советская власть лишила религиозных деятелей возможности участия в политических делах, но все же в советский период ислам использовался руководством СССР во внешнеполитических целях. В 1943 г. был проведен Первый съезд мусульман Средней Азии и Казахстана, который стал основой для создания Духовного управления мусульман, т.е. произошла легализация ислама и его включение в дальнейший общественно-политический процесс.

Наиболее активное возрождение ислама и его участие в общественно-политической жизни в постсоветских странах началось с процессом перестройки, инициатором которой был М.С. Горба-

чѐв. В частности, в 1990 г. в Астрахани была образована Исламская партия возрождения СССР. Однако необходимо отметить, что активизация ислама в странах Центральной Азии проецировала обострение политической ситуации, и ислам сыграл роль дестабилизирующего фактора. Как пишет исследователь Лондонского Королевского Института международных отношений Анна Матвеева, «после распада СССР в евразийском обществе образовался духовный вакуум. Политические бури и неопределенность 1990-х годов, материальные лишения и потеря предыдущего статуса сделали жизнь обыкновенных граждан чрезвычайно тяжелой, а их эмоциональный мир был ввергнут в состояние смуты. В этих условиях, чтобы найти успокоение и жизненную ориентацию, люди стали обращаться к традиционным символам и ритуалам. Обращение к исламу дало ощущение устойчивости».

В Таджикистане с 1974 г. нелегально действовала «Мусульманская молодежная организация», созданная подпольно Саидом Абдулло Нури, который впоследствии возглавил таджикскую объединенную оппозицию. Данная группа, вооружившаяся реформаторскими идеями Джамолидина Афгани и других мусульманских реформаторов, преследовала цель возрождения ислама. В то же время ее деятельность была направлена на изменение существующего строя. В период перестройки такие исламистские движения рассматривались как демократические силы, так как имели ярко выраженный антикоммунистический характер. Но как только эти исламские организации начали претендовать на политическую власть, так сразу же их участников начали воспринимать как фундаменталистов и религиозных экстремистов и т.д.

Между тем следует отметить, что для политических представителей легализованного исламского движения в Таджикистане слова таджик и мусульманин были синонимами. При этом исламские движения в Таджикистане не имели своих проектов по возрождению ислама в таджикском обществе. Таджикский ученый Муродулло Давлатов пишет: «Одна из причин гражданской войны в Таджикистане была связана с тем, что фактически все политическое пространство было заполнено международными исламистскими проектами. После обретения независимости Таджикистаном на первый план стали выдвигаться транснациональные исламистские проекты, так как исламисты Таджикистана в начальный период становления независимости страны не имели и никак не могли иметь своего проекта. Это привело к тому, что они фактически

пытались осуществить идеи и проекты, не учитывавшие национальные интересы Таджикистана».

Гражданский конфликт в Таджикистане, где исламская оппозиция принимала активное участие, был урегулирован благодаря диалогу светских и религиозных сил. Таджикистан выступил в этом контексте своеобразной социально-политической лабораторией, где вырабатывались различные модели светско-религиозного диалога, который в перспективе может быть применен и в других странах ЦА. Прежде всего, это участие религиозной партии в политических процессах в Таджикистане. Сегодня в таджикском парламенте осуществляет свою деятельность Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ), которая пытается легальными политическими методами участвовать в политической жизни страны. Легализация Партии исламского возрождения в Таджикистане позволила минимизировать развитие радикально-экстремистских настроений среди населения РТ, но не решила всех проблем, связанных с религиозной жизнью в таджикском обществе. Так, определенная часть последователей Партии исламского возрождения сочли ее компромисс с правительством РТ отходом от принципов и идей исламской партии. Разочарованные в деятельности ПИВТ, эти люди начали пополнять ряды других религиозных организаций и движений.

Между тем в постконфликтный период в Таджикистане активно развернуло свою деятельность движение «Салафия». Председатель Партии исламского возрождения Таджикистана Мухиддин Кабири писал об этом: «На первых порах кое-кто в правительстве предпочитал использовать салафитов против нашей партии, поскольку последователи этого течения исходили из того, что ислам запрещает создание политических партий, а глава государства, кем бы он ни был, является носителем титула “Амир Абд-аль Мумин” (эмир всех правоверных в той или иной стране). Салафиты считают, что пребывание в оппозиции к Амиру Абд-аль Мумину противоречит нормам ислама. Эти два момента подкупили многих правительственных чиновников, и в 2008 г. салафитам было предоставлено немало эфирного времени для пропаганды своих идей среди населения. А представителям официально зарегистрированной в Таджикистане религиозной политической партии – ПИВТ – время в телеэфире ни разу не предоставлялось. Недальновидность и конъюнктурный подход госчиновников привели к тому, что взгляды салафитов очень быстро распространились в

стране, особенно среди молодежи. А буквально через год власти ударились в другую крайность, запретив это движение».

5 марта 2009 г. в Таджикистане был принят новый Закон РТ «О свободе совести и религиозных объединениях», в котором исламская правовая школа «Ханафия» была объявлена официальным религиозным течением. Представляя этот законопроект, министр культуры Таджикистана Мирзошоҳрух Асрори сказал, «что настоящий проект должен заменить существующий Закон РТ “О свободе совести и религиозных объединениях”, который был принят парламентом страны еще в 1990 г. Появившийся в последнее время в обществе религиозный радикализм, нигилизм и некоторые чуждые для нашего народа течения в исламе стали причиной принятия нового закона. В настоящее время в стране официально действуют около 3 тыс. мечетей, из которых 259 – являются соборными, а также 18 религиозных образовательных учреждений. Все они зарегистрированы как последователи ханафитского течения в исламе и, исходя из этого, мы предлагаем объявить течение “Ханафия” официальным религиозным течением Таджикистана».

По мнению лидера ПИВТ Мухиддина Кабири, «данное решение было принято именно потому, что подавляющее большинство мусульман Таджикистана – более 95% – исповедуют ислам ханафитского толка. Именно на принципах “Ханафии” построена жизнедеятельность таджиков, “Ханафия” оказывает огромное влияние на формирование культуры – поэтому и было принято решение объявить это течение официальным, что также было закреплено в преамбуле нового закона».

В этом контексте хотелось бы дать короткое пояснение к ситуации, связанной с распространением ханафитской правовой школы ислама в Центральной Азии. Известно, что в исламе сложились два основных направления: суннизм и шиизм. В суннизме в свою очередь образовались четыре основные юридическо-богословские школы: ханафизм, маликизм, шафиизм и ханбализм. Ханафиты наиболее лояльны к адату (обычаям), маликиты и ханбалиты наиболее жестко придерживаются принципов суннитской ортодоксии, а шафииты занимают промежуточное положение между представителями указанных мазхабов. Подавляющая часть мусульман Центрально-Азиатского региона, в том числе нынешнего Таджикистана, веками исповедовала суннитское направление ислама ханафитского мазхаба. Этот мазхаб в наибольшей степени отличается от других рациональностью и гибкостью, открывает

широкие возможности для нововведений. Праведные обычаи (адат, урф) составляют один из источников фикха (права) в ханафитском мазхабе. Что касается салафизма, то авторитетный энциклопедический словарь «Ислам» определяет салафитов как «общее название религиозных мусульманских деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, “праведных предков” (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид'а (недозволенное нововведение) все позднейшие нововведения в указанных сферах».

Как подчеркивает российский исследователь А.А. Игнатенко, современные салафитские (фундаменталистские) группировки в своих мировоззренческих установках от представителей иных идейных течений в исламе отличаются, прежде всего, тем, что «в их учении... присутствуют два неперенных, системообразующих, органично присущих салафизму положения – о такфире и джихаде. Такфир – это обвинение в неверии (куфр) всех тех, кто не согласен с салафитами. Причем, неверными (кафирами) признаются не только немусульмане, но и все те мусульмане, которые не следуют той специфической интерпретации ислама, которую салафиты провозглашают единственно правильной. Такфир салафиты распространяют и на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры и т.д. Другим системообразующим положением в идеологии салафитских группировок выступает особо интерпретируемое понятие джихада. Джихад ими трактуется как вооруженная борьба против кафиров (неверных), которая вменяется в обязанность каждому мусульманину. И поскольку кафирами объявляются все, кто не согласен с салафитами, то этот джихад ведется, в первую очередь, против мусульман, несогласных с его салафитской трактовкой».

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что в связи с растущим влиянием салафитов в Ферганской долине Центральной Азии в перспективе опыт Таджикистана по приданию официального статуса ханафитской правовой школе, возможно, будет применен и в других странах региона. Но остановит ли это активизацию салафитов и других религиозных групп, как например «Хизб ут-Тахрир», Исламское движение Узбекистана (ИДУ) и др.?

В то же время возникает вопрос: не противоречит ли Конституции Республики Таджикистан придание правового статуса одной из религиозных школ, ведь в Основном законе указано,

что Таджикистан является светским государством, и религия отделена от государства? Между тем многие исследователи считают, что принцип разделения полномочий религии и государства невозможен в стране, где исповедуется ислам, и поэтому этот принцип реализуем только в обществах, где распространено христианство.

Многие западные страны не учитывают эту специфику мусульманских обществ и негативно оценивают современную религиозную политику в странах ЦА, которая направлена на жесткий контроль религиозных процессов. Так, например, критически был оценен новый закон Республики Таджикистан «О свободе совести и религиозных объединениях», принятый Парламентом РТ 5 марта 2009 г., в заявлении Миссии США при ОБСЕ. В нем говорится, что «Соединенные Штаты обеспокоены тем, что закон дает чрезмерную власть государству в вопросе контроля над деятельностью религиозных объединений. Отдельные положения закона предусматривают резкое увеличение минимального количества членов для регистрации религиозной организации, ужесточают цензуру религиозной литературы, запрещают проведение религиозных обрядов за пределами официально утвержденных для этого мест богослужения, накладывают ограничения на религиозную деятельность и обучение детей, требуют разрешения государства на контакт с верующими из других стран и создают условия для политического вмешательства в назначение имамов и деятельность мечетей. В целом этот закон рисует мрачную картину обстановки с религиозной терпимостью в Таджикистане. Соединенные Штаты в полной мере понимают озабоченность по поводу религиозного экстремизма, а также необходимость комплексного решения этого вопроса. Однако мы считаем, что этот закон будет ограничивать свободу вероисповедания, приведет к изоляции религиозных меньшинств и, возможно, будет способствовать дальнейшему росту экстремизма».

На мой взгляд, действительно, посредством этого закона государство получает больше власти в вопросе контроля над религией и религиозными учреждениями. В связи с этим необходимо сказать, что в исламе государство и политика неотделимы от религии. Несмотря на то что ханафизм, по мнению некоторых таджикских исследователей, позволяет в определенном смысле секуляризовать политику без ущерба для мусульманского вероисповедания и делает ислам толерантным к культурному и цивилизованному многообразию, все же он, на мой взгляд, как и другие религиозно-

правовые школы, будет отражать сущность ислама – неотделимость религии от государства. А это значит, что в далекой перспективе возможно провозглашение исламского государства на территории нынешней ЦА.

Сегодня, по логике властвующей элиты, принцип отделения религии от государства, который декларирован в Конституции Таджикистана, невозможно реализовать в таджикском мусульманском обществе, т.е. если государство ослабит контроль над религиозными процессами, то рано или поздно даже умеренные исламские движения попытаются взять власть в свои руки. При этом нужно констатировать тот факт, что Таджикистан, хоть и объявил себя светским государством, но имеет мусульманское общество, где ислам в связи со слабостью гражданского общества все больше увеличивает свое влияние на все сферы общественной жизни.

Известный идеолог исламского мира, профессор Юсуф Карзави, так характеризует понятие политики в исламе: «Что нам делать? В том исламе, который послал нам Аллах, политика является неотъемлемой частью. Что мы можем, если ислам, который принес нам Пророк, не позволяет нам разделять человеческую жизнь, интеллект, талантливость между Богом и королем, и не делает разницы между ними перед законами. Обязательно надо говорить о том, что ислам без политики не ислам, если отделить политику от ислама, то это не ислам, а другая религия». Американский исследователь Фитцджеральд пишет: «Ислам не ограничивается одной религией, он является и политической системой, несмотря на то что некоторые его последователи считают себя “цивилизованными и прогрессивными” и хотят отделить религию от политики, несмотря на то что все исламские учения основаны на том, что религия и политика являются двумя неотъемлемыми частями друг друга и ни в коем случае неотделимы».

Таджикские власти стоят перед сложной проблемой. С одной стороны, надо ограничивать влияние различных исламских движений, контролировать религиозную жизнь, с другой – необходимо предоставить населению свободу в поиске религиозной идентичности. Но, на мой взгляд, необходимо думать не только о проблемах религиозной идентичности. Таджикискому государству надо создать условия для политической и социально-экономической самореализации населения.

Представителям светского государства надо осознавать, что в условиях сужения секулярного пространства, защитником которого выступает гражданское общество, в роли выразителя полити-

ческих и социальных интересов различных групп населения выступает религия через религиозные организации. При этом социальные агенты гражданского общества в Таджикистане – политические партии, независимые СМИ, НПО – сегодня ограничены в реализации своего потенциала. Поэтому в условиях отсутствия возможности реализации своих политических, социальных прав и интересов люди все чаще будут обращаться к религии и идти в мечеть. Но где гарантия, что в мечети люди получат достоверную, а не искаженную информацию, которая, в свою очередь, будет способствовать социальной дезориентации населения.

Сейчас в Таджикистане наметилась следующая тенденция: бедствующее население, а это примерно 65–70% населения, для решения различных социальных и иных проблем все чаще идет к муллам. Например, при решении проблем со здоровьем люди, ограниченные в финансовых средствах, идут к муллам. Система здравоохранения в Таджикистана де-факто платная, и не все граждане Таджикистана в состоянии оплатить свое лечение. Муллы читают какие-то суры из Корана или же выдают эти суры в виде амулетов для лечения всех видов болезней. В поисках урегулирования каких-то психологических или межличностных отношений многие люди также идут не к психологу, а к мулле.

Недавно я стал свидетелем того, что в связи с кражей имущества пострадавший обратился не в милицию, а к мулле, который должен был при помощи какого-то заклинания способствовать возвращению украденного его хозяину. В таджикском обществе сегодня все большее распространение получает заключение мусульманского брака (никох). Параллельно с этим развивается многоженство, которое запрещено законом. Причем эта мусульманская форма заключения брака имеет большее значение для новобрачных, чем официальный брак. Хотя государство старается как-то влиять на эту ситуацию, и муллы не имеют права заключать мусульманский брак без свидетельства о заключении брака в ЗАГСе, все же эту тенденцию взять под контроль не удалось. Сегодня в таджикских СМИ поднимается вопрос о легализации многоженства.

В СМИ также широко обсуждается проблема ношения традиционного исламского головного платка «хиджаба», которое сейчас распространяется среди молодых девушек и женщин.

Сегодня инструкцией Министерства образования Таджикистана студенткам и школьницам запрещено носить в учебных заведениях «хиджаб». Но желающих носить «хиджаб» в обществе

становится все больше. При этом увеличивается количество верующих, посещающих пятничную молитву. Приходя в этот день в какое-нибудь государственное учреждение, нередко можно услышать, что тот или иной работник в рабочее время отлучился на пятничный намаз. На пятничный намаз в мечеть идут и студенты, прогуливая занятия. Возможно, в скором времени потребуются сделать это день, т.е. пятницу, официально, как в других исламских государствах, выходным днем. Население для обсуждения общественных и социально-политических тем идет в мечеть. Именно в мечети обсуждаются все темы, которые имеют какое-то значение для различных социальных групп. В мечети обсуждаются абсолютно любые вопросы, начиная от межличностных отношений и заканчивая глобальными проблемами международной политики и экономики.

Сегодня в Таджикистане именно муллы дают ответы посетителям мечетей на все социально-значимые вопросы, и именно в мечетях формируется общественное мнение населения.

Для собственного интереса я просмотрел видеозапись пятничной проповеди одного из известных богословов Таджикистана. Вот, например, некоторые его высказывания по поводу бедности в таджикском обществе: «Почему большинство таджиков живет в бедности, и почему у них столько жизненных трудностей? – Да потому что Аллах отвернулся от них, они (таджики) позабыли Аллаха, и поэтому бедность, другие проблемы – это наказание за их безбожие. Вы просите, чтобы Аллах помог Вам. А что вы сделали для Аллаха, как вы проявили вашу любовь к нему, и как вы доказали, что вы заслуживаете его любви? Начните молиться, покажите и докажите вашу любовь к Аллаху. Полюбите его, и тогда он полюбит Вас. Станьте истинными мусульманами, тогда Аллах поможет Вам, и тогда он Вас не оставит».

Как видим, мечеть и исламское духовенство дает ответ, хотя и теологический, на различные вопросы, отражающие реалии современного таджикского общества. Таким образом, можно констатировать, что сегодня мечеть активно участвует в формировании общественного сознания, а также влияет на выбор социального поведения населения, особенно молодежи Таджикистана. Но почему таджикская власть не может ответить на такие вопросы, как, например, почему молодежь в основном безработная, и почему у нее нет возможности для экономической и политической самореализации? Почему большинство населения живет бедно? Почему такая коррупция в Таджикистане, проникшая во все сферы

общественной жизни? – и на многие другие. Нужно открыто сказать, что бытовые условия учащихся, образовательный процесс, профессионализм религиозных преподавателей не всегда отвечают соответствующим нормам. Другой проблемой в этой сфере является отсутствие стремления у религиозных деятелей к реформам религиозного образования, так как они опасаются, что в результате этих реформ они могут потерять свой статус, положение и комфорт.

Отсутствие ясности в вышеуказанных проблемах ведет к аккумуляции социального протеста и созданию очагов социальной напряженности. В Таджикистане и других странах Центральной Азии существует множество очагов социальной напряженности, бедность и коррупция. При этом если пояс хронической бедности будет расширяться в одном из самых взрывоопасных регионов – в Ферганской долине, – то, возможно, на этом фоне именно исламистские проекты станут оружием социального возмездия, так как вся надежда у бедствующего населения в транзитных обществах ЦА теперь на возрождение ислама. Но есть и другой вариант развития для стран ЦА. При создании соответствующих условий для развития и укрепления НПО, политических партий в транзитных обществах, независимых СМИ, государство, как показывает международный опыт, может получить возможность управлять социально-политическими процессами, а также механизмы для устранения очагов социальной напряженности. Для этого нужно всего лишь создавать условия для развития демократии.

Рекомендации: центральноазиатским обществам, как показывает современная история, для недопущения различных социально-политических конфликтов нужна плюралистическая политическая система. Под плюралистической политической системой я понимаю свободно функционирующие политические движения или партии, НПО и СМИ, имеющие различные, а иногда противоположные взгляды на решение общественных проблем. Но изучение современной истории постсоветских государств показывает, что в большинстве постсоветских стран, хотя и развивается рыночная экономика, но нет ни стабильно развивающегося среднего класса, ни плюралистической политической системы. Сегодня государству необходимо развивать нормативно-правовую базу, которая создаст условия для взаимодействия органов государственной власти, структур местного самоуправления с религиозными институтами в деле противостояния растущей активности религиоз-

ного экстремизма. В сфере отношений с религиозными организациями Таджикистан должен работать в следующих направлениях:

- поддерживать атмосферу взаимоуважения и диалога в обществе;

- содействовать совершенствованию законодательства, направленному на профилактику проявлений религиозного экстремизма, религиозной нетерпимости и т.д.;

- совершенствовать механизмы государственного контроля за соблюдением законодательства со стороны религиозных учреждений;

- создавать условия для сотрудничества существующих структур гражданского общества с религиозными учреждениями по решению социально значимых проблем общества;

- создать условия для распространения в общеобразовательных учреждениях знаний об истории вероучений, т.е. в целях развития терпимости и толерантности к другим религиям в общеобразовательных учреждениях необходимо ввести предмет «Введение в религию». Этот предмет должен быть изложен в нейтральной и объективной форме;

- создать правовое поле для интеграции религиозных учреждений в сферу оказания социальной помощи социально уязвимым слоям населения. Как всем известно, в мечетях аккумулируются финансовые пожертвования мусульман, но никто не ведет учет этих средств и неизвестно, как эти средства расходуются. Возможно, нужно разрешить религиозным учреждениям создавать благотворительные организации, деятельность которых направлялась бы на решение социально значимых проблем общества и не преследовала чисто религиозных целей;

- разработать механизмы сотрудничества государственных структур и религиозных учреждений по вопросам профилактики наркомании, алкоголизма и других социальных недугов.

Государственным органам и гражданским структурам также необходимо:

- изучать международный опыт в сфере религиозного образования, в вопросе подготовки кадров для религиозных учреждений, разработки методики преподавания религиоведения и т.д.;

- использовать потенциал СМИ в распространении знаний по истории религии, о современных религиозных процессах в обществе. Это, в первую очередь, касается производства телевизионных и радиопрограмм, создания страницы Интернет на таджикском языке и т.д. В таджикском обществе назрела необходимость в

развитии специфической журналистики, которая будет ориентироваться на объективное освещение религиозных процессов в таджикском обществе. Такое информационное сопровождение отношений государства и религии позволит сторонам принимать правильные решения в спорных вопросах;

– проводить постоянный мониторинг религиозных процессов, прежде всего социологические исследования по вопросам отношения государства и религии, отношения граждан к институту религии и т.д.;

– разработать механизмы взаимодействия религиозных организаций с силовыми структурами по проведению профилактических работ по предупреждению правонарушений среди населения. Необходимо также воспитывать сотрудников правоохранительных органов в духе веротерпимости и толерантности. Сегодня таджикские газеты пестрят информацией о том, что сотрудники силовых структур применяют физическую силу по отношению к подозреваемым в незаконной религиозной деятельности;

– работать с религиозными учреждениями в области воспитания лидерских качеств женщин. Сегодня в таджикском обществе основная тяжесть социальной ответственности лежит на плечах женщин. Это связано, прежде всего, с миграцией мужской части населения за пределы страны в поисках заработков. Это означает, что решением каждодневных социальных и экономических проблем семьи во многих семьях мигрантов занимаются женщины. Поэтому осуществление проектов по повышению роли женщины в обществе и развитие ее лидерских качеств позволит решить многие проблемы современного таджикского общества. Важно довести до сознания общества, и прежде всего самих женщин, что ислам не ограничивает права женщин на экономическую и политическую самореализацию.

Исламский фактор в странах Центральной Азии актуализируется в социально-политической сфере. Ислам участвует сегодня в формировании ценностных ориентаций людей и в урегулировании отношений между людьми. При этом ислам может играть роль инструмента в политической сфере, и с учетом социально-политической обстановки в Центрально-Азиатском регионе его роль в этом качестве будет возрастать. Возможно, это проецирует конфронтацию между светскими радикалами и религиозными группировками.

Сегодня в регионе Центральной Азии наблюдается активность различных религиозных организаций, имеющих экстремистский характер. Это, в свою очередь, может негативно повлиять на

стабильность в обществе и привести к возникновению новых угроз.

В настоящий момент религиозные организации и их объекты становятся идеологическими центрами объединения людей, дают им чувство коллективности и солидарности. Однако в каком направлении эти центры могут направлять людей, заранее никому неизвестно. Некоторые неподконтрольные государству религиозные лидеры могут манипулировать сознанием масс и особенно молодежи. В регионе из-за сложной социально-экономической ситуации возможен рост религиозного экстремизма и распространение среди молодежи идей исламских фундаменталистов.

Несмотря на активную работу государственных органов, деятельность таких религиозных групп, как, например, «Хизб ут-Тахрир», в Центральной Азии пресечь не удалось. По сообщениям различных информационных источников, деятельность «Хизб ут-Тахрир» активизировалась и стала более радикальной. Радикальный ислам, как показывает международный опыт, может в считанные дни дестабилизировать социально-политическую обстановку в обществе.

Развивающиеся сегодня религиозно-государственные отношения делают необходимым поиск новых правовых форм сотрудничества и требуют совершенствования моделей отношений государства и религии в таджикском обществе. Решение различных проблем в религиозной сфере должно быть стратегическим приоритетом в деятельности государства.

В то же время таджикское государство озабочено тем, до каких границ оно может допустить политический ислам в политическое пространство таджикского общества. При этом в Таджикистане пока ни у государства, ни у религиозных структур нет понимания того, что отношения государства и религии должны строиться на принципах партнерства. Таджикским властным структурам необходимо способствовать развитию гражданского общества в стране. Только высокий уровень гражданского сознания и культуры может служить гарантом от распространения религиозного фундаментализма и экстремизма в таджикском обществе.

*«Ислам в СНГ»,
М.–Н. Новгород, 2012 г., № 2 (7), с. 28–35.*

Сергей Абашин,
востоковед
ГЕЛЛНЕР, «ПОТОМКИ СВЯТЫХ»
И СРЕДНЯЯ АЗИЯ:
МЕЖДУ ИСЛАМОМ И НАЦИОНАЛИЗМОМ

Ислам бросил вызов Западу. И главный признак этого – не нападения террористов-партизан на силы коалиции в Ираке, не взрывы в Испании или России, не убийства европейцев в Саудовской Аравии или Индонезии. Ислам бросил вызов на более глубинном уровне заявлениями радикальных исламских идеологов, что мусульманское общество не намерено развиваться по тому пути, который североатлантическая цивилизация предложила остальному миру как путь процветания и благоденствия. Таким образом, сомнению была подвергнута сама ценность миропорядка, который на протяжении длительного времени являлся главным экспортным продуктом Запада в другие страны. Демонстративно надетый мусульманский платок хиджаб – символ чуждой системы ценностей – испугал западных интеллектуалов и политиков больше, чем «пояс шахида».

Исламский вызов, по сути, направлен против признания универсальности североатлантической модели развития: все ли общества неизбежно должны пройти этап технологической модернизации со всеми сопутствующими этому явлению процессами, имевшими место в западной истории, – урбанизацией, трансформацией родовых и семейных структур, массовыми миграциями, секуляризацией, либерализацией, формированием национализмов и становлением демократических политических режимов? Или специфика развития мусульманских обществ настолько отлична от западной модели, что можно говорить о принципиально ином пути развития, об альтернативной истории для далеко не самой маленькой части человечества?

Ясного ответа на поставленные вопросы нет. Известные из истории факты противоречат друг другу: одни подтверждают возможность повторения западного пути в незападных обществах, универсальность многих явлений, другие же демонстрируют прямо противоположные тенденции.

Особо выделяется проблема взаимоотношения ислама и национализма. Только при очень поверхностном взгляде кажется, что эти две силы никак не пересекаются и мирно сосуществуют. В действительности национализм подрывает единство многих му-

суннитских обществ на Ближнем и Среднем Востоке, создает внутри них новые разграничительные линии – и по вертикали социальной структуры, и по горизонтали. В то же самое время национальные государства в Европе испытывают огромные трудности, пытаясь ассимилировать и «национализировать» свое мусульманское меньшинство, что расценивается некоторыми экспертами как признак кризиса наций и национализма. На фоне «экспансии» ислама европейский национализм, сам по себе являвшийся причиной многих войн, кажется ценностью, которую надо беречь и защищать.

Как ни странно, несмотря на обилие высказываний о связи между национализмом и исламом, создано не так много теорий, которые предлагали бы логическое и концептуальное объяснение истории взаимодействия этих двух феноменов. Одним из тех, кто занимался данной темой, был британский этнограф и историк Э. Геллнер, известный как автор книги «Нации и национализм» (1983). Эта сфера его научных интересов мало знакома специалистам по национализму, а между тем наблюдения Геллнера в отношении ислама позволяют более точно и адекватно воспринимать его концепцию национализма в целом.

Напомню, что геллнеровская теория национализма состоит в следующем: нации возникают в момент или в результате перехода аграрного (или «агро-письменного») общества к индустриальному, когда меняется способ коммуникации между людьми. «Высокая» культура становится всеобъемлющей и стандартизированной, устанавливается новый вид взаимосвязи между каждым отдельным человеком и государством. Национализм – это код, с помощью которого члены индустриального общества вступают во взаимодействие и понимают друг друга. Я не буду затрагивать вопрос о том, прав Геллнер или нет. Для меня важен лишь аспект, имеющий отношение к исламу, – утверждение Геллнера, что «организующим началом» индустриального общества «вряд ли может <быть> что-нибудь иное, кроме национализма». Ключевыми здесь являются понятия «аграрное» и «индустриальное», а не «христианское» и «мусульманское» общества. Это в принципе выводит религию за скобки теории и делает национализм общезначимым феноменом.

