**Політичний іслам.**

**ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ІСЛАМСЬКОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ТА ЙОГО ПЕРСПЕКТИВИ НА ТЕРИТОРІЇ КОЛИШНЬОГО РАДЯНСЬКОГО СОЮЗУ**

Чому виник політичний іслам? Чому про нього заговорили саме зараз? Яке коло проблем він ставить? Які відповіді пропонує? Яким чином він може вплинути на життя суспільств, не втягнених в ісламський контекст?

Неісламські суспільства донедавна зовсім не усвідомлювали внутрішніх проблем мусульманського світу 3 середини XVIII ст. до 70-х років XX ст. Захід був активною стороною, а мусульманський Схід - пасивною. Цим часом Н.А. Іванов [Иванов 1997, 21} визначає перехід світової гегемонії до країн Західної Європи. "После 1739 г. ни одна армия Востока не одержала ни одной крупной победы над регулярными войсками Запада" [Иванов 1997, 21]. Захід стає предметом занепокоєння для Сходу, його присутність, пряма чи опосередкована, й постійний виклик традиційному укладу життя, що з ним пов'язаний, починає відчуватися всюди. Схід для суспільної свідомості Заходу стає синонімом екзотики, економічної відсталості та деспотії, - свого роду зайвою частиною світу.

Безпрецедентний сплеск інтересу ЗМІ до ісламу останнім часом пояснюється причиною виключно негативного характеру - діяльністю екстремістів. На цьому фоні виникає досить однобоке уявлення про мусульманську культуру та цивілізацію, на основі якого нічого, окрім ісламофобії, сформуватися не може. Ключовими поняттями в "мусульманському" лексиконі ЗМІ останнім часом стали ісламізм, фундаменталізм, ваххабізм та тероризм. У більшості випадків всі вони некритично використовуються як синонімічні. Безумовно, в зв'язку з цим зовнішня безпека залишається проблемою номер один для західної цивілізації. Але розгляд даного явища в одній лише правоохоронній площині без заглиблення в причини не дозволяє оцінити потенційний масштаб та реальну загрозу, яку воно в собі несе.

Історія ісламського фундаменталізму - ідеологічної течії за очищення ісламу від історичних нашарувань та подолання реліктових проявів язичницьких вірувань - починається з XVIII ст. і пов'язується з фігурою віровчителя з Неджда (сучасна Саудівська Аравія) Мухаммада Абд аль-Вахха-ба (1703/04 - 1797/98), який почав свою проповідницьку діяльність у 1730/31 p. (звідси й термін ваххабізм). Європейські сучасники порівнювали цю течію з протестантами та англійськими пуританами. Духовними витоками фундаменталізму є вчення ханбалітів (найсуворішого з чотирьох напрямів сунітського права) і, найбільшою мірою, - вчення сирійського шейха XIV ст. Такі ад-Діна ібн Таймії (пом. 1328), автора близько 500 творів, та його учня Ібн аль-Каіма, який уперше найбільш послідовно виступив проти всіх новацій, що в релігійній теорії та практиці відходили від первинного ісламу [Васильєв 1998, 72}. Насправді М. Абд аль-Ваххаб був, можливо, найяскравішим (завдяки досягнутому його послідовниками політичному успіху - їх ролі у створенні королівства Саудівська Аравія) представником цілої тенденції. Аналогічні погляди висловлювалися і іншими - Абдаллахом ібн Ібрагімом Сейфом (Медина), Мухаммадом Ісмаїлом (Сана, пом. 1768/69), Мух. аль-Муртада (Ємен, пом. 1790), аш- Шаукані (Ємен, пом, 1834),

Найхарактернішою рисою ваххабізму, що різко відрізняє його від інших напрямів та сект в ісламі, є визначально агресивне неприйняття інакомислення. Є.А.Бєляєв пише: "згідно твердо встановленого уявлення самих мусульман, послідовники всіх напрямів, течій та сект в ісламі вважаються мусульманами" [Беляев 1957, 99]. Ваххабіти ж вважали невірними (кафірами) всіх, хто, почувши їх заклик, не приєднався до них. Переконання, що їх супротивники - "невірні" та "багатобожни-ки", приводило послідовників Мухаммада Абд аль-Ваххаба до виправдання жорстокості стосовно них. Водночас фанатизм зміцнював дисципліну в рядах ваххабітів, надихаючи їх на завойов-ацькі походи проти "багатобожників".

Всю свою діяльність з 1744/45 p. МухаммадАбд аль-Ваххаб присвятив політичному завдан-ю об'єднання Неджду під владою Мухаммада ібн Сауда, правителя емірата ад-Дір'ії, якому судило-:і стати засновником великої аравійської монархії. Саме ібн Абд аль-Ваххаб створив відомий й він иібр ™п воєнно-політичної організації, що діяла як релігійна община і активно використовувала іих ірозелітизм для рекрутування нових прихильників та інфільтрації в ряди противника. Виступаючи іроти різних місцевих, а також проти поміркованого ханіфітського напряму - офіційної ідеології ісманської імперії, ваххабізм був засобом консолідації аристократії Неджду і виступав опонентом ісманських властей. Таким чином, на початковому етапі основною функцією фундаменталістської цеології в Аравії було слугувати ідеологічним базисом для перерозподілу владних повноважень всередині ісламського суспільства.

Новий етап історії політичного ісламу почався в арабських країнах, що перебували в колоні-ільній залежності від європейських держав.

Користуючись гегелівською тріадою, можна сказати, що ісламська суспільна думка протягом XX ст. напружено билася над одним інтелектуальним ребусом - яким чином примирити тезу ісламу іантитезою науково-технічного прогресу, а пізніше -- політичним викликом західного лібералізму, щоб породити певний стабільний синтез, котрий дозволив би йти в ногу з часом, залишаючись при цьому самим собою. На перший погляд, це може здатися окремим випадком загальнолюдської про-іідеми конфлікту між наукою та релігією, однак для ісламського світу вона має зовсім інший зміст -релігія для нього це, з одного боку, головний компонент ідентичності, культурний код, основа основ близькосхідної цивілізації, з другого, - єдиний успішний приклад культурно-історичного експорту, на фоні валового потоку імпорту - матеріального та ідейного.

До певного моменту примирення тези і антитези залишалося для мусульманського світу внутрішньою проблемою. Розпал інтелектуальної боротьби, пов'язаний з нею, не був помітним за межами ісламського світу. Слід зазначити, що і зараз цивілізаційний кордон мусульманський Схід - Захід проходить більшою мірою по східній інтелектуальній території. Протягом останньої чверті XIX - та початку XX ст. над спробою примирення працюють релігійні реформатори - афганець Джамаль ад-Дін аль-Афгані (1839 - 1897), сирієць Абд ар-Рахман аль-Кавакібі (1854 - 1902), єгиптянин Мухаммад Абду (1849 - 1905). Зразком державного устрою вони вважали халіфат часів перших чотирьох "праведних" халіфів, влада, на їх думку, повинна була базуватися на божественному законі (шаріаті), а не на сваволі правителя (в цьому проявився фундамен-талізм релігійних реформаторів), при цьому вони всіляко доводили здатність мусульманської держави до самооновлення та необхідність такого оновлення в дусі "сучасних наук і потреб та вимог часу" [Галі Шукрі 1990, 52}. Наступні події, особливо, посилення колоніалізму (пряма британська окупація Єгипту) поставили під сумнів просвітницькі ілюзії.

На арену виходять нові політичні течії, що прагнуть зняти проблему тези і антитези шляхом усунення останньої. "Ми салафіти (фундаменталісти. - O.K.) з числа послідовників шейха Музам-мада Ріди", - проголосив засновник першої в світі ісламської політичної партії Брати-мусульмани (надалі БМ) шейх Хасан аль-Банна, звернувшись до імені непримиренного шейха, щоб відхреститися від м'якого просвітницького фундаменталізму недавнього минулого. Ідеолог БМ СаїдКутб поповнив концептуальний апарат політичного фундаменталізму поняттям "джахілія" (невігластво), що раніше застосовувалося до доісламського періоду арабської історії, а тепер і до сучасних мусульманських країн, котрі потрібно повернути до істинного ісламу.

Першим рухом, який відколовся від БМ, була організація "Джамаат аль-муслімін", під керівництвом Шукрі Мустафи. Тут важливою стала поява нової організаційної форми - руху (харака), замість партії. Ідеологія ДМ чимось нагадує російських розкольників, - вони проповідували відхід від грішного світу, котрий вони звинувачували у безвір'ї. Нове суспільство повинно було народитися в цих скитах (тут згадується утопічний соціалізм). Але, на відміну від лагідних послідовників Сен-Сімона, нові розкольники накопичували і складували в своїх печерних скитах зброю, готуючись в годину "Ч" обрушити меч відплати на прогнилий старий світ.