Однако, как уже говорилось, Геллнер был не только специалистом по национализму, но и ученым, который изучал ислам. Еще в 1981 г., до «Наций и национализма», он выпустил сборник очерков «Мусульманское общество», в котором предпринял по-

пытку объяснить общую логику трансформации ислама в современном мире. Геллнер исходил из концепции М. Вебера, изложенной в работе «Протестантская этика и дух капитализма». Согласно данному подходу, становление капитализма (или индустриального общества) происходило параллельно с трансформацией религиозной этики и даже в значительной мере было обусловлено этой трансформацией. Вебер не сводил выявленную закономерность только к истории взаимоотношений христианства и капитализма (хотя именно здесь его анализ выглядел наиболее убедительным и полным), а пытался проанализировать особенности и других мировых религий. Геллнер распространил веберовскую идею на ислам, увидев в нем все необходимые для становления современного «дисциплинированного» индустриального общества элементы «мусульманского протестантизма»: признание нормативного характера священных текстов, пуританство, индивидуализм, правилосообразность, сравнительно небольшое количество магических элементов, нетерпимость к беспорядочной простонародной мистической и ритуальной практике.

Как всегда образно, Геллнер писал: «...Я могу представить, что случилось бы, если бы арабы победили при Пуатье (в 732 г. в битве с франками. – С.А.) и продолжили завоевание и исламизацию Европы. Нет сомнения, мы все восхищались бы книгой Ибн Вебера “Хариджитская этика и дух капитализма”, которая окончательно показала бы, как современная экономическая и организационная рациональность могла развиваться только благодаря неохариджитскому пуританизму в Северной Европе XVI века...» И добавлял: «...в частности, этот труд показал бы, почему современная экономическая и организационная рациональность никогда бы не сформировалась, останься Европа христианской...» Способы адаптации ислама к современному миру, по Геллнеру, были не заимствованы у Запада, а найдены внутри самой мусульманской традиции в виде «официальной», «пуританской», «письменной» или «городской» версии ислама (ученый давал ей разные названия), которая трансформировалась в мусульманский фундаментализм, схожий с протестантизмом. Между тем «сельский», «народный», «неофициальный» ислам, который обслуживал аграрное общество, исчез или исчезает под напором модернизации.

В этой довольно стройной конструкции места национализму явно не было. Более того, фундаментализм выступал как аналог европейского национализма и одновременно как его альтернатива. Впрочем, сам Геллнер отступал от своих рассуждений и призна-

вал, что существуют две модели модернизации мусульманских стран: «против религии» или «вместе с религией». По словам ученого, «два процесса, “пурификация” или радикализация религии, и национализм тесно переплетены до такой степени, что трудно сказать, какая из них является “всего лишь” внешней формой другого...» Во введении к сборнику «Исламская дилемма: Реформаторы, националисты и индустриализация. Южное побережье Средиземноморья» (1985) Геллнер повторил эту мысль: «исламская реформация» была «...склонна к национализму, иногда очень походила на него, и иногда была неотличимой от него...»

В геллнеровских взглядах, таким образом, присутствует определенная двусмысленность. С одной стороны, по его мнению, мусульманский мир идет по универсальному пути модернизации и индустриализации. В этом случае сращивание ислама с национализмом или даже постепенная его замена национализмом неизбежны. Данный процесс – обязательный спутник индустриального общества. С другой стороны, Геллнер попытался показать, как внутри мусульманского мира мобилизуются социальные и политические силы, стремящиеся рационализировать свою религию, приспособить ее к требованиям эпохи модернизации. Развивая эту идею, можно предположить, что мусульманская идентичность выступает альтернативой европейскому национализму, а конфликт между исламом и национализмом (в том числе между религиозной и национальной идентичностями) может закончиться «победой» первого. Этот тезис предполагает, что национализм не является универсальной моделью, а возникает в специфических условиях европейско-христианской истории. Его дальнейшее распространение по миру имеет во многом искусственный характер и не всегда бывает успешным.

В одной из своих последних работ – «Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники» (1994) – Геллнер акцентировал внимание на национализме как европейской модели модернизации или перехода от аграрного общества к индустриальному, когда «высокая» культура распространяется «до границ всего общества и становится отличительным признаком принадлежности к нему каждого человека». По мнению Геллнера, «...То же происходит и в исламе, только здесь это находит выражение скорее в фундаментализме, чем в национализме, хотя порой эти два течения объединяют свои усилия...», «...исламский фундаментализм... способен сыграть в точности ту же роль, какую в других регионах сыграл в свое время национализм – предоставить

новую идентичность, новый образ “я”...» Акцент на западных корнях национализма не избавил концепцию Геллнера от изначальных претензий на универсальность. Ученый так и не ответил на вопрос: является ли исламская версия модернистского проекта, которую автор именуется «вполне жизнеспособной социальной формой», реальной альтернативой национализму или же последний в итоге сумеет перебороть ислам подобно тому, как сделал это с христианством?

Запутанная проблема соотношения ислама и национализма напрямую связана с вопросом о трансформации статуса и идентичности особой группы, которая всегда существовала внутри любого традиционного мусульманского общества, – «потомков святых», прежде всего потомков пророка Мухаммеда. Несмотря на кажущуюся экзотику и незначительность этого вопроса, именно в нем наиболее ярко сконцентрировались вышеуказанные противоречия. О мусульманских святых Геллнер еще в 1969 г. написал специальную книгу «Святые Атласа». Это был итог его собственных этнографических исследований в Марокко с детальным описанием основных групп святых и их функций. Позже в «Мусульманском обществе» Геллнер повторил основные выводы своих ранних изысканий. Он писал, что «...наиболее характерным религиозным институтом сельского, племенного ислама является живущий святой...», который выступает в роли арбитра и посредника между различными племенами и сельскими общинами. Его функции разнообразны: он способствует селекции и выбору племенных руководителей, санкционирует правовые решения, поддерживает исламскую идентичность у членов племен и т.д. Статус святого обычно был освящен суфизмом, особым направлением в исламе, и атрибутирован святыми местами, которые были центрами торговли, разного рода переговоров, ритуальных пиршеств. Городское общество в подобных арбитрах и посредниках не нуждалось, его жизнь регулировалась письменным законом и правилами, хотя нельзя недоучитывать значение для города традиций сельского и племенного ислама.

В колониальное и постколониальное время, по словам Геллнера, «племенной стиль религии теряет значительную часть своих функций», а городской ислам, апеллирующий непосредственно, минуя святых, к Корану и Преданию, становится ведущим, в том числе и в сельской местности. В современном мире, когда «...военные, коммуникационные и транспортные технологии... подточили и в конечном счете разрушили автономию самоуправ-

ляемых сельских сообществ...», произошел отказ от практики поклонения святым. «...Когда жандармы подавляют в зародыше любую попытку клана защитить от соседей свое пастбище, зачем тогда нужен живой святой, который прежде в такой ситуации стал бы посредником между кланами?..» В новой ситуации необходимость в «живом святом» отпадает: «...Библейский стиль веры был модернизируем, племенной и связанный со святыми – нет...» Раз они больше не нужны, значит, святые как сословие, как особая идентичность, как некий набор функций исчезают. Геллнер подчеркивал, что против них выступили и националисты, и мусульманские фундаменталисты. Говоря, в частности, об Африке, ученый писал: «...возможно, близок день, когда “Сиди” (т.е. сейиды, потомки Пророка.) – на карте Северной Африки будут, подобно “St.” (святой у христиан?) – на карте Европы, всего лишь отголоском прошлых форм жизни...»

Однако, пытаясь перенести выводы Геллнера с Африки на территорию бывшей Российской империи или Советского Союза, сталкиваешься с более сложной картиной. В некоторых регионах, например у мусульман Поволжья и Сибири, наблюдения ученого подтверждаются: святые, когда-то игравшие здесь заметную роль, совершенно отсутствуют в современном ландшафте идентичностей. Здесь их полностью вытеснил национализм. А в Азербайджане и на Северном Кавказе, где предания о принадлежности к святым сословиям все еще живы в памяти и где некоторые связанные с ними институты сохраняют свою функциональность, геллнеровская концепция дает явные сбои. Тем не менее и здесь национализм вместе с мусульманским фундаментализмом (известным как «ваххабизм») сегодня выступают в качестве мощных факторов культурной унификации, как это предсказывал Геллнер. Что же касается Средней Азии, и даже в какой-то мере казахов, то здесь группа «потомков святых», несмотря на усилия национализма и фундаментализма, не растворилась в модернизированном обществе, а, напротив, сохранила в значительной мере свои позиции. При этом их особая идентичность трансформировалась и встроилась в современную социальную и политическую практику, стала элементом демонстрации и публичных дебатов.

Остановлюсь подробнее на среднеазиатском случае, который, на первый взгляд, разрушает стройность рассуждений Геллнера о неизбежности вытеснения «сельского» ислама национализмом. Свидетельствует ли это о совершенной британским ученым аналитической ошибке?

В современных исследованиях, посвященных Средней Азии, «потомки святых» нередко упоминаются для того, чтобы опровергнуть или хотя бы поколебать тезис о будто бы имеющемся сходстве среднеазиатского общества с западным. Для одних специалистов тот факт, что «потомки святых» сохранили свое привилегированное положение, служит доказательством «традиционности» местного образа жизни и полного провала попыток его модернизации. Для других существование данной группы – убедительный довод в пользу теории, согласно которой советская власть сконструировала среднеазиатские нации и навязала национализм коренному населению, чтобы с его помощью подорвать единство мусульман.

Как пишет историк-исламовед Д. ДиУис в статье «Политика сакральных групп в XIX веке в Средней Азии» (1999), «...Престиж ходжей коренился в тех религиозных чувствах и в том образе религиозной жизни, которые советская власть стремилась уничтожить, и отражает, кроме того, форму общинной идентичности, которая не могла быть легко ассимилирована санкционированными государством идентичностями, созданными после национального размежевания Средней Азии в середине 1920-х годов». Автор говорит, что изучение «потомков святых» важно для понимания появления среднеазиатских наций: «Феномен ходжей... позволяет нам отказаться от тех аналитических категорий советского или советологического происхождения, которые мешали более сбалансированному и интегральному пониманию социальной истории Средней Азии. Общины ходжей очевидным образом пересекают территориальные границы, которые стали, особенно в последнее десятилетие, международной пограничной линией между суверенными странами. Но они также пересекают и концептуальные границы... – будь то границы языковые или “этнические”, которые отчасти искусственно разделили среднеазиатское население на советские нации, границы между сельскими и городскими жителями, между традиционно кочевыми и оседлыми группами, между “менее мусульманизированными” и более мусульманизированными” народами или границы между досоветским, советским и постсоветским проектами коллективной истории и их политическими значениями...»

Признавая, что ситуация с «потомками святых» действительно может быть сильным аргументом против примордиалистского толкования национализма, я тем не менее не стал бы механически экстраполировать ситуацию рубежа XIX–XX вв., когда

баланс между национализмом и исламом был не в пользу первого, на ситуацию рубежа XX–XXI вв. В нынешнем среднеазиатском обществе можно наблюдать довольно сложную картину трансформации идентичности «потомков святых». Очень условно я могу разделить последних на «деревенских», т.е. тех, для кого прежняя идентичность все еще остается важным ресурсом в каких-то локальных сообществах, и «городских», т.е. тех, кто полностью «реконверсировал» свой прежний мусульманский статус в новый образовательный, культурный и политический «капитал», связанный с национальной принадлежностью. Первые очень напоминают тех «живущих святых», о которых писал Геллнер, но они уже в значительной мере вытеснены на периферию социальной жизни. Вторые «забыли» или переосмыслили свои святые корни и открыто проповедуют национализм.

Различие между этими двумя типами «потомков святых» вполне вписывается в геллнеровскую концепцию «борьбы» между двумя типами общества – «сельским» и «городским». «Деревенские» святые – это своеобразный анахронизм, пережиток «агрописьменной» стадии социального развития, «городские» – результат модернизации и трансформации Средней Азии по направлению к «индустриальной» стадии. Чтобы проверить это утверждение, я попытаюсь на конкретных примерах сравнить «мусульманскую» идентичность «деревенских» святых с «национальной» идентичностью «городских».

Деревенские «потомки святых» демонстрируют внеэтнический и вненациональный характер, во-первых, притязаний на исключительность, во-вторых, стратегий создания социальных альянсов, в том числе посредством браков, в-третьих, претензий на роль посредника между разными общинами. Это тот случай, когда идентичность пересекает существующие в обществе культурные и политические границы, в том числе национальные, и создает другое, религиозное, пространство иерархий и взаимодействий. Данный тип широко представлен в Средней Азии. Едва ли не в каждом кишлаке есть свои «потомки святых».

В 1995 г. я проводил этнографическое исследование в узбекском кишлаке О., на границе Узбекистана и Таджикистана. В этом районе узбекские и таджикские селения расположены чересполосно, поэтому на протяжении длительного времени здесь шел процесс взаимной инфильтрации культуры, обычаев, языка, а также перемещения людей и семей из одного кишлака в другой. В селении О. «потомки святых» представляют собой именно та-

кую пришлую группу. Они делятся на три клана – ходжа, ишан, тура, каждый из которых когда-то появился в кишлаке и с согласия местного населения обосновался в нем.

Первыми, судя по всему, пришли в О. представители клана ходжей. В памяти населения осталось имя Рахматуллахона, который жил примерно в середине XIX в. У него был сын Ишан-хонходжа. У Ишанхонходжи были сыновья: Джангир-ходжа, Турсунходжа, Бурхонходжа, Сайидгози-ходжа. Первые двое были убиты во время Гражданской войны, в 1918–1921 гг., главой местных басмаческих отрядов. Местные жители говорят, что он рассматривал ходжей как своих реальных соперников за лидерство. Бурхонходжа и Сайидгози-ходжа по причине своего малолетства никакой конкуренции неформальным лидерам кишлака составить не могли.

Семья ишанов появилась в О. примерно в начале XX в. В отличие от ходжей, которые вели родословную от чор-ер – «четырёх друзей», первых преемников пророка Мухаммеда, ишаны возводили свой род непосредственно к основателю ислама (точнее, к его дочери Фатиме и ее мужу Али), т.е. они считали себя более знатными, чем ходжи. Предком семьи ишанов называют Абдусаттархон-ишана, который жил в таджикском селении А. У Абдусаттархона был сын Казихон и пять внуков: Бузургхон, Джакпархон, Сайиджалолхон, Акбархон, Абдуламутхон. Их многочисленные потомки и ныне проживают как в Узбекистане, так и в Таджикистане, числясь кто «узбеками», кто «таджиками». Одна из четырех жен Акбархона, которого в 1930-е годы репрессировали, была из О., дети от этого брака – Омониллахон и Иноятуллахон – остались в кишлаке, обзавелись здесь родственниками и «превратились» в узбеков. Жена Джакпархона также была из О., где теперь проживает их сын Мухтархон. Кроме того, какое-то время в О. находился Мусахон-ишан из А., дальний родственник Казихона.

Клан тура появился в О. позже других «потомков святых» и имеет совсем далекие корни. Ходжи и ишаны родом из соседнего селения А. и, чтобы поддержать собственный статус, апеллируют главным образом к своим ближайшим предкам, имена которых все еще на слуху у населения района. Тура же используют другую стратегию: они возводят свою родословную к Бахауддину Накшбанду, известному среднеазиатскому суфию и основателю суфийского братства Накшбандия. Поскольку Накшбанд жил в Бухаре, то и остальных предков тура называют выходцами из этого города. Интересно, что представители кланов ходжей и ишанов считают клан

тура более низким, а тура, в свою очередь, ставят себя выше ходжей и ишанов.

Ближайшим предком тура был Мирзахамдам-тура. Он жил в Коканде, где до сих пор находится родовое кладбище их семьи. У Мирзахамдама был сын Искандерхон-тура, который поселился в О. Искандерхон женился на женщине из А., у них родилась дочь Мукаррам. Мукаррам вышла замуж за Тура-ходжу из Дангары (в окрестностях Коканда). Но после того как муж погиб на войне, она вернулась с сыном Азамхоном в О., в отцовский дом. Любопытно, что Азамхон и его сын Аббасхон взяли фамилию Искандеров, тем самым связав себя, в глазах жителей О., с именем деда по матери. Хотя формально это было нарушением обычая передачи имени по отцовской линии, клан подчеркнул свое родство именно с Искандерхоном, уже признанным здесь святым.

В советское время ходжи не добились сколько-нибудь серьезного социального положения и оказались отодвинуты на периферию борьбы за должности в колхозе. Социальный статус ишанов тоже был не слишком высоким. Омониллахон работал в колхозе амбарщиком, заведовал овцеводческой фермой. Анвархон, один из сыновей Омониллахона, занял должность аптекаря; Надирхон, другой сын Омониллахона, стал учителем. Иноятуллахон работал в колхозе трактористом. Азамхон из клана тура почти 20 лет проработал в должности колхозного бригадира, потом занялся бизнесом. Главной задачей святых кланов было не столько продвижение в структуры государства, сколько поддержание особого символического статуса «потомков святых» в своей общине.

Одним из важных элементов стратегии «потомков святых», направленной на сохранение своей идентичности, является «политика» заключения эндогамных браков, т.е. браков внутри сословия. Причем супружеские альянсы внутри одного клана сопровождаются браками между кланами. Здесь конкуренция за право быть более святым, чем остальные кланы, уступает место союзу разных святых семей. Особенно тесными в О. стали родственные связи между ходжами и ишанами. Бурхон-ходжа, сын Ишанхон-ходжи, женился на дочери Казихона, а его сестра, дочь Ишанхон-ходжи, вышла замуж за Джакпархон-ишана сына Казихона. Мухтархон-ишан женился на дочери Бурхон-ходжи. То есть на своей двоюродной сестре. Дочь Мухтархона, в свою очередь, вышла замуж за Надирхона, сына Омониллахон-ишана, который был женат на дочери своего дяди Джакпархона. Вторая дочь Джакпархона вышла замуж за Хасанхона, сына Мусахон-ишана, который был женат на

дочери Турсун-ходжи, старшего брата Бурхон-ходжи и Сейидгази-ходжи. Дочь Мусахона, в свою очередь, вышла замуж за Акрамхона, отец которого был «простым, а мать – сестрой Омониллахона и Иноятуллахона. Многие из этих брачных союзов могли бы называться «межнациональными». Но в случае с «потомками святых» это была бы совершенно нелепая характеристика, поскольку ходжей и ишанов объединяют осознание своей сословной принадлежности и родственные связи.

Клан тура придерживается сходной стратегии, но его брачные связи уходят за пределы кишлака О. – туда, где сохранились родственные связи Искандерхона и Мукаррам. Азамхон-тура женился на девушке из семьи кокандских ишанов. Его дочь вышла замуж за ходжу из Дангары, видимо, родственника мужа Муккарам. Аббасхон-тура вступил в брак с девушкой, которая также принадлежит к родственникам его деда – Тура-ходжи.

Важным ресурсом «потомков святых» в кишлаке О. являются мазары – места, где захоронены их предки. Один такой мазар принадлежит ходжам. Там похоронены Рахматуллахон, его сын Ишанхон-ходжа, другие члены клана. Мазар – место паломничества жителей кишлака, которые по праздникам и по случаю каких-либо торжественных или печальных событий в семейной жизни приходят к могилам и дарят «потомкам святых» небольшие подарки – назр: деньги, предметы одежды, продукты питания. Мазар расположен во дворе дома, где живет Сайидгази-ходжа, в самом центре селения, отдельно от основного кишлачного кладбища, что подчеркивает его исключительный статус.

У ишанов собственного мазара в О. нет. Главный мазар их предка Казихона находится в соседнем селении Д., где смотрителем является Темирхон – сын Акбархона и сводный брат Омониллахона и Иноятуллахона. Темирхон считается в районе «большим» ишаном и числится, в отличие от своих братьев из О., таджиком. Джакпархон-ишан, который породнился с кланом ходжей, после своей смерти был похоронен в мазаре ходжей.

Конкуренцию мазару ходжей составляет мазар, в котором захоронен Искандерхон-тура. Это место также расположено во дворе жилого дома – там, где живут Мукаррам и ее внук Аббасхон со своей семьей (Азамхон живет отдельно). Хотя мазар тура не такой старый и там похоронен только один человек, паломничество к нему имеет массовый характер. Сюда приходят со своими пожеланиями и приношениями не только жители О., но и других кишлаков района, как узбекских, так и таджикских. Сейчас назр

принимает Мукаррам, но потом ее заменит Азамхон, к которому, несмотря на его молодой возраст, люди старшего поколения уже сейчас обращаются на Вы, называют его «Турам», т.е. «мой тура». Причиной такой популярности мазара является его связь, хотя и очень косвенная, с Бахаудином Накшбандом, на чье имя, собственно, все приношения и делаются.

Принадлежность к святым кланам автоматически включает «потомков святых» в число местных религиозных лидеров. Правда, в О. мужчины из святых кланов ограничиваются лишь функциями ухода за мазарами и не претендуют на большее, поскольку прочие сферы, более значимые и более доходные, заняты представителями других кланов (в частности, кланом махсум, который, кстати, не относится к «потомкам святых»). Зато женщины, например три дочери Бурхон-ходжи, являются бу-отин, т.е. руководят всеми религиозными мероприятиями, которые проводятся женщинами. В качестве очень «сильной» и влиятельной бу-отин числится Мукаррам из клана тура. Замечу, что «потомки святых» никак не участвовали в споре между «традиционалистами» и «фундаменталистами», который имел место в О. (как и повсеместно в Средней Азии) в 1990-е годы.

«Потомки святых» предпринимают время от времени попытки найти новое место в социальной структуре кишлака, которое закрепляло бы за ними особый статус и позволяло бы «реконверсировать» религиозно окрашенный символический «капитал» в какой-то иной ресурс. Надо признать, что таких возможностей у них немного. В частности, Азамхон-тура попытался использовать для этого традиционный ритуал махалля-туй, который является важным элементом самоорганизации местного сообщества. Последнее делится на восемь частей (махалля), и члены каждой устраивают для всей своей махалли пиршество, которое сопровождается обменом подарками. Махалля-туй проводится в «честь сыновей» и является аналогом праздника по случаю обрезания, которое известно в других кишлаках. Когда подошло время провести махалля-туй в честь Аббасхона, его отец, Азамхон-тура, пригласил на пиршество жителей всего кишлака, т.е. всех восьми махаллей. Теперь каждый житель О., устраивая свои туи, должен звать в гости представителей клана тура. Семьи ходжей и ишанов такой привилегией не обладают, поскольку приняли традиционные правила игры.

Трудно сказать, дает ли какие-то дополнительные преимущества клану тура участие во всех махалля-туях в О. Но сама по

себе попытка, используя статус «потомка святых», сконструировать новую социальную нишу в уже застывшей социальной структуре выглядит как стремление выйти за рамки существующих возможностей и усилить свои позиции.

В заключение я хочу обратить внимание на еще одного персонажа моей небольшой этнографической зарисовки. Это Надирхон Омониллахонов из клана ишанов (по материнской линии и линии жены он связан и с кланом ходжей), который, будучи учителем средней школы, играет достаточно активную роль в общественной жизни кишлака О. Функцию «общественника» он выполнял еще в советские времена, принимая участие в организации разного рода школьных и общекишлачных мероприятий. В начале 1990-х годов Надирхон стал одним из местных сторонников идеологических перемен. Как и большинство других учителей, своеобразной «деревенской» интеллигенции, он выступал за «возвращение» национальной культуры, радовался отделению от России. Может быть, наиболее любопытным является тот факт, что Надирхон, как говорят, подчеркивал свой интерес к «возрождению» ислама и даже принимал у себя дома «ваххабитов» из Намангана, в начале 1990-х разъезжавших по узбекским и таджикским кишлакам, пропагандируя свои представления о «правильной» мусульманской жизни. В деятельности Надирхона присутствуют те черты, которые я отношу к типу городских «потомков святых».

Городские «потомки святых» составляют, как уже говорилось, важную часть среднеазиатской элиты. Я кратко остановлюсь на истории одной ташкентской семьи, о которой рассказано в книге «История одной семьи», опубликованной в 2003 г. в Ташкенте. Она написана в традиционном для средневековой Средней Азии жанре агиографических сочинений, в значительной мере копирует их форму и стилистику, но имеет иное содержание.

Книга начинается со вступительного слова Героя Узбекистана О. Шарафиддинова, который первой же фразой очерчивает национальный контекст повествования: «Узбекский народ – талантливый народ», заменяя этим, конечно неосознанно, традиционную религиозную формулу «Во имя Аллаха милостивого и милосердного». Разумеется, авторы не богохульники и не атеисты, религиозная терминология присутствует в тексте, но ей отведено второстепенное место. Подобная подмена характерна для всего дальнейшего сюжета книги. Служение Богу, обязательное для святого, заменено служением стране и узбекскому народу: члены семьи «потомков святых» не просто проживают свою жизнь, а

посвящают ее на благо узбекского государства, о благополучии и независимости которого они открыто или тайно пекутся. Чудеса и подвиги, которые должен был бы явить святой, заменены достижениями в научной и административной карьере: на страницах подробно перечисляются все награды и должности, которые получают представители святой семьи.

В книге упоминаются все ключевые события, из которых формируется современная национальная память узбеков: движение джадидов-реформаторов, репрессии 1930-х годов, Великая Отечественная война, землетрясение в Ташкенте в 1966 г., утверждение независимости в 1991 г. и т.д. В этой истории фигурируют видные деятели недавнего прошлого и настоящего Узбекистана: партийные работники Усман Юсупов, Шараф Рашидов, Ислам Каримов, писатель Гафур Гулям и многие другие известные персонажи. Книга имеет и свой мифологический пласт. В «Историю одной семьи» вплетены рассказы из жизни Тимура и тимуридов, наподобие того, как в рассказы о жизни святых обычно включены истории из жизни древних правителей и пророков. И это тоже не случайно: эпоха тимуридов в современном Узбекистане интерпретируется как «золотой век» узбекской национальной государственности.

Однако, несмотря на явное доминирование национальной темы, особая идентичность семьи «потомков святых» не растворяется в общеузбекском самосознании. Авторы книги очень ненавязчиво указывают на те черты, которые отделяют их героев от всех остальных. Национальная идентичность членов «одной семьи» – это идентичность элиты, подкрепляемая напоминаниями о родovitости, аристократизме и интеллигентности. При этом авторов несколько не привлекает возможность отметить, пусть и в легендарной форме, арабское происхождение своих героев, связать их с Пророком или какими-то популярными мусульманскими святыми, что, как я показал выше, скорее характерно для деревенских «потомков святых». История начинается с предка – Махмуд-ходжа-ишана, который жил в ташкентском квартале Ишан-гузар в конце XIX в. У него был сын Азам-ходжа. У последнего было пять сыновей – Саидазимхон, Анвархон, Саидолимхон, Эркинхон и Тулкинхон, а также дочь Хумайрахон. Замечу, что в именах всех мужчин семьи – что мы наблюдали и у святых кланов кишлака О. – непременно присутствуют титулы сейид (в искаженной форме саид), ишан, ходжа, а также обязательная для «потомков святых» приставка хон (в литературе встречается форма хан). Употребление

этих титулов, указывающих на особый статус их носителей, имеет явно нарочитый характер в том числе и потому, что эти титулы, видимо, долгое время утаивались (в книге присутствует намек на то, что некоторые из членов семьи в советское время носили менее «говорящую» фамилию Азамов).

В «Истории одной семьи» постоянно присутствуют два мотива, которые характерны именно для сословия «потомков святых». Первый – тяга к образованию, интеллектуальным и значимым для общества профессиям. В самом начале книги говорится о стремлении к изучению Корана и хадисов (преданий о Пророке) и особенно подчеркивается, что дети должны воспитываться в духе нестяжания богатства и преданности своему роду. Главный герой книги, Анвархон, выбрал профессию юриста, учился на юридическом факультете МГУ, стал профессором, в 1971 г. – деканом юридического факультета Ташкентского государственного университета, в 1990-е – ректором Юридического института, что рассматривается как пик карьеры и наивысшее достижение для всей семьи. Его старший брат Саидазимхон закончил Медицинский институт и работал в отделе здравоохранения в Андижанской области. Другой брат Эркинхон какое-то время работал в Андижане зубным техником, но старшие братья, посоветовавшись, решили, что он должен получить высшее образование: для младшего слова старших «были законом», – в результате он стал доцентом кафедры рентгенологии Медицинского института и зам. декана. Профессию врача получили многие из следующего поколения потомков Азам-ходжи. Младших членов семьи воспитывали так: «Младший пусть берет пример со старшего, сам также ученым должен стать».

В качестве своеобразного нравоучения авторы «Истории одной семьи» рассказывают о Талаатхоне – сыне Саидолимхона. Он хотел стать математиком, но взрослые за него решили, что он должен пойти учиться в медицинский и быть врачом. Талаатхон подчинился наказу старших, по поводу чего в книге пространно рассуждается о благородной миссии лечить людей.