Поразка арабів в червні 1967 p. та окупація Ізраїлем значних територій послужила поштовхом до посилення радикалізму. В 1974 p. з'являється "Ісламська визвольна організація", що здійснила перший терористичний акт в Сирії, увірвавшись у військово-технічний коледж, плануючи потім захоплення офіцерів і солдат в заручники, штурм центрального комітету Соціалістичної Спілки і розстріл усіх перших осіб держави. Спроба виявилася невдалою, керівника групи було розстріляно. В історії політичного ісламу починається новий етап - етап дій.

Однією з найбільш показових організацій політичного ісламу до цих пір залишається єгипетський "аль-Джихад". Вбиство Анвара ас-Садата, здійснене одним з підрозділів "аль-Джихада" під керівництвом Халеда аль-ісламбули складає його політичний капітал. Книга "Забутий обовя-зок" (арабською ші-фиріди ш-гсиби - наш переклад не є дослівним, однак, як нам здається, точніше відповідає змісту авторської думки. - 0.1).), написана Мухаммадом Абдель Саламом Фараджем, є основним політичним документом організації.

"Встановлення правління Аллаха на цій землі - обов'язок мусульман. Повеління Аллаха обов'язкові для мусульман. Тому встановлення ісламської держави - обов'язок мусульман. І якщо держава може бути створена тільки в бою, тоді бій - наш обов'язок".

"Мусульмани одноголосне вирішили створити ісламський халіфат. Оголошення халіфату залежить від наявності його ядра, тобто ісламської держави. Кожен мусульманин повинен прагнути до відновлення ісламського халіфату". З середини 70-х до середини 80-х років число "рухів" росте в прогресії. Список найбільш відомих з них (включаючи "БМ") тільки в Єгипті досягає п'ятнадцяти. Серед факторів, що сприяли зростанню ісламських політичних організацій, називають в тому числі й іранський зразок створення ісламської держави. Але головною причиною, напевно, є помітна криза альтернативних моделей розвитку західного походження - націоналізму, соціалізму (в обличчі насеризму), криза арабських лівих, яка досягнула апогею пізніше, у зв'язку з колапсом СРСР.

З іншого боку, 70-ті роки - період так званого "нафтового стрибка" - це час накопичення надлишкових фінансових засобів країнами Перської затоки. Певна частина цих коштів прямо чи опосередковано витрачалася на зміцнення позицій ісламу в арабських країнах і світі.

Головним результатом цього періоду в розвитку політичного ісламу є його інтернаціоналізація. Для цього був ряд передумов: тиск на організації в країнах походження, коли ті, хто уник арештів та репресій, змушені були емігрувати; афганська війна і наступні міжнародні конфлікти на ісламському ґрунті, що дозволяли консолідуватися інтербригадам борців за віру. Найважливішим інтелектуальним та фінансовим центром, очевидно, став Лондон.

На останньому етапі внутрішнє кипіння все ще достатньо щільно закритого східного котла починає виливатися назовні, набуваючи значення для оточуючого світу. Питання, чи зуміють араби (мусульмани) примирити свою релігійну ідентичність з вимогами світової цивілізації, стає однією із суттєвих змінних у рівнянні глобальної стабільності.

Арабські опоненти політичного ісламу як правило звинувачують його у відсутності будь-якої позитивної програми: "однією з сторін кризи є те, що нові фундаменталізми (са.'іафішт) служать вираженням проблеми, однак не пропонують вирішення аж до того, що самі стали частиною проблеми" [Галі Шукрі 1990, 67}. Програма в принципі зводиться до двох пунктів: халіфат, що має на йеті створення єдиної ісламської держави розміром в ісламський (за деякими джерелами і весь) світ, •uk мета максимум, введення шаріату замість так званих каванТн' вад''imia - законів, введених людиною (читай: запозичених із Заходу), - як найближча задача. Слід пам'ятати, що які б не були негоди (тероризм тощо), люди, що беруть участь в цьому процесі - віруючі. Не дивно, що вони вірять ^безпосереднє втручання вищих сил, варто лише створити передумови для цього (наприклад, в ісламській республіці Іран верховний орган влади - сам Аллах, що діє опосередковано - через прин-іщп вілайат-е факіх - главенства ісламського законника). У всякому випадку, відсутність позитивної програми не служить перешкодою для подальшого поширення політичного ісламу.