Второй мотив, пожалуй, еще более сильно подчеркивающий обособленность «одной семьи», – строгое следование брачным традициям, обязательный подбор жениха или невесты из числа «родовитых» (тагли-тугли) людей, т.е. из числа «потомков святых». В этом ташкентские «потомки святых» мало чем отличаются от ишанов, ходжей и тура из кишлака О. Сам Азам-ходжа женился на Мукаррамхон, мать которой была младшей сестрой,

что специально отмечено, известного Бобохон-кари. Дочь Азамходжи вышла замуж за Саидгани (он погиб на фронте), их дочь стала врачом и тоже вышла замуж за ходжу. Саидазимхон женился на дочери Назирхон-кари, который был «образованным человеком», «ходил с осанкой, был благообразный человек, принадлежал к старой интеллигентной семье». Авторы подробно рассказывают об этой семье, с которой сложились близкие отношения. Социальный статус ее членов так же важен, как и статус детей Азамходжи. Замонхон, сын Назирхона, закончил Химико-машиностроительный институт и Академию самолетостроения в Москве, был начальником отдела Планового комитета Узбекистана, потом возглавлял 132-й завод и занимал пост директора «Таштекстильмаша». Одна из дочерей Назирхона вышла замуж за Тухфатхона из «родовитой семьи» (его отец Шарифхон-кази), сестра которого, в свою очередь, вступила в брак с Анвархоном. Эркинхон также женился на девушке из «родовитой семьи». Ее отец Ишан-Бобохон Исламов был близок к джадидам, а в 1937 г. угодил в тюрьму. Когда Бобохон выдавал свою дочь замуж, то говорил, что хорошо знает Махмуд-ходжу и Азам-ходжу и уверен, что его зять происходит из знатной и уважаемой семьи. Тулкинхон женился на девушке из «родовитой семьи», ее дед – Маджидхон-аксакал, одна из дочерей которого, Хайринисо, училась в Германии в 1920-е годы, работала в центральных органах власти в Москве, попала в тюрьму и была расстреляна. Жены Эркинхона и Тулкинхона закончили соответственно Политехнический и Медицинский институты в Ташкенте.

Интересно, что Анвархон в отношении своих детей уже не строго придерживался принципа сословной эндогамии. На смену последнему пришел принцип брачных союзов с семьями, которые принадлежат к узбекской элите. Его дочь, которая закончила Медицинский институт, вышла замуж за Алишерджона, сына президента Академии наук Узбекистана Обида Содикова от его первой жены (племянницы Первого секретаря ЦК Компартии Узбекистана Усмана Юсупова). По-видимому, Алишер не является «потомком святых» (во всяком случае это никак не подчеркивается), но его дети стали таковыми, приняв титул сейид и приставку к имени хон. Идентичность святых не была утеряна в результате «неравного» брака. Более того, такой брак стал для «простых» представителей элиты механизмом, с помощью которого стало возможным получить дополнительную легитимность в собственных глазах и в глазах окружающих». Алишерхон, сын Анвархона, женился на

дочери философа Дунанбека Ганиева, отец которого – известный кинорежиссер Наби Ганиев. А вот другой сын, Шавкатхон, женился «по правилам» – на дочери востоковеда Узбекхона Рустамова (его отец Азамхон Рустамов был ведущим программы «Родительский университет» на узбекском телевидении). К именам сыновей Шавкатхона по праву присоединили титул ходжа.

Я хочу обратить внимание на сложную взаимосвязь между *habitus*, т.е. «наследственными предрасположенностями», которые были у семьи ташкентских ходжей, и их новыми социальными связями и «капиталами», приобретенными в советское время. С одной стороны, «потомки святых» явно воспользовались своими родственными связями и семейными традициями «служения людям» для того, чтобы занять престижные позиции в социальной структуре модернизирующегося общества. Для этого они легко пожертвовали даже своей религиозной идентичностью. С другой стороны, достигнутый ими статус, позволивший объявить себя «носителями национального самосознания» и «интеллектуальной элитой», дал возможность «потомкам святых» в постсоветское время вторично актуализировать свое благородное происхождение и еще раз использовать его для легитимации своего положения в среднеазиатском обществе. Национализм, имеющий религиозный оттенок, вместо того, чтобы унифицировать культуру и уравнивать ее носителей, как утверждал Геллнер, превратился в данном случае в элитарную идентичность.

Разумеется, предложенное деление на деревенских и городских «потомков святых» – весьма условное. «Деревенский» тип, который в большей степени обращен к своим мусульманским, нежели национальным, корням, можно легко встретить в среднеазиатских городах, особенно в «старых» кварталах, где образ жизни людей почти ничем не отличается от сельского. Точно так же в кишлаках – особенно среди интеллигенции, которая получила высшее образование, – нетрудно встретить «городской» тип, который скорее подчеркивает свою национальную принадлежность, а о мусульманской как бы «забывает». Но дело не только в пространственном смешении двух типов. Эти две идентичности часто настолько тесно переплетаются у всех «потомков святых», что, как говорил Геллнер, невозможно понять, какая из них является «внешней формой» другой.

В 2004 г. в Душанбе была издана брошюра таджикского филолога Сохиба Табарова «Спор “деревенского интеллигента” с “городским интеллигентом”». Этот текст представляет собой крити-

ческий разбор взглядов другого таджикского интеллектуала – академика Мухаммеда Шукурова (Мухаммеджана Шакури), которые тот изложил в книге на таджикском языке «Независимость и социально-духовное самосознание». Суть споров двух ученых состоит в следующем: Шакури, как полагает Табаров, неоправданно противопоставляет два вида самосознания, присущие современным таджикам. «Провинциальное самосознание», согласно Шакури, свойственно жителям «Кухистана и Восточной Бухары», т.е. современной территории Южного Таджикистана, «городское самосознание» – таджикам, населяющим древние города Средней Азии – Бухару, Самарканд и др., оказавшиеся (за исключением Ходжента и некоторых более мелких городов) в результате национально-государственного размежевания 1920-х годов за пределами Таджикистана. Шакури пишет о том, что именно «городское самосознание», в основе которого лежит высокая культура, и есть основа формирования национального самосознания таджиков. В современном же Таджикистане преобладает «деревенская интеллигенция» из числа «рабочих и крестьян», которая происходит из «провинции» и порождена советской властью, а поэтому не обладает подлинными таджикскими культурными традициями.

На поверхности этой дискуссии можно легко проследить два пласта. Первый пласт – разное понимание пределов национализма. Шакури рассматривает таджиков как «большую нацию», включая сюда не только таджиков Таджикистана, но и Узбекистана, Афганистана, Ирана, тогда как Табаров призывает сосредоточить все усилия на развитии «малой нации», т.е. таджиков, живущих в самом Таджикистане. Второй пласт – столкновение региональных идентичностей. Шакури выступает от имени «северных» таджиков, которые, как считается, были отодвинуты от власти в результате гражданской войны 1990-х годов, тогда как Табаров ассоциирует себя с «южными», точнее – кулябцами, напротив, пришедшими к власти в результате тех же событий.

Наверное, этот спор так и остался бы спором о современном таджикском национализме, если бы Табаров не ввел в него еще один важный пункт, касающийся происхождения Мухаммеджана Шакури. Этой теме Табаров посвящает специальную главу своего антишакуровского сочинения – «М. Шакури о наследственности». Дело в том, что предки Шакури принадлежали к числу знатных бухарских «потомков святых», его отцом был кази-калон (верховный судья) Бухарского эмирата Шарифджан-махдум Садри Зия, дедом – кази-калон Абдушукур (умер в 1888 г.). Имея в виду это

обстоятельство, Шакури пишет (цитирую со слов Табарова): «...для того, чтобы считаться истинным интеллигентом, необходимо, чтобы прежде всего твой отец и твой дед также были интеллигентами...» Возражая Шакури, Табаров утверждает, что принадлежность к аристократическому семейству, «...знание или незнание своей родословной не может быть основанием для определения истинного или неистинного интеллигента...»

Если бы этими словами критика ограничилась, ее можно было бы назвать типичным примером националистической критики святых, о которой писал Геллнер. Однако Табаров, продолжая спор, неожиданно приводит в пример собственную родословную. Оказывается, его семья – родом из кулябского селения Ходжа-Имам Даштиджумского района – возводит свою родословную к Мавлоно Нуриддину Джафару Бадахши (умер в 1394–1395 г.), который, по словам Табарова, был автором суфийского трактата «Итог жития» и являлся учеником самого Сейид-Амира Хамадани (умер в 1385 г.), известного суфия братства Кубравия и «главного» святого Куляба. Правда, автор уточняет: «...вся жизнь поколений семьи моего отца и матери... была связана с земледелием, разведением скота, садоводством, отхожими промыслами, издольщиной, многими ремеслами и другими общечеловеческими промыслами, хотя они и являются потомками того самого Мавлоно Нуриддина Джафара Бадахши...» И добавляет: «...Подобные примеры можно выявить в судьбах десятков и сотен других современных таджикских интеллигентов, пренебрежительно называемых “рабоче-крестьянской интеллигенцией” или “деревенской интеллигенцией”...»

Табарову не хватает националистических аргументов в споре с Шакури, чтобы чувствовать себя наравне с ним. Поэтому он «вспоминает» свою святую идентичность, свою родословную, и пытается с ее помощью подкрепить собственную позицию. При этом он не замечает, что жертвует как своей «кулябскостью», указывая на то, что его предок родом из афганского Андароба, так и «таджикскостью», поскольку святые были, как правило, скорее арабами, чем иранцами. «Мой предок был известным святым, он не хуже твоего предка» – это, безусловно, не национализм, о чем сам же Табаров убедительно говорит, упрекая своего оппонента в неуместном для настоящего националиста «аристократизме». Точнее говоря, это другой национализм, не тот, который уравнивает «потомков святых» со всеми остальными таджиками, а напротив – подчеркивает их элитарность и особое место внутри таджикской нации.

Итак, вместо окончательного «триумфа» национализма и «отмирания» локальных идентичностей мы наблюдаем в Средней Азии смешение этих явлений. «Потомки святых» не спешат расставаться со своим прежним социальным и символическим «капиталом», они бережно сохраняют его и при необходимости используют даже в ущерб постулату о равенстве членов общины или членов нации. Оказывается, и в условиях безраздельно господствующего и подавляющего всех своих конкурентов национализма мусульманская святость остается востребованной и обществом, и личностью как дополнительный ресурс, восполняющий нечто, что национальная идентичность неспособна заменить полностью. Это касается, например, элиты, которая испытывает дефицит символических инструментов укрепления своего статуса. Можно ли назвать эти тенденции временным явлением, которое рано или поздно должно будет исчезнуть, в полном соответствии с предсказаниями Геллнера?

Выскажу на этот счет свою гипотезу. На мой взгляд, геллнеровский прогноз по поводу неизбежной «победы» индустриальной культуры над аграрной, национализма над «сельским» исламом слишком оптимистичен. Вместо индустриального в Средней Азии возникло постколониальное «аграрно-индустриальное» общество, отсутствующее в схеме Геллнера. Его экономика основана на плантационно-колхозном хлопководстве и массовой трудовой миграции. Оно способно существовать очень долго, не имея никакой возможности совершить прорыв в индустриальное будущее. Разные социальные слои, группы и общины находят свои ниши и замыкаются в них. Здесь отсутствует сама потребность в единой стандартизированной культуре, а самосознание людей рассыпается на множество идентичностей, которые взаимно проникают и в то же время конкурируют между собой. Власти нынешних среднеазиатских государств прикладывают огромные усилия, чтобы создать и укрепить чувство национальной принадлежности у населения. Однако это стремление вызывает сильное сопротивление в сложноструктурированном обществе, провоцируя оправданное подозрение в том, что национализм элиты (как и фундаментализм контрэлиты) лишь прикрывает корыстные клановые интересы.

«Конфессия, империя, наука: Религия и проблемы разнообразия в истории постсоветского пространства», М., с. 375–396.

Мурат Лаумулин,
доктор политических наук
(Казахстанский институт стратегических
исследований)
**ВИРТУАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Предстоящий вывод войск западной коалиции из Афганистана и вероятная дислокация вооружений, а возможно, и оперативных баз США на территории некоторых государств Центральной Азии создают в регионе новую ситуацию. В этом контексте, вероятно, следует рассматривать и решение Ташкента о «приостановлении» членства в Организации Договора коллективной безопасности, принятое в конце июня этого года. Устав блока запрещает размещение на территории стран-союзниц военных баз третьих государств, а неучастие позволит Узбекистану юридически беспрепятственно принять от сил НАТО любые военнотехнические средства, включая вооружение, которые они считают нужным оставить по пути из Афганистана. Впрочем, официальные претензии Ташкента к ОДКБ (как и ранее к ДКБ, предшественнику нынешней структуры) состоят в том, что Организация остается символической или даже виртуальной. Когда дело доходит до отражения реальных угроз безопасности и стабильности, как это было во время вторжения исламских боевиков в 1999 и 2000 гг. и ошской резни 2010 г., ОДКБ никакой роли не сыграла. Обоснованы ли эти упреки?

Совокупность проблем, связанных с безопасностью и стабильностью Центральной Азии, можно условно разделить на две группы. С одной стороны, те, что вытекают из международного положения региона и геополитических рисков, вызываемых дипломатической и стратегической активностью внешних игроков – великих держав (Соединенные Штаты, Китай, Россия) и региональных государств (Турция, Иран, Пакистан). С другой стороны, угрозы, риски и вызовы, имеющие внутрорегиональный характер. Впрочем, четко разграничить проблемы первого и второго рода невозможно.

Во-первых, вызывает опасения рост политического экстремизма в Киргизии, связанный с непредсказуемостью социально-экономического и политического развития страны. При этом ни соседи по региону, ни Россия, ни заинтересованные внешние игро-

ки (Китай, США, Евросоюз), ни даже международные организации не спешат брать на себя ответственность за происходящее.

Во-вторых, динамика ситуации в Таджикистане, где обстановка начинает напоминать ту, что сложилась в Киргизии.

В-третьих, размежевание обществ по этническому и клановому признаку. Сегодня латентные этнические конфликты перерастают в открытую вражду.

В-четвертых, предстоящая смена политических элит и неопределенность вектора политического развития вообще и механизма передачи власти от действующих президентов их преемникам в частности.

В-пятых, рост влияния политического ислама в Центральной Азии: на территории практически всех государств, несмотря на официальный запрет, не только продолжают действовать организации, пропагандирующие идеи политического ислама, но и наблюдается активизация их деятельности, причем не только в сельской местности, но и в городах.

Наконец, фактор, имеющий как внешнюю, так и внутреннюю составляющую – это Афганистан. Он превратился в источник постоянной нестабильности во многом вследствие непродуманных действий глобальных акторов. Дееспособность правительства Хамида Карзая сомнительна. С уходом США и НАТО государствам региона и России вновь, как в начале – середине 1990-х годов, придется самостоятельно искать ответы на весь комплекс связанных с этим проблем. Главная из них – перспектива новой волны исламского радикализма и возобновления активности исламистов.

На территории Афганистана нашли приют пусть немногочисленные, но не чуждые экстремистским установкам религиозно-политические движения, родиной которых являются государства Центральной Азии – «Исламское движение Узбекистана», «Акрамийя», «Таблиги Джамаат», «Исламская партия Восточного Туркестана», «Жамаат моджахедов Центральной Азии», «Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислами». Активизация этих движений, вызванная переносом военных действий на север Афганистана и ухудшением общей ситуации в отдельных странах, способна создать реальную угрозу светским политическим режимам.

Еще одна серьезная опасность – превращение Афганистана в мировой центр производства наркотиков и втягивание в наркобизнес «агентов» из Центральной Азии – ОПГ, некоторых представителей силовых структур и даже чиновников, призванных бороться с наркотрафиком. Но самая большая угроза – стремительный рост

наркозависимых в государствах Центральной Азии и в России, а также недооценка этого бедствия рядом политиков (особенно в Киргизии и Таджикистане).

Деятельность западных сил в Афганистане (в том числе и в плане противодействия производству наркотиков), а также различные геополитические проекты (например, «Большая Центральная Азия»), в которых эта часть Евразии рассматривается как «жизненно важная для интересов США», вызывают много вопросов. Интересы государств региона, да и России в подобных проектах практически не учитываются. Пока большинство экспертов оценивают ситуацию как патовую – оставаться в Афганистане коалиция не может, а окончательно покинуть его без имиджевых и иных потерь нельзя.

Некоторые эксперты полагают, что в обеспечении безопасности Центральной Азии в контексте «посленатовского» Афганистана ключевая роль должна принадлежать не ОДКБ, а другой структуре, в которую входят все государства региона (кроме Туркменистана) – Шанхайской организации сотрудничества. Она уже сейчас может содействовать формированию благоприятного для Афганистана внешнеполитического окружения, максимально блокировать экспорт оттуда наркотических веществ и импорт прекурсоров, резко сузить внешнюю финансовую поддержку афганской оппозиции и оказать Кабулу экономическую помощь, наконец создать условия, ограничивающие распространение идеи радикального ислама. Для этого не требуется согласования с афганским правительством, а главное – с командованием сил западной коалиции, достаточно лишь политической воли государств-участников ШОС.

В новых условиях на ОДКБ ложится особая ответственность, так что вопрос об эффективности этого военно-политического альянса становится насущной необходимостью. По мнению экспертов из России и стран СНГ, для повышения роли Организации на международной арене нужна четкая идеология, в основу которой, в частности, может быть положена идея сохранения стабильности в регионе. Трансформации ОДКБ были посвящены предложения, подготовленные в 2011 г. Институтом современного развития (ИНСОР), главой попечительского совета которого являлся бывший президент Дмитрий Медведев.

Прежде всего предлагалось реформировать систему принятия решения в ОДКБ. До сих пор Организация решала все вопросы консенсусом, ИНСОП предлагал закрепить в уставе принцип при-

нения решений простым большинством голосов. Правда, с фактическим выходом Ташкента проблема утратила актуальность, ведь особую позицию почти по любому вопросу занимал именно Узбекистан. Далее ИНСОП предлагал в корне изменить модель отношений ОДКБ с НАТО, соотносить новые стратегические документы Организации с одобренной в 2010 г. стратегической концепцией Североатлантического альянса, обеспечивать хотя бы частичную оперативную совместимость с его контингентами.

Наконец, ОДКБ должна превратиться в главную миротворческую силу Центральной Азии и сопредельных регионов. По согласованию с ООН блок может участвовать в миротворчестве даже за пределами зоны непосредственной ответственности. Предлагалось ввести институт специальных представителей ОДКБ (наподобие спецпредставителей НАТО по различным вопросам). Нельзя сказать, что усилия России оказались безрезультатными. К концу 2011 г. союзники согласовали перечень внешнеполитических тем, по которым они отныне будут говорить одним голосом, как это делает НАТО или ЕС. На саммите в конце декабря 2011 г. президенты подписали соглашение по военным базам (принципиальное решение об этом было принято на саммите в Астане в августе). Согласно этому документу, иностранное военное присутствие в государствах ОДКБ возможно при поддержке всех членов Организации. За последние годы это единственное решение по проведению согласованной политики. (Похоже, что именно оно и стало решающим аргументом для Ташкента в пользу ухода.)

Однако в документе есть лазейки, которые позволяют партнерам обойти его положения. Термин «военная база», безусловно, требует специальной расшифровки. Так, бывшая госсекретарь США Хиллари Клинтон обсуждала с представителями Казахстана возможность совместного использования логистического центра (морского порта) в Ахтау. В Узбекистане аэропорт «Навои» также является международным логистическим узлом и на 90% обслуживает американцев в Афганистане. В Киргизии помимо известного объекта «Манас» (переименованного из военной базы в 2009 г.) создан антитеррористический учебный центр в городе Токмак, где постоянно находится большая группа американских военных. Аналогичная ситуация в Таджикистане. Все эти объекты или уже являются иностранными базами, или же в короткие сроки могут стать таковыми.

В конце 2011 г. председательство в ОДКБ перешло к Астане. Казахстан считает необходимой защиту информационного

пространства Организации, что особенно актуально после событий «арабской весны». Второй важной задачей, по словам Нурсултана Назарбаева, является дальнейшее развитие сил коллективного реагирования. Третьей – превентивная защита воздушного пространства Центральной Азии. Казахстан также намерен сосредоточиться на усилении борьбы с наркобизнесом и формировании антинаркотической стратегии.

Стремясь преодолеть пагубную тенденцию к геополитическому соперничеству в Центральной Евразии, Казахстан еще на Астанинском саммите ОБСЕ в декабре 2010 г. выдвинул идею укрепления системы коллективной безопасности. Она предполагала активное взаимодействие между всеми институтами безопасности, действующими в Центральной Азии, – НАТО, ОДКБ, ОБСЕ и ШОС (возможно также СВМДА – Совещание по взаимодействию и мерам доверия в Азии, инициатива Казахстана от 1994 г. по формированию азиатского аналога СБСЕ). Вообще, будучи председателем ОБСЕ в 2010 г., Казахстан прилагал титанические усилия, чтобы решить проблему международного признания ОДКБ. В некоторой степени этого удалось добиться, зафиксировав в Астанинской декларации, что зона ответственности ОБСЕ в сфере безопасности является отныне не Евроатлантической, а Евразийской (читай – Евразийской).

Однако пока проблема легитимации не решена. В НАТО с подачи Соединенных Штатов ОДКБ считают виртуальной структурой, лишенной практического смысла и политического стержня. Об этом свидетельствует телеграмма из дипломатического архива Wikileaks. В депеше, отправленной в Вашингтон представителем США в НАТО Иво Далдером 10 сентября 2009 г., говорится, что «было бы контрпродуктивно для альянса завязывать связи с ОДКБ – организацией, созданной по инициативе Москвы для противодействия потенциальному влиянию НАТО и Соединенных Штатов на постсоветском пространстве. ОДКБ показала себя неэффективной в большинстве сфер деятельности и оказалась политически расколотой. Связи НАТО с ОДКБ могли бы придать большую легитимность тому, что может быть увядающей организацией».

В возможность реформирования ОДКБ на Западе не верят, предпочитая решать все вопросы с членами Организации на двустороннем уровне. (Надо признать, что на практике и Россия зачастую делает ставку на двусторонние военно-политические отношения со странами региона.) Событием, которое может

повлиять на российскую политику в Организации и отношение к международному сотрудничеству, стало возвращение Владимира Путина в Кремль. Как известно, для Путина улучшение отношений с Западом любыми путями, в том числе и по линии ОДКБ – НАТО, не является самоцелью, в отличие от его предшественника, делавшего ставку на «перезагрузку». При любом развитии событий после 2014 г. роль ОДКБ должна объективно возрастать. Если новое / старое российское руководство возьмется за интеграцию в военно-политической сфере с тем же энтузиазмом, что и при создании Таможенного союза, ЕЭП и Евразийского союза, то можно надеяться на прогресс и в деле трансформации Организации.

Выход Узбекистана вызвал новую волну дискуссий о перспективах ОДКБ. Внешнюю политику Ташкента можно сравнить с движением маятника: каждые два-три года Узбекистан отворачивался от России и партнеров по СНГ и сближался с Западом, и наоборот. Но в 2005 г., после андижанских событий, отношения Ташкента с Западом испортились настолько, что Узбекистан был почти объявлен международным парией. Москва и Пекин в то время оказали Ташкенту поддержку, к которой присоединился и Казахстан.

За время полуизоляции внешняя политика страны претерпела эволюцию: с геополитической и геоэкономической точек зрения Ташкент стал в большей степени ориентироваться на страны Азии. Изменились и взгляды на проблемы обеспечения безопасности, отношения с Россией, политику в отношении СНГ, региональную интеграцию в Центральной Азии и т.п. Но с 2009 г. в международном положении Узбекистана наметились серьезные изменения. Маятник вновь начал движение. В конце января 2010 г. президент Узбекистана Ислам Каримов подписал План сотрудничества с США. Документ был основан на результатах первого раунда узбекско-американских консультаций. Вашингтон делает ставку на взаимодействие с Узбекистаном в политической, социальной, экономической сферах, а также в вопросах обеспечения безопасности. Инициатором диалога между правительствами двух стран стал помощник госсекретаря Роберт Блейк, который в октябре прошлого года посетил Ташкент.

В пункте, который касается сотрудничества в сфере безопасности, предусматривается подготовка и переподготовка офицерских кадров Узбекистана (учебные курсы и тренинги) в ведущих военно-образовательных учреждениях США, в том числе в рамках программы «Международное военное образование и обу-

чение» (ИМЕТ). В начале февраля 2012 г. госсекретарь Хиллари Клинтон подписала указ, позволяющий Соединенным Штатам возобновить техническую военную помощь Узбекистану в виде поставок несмертельного оружия и оборудования.

Стратегия Ташкента в отношении России строится на балансировании между Москвой, Вашингтоном (в стратегической сфере) и Пекином (в области экономики), дабы принудить Кремль к сотрудничеству на приемлемых для Узбекистана условиях. Политика России носит в большей степени пассивный, инерционный характер и базируется на убеждении, что по внутривнутриполитическим и внешнеполитическим причинам Узбекистан рано или поздно вернется в интеграционные структуры под российской эгидой.

Узбекский лидер Ислам Каримов неоднократно открыто высказывал мнение, что Москва через ОДКБ пытается навязать свою стратегию безопасности на постсоветском пространстве, в действительности преследующую неоимперские амбиции. Официальный Ташкент выступил категорически против расширения военно-оперативной и стратегической компетенции ОДКБ на базе Корпуса сил оперативного реагирования. В Узбекистане убеждены, что во всех интеграционных инициативах России речь идет о «собираании земель», создании нового мини-СССР.

После установления контактов с новой администрацией Белого дома президент Каримов начал задумываться о выходе из альянсов с Россией – ЕврАзЭС и ОДКБ, что и произошло в 2010–2012 гг. В Ташкенте считают, что Россия и Центральная Азия должны решать проблемы национальной безопасности независимо друг от друга. Российская Федерация, по мнению узбекских специалистов, должна способствовать укреплению независимых государств, расположенных по ее периметру, не путем прикрепления их к своей территории по типу ЕврАзЭС и ОДКБ, а на основе содействия их самостоятельной регионализации.

Фактически внешняя политика Узбекистана имеет многовекторную природу, как и казахстанская, но налицо сложности. Она носит какой-то вынужденный, зачастую противоестественный характер. Как признают сами узбекские аналитики, будучи членом международных организаций, Узбекистан не смог четко отделить национальные интересы от международных и наднациональных. Внешняя политика Ташкента прошла три этапа. На первом – она была больше ориентирована на Россию, что можно объяснить постсоветской инерцией. На втором – повернулась в сторону Запада, в частности США, что можно оценить как «апробацию незави-

симости». Нынешний этап – это по сути модификация первых двух «курсов», которую можно назвать глобальной адаптационностью.

В Вашингтоне Узбекистан рассматривают как главного и наиболее весомого игрока в Центральной Азии; это государство обладает региональными гегемонистскими амбициями и больше других способно бросить вызов Москве. Крупные узбекские диаспоры имеются во всех соседних государствах, что дает Ташкенту возможность вмешиваться в политику каждого из них. Также он обладает преимуществом по сравнению с другими постсоветскими государствами региона за исключением Казахстана, являясь самодостаточным в плане продовольствия и энергии. И граничит не с Россией, а с Афганистаном. Приходится констатировать, что главный вектор узбекской «многовекторности» (в отличие от Казахстана) – все-таки антироссийский, с чем связано большинство проблем Ташкента.

В этой связи нельзя не сказать о казахстанско-узбекских отношениях. Узбекская политика в отношении Астаны никогда не базировалась на четко выработанной концепции или долгосрочной стратегии. Наоборот, она зачастую была подвержена конъюнктурным влияниям, субъективным эмоциям руководства, долгое время страдает от негативных штампов и стереотипных представлений. Это выражалось, в частности, в стремлении компенсировать объективное отставание от Астаны отрицательной реакцией на региональные интеграционные инициативы Казахстана.

Среди узбекской политической элиты господствует убеждение, что от Узбекистана и его отношений с соседями зависит стабильность во всей Центральной Азии, а Ислам Каримов обладает чем-то вроде «золотой акции» во всех важнейших региональных вопросах. Однако реальность такую убежденность не подтверждает.

По мере приближения объявленной даты ухода из Афганистана все более вероятной выглядит перспектива долгосрочного военного присутствия Америки в Центральной Азии. Вашингтон объявил о планах по созданию специальных объектов, в частности Фонд по борьбе с наркотиками Центрального командования США заявил о намерении выделить средства на создание военно-тренировочных центров в Оше (Киргизия) и Каратаге (Таджикистан), кинологического центра и вертолетного ангара под Алма-Атой.