Існують два чорно-білі підходи до проблеми політичного ісламу. Один з них — непрофесій-вий - присутній в засобах масової інформації і найбільшою мірою служить виразом страху перед новою загрозою. Іншу точку зору - професійну- висловлюють європейські ісламознавці (зокрема, Є. Примаков): не треба звинувачувати іслам, не треба звинувачувати фундаменталізм - релігія не винна. При певній прагматичній цінності другого підходу (спрямованого на те, щоб локалізувати загрозу поширення політичного ісламу), ми вважаємо, що істина, як завжди, ні тут ні там.

Важливим соціально-економічним фактором є маргіналізація широких верств населення (в містах), при цьому найбільш віруючого - котре створює соціальну базу екстремістського ісламу. Поширення політичного ісламу, на наш погляд, пов'язане і з особливостями місцевої політичної культури - відсутністю можливості для цілком вільного вираження відмінної від офіційної точки зору у всіх без виключення мусульманських країнах (різниться лише міра та схеми реалізації цензури-для деяких президентських демократій характерні більш непрямі та м'які ножиці). При цьому (якв незабутні радянські часи) текст підкріплений беззаперечною цитатою чи оформлений, як свого роду "невласне пряма мова", має більше шансів на виживання. Слід сказати, що, окрім соціально-політичних причин, існують і певні догматичні передумови виникнення політичного ісламу - у вигляді деяких концептів, які допускають, м'яко кажучи, недружнє стосовно до представників інших релігій тлумачення, особливо, якщо останні виступають у ролі можновладців над мусульманським населенням. Відсутність інституту церкви, подібного до християнського (при наявності, всупереч частим твердженням мусульман, духовного прошарку), призводить до того, що в принципі не існує найвищої інстанції, котра могла б визнати екстремістські течії єрессю, звузивши до мінімуму їх соціальну базу.

Протягом останніх років спостерігається тенденція до поглинання ісламським рухом опозиц-іонеров інших напрямів (марксисти Мухаммад Аммара та Адель Хусейн, "видатний прогресивний єгипетський історик" Тарік ал-Башарі - Галі Шукрі). У 1984 p. партія Вафд вступила в союз зі своїми історичними противниками, відмовившись тим самим від свого послідовного секуляризму [Галі Шукрі 1990, 66]. Не залишилось жодної партії, включаючи ліві (Національно-патріотичний юніоністський блок), котра би не закликала до застосування шаріату. Обидві партії згодом відмовились від цієї позиції, але сам факт показовий. Серед чисто догматичних передумов - включення концепту "дії" в поняття віри, ідея священної війни джихада проти іновірців (при всій різноманітності її тлумачень, в тому числі і миролюбних), поділ світу на дві частини - дар у.ч-іс.'нш ("дім ісламу") та дар у.ч-харб ("дім війни", хоча в первинному варіанті, очевидно, "гріха"), автентичність якого відкидається деякими поміркованими теоретиками ісламу'.

Для того, щоб оцінити реальні перспективи розвитку політичного ісламу та його роль як фактора світової політики в більш чи менш тривалій перспективі, необхідно визначити, в чому полягає специфіка ісламського фундаменталізму на відміну від інших форм релігійного реформізму, який розвивається в іншому культурно-конфесійному середовищі.

Друге питання, на яке ми спробуємо знайти відповідь, полягає в тому, які умови забезпечують можливість насадження і розвитку на теренах південної периферії колишнього СРСР цієї ідеології, що виникла на Близькому Сході.