Вашингтон обнародовал данные об объемах помощи, которую намерен оказать странам постсоветского пространства в 2013 г. Военная помощь Узбекистану составит 1,5 млн. долл. Ана-

логичную сумму из американской казны получают Киргизия и Таджикистан, чуть больше (1,8 млн.) – Казахстан и 685 тыс. долл. – Туркмения. После вывода в 2014 г. войск США и НАТО из Афганистана американская военная техника может остаться в государствах Центральной Азии. Пентагон ведет на этот счет закрытые переговоры с Киргизией, Узбекистаном и Таджикистаном. Часть предполагается передать безвозмездно, а часть – на ответственное хранение. Речь идет о бронемашинах, а также о трейлерах для перевозки танков, тягачах, заправщиках, специализированных грейдерах, бульдозерах и водовозах. Кроме того, в Пентагоне готовы передать соседям Афганистана медицинское оборудование, средства связи, пожаротушения и даже передвижные тренажерные залы. Таджикистан хотел бы получить военное оборудование для оснащения границы и технику для проведения военных операций в горах. Киргизия нацелена на беспилотники.

По-видимому, в Пентагоне пришли к выводу: возвращать домой большую часть техники, как, впрочем, и оставлять ее в Афганистане, нецелесообразно. Решение о передаче военной техники укрепляет позиции Вашингтона в Центральной Азии. Для Москвы это будет означать, что на центральноазиатском рынке вооружений, ориентированном на советскую и российскую технику, возникнет заметный американский сегмент. Наличие на вооружении у стран региона техники из США и стран НАТО повлечет за собой потребность в обучении специалистов, поставке запчастей, модернизации, а в итоге может привести к привыканию партнеров Москвы по ОДКБ к сотрудничеству с Западом.

Соединенные Штаты предпочитают обсуждать все эти вопросы в рамках двусторонних отношений, без вовлечения региональных организаций, таких как ОДКБ. Реализация этого плана позволит США расширить военное сотрудничество с членами Организации за спиной Москвы. Впрочем, Россия не остается совсем в стороне от этих процессов, ведь если решится вопрос о логистическом центре в Ульяновске, после Центральной Азии западная техника и персонал проследуют через российскую территорию.

В июне 2012 г. стало известно о подписании новых договоров НАТО с Казахстаном, Узбекистаном и Киргизией о транзите грузов и военной техники из Афганистана. Если прежние соглашения подразумевали только авиаперевозки, то новые открыли сухопутные маршруты. Новые договоренности предоставят НАТО другие возможности и гибкую транспортную сеть для вывода войск, техники и оборудования из Афганистана к концу 2014 г.

Факт подписания новых соглашений лишний раз свидетельствует о том, что стороны окончательно договорились о цене за «обратный транзит» из Афганистана по Северному маршруту, а также об экономических, политических и военных преференциях, которые страны региона получают в процессе и по окончании вывода войск. Идеальным вариантом Пентагон считает использование военных баз в Центральной Азии.

*«Россия в глобальной политике»,
М., 2012 г., июль-август, с. 86–94.*

В. Аватков,

востоковед

ТУРЕЦКАЯ ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ В 90-е – КЛЮЧ К СЕГОДНЯШЕЙ ИСЛАМИЗАЦИИ ТУРЦИИ

Демократия в Турции – вечное поле для надежд и иллюзий, для махинаций и всевозможных подтасовок. Прикрываясь щитом популярного тренда, политики укрепляют собственную власть, завоевывают авторитет во всем мире. При этом реально у них в руках оказывается важный рычаг, который они могут применить по своему произволу. Используя этот рычаг, Турция пытается интегрироваться в ЕС, однако при этом вовсе не собирается отказываться от умеренно исламской политики правящей партии. Режим, основанный на принципах «ислама по-турецки», поддерживается, как ни парадоксально, Россией, имеющей широкие экономические связи со своим южным соседом, европейцами, считающими своим приоритетом борьбу с охранявшей лаицизм армией, и американцами, борющимися за сохранение своего влияния на Ближнем Востоке во многом за счет деятельности Турции.

Как бы там ни было, абстрагируясь от целого ряда возникших проблем, необходимо признать: в 90-е годы Турция совершила резкий скачок на поле демократизации. Расширились права и свободы гражданина, укреплялись демократические институты, росло взаимодействие с Европой, налицо была кульминация закрепления принципа разделения властей (суд имел максимальную за республиканский период независимость), либерализация и бурный выборный процесс. Однако после бескровного военного переворота конца 90-х демократизация в Турции стала приобретать совершенно иной характер; некоторые характеристики, свойственные мусульманскому миру, стали паразитировать на западных принципах глобализации.

Вопросы, связанные с процессом демократизации, стоят очень остро в современной Турции. Для их осмысления необходимо окунуться в историю и проследить, каким образом развивался процесс демократизации в стране в 90-е годы. Роль демократизации неоднозначна, о ее позитивных и негативных сторонах рассуждают многие современные ученые, политики, политологи и простые турецкие граждане. В этом вопросе налицо отсутствие единства в Турции. В стране, где подавляющее большинство составляют мусульмане, для одних демократизация – это путь в Европейский союз и «пропуск» в Западную цивилизацию, для других же – подчинение чуждой религии, чуждым подходам и мыслям. По словам нынешнего президента Турецкой Республики А. Гюля, «если Турцию примут, выиграют и ЕС, и мирные устремления во всем мире. Это будет подарком мусульманскому миру... Если мы не хотим столкновения цивилизаций и хотим добиться примирения, то Турция должна занять свое место в ЕС».

В конце XX в. после завершения периода биполярной конфронтации роль демократизации резко возросла, под «чутким» руководством США она стала восприниматься как необходимое средство практически для всех стран мира. К тому же развал СССР позволил европейским союзникам Советов органично встроиться в европейскую систему, что привело к созданию Евросоюза. Турция не могла стоять в стороне от вышеперечисленных процессов и произвела революцию, допустив на ведущий политический пост в стране женщину (премьер-министром стала Тансу Чиллер), расширив права и свободы граждан, сократив степень вмешательства военных в политику.

Демократический процесс в Турции в 1990-е годы шел бурно, основывался на многих факторах. Среди главных необходимо выделить изменение баланса сил между военными и гражданскими, резкий рост активности политических партий, увеличение их численного состава, создание правительственных коалиций, активизацию переговоров с ЕС, расширение прав и свобод этнических меньшинств.

Процесс демократизации в 90-е годы явился прямым следствием серьезных событий, произошедших в 80-е, когда турки учились «жить с демократией». Военный переворот 1980 г. положил конец, как казалось на тот момент высшему офицерскому составу, росту исламизации страны, противоречившему «лаицизму» – одному из принципов, заложенных еще первым лидером республиканской Турции Мустафой Кемалем Ататюрком. Однако

впоследствии оказалось, что все получается вовсе не так, как планировали военные. Они передали власть гражданским после принятия конституции 1982 г. И это положило начало правлению Партии Отечества, которая оказалась единственной из политических организаций, допущенных на выборы, кадровый состав которой никак не был связан с военными, действовавшим кабинетом. В 1980-е годы были воссозданы практически все политические партии, существовавшие до переворота. Н. Эрбакан возглавил Партию благоденствия, А. Тюркеш – партию, которую позже переименовал в Партию националистического действия. Они заново начали набирать популярность, и уже выборы 20 октября 1991 г. показали, что более 4 млн. избирателей если не «за», то, по крайней мере, не «против» власти исламистов.

После распада СССР Турция потеряла свою роль антикоммунистического форпоста, ее значение для Запада также снизилось. Поэтому вопрос о дальнейшем курсе развития страны снова стал жизненно важным. Стали, вопреки словам Ататюрка, быстро активизироваться контакты Турецкой Республики с тюркскими республиками бывшего СССР, причем не только на государственном уровне. В это время в сторону братских тюркских народов начала разрастаться община лидера исламской секты «Нур» («Свет») Фетхуллага Гюлена, преследуемого в Турции за пропаганду политического ислама. В это же время за границей, а больше всего в Германии среди турецких иммигрантов ведется активная деятельность основанной тем же Н. Эрбаканом организации Милли Гёрюш (Национальный взгляд). Однако, несмотря на определенные изменения, связанные с трансформацией всей системы международных отношений, окончанием периода биполярного противостояния, Турция в целом сохраняла свой западный вектор развития и стремилась укреплять связи с Европой.

Процесс демократизации Турции в 90-е годы необходимо рассматривать в контексте, с одной стороны, расширения прав и свобод национальных меньшинств, укрепления многопартийности, а с другой – укрепления исламистов, снижения влияния военных, утверждения Турции как независимого игрока в своем регионе. О чем и пойдет речь далее.

У любого конфликта существует проблемное поле – набор факторов, определяющих причины, структуру и во многом ход конфликта. Представляется, что демократизация в Турции в 90-е годы – это процесс, подразумевавший столкновения, своего рода конфликт между опиравшимся как на еще сохранявшиеся

пережитки османского мышления, так и на устои новой республики традиционным укладом, с одной стороны, и инновационным развитием, связанным преимущественно не с поиском своего нового пути, а с адаптацией западного вектора развития к турецким реалиям – с другой. Именно в этой связи является правомерным использование термина «проблемное поле» в отношении демократизации в Турции в 90-е годы XX в.

Необходимо отметить тот факт, что демократизация в Турции в 90-е годы явилась частью общемирового тренда, который позволил Ф. Фукуяме сделать спорный вывод о «конце истории». Как справедливо указывается в книге «Современная мировая политика» под редакцией А.Д. Богатурова, «после 1991 г. возродилось утраченное в конце XIX в. представление о единстве мира и его поступательном движении в одном направлении. Эти тенденции привели к появлению концепции “расширения демократии” как мирового варианта распространения либерально-демократических норм».

В Турции проблемное поле демократизации охватывает вопросы соотношения демократии, с одной стороны, и ислама, судебной системы, вооруженных сил, этнических меньшинств, вестернизации – с другой. Данное идеопроблемное поле является ареной борьбы и адаптационного взаимодействия с различными внутри- и внешнеполитическими идеологемами современной Турции.

В соответствии со всеми версиями Конституций Турецкой Республики, на основе зафиксированного еще Мустафой Кемалем Ататюрком принципа – Турция является унитарным государством. Однако в стране проживают различные этнические меньшинства, среди которых есть курды, армяне, другие кавказские народы, русские и др., и вопрос их правового положения – проблема, находящаяся в проблемном поле демократизации. В этой связи важно отметить, что 66 ст. Конституции Турецкой Республики гласит: «Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür». На русский язык можно условно перевести данное утверждение следующим образом: «Все, кто обладает турецким гражданством, – турки». Но перевод будет неточным. В соответствии с большим турецко-русским словарем и по данным Турецкого Лингвистического общества, слово «turk» можно трактовать как: а) турок, б) тюрок, в) гражданин Турции. То есть, иными словами, лексема «turk» постепенно приобретала надэтнический характер. Особенно актуальным, несмотря на борьбу курдов и армян, данный процесс

был в контексте попыток претворения в жизнь идей тюркской интеграции в 90-е годы.

Самым активным этническим меньшинством в сфере борьбы за свои права и свободы является курдский народ, различные племена которого проживают не только в Турецкой Республике, но и в соседних с ней государствах. Курды говорят на двух языках – заза и керманджи, которые ближе к персидскому языку, чем к турецкому. В середине 80-х годов Рабочая Партия Курдистана объявила о начале вооруженной борьбы за создание независимого государства. Постепенно отдельные вооруженные стычки между бойцами РПК и правительственными войсками переросли в полномасштабную гражданскую войну в юго-восточных районах страны. Необходимо отметить, что пути решения проблем, связанных с этническими меньшинствами в Турции, в 90-е годы постепенно меняются – от использования силовых методов к «soft power». Однако и в 2000-е годы турецкое правительство лишь продолжит движение на пути применения «мягкой силы». До «smart power», применение которой подразумевает наличие демократического режима, еще далеко.

В 90-е годы XX в. характеризовались в Турции возвращением и постепенным закреплением на политической арене партий, скрыто или напрямую утверждавших, что в основе их идеологии лежит ислам. В рамках демократического процесса партии открывались, закрывались в судебном порядке и вновь открывались с немного обновленными лозунгами, под новыми названиями. В 90-е годы в мусульманской Турции вопросы, связанные с исламом, стояли очень остро. Различные группировки, как поддерживающие развитие политического ислама, так и выступающие против него, постоянно сталкивались. При рассмотрении проблемы исламизации Турции необходимо учитывать историю, понимать, что Ататюрк, резко отделивший ислам от политики, не сумел, да и не смог бы полностью устранить влияние сторонников ислама.

Роль ислама далеко не однозначна, о ней рассуждают многие современные ученые, политики, политологи и простые турецкие граждане. Важно, что в 90-е годы произошел своего рода перелом и сегодня практически все политики стали посвящать проблемам религии особое внимание, понимая: в XXI в. вопросы религиозного и идеологического характера, ушедшие в тень в предыдущем столетии, возвращаются на мировую повестку дня. Так, президент Б. Обама заявил: «США никогда не будут вести войну с исламом или любой другой религией». Вновь остро встает проблема взаи-

модействия в треугольнике государство–религия–человек. В этом вопросе налицо отсутствие единства в Турции. В стране, где подавляющее большинство составляют мусульмане, для одних религия служит скорее формальным, далеко не главным регулятором их быта, а для других, напротив, играет определяющую роль во всех сферах жизни.

Турецкие исламисты по-своему понимают принцип лаицизма. Они считают, что он гарантирует свободу вероисповедания, должен защищать религиозную культуру и гарантировать независимость религиозной сферы от диктата государства. В 90-е годы роль ислама возрастает стремительно. Связано это прежде всего с активизацией политической ислама, распространением идей различных течений ислама, финансированием арабскими организациями турецких радикалов, сложностями вступления Турции в ЕС, неудачами предыдущих политиков-лаицистов, ослаблением роли армии.

Вооруженные силы играли и играют чрезвычайно важную роль в политической жизни Турецкой Республики за все время ее существования. Исключительная роль армии была закреплена в Конституции страны и подкрепляется политической практикой неоднократного прямого вовлечения армии в политические процессы внутри страны, а также решающим словом военного руководства при определении внешнеполитических приоритетов и их претворении в реальную политику.

Важно отметить, что Турецкие вооруженные силы являются также важнейшим военно-политическим фактором регионального значения. Большая численность личного состава (турецкая армия – вторая в НАТО после армии США по численности), высокая дисциплинированность и идеологическая подготовка военнослужащих, количественная оснащенность относительно современным вооружением и военной техникой, развивающийся военно-промышленный комплекс – все это заставляет рассматривать вооруженные силы Турции как одни из самых боеспособных в масштабах Ближнего и Среднего Востока, Восточного Средиземноморья, а также Южного Кавказа и всего Каспийско-Черноморского регионов.

Вооруженные силы Турецкой Республики со времен Ататюрка являются гарантом светского пути развития Республики. Они всячески противостоят вмешательству ислама в политику. На протяжении истории ВС совершили ряд военных переворотов, в результате которых свергали исламизированную партию и вновь

передавали власть светским институтам. В 90-е годы армия доказала свою способность мягко влиять на политическую ситуацию в стране, без осуществления силового захвата власти. В то же время именно в 90-е годы, с созданием ЕС, вторая по численности армия в НАТО все чаще сталкивается с критикой европейских стран и США по поводу возможностей влияния на политику. По мнению западных экспертов, демократическое общество не подразумевает органичной связи армии и политики. «Войска – в казармы, политики – на сцену», – вот один из основных принципов, который укреплялся в 90-е годы и особенно ярко обсуждался и претворялся в жизнь в начале 2000-х годов.

Нельзя не отметить, что вектор армия–политика является одним из важнейших проблемных узлов конфликтного поля демократизации. С одной стороны, действительно, принцип вмешательства генералов в дела политического характера не отвечает требованиям демократии. С другой стороны, именно армейская верхушка и позволяла реализовывать демократический процесс как таковой в мусульманской стране, способной в любой момент склониться к западному пути развития.

В Турции со времен XVIII в. существовала дилемма запад–запад. Изначально процесс вестернизации для турок был равносильным преодолению кризиса отживших феодальных государственных структур. Впоследствии он стал основой государственной политики. М.К. Ататюрк заложил базис для укрепления отношений с Западом. Вступление в НАТО в 1952 г. явилось важной вехой на пути движения Турции в сторону Европы и Америки. Основным лейтмотивом современной турецкой модернизации являются процессы вестернизации, демократизации и вступления в ЕС. Данные направления органично связаны и чаще всего основываются именно на стремлении к демократизации всех сфер жизни. В то же время вступление в Евросоюз постепенно стало основой турецкой внешней политики. 14 апреля 1987 г. Турция подала в ЕС заявку о вступлении в эту организацию. Тем самым она сделала важный шаг на пути «подписи под стандартами демократии». Комиссия ЕС представила свое мнение по данному вопросу в форме отчета, одобренного Советом ЕС. В документе указывалось, что экономическая и политическая ситуация в стране не убедила Комиссию в способности Турции преодолеть сложности экономических процессов при ее присоединении к сообществу и что, несмотря на позитивные достижения, остаются проблемы в сфере демократизации и прав человека.

На Лиссабонской встрече на высшем уровне Европейского Совета 1992 г. также была подчеркнута важность наличия демократической системы для кандидатов в ЕС. Кроме того, учреждения Европейского союза, в частности Европейский парламент, провозглашают уважение прав человека в качестве основного условия для стран-кандидатов. Маастрихтское соглашение расширило роль Европарламента в отношениях с третьими странами: необходимо его согласие для вступления в ЕС (ст. 15 соглашения о Европейском союзе). В июне 1993 г. в Копенгагене Европейский Совет определил общие критерии, которым должны соответствовать страны-кандидаты, как предварительные условия вступления в ЕС: стабильность институтов, гарантирующих демократический процесс, силу закона, права человека, уважение и защиту меньшинств; наличие и функционирование рыночной экономики, а также способность противостоять конкуренции и рыночным силам внутри ЕС; способность выполнять обязательства, вытекающие из членства в ЕС, включая содействие достижению целей политического объединения, а также экономического и валютного союза.

Подписанный в конце ноября 1993 г. протокол Совета Ассоциации обусловил переход Турции к режиму Таможенного союза принятием и введением в действие ряда отвечающих нормам ЕС законов, связанных с защитой прав потребителя, охраной авторских прав и интеллектуальной собственности, защитой конкуренции, мерами государственной поддержки и антидемпинговыми мерами, государственными закупками, а также новым Таможенным кодексом. Одновременно Турция должна была принять в качестве национальных нормативных актов технические директивы ЕС по промышленной продукции. После вступления в силу соглашения о Таможенном союзе Турция, не участвуя в руководящих органах ЕС и не имея возможности влиять на принимаемые решения, обязана выполнять их и с этой целью изменять национальное законодательство. Речь идет о серьезном ограничении закрепленных в конституции принципов национального суверенитета при том, что Евросоюз не берет на себя адекватных обязательств в отношении Турции.

В докладе Еврокомиссии от 13 декабря 1995 г. были сформулированы основные положения, требующие внимания Турции для ее вступления в ЕС: Конституция страны 1982 г., соблюдение прав человека и поиск политического решения курдского вопроса. В декабре 1999 г. на заседании Европейского Совета в Хельсинки Турции был предоставлен статус страны – кандидата на принятие

в ЕС. Но она осталась при своем особом мнении, заявив, что принимает предложение о соблюдении критериев вступления, но категорически не согласна с необходимостью уступок по спорным вопросам с Грецией. Участники Европейского Совета в Хельсинки одобрили позитивные изменения в политической жизни Турции, а также ее четко выраженное намерение продолжать реформы, направленные на достижение соответствия Копенгагенским критериям.

На саммите в Ницце в 2000 г. было принято решение, согласно которому переговоры о вступлении Турции в ЕС не начнутся до тех пор, пока страна не достигнет соответствия предварительным политическим требованиям, а именно: не улучшит коренным образом положение с правами человека, не ограничит роль армии во внутренней политике, не прекратит дискриминацию национальных меньшинств.

Вопрос демократизации в Турции и сегодня, как и в 90-е годы, упирается в проблемы глобального характера – вестернизацию и глобализацию. В 90-е годы Турция оказывается вовлеченной в процесс вступления в ЕС, который в основе своей предполагает большую либерализацию, уважение прав и свобод человека, меньшинств, снижение роли армии.

В начале 2000-х годов «в доме власти» прочно обосновывается умеренная исламская Партия Справедливости и Развития. Постепенно она занимает все комнаты «жилплощади», вытесняя соседей и подчиняя себе большинство политических институтов. ПСР проводит так называемые политические прорывы, среди которых особое место занимают «демократический» и «курдский», подразумевающие расширение прав и свобод граждан страны, в частности этнических меньшинств. Существуют опасения, что данные прорывы приведут не просто к ослаблению централизации, но – к дроблению страны, которое органично впишется в американский план по изменению границ в регионе Большого Ближнего Востока.

ПСР в рамках укрепления политического ислама проводит реформу судебной системы, дискредитирует военных перед лицом простых граждан – преследует их в рамках дел «Эргенекон» и «Бальёз» за подготовку очередного государственного переворота. Партия власти делает все, чтобы устранить тех, кто может помешать победоносному шествию ислама в политику – военных и судей. Причем ПСР прикрывается евроинтеграцией и демократическими лозунгами, «почки» которых «набухали» на протяжении

90-х годов и дали «цветы» сегодня. Запрет на ношение символов ислама в общественных местах отменен. Конституция пересмотрена на референдуме 12 сентября 2010 г. Военные ослаблены, судьи постепенно меняются на лояльных формирующемуся режиму. Судя по последним заявлениям ПСР, готовится проект нового основного закона страны. Более того, премьер-министр Эрдоган уже не стесняется в выражениях в общении с еврейскими и европейскими коллегами, всячески демонстрирует независимую позицию, говорит о гегемонии США, все равно действуя в русле политики «большого брата», проводит хитрую политику в отношении своих северо-восточных соседей.

Видимо, в ближайшие годы в контексте нынешней «маргинализации» международных отношений России предстоит вести дела с совершенно новой Турцией – демократическим исламским государством, пробуждающейся региональной державой с великодержавными амбициями, простирающимися от Лондона до Байкала.

*«Ближний Восток и современность»,
М., 2012 г., № 45, с. 4–14.*

Е. Дунаева,
востоковед
**ГЕНДЕРНАЯ СИТУАЦИЯ В ИРАНЕ
И ИСЛАМСКИЙ МОДЕРНИЗМ**

За годы существования исламской республики в Иране произошли глубокие социально-экономические и политические преобразования, приведшие к укреплению социального статуса женщин и, как следствие, изменению гендерной ситуации. Вопреки существующим убеждениям, что роль женщины в исламском обществе якобы ограничена рамками семьи, а она сама полностью подчинена мужчине, реалии ИРИ свидетельствуют о том, что в условиях исламского режима могут быть обеспечены рост образовательного уровня женщин, подъем их общественной активности, повышение влияния во внутрисемейных отношениях, расширение участия в культурной, экономической и политической жизни.

В ходе революции иранки, принимая широкое участие в антишахских демонстрациях и акциях протеста, заявили о себе как о значимой социальной силе. Женщины попытались расширить и закрепить свои права на участие в общественно-политической жизни, выступая против угнетения, неравенства, беззакония,

царивших в обществе. Они поддержали исламскую республику и самоотверженно защищали ее в тылу и на фронтах в годы ирано-иракской войны. Роль женщин в период становления исламского государства была высоко оценена имамом Хомейни. Его слова: «Перестройка страны нуждается в правильном подходе к женщинам и их месту в обществе» – стали директивой новому руководству и по сей день остаются базой, формирующей взаимоотношения власти и этой социальной группы, составляющей половину населения страны.

С самого начала революционных событий женский вопрос стал одним из центральных для исламского политического движения. Религиозные лидеры неоднократно отмечали, что «с точки зрения ислама, мужчины и женщины пользуются равными правами во всех делах человеческого общества. Если женщина обладает необходимыми физическими данными, желанием и временем, она может заниматься любыми общественными делами». В то же время преобладающий подход к решению гендерного вопроса в первые послереволюционные годы был основан на положениях, изложенных одним из идеологов фундаментализма аятоллой М. Моттахари в его работе «Права женщин». Жестко критикуя феминистское движение на Западе и подчеркивая, что физиологические различия мужчины и женщины обуславливают их разные социальные роли и объясняют невозможность равенства их прав, женскую проблему он сводил исключительно к сфере семейных отношений. Кратко его точку зрения можно выразить следующим образом: «Женщина, обеспечивая семейное счастье, уже одним этим способствует развитию общества».

Его подход несколько отличался от традиционных представлений о правах женщин. Акцентируя внимание на роли женщины как жены и матери, он и его последователи не исключали для нее возможности получения наравне с мужчинами гражданских прав и возможностей социально-культурного развития, поясняя, что обязанности, связанные с воспитанием достойных членов общества, может выполнять лишь хорошо образованная и социально активная мусульманка.

Некоторые представители высшего шиитского духовенства высказывали и другие взгляды на роль и место женщин в исламском обществе. Так, аятолла С.М. Талегани заявлял о равенстве прав мужчин и женщин, подчеркивая, что новое толкование аятов Корана, в которых говорится о правах женщин, и пересмотр норм фикха, согласно реалиям современности, сможет способствовать

решению проблем женского равноправия. Этот религиозный деятель, которого можно отнести к радикальным исламским реформаторам, исходил из того, что ислам – это религия, которая предоставляет женщинам возможность участия в общественной жизни и гарантирует им свободу выбора. Женщина сама должна решать свою судьбу. Взгляды Талегани на проблему прав женщины недостаточны систематизированы и не обобщены в едином труде. В своих высказываниях он наметил лишь общие подходы к решению этого вопроса. Так, он впервые поднял тему необязательности ношения хиджаба, поскольку был убежден в том, что такую одежду нельзя навязывать всем представительницам женского пола, особенно немусульманкам. В этом вопросе право выбора должно оставаться за женщиной.

Значительное место вопросу о правах женщин уделил представитель светских исламистов левого толка А. Шариати, который призвал полностью изменить существующий в исламе подход к этой проблеме и снять все ограничители на пути развития женщины. Его можно рассматривать как основоположника идеологии исламского модернизма в гендерном вопросе.

Конституция ИРИ законодательно оформила статус мусульманки, провозгласив, что все граждане, независимо от пола, располагают гуманитарными, политическими, экономическими, социальными и культурными правами с учетом соблюдения исламских норм, а правительство обязано гарантировать соблюдение прав женщин во всех сферах, создавать благоприятные условия для развития личности женщины и возрождения ее материальных и духовных прав. Предоставление женщинам основных гражданских прав и свобод в ИРИ может рассматриваться, с точки зрения представителей школы традиционного ислама, как революционный шаг. Стоит напомнить, что в начале 60-х годов разработка закона о предоставлении выборных прав женщинам в рамках «Белой революции» вызвала бурю негодования среди духовенства и недовольство традиционных слоев общества. Шах вынес обсуждение этого вопроса на общенациональный референдум в 1963 г., по итогам которого и был принят закон об участии женщин в выборах. Развитие Ирана по пути модернизации в 60–70-х годах способствовало постепенному изменению стереотипов сознания и укрепило общественное положение женщин. При обсуждении Основного закона ИРИ большая часть духовенства поддержала вынесенную на обсуждение статью о правах женщин.

Параллельно с Конституцией положение женщин регулирует Гражданский кодекс ИРИ, в основе которого лежат мусульманское законодательство и шариатские нормы, закрепляющие традиционный, средневековый подход к вопросу прав женщин. В 2005 г. Высший совет культурной революции принял «Хартию прав и обязанностей женщин в условиях исламского режима», основные положения которой вошли в Закон о правах и обязанностях женщин, одобренный парламентом страны в 2006 г. Эти документы детально регламентируют вопросы, связанные с правами женщин в семейной, социально-экономической и финансовой сферах. В перспективном плане развития ИРИ на 20 лет один из разделов посвящен укреплению роли женщин в социальной жизни и реализации их законных прав. В настоящее время в меджлисе страны обсуждается проект нового Закона о семье. Эти документы отражают существование двух противоположных подходов к роли и месту женщин в обществе, проявившихся в ходе революции, что оказывает влияние на гендерную политику находящихся у власти правительств.

Первое послереволюционное десятилетие стало самым трудным периодом для иранских женщин. Были введены многочисленные запреты и ограничения, за невыполнение которых применялись суровые наказания вплоть до смертной казни. Одним из первых актов новой власти была отмена Закона о семье, принятого в 1967 г. и предоставляющего женщинам право на развод. В 1980 г. был восстановлен институт временного брака.

В годы ирано-иракской войны духовенство было вынуждено допустить женщин к более широкому участию в социально-экономической сфере и даже привлекало их к прохождению военной службы в спецподразделениях КСИРА. Женщинам предоставили возможность участия в политической жизни страны. При Партии исламской республики было создано женское подразделение. Женщина была избрана в Центральный совет партии «Исламская коалиция», в которой также существовало женское отделение. Четыре места были отданы женщинам в меджлисах первого и второго созывов.

К концу 80-х годов с приходом к власти прагматиков, а во второй половине 90-х годов реформаторов усилилось внимание государства к вопросам гендерной политики. Были сняты отдельные запреты, возможности развития женщин значительно расширились. При президенте страны был введен специальный пост советника по женским вопросам. Аналогичные посты были учреж-

дены и при руководителях целого ряда министерств. В 90-х годах было принято немало законов и правительственных решений, направленных на улучшение положения женщин, в защиту их гражданских и политических прав.

Проведенная после революции 1979 г. исламизация системы образования открыла для девочек из традиционных семей более широкий доступ в школы и университеты. В результате за последние 30 лет уровень грамотности среди женского населения страны увеличился с 35,5 до 80%, а среди городских женщин этот показатель достиг 88%. В настоящее время почти 100% девочек посещают начальную школу, а число учащихся женщин в возрастной группе 15–24 года достигает 97%. Наибольшие изменения за последние годы произошли в области высшего образования. Девушки составляют 60% поступающих в высшие учебные заведения, а среди студентов их доля составляет почти 50%. Если в первые годы после революции обучение по целому ряду специальностей было закрыто для женщин, то постановлением Высшего совета культурной революции от 1989 г. был снят целый ряд ограничений. Был принят закон, разрешающий девушкам выезжать на учебу за рубеж. Такой массовый прорыв иранок в систему высшего образования объясняется их стремлением выйти за рамки семьи, почувствовать себя более свободными и независимыми, следствием чего становится осознание своей социальной значимости и рост общественной и экономической активности.

Рост культурно-образовательного потенциала иранок в последние десятилетия привел к росту их общественной активности. К 2006–2007 гг. было зарегистрировано 980 неправительственных женских организаций. Женщинам обеспечены широкие возможности для занятий различными видами спорта. Иранки вносят значительный вклад в культурную жизнь страны.

За прошедшие три десятилетия значительно расширились возможности участия женщин в экономической сфере. Хотя, согласно статистическим данным, только 16,7% женщин в возрасте старше десяти лет заняты в экономике страны, процент трудящихся женщин постоянно увеличивается. Более 40% всех работающих сосредоточены в сфере услуг, 32% – в промышленности и 26,5% – в сельском хозяйстве. Женщины стали активно заниматься предпринимательством. Более 25% работающих женщин являются государственными служащими. Они традиционно заняты в сфере образования и здравоохранения. Так, среди всех врачей-специалистов 40% составляют женщины, а их доля среди врачей

общего профиля доходит до 49%. Женщины составляют 50% занятых в системе высшего образования страны. Значительно увеличилось число женщин, занятых в научных исследованиях и высокотехнологичных производствах. Обращает на себя внимание тот факт, что среди работающих женщин почти 36% имеют высшее образование.

Важным новым моментом в практике ИРИ стало участие женщин в органах судебной власти и даже назначение женщин на судебские должности, что абсолютно не допускалось религиозными правоведами как не соответствующее исламской традиции. В настоящее время более 460 женщин занимают различные должности в системе правосудия.

Женщины ИРИ активизировали свое присутствие и на политической арене. Исследования, проведенные иранскими аналитиками, показали, что женщины испытывают большую, нежели мужчины, ответственность, участвуя в выборных кампаниях и общественных мероприятиях. Женщины более серьезно относятся к реализации своего права голоса. По данным Министерства внутренних дел страны, принимают участие в голосовании 65% женщин и 62% мужчин.

Если избранные в первый парламент женщины играли исключительно представительскую роль в меджлисе, то начиная с пятого меджлиса, среди депутатов которого насчитывалось 14 женщин, они заявляют о себе как представителях интересов женского электората. В последних трех меджлисах депутатки формируют женскую фракцию, которая разрабатывает программу улучшения социального и материального положения женщин, и инициируют законы, закрепляющие женские права. Так, только за последние годы в парламенте страны были утверждены законы о сокращении рабочего времени для женщин, имеющих детей, увеличении отпуска по родам и для кормления ребенка, о сокращении возраста для выхода на пенсию женщин-матерей, о поддержке женщин, которые являются главой семьи, о пересчете мехрийе (выкуп за невесту) согласно уровню цен и др.

Женщины активно работают в местных исламских советах. В 2006 г. на выборах в советы третьего созыва было зарегистрировано более 7 тыс. кандидаток, из которых были избраны 1490 женщин, что составляет около 10% всех депутатов.

Со второй половины 90-х годов резко возросло участие женщин в работе политических партий и организаций. Особую активность проявили члены партии «Партнерство» при подготовке

президентских выборов 1997 г., что во многом обеспечило победу президента-реформатора М. Хатами.

В стране активно действуют политические организации по защите прав женщин: Общество женщин исламской революции, общество «Зейнаб», Общество женщин – сторонников мусульманского обновления и др. Значительный рост уровня образования женщин и расширение их вовлеченности в экономическую и общественно-политическую жизнь страны повлекли за собой изменения гендерной ситуации и поставили перед иранским обществом новые проблемы.

Обеспокоенность клерикалов и консервативно настроенных слоев в стране вызывает наблюдаемый в последнее десятилетие активный приток женщин в систему высшего образования. Причем их наплыв сюда, измеряемый 60% от абитуриентов мужского пола, – не предел. По словам министра здравоохранения М. Вахид Дастджерди, если не поставить под контроль этот процесс, то количество абитуриенток достигнет 70%. Опасность такого положения некоторые эксперты видят в том, что женщины проявляют себя более дисциплинированными, организованными и с лучшими знаниями выходят на рынок труда. В условиях постоянно возрастающего уровня безработицы они могут дестабилизировать ситуацию на рынке труда, отнимая рабочие места у мужчин, образовательный ценз которых окажется ниже. Поскольку в иранском обществе обязанность содержать семью возлагается на мужчин, то увеличение уровня безработицы среди представителей мужского пола может стать предпосылкой к возникновению кризисной ситуации в привычной системе социальных и гендерных отношений.

Стремление женщин продолжать учебу в системе высшего образования может привести к появлению разрыва в уровнях образовательного ценза мужчин и женщин и ограничит для женщин возможности выбора партнера и создания семьи. Традиционно ориентированные круги, большая часть духовенства, некоторые социологи прямо увязывают ослабление семейных связей, распад семьи и крушение семейных ценностей с возрастанием уровня женского образования и видят в нем прямую угрозу традиционной культуре, господствующей в иранском обществе.

Активизировало обсуждение проблем дальнейшего развития образования женщин и обнародование результатов всеобщей переписи населения, проводившейся в 2006 г. Особое внимание привлекло повышение такого демографического показателя, как средний возраст вступающих в брак, который, согласно последним

данным, составляет в Иране для женщин около 25 лет. Практически он сравнялся с возрастом вступления в брак мужчин. 20 лет назад девушки выходили замуж, в основном, до достижения 20-летнего возраста, мужчины создавали семью в 23,5 лет. Руководитель статистического центра страны, анализируя социально-демографическую ситуацию в ИРИ, подтверждает, что в дальнейшем может наблюдаться повышение среднего возраста женщин, вступающих в брак ввиду их стремления к образованию и трудоустройству.

Вызывает беспокойство общества и тот факт, что активное участие женщин в социально-экономической и культурной жизни приводит и к сокращению численности детей в семье. На 2006 г. средняя семья насчитывала 4,03 человек, а 20 лет назад этот показатель составлял 5,11. Учитывая, что темпы прироста населения страны с 1996 по 2006 г. составили 1,61% в год, а 20–30 лет назад прирост населения находился на уровне 3,9%, такое резкое сокращение показателя вызывает определенные опасения в том, что наметившаяся тенденция может привести в будущем к сокращению общей численности населения страны, а соответственно и трудовых ресурсов.

Особую тревогу по этим поводам высказывают представители традиционного духовенства. Под их нажимом разрабатываются программы «возвращения женщин в семью», которые включают в себя предоставление девушкам ограниченной доли мест при поступлении в университеты, прием абитуриенток только по месту жительства родителей, разработку укороченных программ для обучения женщин в системе высшего образования. Некоторые шиитские авторитеты призывают в целях повышения нравственных устоев общества провести повторную исламизацию в системе высшего образования и ввести раздельное обучение.

В последние годы был поставлен на обсуждение общества институт временного брака, как соответствующий шариату. В поддержку временных браков выступили и некоторые высшие религиозные деятели страны, увидев в них способ приобщения молодежи к семейной жизни. Член общества борющегося духовенства, бывший министр внутренних дел М. Пурмохаммади, выступая на конференции «Хиджаб: ответственность и полномочия исламского государства», заявил о необходимости возрождения существующей в исламе традиции временных браков, видя в них средство противостояния возрастающей безнравственности молодежи в вопросах взаимоотношения полов.

На сайтах Интернета и в СМИ развернулась широкая дискуссия, в ходе которой высказывались различные мнения по этому вопросу. Ряд психологов, специалистов по семейным вопросам, выступили против распространения таких браков, считая, что они могут, наоборот, нанести психологический ущерб молодежи и снизить возможность для женщин обзавестись постоянной семьей. Свое отрицательное мнение выразили и некоторые женские организации. В то же время активистки женского движения, например, дочь А.А. Хашеми Рафсанджани Фаезе Хашеми, поддержали эту идею, полагая, что «поскольку исламское общество не принимает дружеских отношений между девушками и юношами, то институт временного брака может быть полезен для девушек, так как даст им возможность осознать свою роль и свои права в семье». Сторонниками этого института высказываются мнения о том, что распространение временных браков будет способствовать снижению преступности на сексуальной почве. По этому вопросу нет единства и среди представителей духовенства. Как сторонники, так и противники пытаются найти доводы за и против в истории раннего исламского общества.

По существу же, такая кампания вызывает сомнения среди всех представителей иранского общества, поскольку совершается попытка канонизировать ситуации, которые исторически и в Иране, и в большей части исламского мира рассматривались лишь как исключения, вызванные специфическими обстоятельствами, и в настоящее время не являются общеупотребительными в практике взаимоотношения полов. Ведь брак в таком случае может заключаться не по любви, а по стечению обстоятельств, на время, рожденные же в нем дети могут стать препятствием для его расторжения, поскольку о его долговременности речи по определению не идет. Такой брак может породить дополнительные проблемы, от которых могут пострадать все субъекты такого супружества.

В то время как в стране продолжают дискуссии о моральных и психологических моментах, о необходимости изменения подходов к оценке такого явления в условиях модернизации общества, депутаты меджлиса в рамках обсуждения Закона о семье уже приняли решение об обязательной регистрации временных браков в случае рождения детей в целях закрепления прав матери и ребенка и высказались за внесение информации о заключении временного брака в документы, удостоверяющие личность супругов. При этом законодатели, очевидно, упустили из виду, что за рамками остается вопрос о нравственной стороне такой трактовки

брачных отношений, если только правовое регулирование этого института не преследует цели, например, предотвратить распространение внебрачных связей, рассматриваемых как нарушение моральных ценностей исламского общества.

Такие поспешные действия не отвечают устремлениям самих женщин, готовых активно бороться за искоренение любых форм дискриминации по отношению к ним. Они уверены в том, что высокий образовательный ценз женского населения, так же как их активное присутствие на социальной арене – свидетельство успешного развития общества. В последние годы женщины все активнее заявляют о необходимости более широкого участия во властных структурах и готовности подняться на высший уровень принятия решений. В период президента-реформатора М. Хатами впервые иранка была назначена на пост вице-президента и руководителя Организации по охране окружающей среды. Это был первый прорыв женщин в структуры власти.

Выборные кампании последних лет показали рост политической активности женщин. В период подготовки парламентских выборов 2008 г. активисты женских движений двух основных политических фракций образовали коалиции и поставили на обсуждение вопрос «Почему кандидаты половины населения страны (мужчины) занимают более 90% депутатских кресел, и что мешает женщинам активно участвовать в работе политических партий и организаций» – и требовали выделения 30% депутатских мест кандидатам от женской половины общества. На практике же их фракция в восьмом меджлисе сократилась с 12 до 8 депутатов, что составляет лишь 4% всех депутатов парламента страны. Причем большинство голосов удалось получить кандидаткам лишь в Тегеране, Исфагане и Мешхеде, т.е. в крупных городах страны. Это говорит о прямой связи между более высоким уровнем развития населения и его психологической готовностью к восприятию женщины как равноправного партнера в обществе.

В ходе подготовки президентской кампании 2009 г. женщины отстаивали свое право баллотироваться на пост президента. Они сумели вынести этот вопрос на общественное обсуждение и добились определенных успехов. И хотя впервые в истории ИРИ секретарь Наблюдательного совета подтвердил, что женщины-кандидаты могут быть допущены к участию, ни одна не получила вотума доверия этого органа. Активистки женского движения пытались и ранее принять участие в президентских кампаниях. Одной из первых предприняла попытки выдвинуть свою кандидатуру

дочь аятоллы Талегани А. Талегани в 2001 г. Однако в те годы Наблюдательный совет даже не ставил на рассмотрение такую возможность.

В ходе последней предвыборной кампании остро встал вопрос и о необходимости включения женщин в состав правительства. Такие возможности активно обсуждались в СМИ, на предвыборных митингах и заседаниях партий и организаций. В этом большая заслуга активисток женских движений, которые образовали исламскую женскую коалицию, выступившую с обращением ко всем кандидатам по этому вопросу. Четыре претендента на президентское кресло заявляли о готовности поддержать требования женщин.

Вновь избранный президент М. Ахмадинежад не смог проигнорировать необычайно возросшую активность женского электората и их настойчивые заявления о том, что иранки готовы перейти от этапа представительного присутствия в органах власти к этапу реального участия в работе властных структур, и проявил готовность включить трех женщин в состав кабинета. Такое решение президента было неоднозначно встречено как иранским обществом в целом, так и религиозными авторитетами. Марджа-от таклиды Кума – аятолла Сафи Гольпаегани и аятолла Мокарем Ширази – выступили с обращениями, резко критикующими введение женщин в правительство, и заявили о том, что не признают новый состав кабинета законным. Сомнения относительно возможности включения женщин в правительство были высказаны некоторыми депутатами меджлиса во время обсуждения предложенных кандидатур и представителями различных партий. Однако рекомендации религиозного лидера депутатам меджлиса одобрить внесенные президентом кандидатуры можно рассматривать как его косвенное одобрение этих инициатив президента.

Утверждение М. Вахид Дастджерди на пост министра здравоохранения страны – это результат многолетней борьбы иранских женщин за осуществление своих политических и гражданских прав. По словам руководителя женского общества «Зейнаб» и лидера женских групп консервативного фланга М. Бехрузи, «вотум доверия женщине, вынесенный меджлисом, отражает изменения в самом иранском обществе. Впервые предложение поставить женщину во главе министерства было сделано активистками женских движений президенту-реформатору М. Хатами в тот момент, когда он вторично выдвинул свою кандидатуру. Однако он оказался не готовым пойти на такой риск. Возможно, Хатами не был уверен в

том, что женщина сможет добиться каких-либо успехов, занимая министерский пост. А может быть, считал, что общественное мнение в стране еще не готово принять женщину на посту министра». Несмотря на то что лидер движения реформаторов отказался вручить министерский портфель женщине, дабы не обострять и без того сильное противостояние с традиционными структурами, тем не менее, в период работы шестого и седьмого правительств оказывалась широкая поддержка женским инициативам, что и создало базу по укреплению положения женщин в обществе и привело по прошествии восьми лет к определенным изменениям гендерной ситуации, проявляющимся в признании прогрессивными слоями возможности участия женщин в высших органах власти.

В настоящее время в ИРИ, несмотря на значительное внимание, проявляемое к женщинам и признание их заслуг в революционном движении и общественной жизни, проявляется двойственный подход к пониманию места женщины в обществе. С одной стороны, укрепилось осознание того, что женщина обладает достаточными знаниями и практическим опытом, роль женщины в обеспечении доходов семьи постоянно возрастает, и она может быть равноправным партнером мужчины во всех сферах деятельности. С другой стороны, продолжает господствовать точка зрения, признающая за женщинами право на участие лишь в семейных делах и в сфере воспитания детей, базирующаяся на сохраняющихся религиозных, исторических, культурных и политических традициях.

Традиционный подход к женщине сохраняется не только в политической сфере. Он также проявляется в вопросах трудоустройства, где возможности женщин по сравнению с мужчинами значительно ограничены и существует дискриминация женщин в таких вопросах, как соблюдение условий труда, карьерный рост, уровень зарплаты. Существуют определенные ограничения для женщин в выборе рода занятий. Право женщины на работу может быть оспорено ее мужем. Женщина связана значительными ограничениями в личной и семейной жизни. Например, даже вопросы получения паспорта, посещения родственников, выезда за границу она не может решить без участия отца или мужа.

В последние годы в обществе усилилось осознание того, что основным препятствием на пути дальнейшей реализации прав и свобод женщин, ликвидации любых форм ее дискриминации остаются нормы шариатского права и исторические традиции страны. Традиционный подход к роли женщины исключительно как

жены и матери закреплена в Гражданском кодексе страны, что создает значительные препятствия на пути борьбы женщин против дискриминации. В последние десятилетия четко проявилось несоответствие законов, регулирующих семейную и социальную жизнь женщины, той роли, которую она реально играет в обществе. Этот факт признается не только передовыми слоями общества, правоведами, социологами, но и прогрессивно настроенным духовенством.

В настоящее время в исламской мысли по вопросу о правах женщин сохраняются три основных направления: традиционное, религиозно-реформистское и новаторское (неофундаменталистское). К представителям первого можно отнести аятолла Джанати, Систани, Мокаррема Ширази, Гольпаегани, Хуи. В целом они выступают за сохранение исламских догм в отношении женщин и допускают лишь возможность внесения некоторых изменений в нормы, регулирующие права женщин. Религиозно-реформаторское направление или исламский модернизм представляют великие аятоллы Санеи, Мусави Ардебиле. К числу его сторонников относился великий аятолла Монтазери. Некоторые представители исламской интеллигенции причисляют М. Кадивара к последователям этого направления. Эти религиозные деятели и правоведа выступают за пересмотр традиционных толкований коранических текстов и предлагают переосмыслить его с учетом парадигм современности. Отдельные представители исламского модернизма видят возможность наделить женщин правом на иджтихад.

Представители третьего течения – носители нового мышления в исламе (ноуандиши-йе дини), к числу которых относят А.К. Соруша и М. Шабастари, – предлагают полностью отказаться от некоторых догм, определяющих положение женщины в исламском обществе. Согласно их убеждениям, многие традиционные нормы были установлены в период раннеисламского общества. Изменение реалий жизни влечет за собой и изменение норм. Однако они считают, что «при выработке новых положений необходимо сохранить ту божественную идею и дух истины, которые были изначально вложены самим Пророком».

Тема «Положение женщины и новые религиозные смыслы» все чаще обсуждается на страницах печати, во время конференций и круглых столов. Потребности современной жизни и процессы модернизации общества диктуют необходимость пересмотра норм исламского права. Примеры тому уже есть. В седьмом меджлисе был поднят вопрос о пересмотре доли женщин при разделе

наследства, восьмой междлис утвердил закон, разрешающий женщинам наследовать землю, а Наблюдательный совет утвердил такое решение, хотя это вызвало недовольство некоторых религиозных деятелей. Назначение женщин судьями, пусть лишь на уровне семейных судов, допуск их к участию в президентских избирательных кампаниях – свидетельство отхода от традиционных догм. Активистки женских движений готовы идти дальше по этому пути. В настоящий момент на обсуждение поставлено еще несколько важных, с точки зрения женщин, проблем: многоженство, наследственные права, возмещение компенсации в случае нанесения ущерба женщине, равенство женщин и мужчин при даче свидетельских показаний, необходимость воспитания детей в случае развода родителей или смерти отца в семье матери и др.

Однако даже предоставление женщинам прав не всегда означает возможность их реализации. Представители прогрессивно мыслящего духовенства, правоведы, философы, активисты женских организаций понимают, что их первоочередной задачей должно стать изменение господствующих в стране взглядов, основанных на мужском шовинизме (мардансалари). Борьба женщин против любых форм дискриминации в семье и обществе может привести к успеху, если будет поддержана большинством членов общества. Очевидно, что дальнейшее социально-экономическое развитие страны по пути модернизации, подъем образовательного уровня и культуры, развитие демократического процесса приведут к изменению гендерных стереотипов в обществе и создадут условия, при которых женщина будет восприниматься как равноправный партнер во всех сферах жизни.

«Мусульманское пространство по периметру границ Кавказа и Центральной Азии», М., 2012 г., с. 248–259.

М. Хайцева,

востоковед (ИВ РАН)

ПАКИСТАН: ПО ЗАКОНАМ РОДСТВА И ВЕРЫ

Пакистан – одна из тех стран, о которых мы почти каждый день читаем или слышим что-нибудь в новостях. Это настоящий бурлящий котел: сложная внутривосточная обстановка, громкие отзвуки войны в соседнем Афганистане и т.д. Но мало кто бывал в этой далекой стране. Моя поездка в Пакистан в конце 2011 г. продлилась чуть больше месяца. Я жила в районах среднего уров-

ня достатка, носила традиционную местную одежду и в целях безопасности говорила на языке урду. В целом я придерживалась распространенного маршрута, в который входят крупнейшие города Пакистана – Карачи, Лахор, Исламабад, а также несколько провинциальных городков с известными историческими достопримечательностями. Несмотря на богатейшую историю и огромное количество старинных памятников архитектуры и искусства, в силу известных причин (терроризм, религиозный экстремизм) поток туристов в Пакистан практически иссяк. В основном в страну сейчас приезжают альпинисты, чтобы покорить горные вершины и познакомиться с уникальной культурой северных народов Пакистана.

Сотрудничество Исламабада с США в войне с терроризмом породило у простых пакистанцев сильный антиамериканизм. Большинство простых людей люто ненавидят и винят во многих своих бедах именно американцев. Без знания урду находиться в стране трудно и даже опасно: прежде, чем люди поймут, что вы не американец, могут произойти серьезные неприятности. Удивительно, но большинство пакистанцев относится к россиянам без особых предубеждений. Я жила в районе Саддар – центре торговой жизни города со времен англичан. Сейчас он стал известен огромным наплывом пуштунов, держащих там торговлю и, естественно, установивших свои порядки. Поэтому многие женщины вынуждены перед походом в Саддар одеваться в рамках дозволенного: покрывать голову шарфом, а не просто накидывать его на плечи, как в других районах Карачи, внимательно следить, чтобы вырез на камизе (длинном платье-рубашке) был неглубоким, а его рукава – обязательно длинными. К цвету одежды особых требований нет. Разнообразие расцветок как на улицах, так и на прилавках поражает воображение.

Карачи отличается наиболее заметным и серьезным уровнем охраны объектов. Полицейские и полуармейские подразделения – рейнджеры – повсеместно патрулируют районы мегаполиса. Наиболее охраняемые места – это престижные районы, где проживают самые богатые люди и политики. Охрана там напоминает зону боевых действий: за несколькими рядами всевозможных баррикад, «ежей», колючей проволоки, мешков с песком и закрытых будок с охранниками, из которых торчат автоматы и пулеметы, виднеются особняки необыкновенной красоты и роскоши. К иностранцам здесь относятся крайне подозрительно и неодобрительно, и если в Лахоре в этой подозрительности все-таки присутствует большая

доля любопытства, то в Карачи буквально в воздухе витают непредсказуемость, опасность и агрессия. В Лахоре тоже есть блокпосты и полиция, но они сосредоточены лишь на въезде в город и в особо охраняемых районах с обеспеченными жителями и иностранцами.

Местные женщины часто набрасывают дупатту на голову, но по сравнению с Карачи они все же свободнее в своих передвижениях. Их часто можно увидеть на улице, когда они идут по своим делам, ходят с подругами по магазинам, гуляют с детьми в парках, где много детских площадок. После шумного и людного Лахора, который буквально дышит своей замечательной историей, Исламабад показался безлюдным и безликим современным городом. Полное отсутствие тротуаров говорит о том, что Исламабад с самого начала задумывался как город не для пешеходов. Местные жители передвигаются или на такси (за вполне разумную плату), или на собственных машинах, причем женщины тоже садятся за руль.

По ходу своей поездки я общалась в основном с простыми людьми – государственными чиновниками низшего звена, полицейскими и охранниками, сотрудниками гостиниц, таксистами и водителями, продавцами на базарах и обычными людьми на улицах.

В Пакистане до сих пор повсеместно сохранилось настоящее восточное гостеприимство, понятие «гость» для местных жителей священно. Когда пакистанцы понимают, что вы иностранец, приехавший в их страну с добрыми намерениями, вас окутывают такой заботой и вниманием, что вы рискуете задохнуться в объятиях. Если у вас возникло какое-то затруднение, вы потерялись на улице, что-то или кого-то ищете – будьте уверены, вся улица бросит свои дела и искренне кинется вам помогать. До тех пор, пока жители не будут уверены, что ваше затруднение решено в самом лучшем виде, вас не отпустят. Для нас, жителей крупных городов, вечно бегущих по своим делам и редко обращающих внимание на окружающий мир, подобное человеческое отношение кажется весьма необычным. Конечно, мое мнение, безусловно, субъективно и основывается лишь на опыте общения. Тем не менее черты, о которых мне хотелось бы рассказать, показались довольно характерными. Речь пойдет о довольно большой прослойке пакистанского общества, по сей день имеющего феодальную структуру, которая составляет основу многоступенчатой иерархической системы обслуживания верхних слоев населения.

В обычной пакистанской семье в среднем шесть–восемь детей. Женщины не работают, исключение составляют совсем бедные семьи. Для семьи, пусть даже бедной, работающая женщина – нежелательное и недостойное явление. Женятся пакистанцы в возрасте 17–20 лет, годам к 35–40 у супружеской пары будут те самые шесть–восемь детей. В Пакистане семьей считаются все родственники с их детьми, таким образом «ячейка общества» по-пакистански составляет как минимум 30–35 человек. В такой семье обычно работает лишь пара мужчин, которые содержат всех оставшихся родственников, независимо от возраста и степени родства. Другие мужчины, здоровые и молодые, толком нигде не учатся и не работают, составляя костяк празднующей публики. Причины, конечно, могут быть разными, но очевидно, что работа есть: та же сфера услуг или торговля главенствуют по степени привлечения рабочей силы, но, судя по общению, эти люди просто не заинтересованы в серьезных поисках работы. Подобное «неприкаянное безделье» приводит к разгулу обычного бандитизма во многих местах страны. На Востоке нельзя отказывать гостю, и честные об этом скажут лишь единицы, но если вы не понимаете намеков, вам придумают другие причины, чтобы отговорить от поездки в небезопасное место.

Сложная социально-экономическая ситуация в стране тоже вносит свою лепту в создание армии безработных. Это и сильнейшая инфляция, и огромные налоги. Например, стоимость автобусного билета из Лахора в Исламабад в 2008 г. составляла порядка 400 рупий, в 2011 г. тот же билет уже стоил 1170 рупий (95 рупий – 1 долл.). Налогообложение, судя по всему, отличается от реальной ситуации: по закону все должны платить 17% с каждой покупки (общий налог с продаж), но на практике вам могут и не внести эту сумму в счет. Это зависит от многих факторов: например, в крупных гостиницах или ресторанах предупреждают клиентов о необходимости оплатить, помимо основного счета, еще и налоги, которые потом вносятся в бюджет страны. Если же речь идет о небольших заведениях, коих подавляющее большинство, уплата данного налога остается на усмотрение владельца. Большинство хозяев частных заведений мелкой и средней руки активно пользуются возможностью получать дополнительную прибыль с иностранцев или с пакистанцев, приехавших из-за границы. Судя по всему, данный налог не платит большая часть населения страны. Помимо этого, есть и другие налоги. Средний показатель налога пакистанца с зарплаты достигает 35–40% и зависит от разных

факторов, например, от сферы деятельности, от периода работы и т.д. Стараясь обойти его, многие пакистанские работодатели и работники, недолго думая, избрали печально известный нам путь «серой» зарплаты – не прописывать реальный заработок в договоре. Как следствие, постоянно возникают массовые проблемы с зарплатой: пакистанский работник среднего и ниже среднего уровня либо сталкивается с необходимостью уплаты больших налогов, либо рискует не получить своего заработка.

В целом, несмотря на значительное время, прошедшее с момента обретения независимости, и огромные средства, направлявшиеся на развитие страны, в традиционном секторе экономики Пакистана произошли незначительные структурные изменения. Так, до сих пор существует значительная прослойка помещиков с зависимыми от них крестьянами, которым, по рассказам местных жителей, их господа не разрешают ходить в школы учиться, чтобы крестьяне не ушли из деревни в город на заработки. Нередки случаи использования буквально рабского труда. И, как ни удивительно, это касается не только деревень. Кабальный труд нередко встречается и в крупных городах. Например, когда менеджер из гостиницы договаривается с водителем о сопровождении туриста, они условливаются о цене для водителя, но деньги распределяются следующим образом – одна треть уходит водителю (на нее он сразу покупает бензин для поездки), а две трети – менеджеру. Водителю можно уже не платить, пусть будет доволен тем, что ему достался бензин, чтобы он смог дальше работать. И обманутый водитель ничего в данной ситуации делать не будет, даже не пойдет жаловаться хозяину гостиницы.

Соответственно, в ситуации, когда человек понимает, что гарантировать хоть какие-то деньги ему могут не государственные институты, а только Семья, совершенно неудивительно, что пакистанцы во всем доверяют исключительно родственным связям. И самым страшным для пакистанца является риск потерять поддержку, социально-финансовую в первую очередь, или вообще быть исключенным из Семьи. У меня сложилось впечатление, что менталитет простых пакистанцев достаточно многоступенчат. Если за основу взять образ дерева, то я бы предложила такое сравнение. Корнями пакистанского самосознания можно назвать ощущение единства с конкретным родом, кланом, кастой и принадлежности к его истории и системе взаимоотношений с другими родами и кланами.

Пакистанцы очень серьезно относятся ко всему, что было в их прошлом, и до сих пор это имеет самое серьезное значение для их персональной судьбы. Возможно, именно та историческая коллективная сознания приводит к своеобразному пониманию ответственности, которая тоже становится одной на всех, даже за проступки конкретного человека. Круговая порука происходит из привычки жить одним родом или кланом, когда человек в первую очередь ощущает себя членом некоего сообщества, а уже потом только отдельной единицей. Это корни пакистанского менталитета, которые уходят глубоко в историю и не всегда видны на поверхности. Стволом пакистанского традиционного менталитета можно назвать стиль жизни и характер восприятия внешнего мира, который намертво прикован к исламу в его достаточно средневековой интерпретации.

Определив, что вы иностранец, пакистанец первым делом поинтересуется, мусульманин ли вы. Я в подобной ситуации отвечала, что я христианка, и спрашивала, вызывает ли это какие-либо проблемы. Мне отвечали – нет, потому что я – ахл-и-киتاب, т.е. человек Писания. Случалось, я говорила на урду детишкам «салам» («привет»), и тогда тоже подходил кто-либо из родителей и сразу уточнял, мусульманка ли я. Узнав, что я христианка, мне говорили, что всё в порядке, поскольку христианам и иудеям, т.е. упоминающимся в священном Коране людям, дозволено говорить мусульманину «салам». Индусам же, или, к примеру, парсам так приветствовать мусульман не следует, ведь произнося «салам» (от арабского «мир, безопасность, благополучие»), вы передаете человеку благословение от Аллаха. Приведу еще один пример, показывающий, насколько глубоко затронула исламизация большую часть общества. На урду испокон веков прощались фразой *khuda hafiz*, что дословно означает «Да хранит вас Бог». Слово *khuda* означает «Бог» и имеет персидское происхождение, тем не менее сейчас все поголовно прощаются фразой *Allah hafiz*, что означает «Да хранит вас Аллах».

Ислам полностью регламентирует распорядок дня с его обязательным пятикратным намазом и распорядок недели: в четверг необходимо посещать малары (могилы духовных наставников, мучеников за веру, знаменитых ученых и поэтов) или даргахи (гробницы, мавзолей и ритуальные комплексы), в пятницу нужно обязательно ходить в мечеть, а воскресенье – выходной, когда закрыто буквально всё, кроме кафе и ресторанов. Отдельно стоит сказать о таком невероятно популярном и любимом пакистанцами заня-

тии, как посещение мазаров и даргахов. Во многих мазарах мистики ислама – суфии – по сей день устраивают различные музыкальные и танцевальные представления, читают стихи, показывают фокусы.

Оставив в стороне истоки этого народного ислама и формы его проявления, отмечу лишь, что на данный момент экстремистски настроенные исламисты всячески пытаются каким-то образом отучить простой народ от посещения гробниц и искоренить многовековую привычку пакистанцев поклоняться различным мусульманским святым. К сожалению, мазары все чаще становятся местом террористических атак именно по причине того, что там всегда очень многолюдно, и исламисты крайне враждебно относятся к данной форме поклонения. Стоит ли говорить, что охрана в мазарах и даргахов (личный досмотр и проверка сумок) – одна из самых строгих в Пакистане. Внутри мазаров часто можно увидеть такие надписи, как: «С едой приходиться нельзя», «Помолился – и уходи», «Не сиди и не спи здесь» и т.д. Характерная картина для внутреннего двора даргаха – отдыхающие в тени деревьев или просто сидящие на прохладном мраморе полов семьи с детьми.

В пакистанской действительности широко распространены такие явления, как проституция, эксплуатация детей, женщин и мужчин, рабский, неоплачиваемый труд; в целом характерен очень высокий уровень насилия. Физическое и сексуальное насилие над женщинами и детьми обоих полов – достаточно распространенный способ решения конфликтов и подавления несогласия. Отношение у простых пакистанцев к таким явлениям двоякое. Они, конечно, признают, что это плохо, но в то же время никто из таких ситуаций не делает тайны, приводя «неоспоримый» аргумент: «Так ведь всегда было, а как же иначе?»

Средний пакистанец искренне считает свою жизнь правильной, поскольку он строго следует формальным законам ислама. Главное – это продемонстрировать, «как правильно надо жить, не нарушая законов ислама», не выпадать из привычного образа жизни, характерного к тому же для твоей семьи и рода. Поэтому многие вещи, которые формально не соответствуют этим представлениям, происходят тайно, под покровом, и пакистанцы будут крайне недовольны, если вы это увидите, да еще и упомянете об этом. Такое отношение характерно не только для каких-то негативных проявлений, но и для вполне невинных и естественных, на наш взгляд, развлечений, как, например, свидание с молодым человеком.

Обычная жизнь средней пакистанской семьи показалась мне довольно скучной и очень регламентированной. Складывается ощущение, что весь досуг в той или иной степени крутится вокруг семьи. Основными развлечениями, как ни странно это звучит, являются еда и непрерывное общение. После окончания рабочего дня, когда вся семья собирается вместе или встречаются друзья и знакомые, в качестве основного досуга они автоматически предпочитают пойти куда-нибудь поесть. В трех крупнейших и самых современных городах Пакистана – Карачи, Лахоре и Исламабаде, – как мне показалось, нет ни театров, ни концертных залов, ни развлекательных центров для молодежи, а уж о ночных клубах и говорить не приходится. Я не берусь утверждать, что в этих трех городах вообще нет кинотеатров, но мне не удалось их увидеть. А ведь кинотеатры с их пестрыми афишами обычно сложно не заметить, гуляя по городу. Учитывая огромный интерес и историческую любовь пакистанцев к кино, могу предположить, что кинотеатры все-таки есть, но либо они известны лишь узкой, посвященной аудитории, либо имеют теперь другой вид снаружи. Открытое упоминание о кинотеатре мне встретилось лишь в столице, и, как оказалось, это был чуть ли не единственный на весь Исламабад кинотеатр, расположенный недалеко от аэропорта. Входной билет был весьма недешевым по пакистанским меркам – 400 рупий, что даже для среднего пакистанца вполне ощутимая сумма. Для сравнения, 1 кг фруктов на базаре стоит 80–90 рупий, а одна поездка на такси в Исламабаде – 100–150 рупий.

Судя по обилиям телеканалов с индийским кино, которое транслируется чуть ли не круглосуточно, можно смело утверждать, что пакистанцы очень любят кино, в особенности индийское, поэтому бросающееся в глаза отсутствие кинотеатров и афиш на улицах крупнейших городов выглядит несколько странно. К числу самых распространенных видов досуга смело можно отнести семейные пикники (идеальное совмещение еды и общения), посещение зоопарков, музеев и исторических достопримечательностей (куда тоже всегда приходят со своей едой). Вход для местных сюда стоит сущие копейки – от 5 до 20 рупий. Именно этим можно объяснить огромные толпы молодежи в подобных местах не только во время каникул. Вот, пожалуй, и все варианты недорогого культурного досуга для простого пакистанца.

Безусловно, жизнь обеспеченных пакистанцев (и особенно молодежи) из семей выше среднего достатка разительно отличается от жизни простых людей. Мне удалось пообщаться со студен-

тами из обеспеченных семей: их досуг во многом схож с досугом их сверстников в других странах. Они устраивают вечеринки, встречаются, смотрят кино. Где это происходит? Подобные места и список приглашенных «засекречены», и об этом никто не распространяется. У меня сложилось устойчивое впечатление, что культурный досуг, в нашем смысле этого слова, для среднего пакистанца по тем или иным причинам недоступен. В городах можно встретить огромное количество певцов, артистов, поэтов, их приглашают в дом по конкретному поводу – на свадьбу, день рождения ребенка и т.д. Посещение же их выступлений не стало регулярным досугом для большинства простых людей. Собираясь у кого-то дома, родственники или друзья вначале слегка перекусывают, а потом отправляются в закусочную или в ресторан полноценного ужина. И тут наступает время для пакистанского развлечения номер два – общения. Пакистанцы удивительно дружелюбный народ, который просто не мыслит своей жизни без постоянного общения и разговоров обо всем на свете. Они также невероятно любознательны, вне зависимости от социального статуса. Показательно, что большинство пакистанцев обожает сидеть в социальных сетях «всемирной паутины», и «в друзья» у них автоматически зачисляются все близкие и дальние родственники. Может, поэтому Интернет очень хорошо развит везде в Пакистане.

Удивительна также массовая привычка у пакистанцев читать газеты, доставляемая от англичан. Для тех, кто умеет читать, но кому покупка чтива не по карману, всегда открыта дверь в библиотеку (стоимость читательского билета 200 рупий). В книжных читальных залах сидит пара-тройка студентов, а вот в читальных залах с газетами и периодическими изданиями – множество народа, во многих залах, помимо сидячих, есть и стоячие места. Возможно, также из-за любви к общению, как мне кажется, в Пакистане не прижились супермаркеты современного типа, когда в одном магазине можно купить буквально все на месяц вперед. Пакистанцам больше нравится ходить за покупками каждый день, чтобы была возможность попутно обойти всех знакомых и пообщаться. При этом поддерживается традиционная специализация торговли и сопутствующих видов работ.

Завершая беглое знакомство с жизнью простых пакистанцев, хочется отметить, что, по их глубокому убеждению, именно формальное следование установленным нормам держит общество в некотором порядке. Безусловно, следовать определенным в обществе правилам необходимо, и, с другой стороны, это положитель-

ный и цементирующий аспект в нашем беспокойном и непредсказуемом мире. Но я склонна думать, что подобная семейно-клановая поддержка стала более привлекательной, нежели самостоятельная ответственность, и не в последнюю очередь подобная установка привела народ в своей массе к некоему иждивенческому отношению к жизни. Большинство людей в традиционной части общества категорически не хотят никаких перемен изнутри. Та жажда перемен, о которой они говорят, сводится, по сути, к улучшению материального положения без кардинального изменения своего ритма жизни и себя лично.

Все имеющиеся проблемы списываются либо на внешние силы – Америку и Индию, либо на внутренние – плохих лидеров, которые воруют и не могут вывести страну из кризиса. Единственный выход из положения – найти подходящего лидера. В подобном отношении явно проглядывает внутреннее желание, чтобы кто-то взял на себя ответственность и исправил ситуацию, улучшив свое материальное положение, как это делается в семье – если не хочешь работать, походи к более обеспеченному родственнику и попроси денег, он покричит, покричит, но денег даст. Кажется, что не только семья, но и в более широком смысле само государство по сути законсервировало данный стиль и отношение к жизни. Как это ни парадоксально, такой веками складывавшийся неоднозначный менталитет оказался цельным и конкурентоспособным с современным стилем жизни.

*«Азия и Африка сегодня»,
М., 2012 г., № 8, с. 58–63.*

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

О. Филоник,

востоковед

ДЕСТАБИЛИЗАЦИЯ В АРАБСКОМ МИРЕ И ЗАПАДНЫЙ ФАКТОР (Окончание)*

Арсенал средств для дестабилизации в странах региона у Запада необычайно развит – от военного давления до экономического удушения. Но имеются и другие причины создания нестабильности. Их следует искать, например, в возникновении внутриполитической лихорадки, которая охватывает общество во время серьезных потрясений и накануне принятия важных решений, определяющих судьбы государства. Формирование органов законодательной и исполнительной власти на новом этапе в странах, где массовые волнения привели к резким переменам в политике, с необходимостью превращается в мощный катализатор народной активности, способной выплескиваться за рамки законности. Закулисные маневры разных групп в эшелонах власти с целью сбалансирования интересов и налаживания собственных отношений редко бывают прозрачными. Но в преимущественно небольших арабских странах они не всегда могут быть укрыты от внимания масс, а манипуляции еще больше нагнетают недоверие и подозрительность. Разоблачения сговоров или коррупционных проектов электризуют общество и толкают наиболее политизированную его часть на протест, что лишь усиливает неустойчивость настроений улицы.

Свободные выборы создают благоприятные предпосылки для реального волеизъявления народных масс. При этом растет заинтересованность в итогах выборов, группируются народные интересы, выдвигаются на поверхность силы, наиболее полно от-

*Начало в № 2 (2013 г.) бюллетеня «Россия и мусульманский мир».

вечающие запросам масс. В Египте это вылилось в приход во власть «братьев-мусульман» и салафитов, которые едва ли смогут удержаться от навязывания своих взглядов всему населению страны. Рано или поздно это вызовет реакцию несогласных с новым курсом, что неминуемо приведет к возникновению сопротивления и к еще большей дестабилизации. К тому же не сказала своего слова армия, которая является серьезным фактором политической жизни Египта, и пока неизвестно, как она распорядится в новых условиях своим потенциалом гаранта общественного порядка и национальной безопасности.

Но в любом случае египетский опыт доказал, что в потоке недовольства слились разные слои населения, усилилась его политизированность и возросло число избирателей за счет провинций в отличие от прошедшей эпохи заорганизованных кампаний. Но главным стал выход на поверхность радикальных оппозиционных сил, и их поведение едва ли будет таким же предсказуемым, как у прежних правящих сил, сумевших адаптироваться к обстоятельствам и находивших способы соотносить национальные интересы с реалиями региональной и мировой политики.

Но если относительно существования на региональном пространстве еще можно предполагать, что созданная мировым сообществом система сдержек сможет удержать новые политические силы от опрометчивых шагов, то во внутренней жизни своих стран они вполне могут проявить свою самобытность продвижением к теократическому устройству и шариатским нормам. В их глазах они в гораздо большей мере соотносятся с арабской идентичностью, чем привнесенные извне институты. И это обстоятельство может стать весомой угрозой для стабильности практически в любой пережившей весну арабской стране, где реально противостояние светского и религиозного начал. Этот аспект может быть многократно усилен закрепившимся в обществе пониманием социальной значимости массовых действий. Результативные сами по себе, они, при наложении на другие обстоятельства, могут резко дестабилизировать ситуацию. Не для всех стран такая опасность одинакова. Это зависит от длительности и напряженности борьбы, от характера пришедших к власти групп, от состояния экономики, интенсивности внеэкономических факторов и т.п. Но в любом случае следует исходить из того, что нынешние реалии в переживших народные бунты и вооруженные мятежи странах не сбалансированы и чреватые дестабилизацией при малейшем нарушении внутреннего равновесия. А такое может случиться прежде

всего в результате сбоя в экономике и роста социальных неурядиц. И улица готова на жертвы ради того, чтобы добиться улучшения условий жизни.

В этом заключается своего рода парадокс «арабской весны». Ее целью было свержение надоевших режимов, признанных единственно повинными в народных бедах. А на самом деле обнажены куда более глубокие корни общего экономического расстройств, обусловленного слишком прямолинейно истолкованной стратегией рыночного развития в условиях огромного дефицита ресурсов и множественных дисбалансов в экономике. Это и есть и причина, и серьезный повод для новых витков дестабилизации, особенно в государствах, пребывающих в состоянии серьезных раздоров или недавно вышедших из них.

Вся сегодняшняя действительность подтверждает факт снижения уровня жизни и нарастание социального разлада. Помимо бедствовавшей армии безработных, не находивших себе применения, дополнительно образовались многочисленные склонные к анархии группы незанятых производительным трудом. К тому же у населения оказались целые арсеналы незарегистрированного оружия. И сейчас оно представляет мощнейшую угрозу безопасности, превратившись в еще один, и весьма серьезный, дестабилизирующий фактор, имеющий совершенно отчетливые социальные корни.

Арабские страны традиционно не являются криминогенными, преступность в них – довольно редкое явление. Но в последнее время они не смогли предотвратить существенных изменений к худшему. Этому способствовали многие обстоятельства, которые в итоге и привели к утрате ограничителей, сдерживавших использование оружия. Многолетнее пребывание в состоянии войны с Израилем, постоянное нагнетание напряженности в регионе, тесное соприкосновение сотен тысяч людей с военными реалиями в обыденной жизни, агрессивная подача конфронтационной тематики в средствах массовой информации и т.п. сделали привычной мыслью о насилии.

Ожесточенное противостояние властям со стороны протестующих масс в ходе «арабской весны» лишь ускорило приближение общества к черте, за которой начинается разгул насилия. Причем всплеск противоправной деятельности пропорционален количеству оружия, попавшему в руки толпы, с одной стороны, и способности власти пресекать нарушения закона – с другой. До того правящие режимы повсеместно жестко контролировали внут-

ренный оборот оружия и гасили попытки незаконного его получения, опасаясь скорее не столько того, что оно попадет в руки преступных групп, сколько будет использовано в политических целях. Особую роль в обострении конфликта народа и власти сыграло вмешательство в него извне, которое, как отмечалось выше, становится тем значительнее и масштабнее, чем серьезнее проявляют себя события «арабской весны», переросшие в известных случаях в фазу вооруженной борьбы. Такая динамика усиливает разрушительные последствия протестов и сужает действенность законов в ряде стран, где в силу общей взвинченности криминалитет неизбежно превращается в постоянного спутника оппозиции в ее борьбе с правящими режимами. Существенное значение при этом имеет фактор времени, которое необходимо для мобилизации преступных группировок на активные и организованные действия.

В Тунисе, например, события развивались в ускоренном темпе, и поэтому острая фаза противостояния власти и народа завершилась в короткие сроки, не успев подогреть противоправные действия.

В Египте события шли по нарастающей и отличались большим упорством и жесточенностью столкновений. В ходе их основным орудием служили подручные средства, часто холодное оружие, поскольку доступ населения к более серьезным его видам был практически перекрыт, а внешние каналы поставок отсутствовали. И тем не менее это не помешало заметному росту преступной деятельности, в которую втянулись не только собственно злонамеренные элементы. Им противостояли быстро организовавшиеся самодеятельные группы виджиянтов, возникшие для предотвращения разбоя в своих кварталах, но и сами не брезговавшие разного рода преступлениями в округах по соседству. Серьезный криминалитет – бальгаджийя, составляющий своего рода организованную группу с серьезной экономической составляющей, насколько известно, не проявлял себя, видимо, не заинтересованный в разрушении хозяйственной среды, в которой он прижился и рассчитывает функционировать и далее.

В Ливии сложилась совершенно иная ситуация, поскольку она обрела форму гражданской войны. Здесь повстанцы сразу захватили обширные запасы оружия и техники на складах, но применяли их практически для того, чтобы стрельбой поддержать боевой настрой, а также, чтобы третировать мирное население, мародерствуя, сводя счеты и пр. Боевое применение захваченного в арсеналах оружия было ничтожно, поскольку основная задача

выполнялась с воздуха силами западной коалиции. Именно в ходе ее налетов и довершения их на заключительных этапах на земле силами вооруженных боевиков в Ливии счет жертвам шел на десятки тысяч, а грабежи приняли повальный характер. Текущая обстановка в этой стране характеризуется образованием многочисленных групп, отказывающихся от сдачи оружия и использующих его не только для самообороны, но и для нападения с целью захвата заложников, третирувания населения и других противоправных действий. Здесь ситуация дестабилизирована глубоко и прочно, а перспективы ее урегулирования предстают как крайне неопределенные, поскольку разоружение отрядов полевых командиров едва ли возможно из-за слабости власти.

В Сирии всегда существовали жесткие правила хранения огнестрельного оружия, которые соблюдаются и в ходе текущих беспорядков. Но усилия власти нейтрализуются масштабной контрабандой оружия, которое получает не только оппозиция, но и случайные лица, вооружающиеся впрок или для совершения преступных действий. Непримируемая оппозиция сразу использовала вооруженный террор как испытанное средство борьбы за власть по примеру событий 1978–1982 гг. С этой целью широко применяется насилие и запугивание населения, владельцев магазинов и лавочников жестко третируют и принуждают к закрытию торговых точек, работа производственных предприятий парализована. Создается дефицит продуктов и товаров первой необходимости, что возбуждает недовольство властями. Мобильные группы боевиков в городах сеют страх и панику, организуют нападения на партийных функционеров, представителей интеллигенции, военных. Несколько позже под огонь стали попадать лица из числа религиозных меньшинств – алавитов и христиан, под угрозой оказываются и те, кто просто сохраняет лояльность правящему режиму. Ослабление центральной власти провоцирует неустойчивые элементы на противоправные акции, вандализм и разбой. Появляются самозванные группы – шабиха, присваивающие себе полномочия на досмотр людей, средств транспорта и реквизицию багажа и грузов, которые представляют интерес для таких формирований.

В ходе внутривластного конфликта число вооруженных групп быстро растет в связи с необходимостью налаживания самообороны в условиях конфессиональной пестроты. Совершенно очевидно, что с неизбежным увеличением числа вооруженных гражданских формирований насилие может охватить практически все районы страны, а в многоконфессиональных по населению го-

родах типа Хомса, где соседствуют суннитская, алавитская и друзская общины, антагонизм вообще грозит оказаться запредельным. Здесь уже сейчас происходят убийства по религиозному признаку среди белого дня и в людных местах. Отсюда уже совсем недалеко до религиозных конфликтов, которые способны легко перерасти в массовые эксцессы. И это вовсе не умозрительное допущение.

За последнее, по крайней мере, столетие в Сирии не регистрировались случаи розни религиозного генеза, хотя политическая активность конфессий всегда была заметной, но не направленной против инаковерующих. Восстание середины 20-х годов прошлого века под руководством друзского вождя Султана аль-Атраша против французского мандата остается знаменательным событием в новейшей истории Сирии. Оно показало, что население, поделенное не только по социальному, но и по конфессиональному признаку, вполне способно спланировать в период опасности или особых притеснений для оказания сопротивления даже серьезному противнику, каким были французские войска, несмотря даже на предрешенность конца такого рода выступлений.

В недавней истории Сирии есть события национального значения, которые ставили страну и ее народ на грань жесткого выбора. Это, как минимум, военные перевороты конца–начала 40–50-х годов, объединение с Египтом, перегибы левых баасистов во второй половине 60-х годов. Тем не менее кроме рубежа 70–80-х годов прошлого века, конфессиональный момент ярко не акцентировался. Однако нынешний вызов отличается особой драматичностью, он созрел под влиянием многих серьезных факторов и несет в себе реальную возможность раскола сирийского народа, разведения его по конфессиональным квартирам и даже угрозу войны. Опасность заключается в том, что в арабских странах в заметной степени сохраняются элементы традиционного общества. На этом фоне дестабилизация внутривнутриполитической обстановки и усиление притеснений личности могут заметно оживить племенные и иные связи подобного рода.

Такой поворот событий не исключен. Даже в ограниченных масштабах он способен подстегнуть дестабилизационные процессы и будет означать, что они зашли далеко. Это особо относится к южному Средиземноморью, в том числе к Египту, где существует крупная коптская община, состоящая в напряженных отношениях с арабским большинством. Но главным источником опасности предстает зона Леванта, где проживает многокомпонентное население. В своем худшем варианте противоречия на религиозной

почве могут привести здесь к войне всех против всех и распространиться на широком фронте, охватывая и другие территории. Ядром зарождения такого вектора в региональных отношениях способна стать именно Сирия, а за ней с большой долей вероятности и рядом расположенный Ливан, где только два десятилетия назад закончилась разрушительная война, ведшаяся на такой же почве.

Эта война показала, насколько велика роль кланов, конфессий и территорий в жизни вполне современного арабского общества и как быстро конфликт между этими институтами приводит к резкому ослаблению демократических методов управления и сужению понятия легитимности суверенного государства. В Ливане это, помимо всего прочего, серьезно подорвало внутренний рынок, нарушило межхозяйственные связи, автономизировало целые районы, что нанесло мощный ущерб экономике и социальной сфере. Трудности их восстановления вплоть до настоящего времени ограничивают возможности хозяйственного подъема ливанского государства, а религиозные противоречия мешают восстановлению порядка и демократии во всей их полноте.

В Сирии последствия конфессиональной розни могут быть еще более драматичными. Надо полагать, что стране, в лучшем случае, удастся избежать раскола по конфессиональному признаку. Но даже при этом ряду территорий будут угрожать обособление, беспорядочные и разной степени интенсивности перемещения населения и обострение ситуации на рынке труда, ухудшение качества производительных сил, другие неурядицы, способные надолго вывести из строя весь воспроизводственный комплекс и реально подорвать материальное положение масс. По существу такой процесс, если он начнется, можно будет охарактеризовать как масштабную дезорганизацию основ жизнеобеспечения крупного по региональным меркам государства, которое минимум за пять лет до событий начало продвигаться по пути реформ производственных отношений и поиска моделей стабилизации роста. В худшем же случае страну может ждать развал, раздел на конфессиональные анклавы, жесткая борьба за выживание разных групп населения и вмешательство иностранных сил. Конкретные пути перерастания процесса в национальную катастрофу уже просматриваются. Но пока неясно, какие силы и меры могли бы затормозить такое развитие в масштабах страны и в рамках отдельных ареалов или вовсе предотвратить его.

Во всяком случае, действия вооруженной оппозиции, при которых с большой долей вероятности власть может перейти в руки радикальных сил, четко ориентированы на ликвидацию режима любой ценой. Провоцирование межконфессиональных столкновений для решения этой задачи уже включено в тактику антиправительственных сил и используется в качестве эффективного средства дестабилизации порядка. Это резко повышает шансы на то, чтобы столкнуть в вооруженном противостоянии разные группы и тем максимально расшатать власть. При этом ее противниками игнорируется факт, что конфессиональный конфликт значительно легче инициировать, чем погасить, и нет понимания, что провоцирование столкновения не может оправдать цель, ради которой оно замышляется.

Часть экспертного сообщества питает надежду, что дисперсное распределение населения разных конфессий по территории страны и немногочисленность мест их компактного проживания сделают невозможными массовые репрессии на религиозной почве. Между тем именно это обстоятельство и будет способствовать распространению насилия, поскольку обеспечивать безопасность мелких общин значительно труднее, чем это представляется.

В таких обстоятельствах масштабное нарушение работы институтов, ответственных за общественное спокойствие, социальную защиту, поддержание производства, в условиях деморализации общества и утраты доверия между разными его сегментами по определению приведет к крушению правопорядка и гарантированно обострит беды населения. Если ситуация возникнет, реально можно будет полагаться только на родственные связи, но они, естественно, не смогут конкурировать с той защитой, которую может предоставить государство. В этом случае роль клановых, племенных организаций, как замещающих государственные институты, может резко возрасти. Появление такой тенденции можно расценить как свидетельство определенной архаизации общественных отношений, как возврат к прошлому, когда в племенном обществе основной его функцией была защита соплеменников от опасности. Угнетение позитивных институтов в условиях внутренней розни, тем более усугубленной внешним вмешательством, превращает упорядоченный прежде социум в некую совокупность разделенных групп и группировок. Возможно, поодиночке они и смогут самоорганизоваться, но их способность выживать будет зависеть в большой мере от сплоченности и имеющихся средств самозащиты. А условия не могут быть одинаковыми для всех и

задаются случайными обстоятельствами, которые могут благоприятствовать одной общине, но быть враждебными по отношению к другой, что, собственно, и ведет к криминальному перераспределению собственности и к жертвам.

В любом случае развал суверенного, но многоконфессионального государства с единым экономическим пространством естественно порождает крайне негативные последствия, которые находят выражение в дезорганизации, архаизации и хаотизации общественных отношений, и в целом ведут к деградации государственности. Подобный процесс тем более драматичен, когда речь идет о таком относительно благополучном светском государстве, как Сирия, которому под влиянием собственных ошибок и просчетов, а равно и внешних обстоятельств не хватило времени для модернизации внутреннего устройства по меркам современных представлений о характере взаимодействия власти и общества.

В принципе, нынешнюю ситуацию в арабском мире, которая спровоцирована мировым финансовым кризисом и «арабской весной», можно рассматривать с разных точек зрения. Но главное состоит в том, что текущий этап конфликта между народом и властью несет в себе задатки перехода к иному качеству в политической и экономической жизни стран и региона. А такая новизна с необходимостью породит и новый круг противоречий,

Во всяком случае, не приходится сомневаться, что арабский мир вступил в следующую фазу развития. Опыт Запада во взаимоотношениях с ним показал, что процесс вживления в регион принципов демократии западного типа оказался весьма капиталоемким, и не настолько результативным, чтобы такой опыт распространять и далее по Арабскому Востоку. Очевидно, что высокая трудозатратность усилий, предпринимаемых для приведения арабских народов к некоему усредненному показателю модернизации и приобщения к органичному для западного сознания образцам политической организации, не отвечает по полученным параметрам критерию, измеряемому соотношением цена—качество.

В связи с этим на Западе осознали, что необходимо найти более эффективный путь, который смог бы обеспечить равноценный результат, но с меньшими собственными издержками. Очевидно, что поиски таких возможностей велись, и, возможно, уже были подготовлены некие наработки, которые могли бы резко «оптимизировать» деятельность, связанную с трансформацией режимов, как минимум, в отдельных странах. Однако постановка

задач задерживалась в связи с казавшимися фантазмагоричными объемами работы.

Неожиданно разразившееся восстание в Тунисе подсказало решение вопроса. Видимо, именно в этот момент и было установлено, что арабский мир может подвергнуться уверенной гомогенизации путем разрушения взрывом изнутри, который гарантированно сокрушит авторитарную власть и уверенно развалит все свойственные ей управленческие структуры, по крайней мере, в этом отношении унифицировав большую часть Арабского Востока. Мгновенное подключение Запада к начавшемуся процессу лишней раз подтверждает, что он был практически готов к этому шагу и нуждался только в толчке, который подчеркнул бы низкую степень дееспособности и сопротивляемости перезревшей и дискредитировавшей себя власти, вызвавшей негодование народа.

Удачное начало процесса в Тунисе и еще больший успех Египта (учитывая его размеры и авторитет в арабском мире) помогли резко ускорить практическое осуществление западных замыслов в БВСА. При этом совершенно очевидно, что основной упор делался на целенаправленное разрушение сложившихся надстроечных структур, вообще институтов политической власти в надежде на то, что окрепший за годы реформ экономической базис сам по себе подготовит условия, в которых может зародиться и взреть новый тип государственного устройства, альтернативный фасадной демократии авторитарных арабских режимов.

Между тем подобные упования не имеют под собой почвы, поскольку именно экономика, действительно добившаяся в своей макроэкономической нише заметных успехов, оказалась абсолютно неспособной улучшить существование огромных арабских масс. И в своем нынешнем виде, т.е. после протестных движений, она не обрела никаких дополнительных стимулов, чтобы служить именно общенациональным интересам.

Истекшие минимум два десятилетия и особенно события последнего года в этом смысле можно рассматривать как весьма иллюстративные. Они показывают, что западный мир очень мало озабочен последствиями такой методики перестройки системы функционирования власти в арабских пределах, которая опирается главным образом не на созидательные усилия, а на разрушительное воздействие, направленное на подрыв основ жизнеспособности и на взрывную дезорганизацию не только политического, но и экономического пространства арабских государств.

В этом смысле навязывание со стороны МВФ рецептов стабилизации экономики и структурных реформ хозяйственных систем допустимо рассматривать в ретроспективе как своего рода инициирующую народный протест акцию. Эта последняя создала непосредственные предпосылки для такого взрыва. Она наверняка не задумывалась как таковая изначально, но в принципе и без того было ясно, что рано или поздно даже без применения других инструментов несоответствие между рыночной моделью экономического роста и консервативной системой подходов к хозяйствованию породит конфликт, который затронет самую суть отношений между обществом и властью. Хотя, видя вялое развитие арабского мира, мало кто предполагал, что конфликт сможет перерасти в мощный кризис и возыметь столь динамичные и серьезные последствия для политической системы целого ряда государств.

На этом фоне непреложным остается факт, что в арабском мире появились анклавы хаоса и нестабильности, что представляет опасность для непосредственно подвергшихся испытаниям государств и является угрозой для богатых стран региона, но допустимо для Запада. Здесь понимают, что монолитные государства труднее держать под контролем, чем те, что сгорают в междоусобной борьбе, конфессиональной вражде или в социальных беспорядках. По существу арабский мир стоит ныне перед серьезнейшей проблемой поиска путей дальнейшего развития. Он оказался в тупике, поскольку испробовал разные способы модернизации, чтобы преодолеть отсталость, но не получил однозначно положительного результата. Социалистическая ориентация, или, вернее, усеченный капитализм, не смог обеспечить качественного рывка, хотя и позволил заложить основы индустриализации и интенсификации сельского хозяйства. Попытки перехода на рыночные рельсы в странах, ориентировавшихся на капитализм, принесли пользу лишь части общества. Последовавший в тех и других государствах протестный взрыв также ничего не дал с точки зрения оптимизации потребления – ни одна из возможных формул не действует к всеобщему благу. Исключением стал капитализм в монархиях Персидского залива, который продемонстрировал результат только потому, что доходы от нефти позволили минимизировать проблемы с инвестициями и не допустить дисбалансов в материальной сфере.

Хронические дисбалансы в других арабских странах всегда сужали зону успеха в разных нишах, меньше затронув социальную область как наиболее выгодную с точки зрения демонстрации дос-

тижений, которые действительно наблюдались в здравоохранении и образовании. Однако и здесь перекос привел к возникновению дисбаланса, оказавшегося самым опасным. Безработная молодежь стала тем своего рода «призывным контингентом», который смог отобилизоваться лучше других политических сил и нанести сокрушительный удар по политической системе авторитаризма.

Однако этот момент, видимо, не следует рассматривать в качестве завершающего эпоху авторитарного управления на Арабском Востоке. Для этого регион пока не прошел еще необходимую эволюцию, хранит в себе огромный потенциал бюрократизированного централизованного управления и должен преодолеть длительный период размывания соответствующих структур, чтобы изжить черты авторитарной «девиантности» и стать частью демократически унифицированного мира.

Процесс создания в этих условиях иной системы связей, которая так или иначе должна будет учитывать появление новой ударной силы в лице молодежи, еще только начинается. Перспективы симбиоза политического ислама с демократией и молодежным энтузиазмом для арабского мира пока неясны. Много будет зависеть от того, насколько мощной будет общая дестабилизация положения на Ближнем Востоке и в Северной Африке и вокруг региона в целом после смены режимов. Первостепенное значение здесь имеет вопрос о том, какие силы в итоге придут к власти в потерпевших арабских странах, насколько сменившееся руководство будет расположено принимать во внимание западные ценности и будут ли адекватны установки новых лидеров потребностям национального строительства, задачам реального улучшения жизни масс и достижения общественного согласия.

*«Ближний Восток и современность»,
М., 2012 г., № 46, с. 201–213.*

Л. Сюкияйнен,

исламовед

(Высшая школа экономики, Москва)

**ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В ДИАЛОГЕ ИСЛАМСКОЙ
И ЗАПАДНОЙ ПРАВОВЫХ КУЛЬТУР**

Современное исламское правоведение обратилось к исследованию проблемы прав человека относительно недавно. Первые работы, посвященные этому вопросу, были опубликованы только в

середине прошлого столетия. Их анализ позволяет выделить два ведущих и тесно связанных между собой направления в разработке указанной тематики. Первое представлено обоснованием теоретических основ собственного исламского видения прав человека, а второе – сопоставлению этого взгляда с либеральными теориями.

Теоретические посылки исламской концепции прав человека

О компаративистском подходе речь впереди, а пока остановимся на исходных началах понимания прав и свобод человека в современной исламской юриспруденции. Ее особое внимание к данной теме во многом объясняется тем, что часто выдвигаемые против ислама обвинения в нарушении прав человека воспринимаются в мусульманском мире как упрек в адрес шариата в целом, общая негативная оценка исламского права в качестве самостоятельной правовой системы, которая не соответствует современному пониманию права и справедливости. Действительно, отводимая индивиду роль в его взаимоотношениях с государством, место прав и свобод человека в правовой системе в целом, понятие субъективного права в его соотношении с правом объективным – все это принадлежит к тем критериям, которые предопределяют самостоятельность любой правовой системы и придают ей особую специфику. Исламское право – не исключение. Именно поэтому любое серьезное исследование по правам человека в исламе должно включать анализ центральных вопросов исламской правовой теории. Речь идет, прежде всего, о положении индивида, понимании субъективного и объективного права, соотношении в шариате его прав и обязанностей.

По всем этим проблемам высказываются различные, порой противоположные, взгляды. Правда, российские правоведы и историки придерживаются в целом единой позиции. По их мнению, центральной категорией в исламе являются не права индивида, а его обязанности. Например, еще в советскую эпоху А.Л. Могилевский писал, что «догматы веры не предоставляют прав мусульманину, у него имеются лишь обязательства перед Всевышним», а Н.А. Иванов утверждал, что личность в шариате никогда не играла никакой роли.

Западные авторы дают исламскому праву в целом не столь категоричную и однозначную оценку. Отмечая нацеленность шариата на закрепление, прежде всего, обязанностей, они обращают

внимание и на другую сторону. Так, Р. Давид подчеркивал акцентированность шариата на идее обязательств, возложенных на человека, а не на правах, которые он может иметь. Вместе с тем он замечал, что исламское право содержит очень мало императивных положений и предоставляет широкие возможности свободной инициативе. По мнению Й. Шахта, исламское право отличается двойственностью. С одной стороны, оно является всеохватывающей системой религиозных обязанностей, а с другой – носит ярко выраженный частный, индивидуалистический характер и в конечном счете представляет собой сумму персональных привилегий и индивидуальных обязанностей.

Мусульманские юристы, пользующиеся особым авторитетом на Западе, в целом соглашались с такой оценкой, подчеркивающей внешне противоречивый характер шариата. В частности, крупный египетский ученый Ш. Шехата считал, что исламское право в целом больше интересует объекты, а не субъекты права. Вместе с тем, по его мнению, исламское право предстает в виде совокупности одних обязанностей только в глазах тех, кто видит в нем лишь систему морали, а не права. Действительно, если шариату и в самом деле неизвестна категория субъективного права, то он вряд ли может рассматриваться в качестве правовой системы.

Можно встретить и прямо противоположную позицию, которая делает акцент на особой роли субъективных прав в шариате. Например, С. Весей-Фитцджеральд обращал внимание на то, что исламское право в значительной мере индивидуалистично, а по своей форме – субъективно. Х. Афшар полагал, что индивид вообще занимает центральное место в исламском праве, в котором все подчинено его интересам. Такое разнообразие оценок объясняется неоднозначной природой шариата, отражающейся в концепции субъективного права и прав человека, которая выглядит противоречивой и непоследовательной лишь с позиций европейского правосознания. Но с учетом своей собственной внутренней логики она вполне стройна и последовательна, сочетая жесткую императивность и ориентацию на божественные веления с творчеством человека и достаточно широкими рамками его свободы. Для понимания этой внешне противоречивой концепции ключевое значение имеет различие в шариате религиозного и собственно правового начал, которое дает возможность точнее обрисовать соотношение в нем индивидуальных обязанностей и прав. Как известно, нормативная сторона шариата включает две основные группы правил поведения, одна из которых касается культа, ис-

полнения правоверными своих религиозных обязанностей ('ибадāt), а другая регулирует их мирские взаимоотношения (муā'малāt). Первая разновидность норм шариата, естественно, сводится преимущественно к обязанностям. При этом в основополагающих источниках фикха – Коране и сунне Пророка – именно эти культовые правила изложены в наиболее полном виде, что создает внешнее впечатление о шариате прежде всего как о системе обязанностей, а не индивидуальных прав.

Что же касается правил мирского поведения мусульман, то по отношению к ним в шариате преобладает иной подход: указанные выше источники предусматривают в этой сфере совсем немного конкретных правил – как обязанностей, так и прав, которые выглядят вполне сбалансированными. Ярким примером этого является закрепленный в Коране принцип свободы коммерческой деятельности: «Но торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил», в котором праву заниматься предпринимательством противостоит лишь одна основная обязанность – избегать ростовщичества. Другим примером может служить предусмотренное сунной право вносить в договоры любые условия, кроме тех, которые разрешают запрещенное Аллахом либо запрещают дозволенное им.

Иначе говоря, взгляд, в соответствии с которым ведущей категорией для ислама выступают не права, а обязанности человека, нуждается в корректировке. По нашему мнению, главной характерной чертой исламского подхода является подчинение человека в его внешне выраженном поведении воле Аллаха. Причем, обращенное к мусульманину требование в любых условиях поступать в соответствии с шариатом, олицетворяющим заповеди Аллаха, отнюдь не всегда означает превалирование обязанностей над правами. Здесь важно отличать специфику поведения человека в религиозной сфере при исполнении им культовых обрядов от особенностей его поступков в области мирских дел.

Крупнейший современный мусульманский правовед Юсуф аль-Карадави в одной из своих ранних работ подчеркивает, что исходным принципом, закрепляемым исламом в отношении мирских благ и поведения человека, является дозволение. А к запрещенному относится лишь то, что прямо установлено достоверным и однозначно понимаемым текстом Корана и сунны Пророка.

Исламская традиция объясняет такую презумпцию тем, что изначально Аллах, сотворив землю, предоставил все в распоряжение человека и установил только некоторые ограничения на приобщение его к отдельным объектам и благам. Таких запретов в

мирской области крайне мало. Причем, если что-либо в области мирских дел не отнесено шариатом к запрещенному или прямо одобренному Аллахом, то оно рассматривается как разрешенное. В подтверждение этой мысли ученый приводит слова Пророка Мухаммада: «Разрешенным является то, что Аллах дозволил в своей Книге, а запрещенным – то, что Он запретил; что же касается того, о чем Он умолчал, то в нем вы свободны». Иначе говоря, мусульманину достаточно знать круг запрещенных поступков, поскольку все остальное ему дозволено. В этом смысле мирская сфера поведения человека отличается от собственно религиозных культовых действий, в отношении которых ислам установил противоположный принцип – дозволенность совершать только то, что прямо предписано божественным откровением.

Поэтому в целом можно согласиться с выводом А.М. Васильева о том, что между исламским и либеральным представлениями о свободах и правах человека есть глубокое различие концептуального порядка. Если с точки зрения европейского светского подхода источник власти и закона – нация, то в глазах мусульманских юристов такой основой является лишь воля Аллаха. Правда, если быть точным, то следует иметь в виду, что, согласно исламской концепции власти, суверенитет (верховенство) в мусульманском государстве поделен между общиной мусульман и шариатом. Но в общем оценка известного российского востоковеда не вызывает возражений. Кроме того, характеризуя отличия исламского взгляда от западного понимания, нельзя забывать, что в основе современных международных стандартов прав человека лежат свобода и равенство, а центральными категориями исламской концепции являются богобоязненность и справедливость. На это обстоятельство вполне обоснованно обращает внимание Б. Льюис.

Современная исламская мысль исходит из того, что западная позитивистская концепция, основанная на понимании права как совокупности сформулированных самим человеком и признанных государством норм, не опирается на объективный критерий, который может быть положен в основу определения природы универсальных, единых для всех прав и свобод человека. Таким критерием, по мнению мусульманских ученых, является лишь божественная воля, не подверженная влиянию субъективных интересов и желаний. Для мусульман эта воля и выражена в шариате – Коране и сунне Пророка.

Кроме того, подчеркивают мусульманские юристы, принципиальная черта исламской концепции права заключается в том, что если западная теория естественного права ищет истоки права в природе людей и считает субъективные естественные права человека источником закона, то ислам, наоборот, источником прав и свобод человека признает шариат, «божественный закон». Наконец, в отличие от западной либеральной концепции, которая видит основной смысл закрепления прав человека в их охране от посягательств со стороны государства, ислам рассматривает власть как институт, связанный шариатом и играющий главную роль в претворении его предписаний, в том числе и относительно прав и свобод человека.

Подчинение божественной воле пронизывает и разрабатываемую исламской юриспруденцией теорию субъективного права, определяемого как наличное или подлежащее обеспечению благо, предоставленное шариатом субъекту (индивиду или группе лиц), который может распоряжаться им в пределах, очерченных тем же шариатом. Одновременно при разработке современной концепции прав человека используются традиционные для исламской юриспруденции понятия и категории. К ним, в частности, относится классификация всех субъективных прав на три категории – принадлежащие Аллаху, предоставленные индивидам и смешанные, отвечающие как божественным, так и индивидуальным интересам. Однако, поскольку ни одно из этих прав не может выходить за очерченные божественным откровением рамки, мусульманские юристы полагают, что нет ни одного субъективного права, в котором Аллаху не принадлежала бы определенная доля. Интересно, что, прибегая к этой классификации для разработки современных проблем прав человека, мусульманские юристы относят права Аллаха к публичному праву, а принадлежащие индивидам права – к частному.

Другой исламской концепцией, ориентирующейся на религиозные критерии, является классификация всех поступков человека с учетом разрешенного и запрещенного Аллахом. Речь идет о соблюдении предписанного шариатом и пресечении запрещенного им. Под «предписанным» подразумеваются те действия и поступки, совершение которых Аллах возложил на правоверных в качестве обязательных или одобряемых, а под «запрещенным» – все, что противоречит шариату. Однако, как верно замечает Э. Клигмюллер, эта религиозно-этическая модель не переносилась автоматически на право. Отталкиваясь от нее, мусульманская

юриспруденция делит все поступки человека на обязательные, одобряемые, разрешенные, осуждаемые и запрещенные. Более того, эта правовая классификация применяется даже в отношении правил религиозно-культурного характера.

В сфере мирских взаимоотношений людей при оценке того или иного поступка и его отнесении к одной из указанных пяти категорий применяется общее правило «исходной оценкой вещей и поступков является дозволение». Иными словами, если по какому-либо вопросу шариат не предлагает точного ответа, то в отношении его действует презумпция дозволения. В области мирского поведения человека в отличие от собственно культовых действий такие ситуации, безусловно, преобладают.

При разработке современной исламской теории прав человека указанный принцип дозволения широко используется в сочетании с концепцией «исключительных интересов», согласно которой по не урегулированным шариатом вопросам интересы людей должны учитываться и служить основанием (источником) правовой нормы, нацеленной на их удовлетворение.

Одновременно современное исламское правоведение обращается к традиционной концепции «целей шариата». В соответствии с ней практически любое субъективное право оценивается не само по себе, а с учетом тех ценностей или интересов, на реализацию которых направлено его использование. Классическая мусульманская юриспруденция выделяет пять таких «целей» – религию, жизнь, разум, продолжение рода (к нему примыкают честь и достоинство), а также собственность. Причем эти ценности находятся в иерархической соподчиненности: религия является высшей целью, а собственность – относительно низшей.

Таким образом, исламская концепция права на своем высшем уровне действительно подчинена религиозной идее. Но это, во-первых, отнюдь не означает растворения права в религии, а во-вторых, не дает оснований для категорического вывода о преобладании обязанностей над правами в шариате как правовой системе. Статус индивида в шариате основан прежде всего на подчинении его воле Аллаха, который определяет права человека, оценивает его поведение и в конечном счете воздает ему в той мере, в которой человек соблюдает предписания шариата. Показательно, что для обозначения правоспособного лица в исламе используется термин «мукаллаф», т.е. «обремененный», «тот, на кого что-либо возложено». Но это «бремя» или «поручение» – ответственность перед Аллахом не только за исполнение обязанностей,

но и за должную реализацию предоставленных прав в рамках шариата.

Поэтому преобладание обязанностей в религиозно-этической составляющей шариата нельзя трактовать слишком широко и безоговорочно переносить на исламское право в собственном смысле. Иначе говоря, подчинение шариату включает не только исполнение человеком возложенных на него обязанностей (главным образом религиозно-нравственного свойства), но и возможность действовать свободно в достаточно широких рамках, использовать индивидуальные права (преимущественно в сфере мирских взаимоотношений). Причем вторая из отмеченных сторон поведения вовсе не находится в тени первой. Более того, как справедливо отмечал Й. Шахт, в шариате правила религиозного поведения в существенной мере ориентируются на правовые критерии.

На основе таких общетеоретических посылок и разрабатывается исламская концепция прав человека. При этом современное мусульманское правоведение не только выработало собственный подход к трудам классиков исламской юриспруденции с позиции данной концепции, но и, по сути, создало новую традицию толкованию Корана и сунны Пророка в духе современного понимания прав человека.

Исламский взгляд на свободу и равенство: Юридическое закрепление и религиозно-этические границы

Несомненно, разработка исламской концепции прав человека стала реакцией мусульманской мысли на провозглашение Всеобщей декларации прав человека 1948 г. и ту роль, которую данная проблематика начала играть в международных отношениях, развитии национального законодательства и диалоге культур в современном мире. Показательно, что уже первые исследования мусульманских юристов по вопросам прав человека ориентировались на сравнение исламского подхода с положениями указанной Декларации. Примером может служить книга одного из крупнейших исламских мыслителей XX в. Мухаммада аль-Газзали «Права человека между учением ислама и Декларацией ООН». Практически все публикации мусульманских ученых по правам человека содержат разделы, касающиеся сравнения исламского подхода с международными стандартами. Большинство таких исследований прямо посвящено такому сопоставлению. В частности, об этом

свидетельствует название едва ли не самого фундаментального труда по данному вопросу, принадлежащего перу крупного сирийского юриста Мухаммада аз-Зухейли.

Взгляды современных мусульманских авторов на соотношение исламских ориентиров с международными стандартами, основа которых была заложена Всеобщей декларацией прав человека, не отличаются единством. Пожалуй, наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой между исламским подходом и либеральными западными представлениями о правах человека нет принципиальных расхождений. Различия касаются некоторых деталей и конкретных норм. Причем мусульманские ученые, как правило, подчеркивают, что ислам не только включает практически все права человека, известные современному международному праву, но обогащает этот перечень за счет внесения в него оригинальных положений исламского права.

Наряду с таким подходом можно встретить и иную позицию, сторонники которой предпочитают делать акцент на серьезных различиях между исламской концепцией прав человека и международно признанными либеральными стандартами. Понятно, что чаще всего мусульманские юристы, отстаивающие такой взгляд, оценивают указанные различия в пользу ислама. Правда, изредка встречаются публикации, авторы которых, наоборот, подчеркивают, что многие традиционные исламские правовые принципы и нормы обращены в прошлое и не соответствуют современным требованиям.

Расхождения характерны и для опубликованных в нашей стране работ, затрагивающих отношение ислама к правам человека. Здесь можно выделить три основных направления. Одно имеет очевидную пропагандистскую направленность и представляет собой поверхностную апологетику ислама. Это типично для публикаций исламских духовных учреждений и ряда изданных в переводе на русский язык работ зарубежных авторов. Другие исследования содержат внешне объективистский анализ проблемы и формальное сопоставление исламского подхода (например, закрепленного Исламской декларацией прав человека 1990 г. или Всеобщей декларацией прав человека в исламе 1981 г.) с положениями международных документов. Наконец, имеются исследования, в которых исламская концепция прав человека оценивается резко негативно как не отвечающая современным правовым стандартам. Понятно, что как у сторонников, так и у оппонентов позиции современной исламской правовой мысли по правам человека

есть свои аргументы. Во многом их характер зависит от угла зрения на обсуждаемую проблему, а также определяется объектом и предметом исследования.

Так, если в центре внимания находятся официальные государственные структуры, то акцент, как правило, делается на внешние моменты – например, на присоединение той или иной мусульманской страны к международным пактам по правам человека. Подобный взгляд характерен для формально-юридического, позитивистского похода, сторонники которого отмечают тенденцию к сближению исламской концепции с международными стандартами, упоминая лишь некоторые расхождения между ними на уровне отдельных конкретных прав. Участие ряда мусульманских стран в международных пактах по правам человека и принятие ими особых деклараций, которые по своим формулировкам близки к ним, трактуется как отсутствие непреодолимых различий между исламским и либеральным подходом к рассматриваемой проблеме. При этом упускается из виду характерное для мусульманского мира заметное несоответствие официально провозглашенных норм законодательства с массовым правосознанием и сложившейся в обществе системой ценностей, которые формируются под определяющим влиянием традиций, прежде всего исламских догм.

В частности, если конституции мусульманских стран закрепляют принципы свободы и равенства всех граждан независимо от расы, пола или вероисповедания, то это еще отнюдь не означает, что исламская правовая мысль последовательно отстаивает указанные критерии и на практике они реализуются в точном соответствии с буквой закона. Именно исламские принципы вместе с местными традициями существенно корректируют положения законодательства, наполняют их особым содержанием. Без учета такой специфики анализ позитивных правовых норм будет неполным, а то и просто ошибочным. Хотя, как будет показано, зачастую особенности исламского подхода к правам человека сами получают официальное нормативное закрепление.

Сказанное заставляет обратиться к анализу ключевых особенностей, отличающих исламское понимание прав человека от демократических либеральных стандартов. Речь, в частности, идет о различном понимании свободы человека и ее пределов. Если либеральный взгляд допускает ограничение свободы одного человека лишь рамками свободы других людей, то исламская мысль связывает эти границы, прежде всего, с императивными нормами (главным образом с запретами) шариата. Причем эти предписания

со стороны могут казаться посягательством на права и свободы человека, но ислам их воспринимает как высшую, божественную, справедливость.

Такой подход пронизывает всю исламскую концепцию прав человека, даже когда она соглашается с либеральными взглядами на эту проблему. Например, профессор крупнейшего исламского университета Аль-Азхар Абдель Азим аль-Матани подчеркивает, что в принципе свобода в исламе ограничена лишь обязанностью не посягать на права других людей. Однако при этом должны соблюдаться принятые в обществе этические ценности. В частности, свобода в исламском понимании не означает возможность оскорблять исходные постулаты и догматы веры, поскольку это относится к нарушениям публичного порядка. Если кому-нибудь не нравятся религиозно ориентированное поведение или определенные религиозные ценности, то это его личное дело. Но он не вправе публично порицать их и призывать к этому. В противном случае будет причинен ущерб другим людям, а это, естественно, должно пресекаться.

Аналогичной позиции придерживается Мухаммад аз-Зухейли. По его мнению, с исламской точки зрения о реализации прав человека можно говорить лишь тогда, когда мусульмане соблюдают нормы шариата. Временное отступление от этого условия оправданно только постепенностью претворения указанных норм на уровне позитивного законодательства той или иной страны, конечно, при условии искреннего стремления властей проводить такую правовую политику.

Принцип ограничения прав и свобод человека религиозно-этическими рамками характерен не только для ислама. Напомним принятые в июне 2008 г. «Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека», в которых важнейшей целью в жизни человека названа не свобода, а обретение спасения и избавление от грехов. В этом документе говорится также, что свобода выбора не есть абсолютная и конечная ценность, поскольку она не может оправдывать нарушения божественных заповедей, а должна быть направлена на свободу человека от греха.

Внешне такой подход совпадает с отмеченными выше особенностями исламского взгляда на проблему прав и свобод человека. Но между ними есть одно принципиальное отличие. Дело в том, что в странах европейской правовой традиции в условиях светского государства указанные религиозно-нравственные ориен-

тиры, как правило, лежат как бы вне сферы юридически признаваемых прав и свобод человека, непосредственно влияя на них только в том случае, если принимают правовую форму. В странах исламской правовой культуры ситуация иная. Здесь религиозно-нравственные догмы ислама, относящиеся к внешнему поведению человека в мирской сфере, являются не просто этическими требованиями или заповедями веры, а выступают важнейшей частью фикха в значении всеобъемлющей системы правил взаимоотношений людей. Среди таких правил выделяются предписания, которые исламская мысль относит к числу абсолютно однозначно понимаемых по своему содержанию и безоговорочно императивных по своему источнику, поскольку они установлены Кораном или сунной Пророка. Эти нормы воспринимаются массовым религиозным сознанием как неотъемлемый элемент образа жизни мусульман. Если к тому же они превратились в местные традиции и обычаи, то ни общество, ни законодательство не могут их игнорировать.

Естественно, что многие из указанных регуляторов в той или иной форме получают правовое признание, приобретают характер юридически обязательных норм. Это закрепляется и на конституционном уровне. Достаточно привести всего несколько примеров. Так, в большинстве стран, согласно их конституциям, ислам провозглашен государственной религией, а главой государства может быть только мужчина-мусульманин. Исламские ценности пронизывают конституционные положения о семье и статусе женщины. В частности, ст. 11 Конституции Египта 1971 г. гласит, что государство обеспечивает сочетание обязанностей женщины по отношению к семье с ее общественной активностью, а также равноправие с мужчиной при соблюдении норм шариата.

Порой приоритет исламских норм в косвенной форме санкционируется положениями конституций мусульманских стран об уважении и поддержании традиций, культурного и духовного наследия. Во многих случаях основные законы подчеркивают, что речь идет именно об исламских ценностях. Но даже если такая оговорка отсутствует, в указанных странах подобные конституционные ссылки все равно воспринимаются как подтверждение авторитета исламских норм. Например, ст. 41 Основного регламента о власти Саудовской Аравии 1992 г. предусматривает, что находящиеся в стране лица обязаны соблюдать законодательство страны, а также ценности саудовского общества, уважать его традиции и чувства. На практике такая ориентация приводит к тому, что все, в том числе иностранцы, вынуждены подчиняться даже исламским

правилам ношения одежды. Например, находясь в общественных местах, женщины должны облачаться в хиджаб – одежду, скрывающую всю фигуру женщины, кроме лица и кистей рук, – независимо от своих религиозных убеждений и привычек. В этом отношении характерна также интерпретация публичного порядка, к которому, согласно судебным решениям, в ряде мусульманских стран (например, ОАЭ) относятся постулаты ислама.

Приведенные примеры подтверждают, что на уровне современного конституционного законодательства права и свободы человека во многих мусульманских странах поставлены в рамки шариата. В этом наглядно отражается уже отмеченный приоритет подчинения воле Аллаха по отношению к любым правам и свободам. Иными словами, императивные нормы шариата, фиксирующие запреты, являются одновременно и ограничителями прав и свобод человека. В окончательном виде такой подход получил закрепление в Основном регламенте о власти в Саудовской Аравии, который в ст. 26 устанавливает, что государство защищает права человека в соответствии с шариатом.

Конечно, на практике соотношение религиозно-этических исламских догм и действующего законодательства в различных мусульманских странах не одинаково. Во многих из них исламские ценности и модели поведения менее жестко регулируют поведение людей и не так последовательно закрепляются законодательством, как это имеет место, например, в Саудовской Аравии или Иране. Но даже тогда, когда конституция однозначно внешне закрепляет либеральные принципы свободы и равенства, исламские критерии заметно влияют на их понимание и, главное, практическую реализацию, в том числе на уровне текущего законодательства.

С учетом сказанного вполне естественными являются особая забота, проявляемая во многих мусульманских странах, об охране исламских религиозных символов и святынь, а также решительное предупреждение любых действий, которые могут поколебать незыблемость религиозных устоев ислама. Нередко такой курс закрепляется на законодательном уровне. В качестве примера приведем Закон ОАЭ № 18 от 1978 г. о преступлениях, затрагивающих исламскую религию, который устанавливает серьезную ответственность не только за посягательство на учение ислама и его очевидные устои, но и за миссионерскую деятельность с целью распространения иных религиозных убеждений. В Пакистане ответственность за богохульство и оскорбление мусульманских свя-

тынь предусмотрена поправками, внесенными в 80-х годах прошлого века в уголовный кодекс 1960 г. и регулярно применяющимися на практике. Так, в ноябре 2006 г. двое христиан были приговорены к лишению свободы на 15 лет за то, что сожгли несколько страниц Корана.

Показателен в этом отношении пример Кувейта. Принятый здесь в марте 2006 г. новый закон о печатных изданиях и распространении информации запрещает публиковать любые материалы, посягающие на деяния и атрибуты Аллаха, задевающие честь признаваемых исламом Пророков, сподвижников Пророка Мухаммада и членов его семейства, а также негативно отражающие догматические основы ислама. Кстати, такое ограничение вполне соответствует взгляду современных мусульманских правоведов на свободу выражения мнения.

Однако наиболее бурную дискуссию в стране вызвало принятие в 1996 г. закона, предусматривающего обеспечение в университетах условий, которые исключают общение между девушками и юношами. До сих пор сторонников этого традиционного исламского запрета не меньше его противников, что время от времени приводит к острым спорам в кувейтских СМИ вокруг обоснованности следования указанному шариатскому правилу.

Для анализа влияния исламских религиозно-этических правил на ограничение свободы особый интерес представляет еще одно положение кувейтского законодательства. В соответствии с изменением, внесенным в уголовный кодекс 1960 г. в конце 2007 г., установлена уголовная ответственность за уподобление лицам другого пола в любой форме, включая соответствующее поведение и выбор одежды. В пояснительной записке к закону о введении такой нормы говорится, что указанное уподобление осуждается и запрещается шариатом, поскольку Пророк Мухаммад говорил: «Да проклянет Аллах мужчин, уподобляющихся женщинам, и женщин, уподобляющихся мужчинам». Отметим, что уже в первые месяцы после введения в действие этой нормы по обвинению в ее нарушении были задержаны несколько десятков человек.

Важно иметь в виду, что в центре дискуссий с участием депутатов парламента и министров оказываются даже такие исламские этические нормы, которые вообще не закреплены кувейтским законодательством. Так, в 2006 г. министру образования Кувейта был направлен депутатский запрос с требованием объяснить, почему директор одной из школ разрешила некоему мужчине фотографироваться вместе с ученицами, что является очевидным

нарушением обычаев страны и исламских традиций, а также ведомственных министерских правил. В начале 2009 г. похожая история повторилась, когда группа молодых людей проникла через заднюю дверь в здание средней школы для девушек и на мобильные телефоны сфотографировала школьниц во время урока физкультуры. Выяснением обстоятельств этого случая была вынуждена заниматься служба безопасности округа, поскольку речь шла о вопиющем для мусульманского общества нарушении исламских традиций. Кроме того, острые споры вызвало предложение разрешить в стране создание женских футбольных команд, которое было отвергнуто опять же со ссылкой на исламскую этику.

Исламские религиозно-нравственные ориентиры и нормы фикха серьезно корректируют реальное правовое содержание ряда важных конституционных положений, касающихся, в частности, свободы и равноправия. Так, ст. 7 кувейтской конституции 1962 г. гласит, что справедливость, свобода и равенство являются основополагающими устоями общества. Одновременно в ст. 29 установлено, что люди равны в своем человеческом достоинстве, они равны перед законом в публичных правах и обязанностях, между ними нет дискриминации по признаку пола, происхождения, языка или религии. Казалось бы, принцип равенства закреплен в однозначной и безусловной форме. Но данные положения нельзя толковать в отрыве от содержания ст. 12, которая устанавливает обязанность государства охранять исламское и арабское наследие и тем самым ставит принцип равенства в рамки норм шариата.

Это, прежде всего, касается прав и свобод женщин, статус которых по некоторым весьма чувствительным вопросам испытывает прямое влияние норм фикха. Поскольку речь, как правило, идет именно о выводах исламской правовой доктрины, обычным явлением стали споры о степени императивности тех или иных исламских норм и традиций, их, так сказать, строго шариатском характере. Конечно, есть такие предписания шариата, которые разделяют все направления современной исламской правовой мысли. Более того, сомнения в их императивности могут расцениваться как колебания в непререкаемых догматах ислама и даже как вероотступничество. Но по некоторым конкретным положениям есть серьезные расхождения. Поэтому в силу достаточно широкого распространения либеральных, граничащих со светским мировоззрением, взглядов в Кувейте нередко наблюдается острое противостояние сторонников неукоснительного претворения норм шариата и их оппонентов, которые призывают ориентироваться на

конституционные стандарты и не обращать внимания на шариатские аргументы. Приведем несколько примеров, подтверждающих этот вывод.

В частности, до недавнего времени Кувейт оставался единственной арабской страной, где парламент формировался на выборной основе, но женщины не имели избирательных прав. В 1986 г. на запрос председателя Национальной ассамблеи о возможности женщинам принимать участие в парламентских выборах Управление фетв и законодательства Министерства исламских дел Кувейта ответило, что подобная практика неприемлема с позиций шариата. Правда, в 90-х годах прошлого столетия неоднократно предпринимались попытки законодательно решить этот вопрос. Так, в 1999 г. эмир своим декретом предоставил женщинам указанные права. Однако это было сделано в период роспуска парламента, который после своего формирования отменил указанный акт. Одним из аргументов в пользу такой позиции была ссылка на традиционную норму фикха, запрещающую женщинам занимать должности, которые предполагают осуществление «общих полномочий». Такое правило опирается на единственный источник – высказывание Пророка Мухаммада: «Никогда не преуспеет тот народ, который возложил вершение своих дел на женщину».

Лишь в начале нового тысячелетия ситуация изменилась. В середине 2004 г. крупный кувейтский правовед Мухаммад аль-Ашкар обнародовал фетву, допускающую предоставление женщине депутатского мандата. Уже в 2005 г. было внесено изменение в закон 1962 г. о выборах депутатов Национальной ассамблеи, в соответствии с которым женщины получили пассивное и активное избирательное право. Однако споры вокруг легитимности такого шага с позиций шариата не утихают в стране до сих пор. Более того, депутаты, придерживающиеся ортодоксальных исламских убеждений, неоднократно подавали в Верховный конституционный суд иски о признании указанного закона неконституционным, которые, правда, не были удовлетворены.

Обращает на себя внимание тот факт, что такой шаг по пути реализации принципа равноправия в политической сфере отнюдь не означал отмену иных предписаний фикха относительно границ прав и свобод человека. Так, с момента предоставления им указанных прав кувейтские женщины уже неоднократно принимали участие в выборах, но в ходе их проведения строго соблюдаются исламские правила. В частности, для регистрации женщин в списках

избирателей и их голосования выделяются специальные помещения, что исключает возможность их общения с мужчинами.

Стоит привести еще один необычный пример крайне специфического влияния исламских традиций на законодательное регулирование прав и свобод женщины в Кувейте. Действующий здесь закон 1976 г. о дорожном движении еще совсем недавно запрещал женщине во время управления автомобилем одевать никаб – головной убор, полностью закрывающий лицо. В 2006 г. такой запрет был отменен. Причем законодательная комиссия Национальной ассамблеи в обоснование изменения указанного закона сослалась на ст. 30 Конституции Кувейта, согласно которой личная свобода гарантирована. Одновременно была упомянута ст. 35, провозглашающая, что свобода убеждений является абсолютной, и государство защищает свободу исполнения религиозных обрядов в соответствии с принятыми обычаями при условии, чтобы не нарушались публичный порядок и нравственность. Комиссия подчеркнула, что по нормам фикха ношение никаба является религиозной обязанностью, несоблюдение которой расценивается как грех. Поэтому разрешение женщинам водить автомобиль в таком головном уборе диктуется конституционным требованием уважать как личную свободу, так и свободу религиозных убеждений.

Иными словами, указанные положения конституции нередко толкуются в Кувейте как гарантия незыблемости именно исламских ценностей. Ведь закрепление гарантии личной свободы означает свободу выбора, которая в сочетании с обеспечением свободы вероисповедания приводит к защите права кувейтских женщин свободно следовать исламским традициям, включая ношение никаба. Получается, что конституционные принципы равенства и свободы используются не для отстаивания прав граждан перед лицом архаичных традиций, а наоборот, в целях сохранения устоев исламского образа жизни.

Конечно, несмотря на преобладание, а порой и господство исламских норм, ситуация с правами и свободами женщин в мусульманских странах не застыла на месте. Наряду с уже упомянутым предоставлением женщинам избирательных прав в Кувейте отметим заметные изменения, происходящие в последние годы в Саудовской Аравии. Здесь с 2004 г. проблема прав женщин широко обсуждается на национальном уровне, а в конце 2005 г. на выборах членов Торговой палаты г. Джидды в ее состав прошли две женщины, одна из которых заняла пост заместителя председателя. Но даже в ходе выборов строго соблюдались исламские правила:

женщины голосовали в специально отведенных помещениях и не в одно время с мужчинами. К тому же в местах их голосования категорически запрещалась видео- и фотосъемка. Так что неспешное движение Саудовской Аравии вперед по пути реализации свобод и прав женщин происходит с оглядкой на исламские ограничения и запреты.

Принципиально такой же подход характерен для авторитетных коллегиальных центров современной исламской правовой мысли. Например, Академия фикха при организации «Исламская конференция» (ОИК) в своих решениях неоднократно подчеркивала, что женщина в исламе пользуется всеми правами и свободами, соответствующими ее природе, возможностям и той роли, которая предназначена ей в жизни. Для нее приоритетными является все, связанное с семьей и материнством. Участие женщин в общественной, культурной, образовательной и иной деятельности допускается лишь при условии ненарушения норм и принципов шариата. В частности, специально отмечалась неприемлемость запрета на ношение хиджаба.

Аналогичные идеи пронизывают Исламскую хартию, провозглашенную Международным союзом мусульманских ученых – авторитетной организацией, созданной в 2004 г. Как говорится в документе, ислам утверждает равенство между мужчиной и женщиной во всем, что касается человеческого достоинства и общей ответственности. А по отношению к семье и обществу ислам исходит из взаимного баланса прав и свобод на основе принципа справедливости. Причем забота о семье является главной миссией женщины. Если после выполнения своих семейных обязанностей у женщины остается свободное время, она может посвящать его выполнению общественных функций с учетом своих возможностей и особенностей общества. При этом она вправе участвовать в экономической и политической жизни (в том числе быть избирателем и кандидатом в депутаты), за исключением занятия поста главы государства. Одновременно подчеркивается незыблемость обязанности женщины носить хиджаб и избегать общения с посторонними мужчинами.

Сложившееся во многих мусульманских странах соотношение конституционных принципов свободы и равенства с исламскими религиозно-этическими правилами сказывается также на правовом положении немусульман, прежде всего на их свободе вероисповедания, а также на реализации норм исламского права относительно ответственности за вероотступничество (выход из

ислама). Вновь сошлемся на пример Кувейта, где уже в наши дни появилось несколько христианских храмов. Однако сейчас этот процесс остановился, хотя конституция страны, как уже отмечалось, гарантирует свободу отправления религиозных культов в рамках публичного порядка и сложившейся этики. Противники сооружения новых христианских молитвенных зданий ссылаются не только на то, что их уже достаточно с учетом количества проживающих в Кувейте христиан (главным образом иностранцев). Они приводят чисто исламский правовой аргумент – традиционную норму, в соответствии с которой еще во времена Пророка Мухаммада на завоеванных мусульманами территориях было решено не разрушать имевшиеся церкви, но и не возводить новые. Получается, свобода вероисповедания для немусульман ограничена не только конституционной обязанностью государства проявлять заботу о сохранении именно исламского наследия, но и указанной нормой шариата.

Принимая во внимание сказанное, можно понять аргументы тех, кто считает провозглашенные на уровне международных объединений мусульманских стран или организаций декларации прав человека в исламе всего лишь закреплением прав мусульман. Наверное, такая оценка излишне категорична. Отмеченные декларации, скорее, отражают взгляд мусульманского мира на права человека в условиях мусульманского общества и государства. При этом подразумевается, что наряду с самими текстами этих документов необходимо учитывать императивные нормы шариата. Данное условие относится и к правам немусульман, которые могут свободно исповедовать свою веру лишь с оглядкой на шариат. Кстати, такое ограничение установлено самими этими хартиями. Например, Декларация прав человека в исламе, одобренная в августе 1990 г. на сессии министров иностранных дел стран – членов ОИК, в ст. 25 говорит, что шариат является единственным источником для толкования и разъяснения ее положений.

Таким образом, исламские критерии продолжают достаточно серьезно влиять на закрепление прав и свобод человека и практику их реализации. По сути, эти ориентиры в том или ином виде приобретают правовой статус, включаются в законодательство или санкционируются в косвенной форме. Религиозно-этические ограничители играют заметную роль в самом понимании указанных прав и свобод, включая принцип равенства. Можно констатировать, что право в большинстве мусульманских стран по содержанию и по форме не освободилось от исламских традиций, которые

остаются не только религиозными правилами, но и правовыми регуляторами. Причем независимо от того, закрепляются ли эти исламские нормы в законодательстве или действуют за его рамками, они формируются в значительной мере под влиянием исламской правовой мысли, точнее говоря – фикха.

Позиции современного исламского правоведения по отношению к правам и свободам человека крайне важны. Во многих мусульманских странах ни один серьезный шаг в этой области невозможен, если он не опирается на исламскую правовую аргументацию. Она во многом определяет понимание соответствующих конституционных положений, которые, как было показано, часто трактуются в пользу исламских традиций. Хотя содержание таких статей конституций относительно прав и свобод человека может интерпретироваться и в ином ключе. Дело в том, что эти предписания являются лишь правовой формой закрепления и охраны господствующих в мусульманском обществе ценностей, которые формируются не в последнюю очередь под воздействием исламской правовой мысли. Именно поэтому, например, такое большое внимание в мусульманском мире привлекла вышедшая в конце 2008 г. книга, в которой самые авторитетные мусульманские правоведы обосновывают свой взгляд на никаб, рассматривая ношение его как устоявшийся обычай, но не как императивную норму шариата.

Представляется, что именно развитие современной исламской правовой мысли (фикха в значении доктрины) будет в существенной степени определять перспективы сближения исламского понимания прав и свобод человека с международными демократическими стандартами. В условиях достаточно серьезных расхождений в позициях исламских юристов по этому вопросу особый интерес вызывает то течение исламского правоведения, которое в принципе открыто к диалогу и готово адаптироваться к реалиям нынешнего мира. В частности, о становлении такого подхода говорят многие решения Европейского совета фетв и исследований. Их анализ убеждает в том, что хотя исламский и либеральный подходы к правам человека разделяют достаточно серьезные, порой непреодолимые противоречия, на чем делают акцент некоторые мусульманские исследователи, предел сближения между ними еще далеко не достигнут.

Исламский и либеральный взгляд на права человека: Противостояние и диалог

Проведенный анализ позволяет прийти к некоторым выводам относительно специфики исламского подхода к правам человека и возможных перспектив его дальнейшего развития. Прежде всего есть основания констатировать формирование концепции прав человека как относительно самостоятельного направления современной исламской правовой мысли. Причем промежуточное положение прав человека в исламском понимании, которые, с одной стороны, обращены к религиозным постулатам, а с другой – ориентируются на достаточно четкие юридические критерии, накладывает неизгладимый отпечаток на данную теорию.

При всей многозначности современной исламской концепции прав человека соотношение шариата, фикха и законодательства по правам человека в позитивном праве в мусульманских странах, а также в региональных актах по этим вопросам в целом находится в русле концепции естественного права, хотя внешне, казалось бы, с ней не стыкуется. В частности, как уже отмечалось, мусульманские ученые полагают, что права человека вопреки либеральному пониманию не являются источником закона, а носят вторичный характер, поскольку проистекают из шариата. Но если принять во внимание, что сам шариат исламская мысль ставит выше позитивного права, а многие современные конституции исламских стран провозглашают шариат основным источником законодательства, то вполне логичным будет представление о верховенстве прав человека, основанных на шариате, по отношению к государственным законам или международно-правовым актам.

Идея суверенитета (верховенства) шариата и связанности прав человека его принципами и нормами последовательно проводится современной исламской правовой мыслью. Этот момент необходимо учитывать при оценке мнения о том, что шариат соответствует потребностям каждого народа и условиям любой исторической эпохи. На взгляд мусульманских авторов, он опередил Запад на четырнадцать веков в признании и закреплении основных прав и свобод человека. Включая такие, которые международное право не упоминает (например, защиту чести и достоинства усопших). Данный постулат объясняет, почему некоторые мусульманские страны, не отказываясь от своих ценностей, принимают международные стандарты прав человека и делают акцент на том, что, за немногочисленными исключениями, они вполне

созвучны исламским подходам. Египет, к примеру, поддержал Всеобщую декларацию прав человека при ее одобрении Генеральной Ассамблеей ООН.

Но такую позицию не разделяет та часть мусульманского мира, которая настаивает на собственном видении прав человека, ориентированном на этические критерии, оценку любого права с точки зрения его соответствия шариату. Это выражается, во-первых, в несогласии ряда исламских государств с западной концепцией прав человека и основанными на ней международно-правовыми документами. А, во-вторых, даже когда международные нормы признаются, в исламских странах их толкуют по-своему, вкладывают в них собственный смысл. Поэтому тезис о том, что все современные права и свободы человека изначально предусмотрены шариатом, нуждается в существенном уточнении. Ведь исламская мысль исходит и тем более ранее исходила из иного понимания правового статуса личности и характера отношений индивида с властью, нежели современная теория прав человека. Другими словами, совпадение формулировок международно-правовых актов по правам человека и близких по характеру документов, принятых исламским миром, не должно вводить в заблуждение и служить основанием для вывода об их сходстве по существу, поскольку за внешней идентичностью скрываются различия, на уровне принципиальных подходов.

Тем не менее не игнорируя эти расхождения, не следует их и абсолютизировать и все оценки исламской теории прав человека строить только на том, что по ключевым параметрам она отходит от международно-признанных норм. Отклонение от них целесообразнее не просто критиковать, а попытаться проникнуть в причины, объясняющие особенности исламского видения прав человека, а также обозначить тенденции и перспективы его дальнейшей эволюции.

В частности, оценивая данную теорию, необходимо иметь в виду специфику исламского образа жизни, особенности господствующего в мусульманской среде мировоззрения и правосознания, которые пронизаны исламскими ценностями. Иными словами, надо принимать во внимание то место, которое занимает ислам как в индивидуальном поведении, так и в общественной жизни, выступая в качестве религии и одновременно – системы правовых и политических принципов и ориентиров. Именно поэтому исламские представления о свободе, равенстве и справедливости не совпадают с европейским их пониманием. Это касается не только

общих категорий, но и конкретных прав и свобод человека. Примером может служить право на образование и получение информации, свобода научного творчества и отношение к знанию вообще, исламское понимание которого, хотя жестко и не ограниченное религиозными рамками, предполагает прежде всего усвоение именно божественного откровения, шариата.

Очевидно, ислам будет играть указанную роль и в будущем. Следовательно, расхождения между исламским и западным подходом к правам человека сохранятся. Но это не значит, что такие различия останутся неизменными. В частности, одной из черт современной исламской правовой мысли является не категорическое противопоставление шариата международному праву, а акцент на том, что все известные последнему права и свободы человека уже предусмотрены шариатом, который не отрицает достижения современной мировой правовой культуры, а лишь обогащает ее неизвестными Западу правами человека. Причем если при изучении природы, назначения и границ прав человека исламская мысль делает акцент на отличиях собственного их понимания, то ее трактовка юридического содержания конкретных прав и свобод нацелена на показ главным образом сходства исламских критериев с международно-правовыми стандартами.

В центре внимания мусульманских исследователей может оказаться та или другая из отмеченных черт. Это лишь подтверждает наличие двух тенденций в развитии современной исламской теории прав человека: с одной стороны, линии на культурно-цивилизационное своеобразие, уникальность шариата, оппонирующего иным правовым системам, а с другой – движение по пути глобализации в направлении сближения исламской правовой мысли с общемировыми подходами к правам человека.

Обе указанные тенденции переплетаются и часто конкурируют друг с другом, придавая неоднозначный характер осмыслению прав человека в мусульманском мире. Причем в отдельной стране одна из них может быть лидирующей. Соотношение между ними зависит от конкретных условий, и прежде всего от степени влияния ислама на общественно-политическую жизнь, а шариата – на национальную правовую систему. Там, где этот уровень выше, преобладает, как правило, более консервативное, ортодоксальное толкование исламских стандартов прав человека. В странах же, воспринявших ключевые элементы европейской политико-правовой культуры, эти ориентиры вписываются в либеральное правопонимание. В частности, в исламских странах, имеющих вы-

борные государственные органы, предоставление женщинам избирательных прав считается соответствующим шариату, а в Кувейте, как уже отмечалось, именно исламская аргументация вплоть до 2005 г. использовалась для отстранения женщин от участия в выборах.

Практически везде в мусульманском мире можно наблюдать отражение в той или иной форме международных стандартов по правам человека в национальном законодательстве и их более или менее последовательную реализацию. Это относится даже к странам, являющимся своего рода «бастионами» шариата. Так, несколько лет назад, как уже отмечалось, в Саудовской Аравии появились официальные структуры, следящие за соблюдением прав человека в работе государственных учреждений. Конечно, это не говорит о безоговорочном восприятии ортодоксальными исламскими режимами международно-признанных критериев прав человека, хотя и свидетельствует об их способности идти навстречу мировому сообществу по столь важному для него вопросу.

Указанная адаптация имеет свои пределы, заданные исходными постулатами шариата и ценностями ислама. Для их определения ключевое значение имеет деление всех нормативных предписаний шариата на три основные группы. К первой относятся те положения Корана и сунны Пророка, которые закрепляют права и свободы человека в жесткой и однозначной форме. Их количество невелико, но именно они предусматривают принципы и нормы, вступающие в прямой конфликт с международным правом. Речь идет, например, о праве на жизнь и смертной казни, правах и свободах немусульман, полигамии и правах женщин вообще, свободе совести и вероотступничестве. Поскольку в глазах мусульман эти правила являются выражением Божественного Откровения, а значит – вечными и неизменными, постольку вероятность их приспособления к современному западному пониманию прав человека ограничена, хотя в принципе существует.

Вторая разновидность положений шариата по правам человека отличается установлением не точных, а многозначных норм и принципов, общих ориентиров, допускающих различное понимание и разнообразную конкретизацию. Толкуя их, современный фикх может идти вслед за традиционной доктриной либо достаточно далеко отходить от нее и вкладывать в них смысл, близкий современным представлениям о правах человека. Примером такой прямо противоположной трактовки могут служить политические права женщин. Наконец, к третьей группе предписаний шариата

можно условно отнести формулируемые современной мусульманской юриспруденцией нормы, касающиеся прав человека, которые вообще не предусмотрены традиционными исламскими источниками. Введение таких норм может обосновываться двояко. Во-первых, исламская правовая концепция «исключительных интересов» позволяет признать определенные права, если они прямо не отвергнуты шариатом и отражают реальные потребности людей. Во-вторых, в отношении таких правил применяется общий принцип дозволения. Понятно, что по правам человека, не известным традиционному шариату, такие две теоретические конструкции открывают перед современной исламской мыслью возможность нахождения общих с либеральным подходами решений.

Естественно, исламская концепция прав человека, оставаясь самой собой, не может отказаться от тех, хотя и немногочисленных, принципов и норм, которые однозначно установлены Кораном и сунной. Но по другим вопросам, касающимся большинства прав и свобод человека, ее сближение с разделяемым мировым сообществом пониманием вполне реально, хотя оно идет противоречиво. Главное, что этот процесс продолжается, и пределы отмеченного сближения еще не достигнуты. Такое направление исламской теории прав человека приобретает особую актуальность в современном мире. Можно сказать, что соотношение исламской и западной концепции прав человека подтверждает и одновременно опровергает известную теорию столкновения цивилизаций.

Настрой исламской мысли на диалог и взаимопонимание может рассчитывать на встречное движение со стороны либеральных взглядов на права человека. Конечно, при условии, что пронизывающая эти взгляды идея глобализации будет пониматься не как аргумент против цивилизационных различий в пользу применения (нередко – навязывания) единых стандартов, а как призыв к учету национальных, культурных, религиозных и иных особенностей, характерных для различных стран и регионов.

Цивилизационные расхождения могут восприниматься не как отрицание всеобщности прав человека, а как обогащение практики их реализации. Безусловно, культурные особенности мусульманского мира не должны служить оправданием нарушения прав человека, но их следует учитывать при выборе конкретных форм и путей претворения общих стандартов. В противном случае защита прав человека грозит превратиться в свою противоположность. В частности, прямолинейное насаждение западных норм в обществе с иными традициями может привести не к удовлетворению

интересов человека, а, наоборот, поломать его жизнь, сделать его несчастным. То, что для носителя западной культуры выглядит унижением и неравенством, представитель исламской цивилизации может воспринимать как вполне естественное и даже одобряемое. И, наоборот, нормы, которые для европейца ассоциируются со свободой и правом выбора, мусульманин может считать символом вседозволенности, распущенности и унижения достоинства человека.

При этом важно различать два основных варианта отклонения исламского взгляда на права человека от признанных мировым сообществом норм и устоявшейся практики их реализации в демократическом обществе. При первом – исламская концепция, придерживаясь одинаковых с общепринятыми формулировок прав человека, вкладывает в них свой смысл, точнее – придает их пониманию и реализации свою специфику, но в рамках правового подхода и допустимой интерпретации общего смысла данных прав. Во втором случае исламская теория прав человека вступает в прямой конфликт с международно-правовыми критериями. Причем сама эта теория объясняет такое противоречие необходимостью следовать воле Аллаха, стоящей выше любых созданных человеком правил, а с позиций либерального подхода его причиной является то, что исламская цивилизация просто не достигла уровня правовой культуры, который необходим для принятия и претворения общемировых стандартов прав человека.

В мусульманском мире нетрудно обнаружить примеры обоих отмеченных вариантов отхода от международно-признанного понимания прав человека. Важно чтобы это воспринималось не как препятствие на пути взаимодействия и сотрудничества различных культур, а как повод для обмена мнениями, сопоставления, диалога и взаимопонимания.

*«Иирак: Ежегодник исламской философии»,
М., 2011 г., с. 266–289.*

**РОССИЯ
И
МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР
2013 – 3 (249)**

Научно-информационный бюллетень

Содержит материалы по текущим политическим,
социальным и религиозным вопросам

Художественный редактор Т.П. Солдатова
Компьютерная верстка Н.М. Власова, Е.Е. Мамаева

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 20/II-2013 г. Формат 60x84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная. Свободная цена
Усл.-печ. л. 11,0 Уч.-изд. л. 10,3
Тираж 500 экз. Заказ № 22

**Институт научной информации
по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел. Факс (499) 120-4514
E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21
Москва В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