Вочевидь, невипадково період розквіту політичного ісламу співпав у часі з кризою лівих ідеологій. Вище ми вже говорили про навернення ряду лівих та інших політиків і мислителів до фундаменталізму. Окрім усього іншого, цей момент може мати певне змістовне обгрунтування. Схожість лівих ідеологій початку XX ст. і політичного ісламу пояснюється, звичайно ж, не спільністю їх походження, а швидше спільністю завдань. І ті, й інші являють собою наче єдиний клас революційних ідеологій. Змістовний компонент лівих ідеологій, особливо комунізму із його запереченням приватної власності, атеїстичним пафосом, завжди відкидався ісламськими фундаменталістами (в Іраці, наприклад, у постійних сутичках з баасистським режимом ісламісти ані на хвилину не забували про те, що комунізм також є найголовнішим ворогом ісламу, і вели невтомну боротьбу з іракською компартією). Але сама логіка політичної боротьби, спрямованої на кардинальну зміну існуючої політичної системи, і методи цієї боротьби (від словесної полеміки до політичного екстремізму) протягом більш ніж століття - з першої половини XIX до 90-х років XX ст. - розроблялась і відшліфовувалась на практиці саме лівими. Ліві створили певне поле боротьби і радикальних соціальних реформ, яке стало порожнім у зв'язку з кризою лівих ідеологій, і його згодом почали активно окупувати ісламісти. Ключовими моментами цієї логіки боротьби є: 1) заперечення легітимності діючих властей на основі передвічних, непідвладних людській волі законів (законів природи, законів розвитку людського суспільства - в марксизмі, вищого божественного закону - в політичному ісламі); 2) сакралізації суспільного конфлікту (класова боротьба марксистів, джихад ісламістів) і легітимізація насильства; 3) ставка на маргінальні суспільні групи (пролетарі марксистів, міські люмпени в мусульманських країнах та етнічні меншини в країнах з переважаючим неісламським населення, таких як Індія і Росія), які завдяки своїй участі в боротьбі отримують шанс значно поліпшити своє становище в суспільстві; 4) заперечення культурних цінностей суспільства, що підлягає революційному перетворенню (буржуазна культура і наука російських комуністів і "нова джахилія (невігластво, язичництво)", в якій ісламісти звинувачують своїх сучасників); 5) ідея особливої обраності (вахум калїл - "а їх мало", — говорить Саїд Кутб про перших мусульман і своїх сучасних однодумців, цитуючи Коран) і керівної ролі освіченої меншості стосовно до решти людства (пор. диктатуру пролетаріату, партію як авангард суспільства - в російських комуністів, принцип "керуючої ролі" ісламської умми - в ісламістів). У конкретному контексті Близького Сходу сюди можна додати і спільну для лівих та ісламістів ідиосинкразію на все західне, особливо американське.

Спробуємо дати відповідь на питання, в чому полягає змістова привабливість фундаменталі-стської ідеї. Адже скільки б це не намагалися спростувати офіційні ісламські улеми далекого і ближнього зарубіжжя, ідеології, які іменують то ваххабізмом, то ісламізмом, то ісламським радикалізмом, поширюються протягом останнього часу так само швидко, як і у свій час вчення самого Му-хаммада, яке здобуло собі прихильників від Китаю до Кордови.

У відомій нам літературі з політичного ісламу поки що за кадром залишається один істотний момент. Мова йде про необхідність відтворення "духу Мекки та Медини" (вираз належить Сеййіду Кутбу) в якості ключового концепту нового ісламського світогляду, що розглядається як альтернатива вченому тлумаченню священних текстів, яке раніше панувало.

"Проблема осягнення смислів цього Корану і його божественних одкровень не зводиться до розуміння його слів і фраз, до тлумачення Корану - вона полягає в готовності душі, з усім капіталом почуттів, досягнень та досвіду (виділено нами. - О.Н.}, подібних до почуттів, осягненню і досвіду, супроводжували його [Корану] послання, і життя ісламської общини, які вона отримувала в їіалі боі'в - битвах джихаду - джихаду душі і джихаду людей, джихаду [проти] страстей і джихаду оти] ворогів" [Сеййід Кутб 1995].

Замість постійного копання в тексті, навколо якого, власне кажучи, і виросла вся ісламська Ііультура - уже відомий нам принцип "роби, як ми". Специфіка ісламського фундаменталізму поля-|ие в тому, що він не просто закликає повернутися до яких-небудь первісних принципів віри, а jtiopime нав'язує особливу модель поведінки - закликає сучасних мусульман відтворити саму атмосферу першого століття ісламу, вжитися в неї, і нібито тоді всі таємниці віри відкриються вам самі по |іобі. Фундаменталісти запрошують своїх нових однодумців взяти участь в свого роду грандіозній [рольовій грі - своєрідному пейнтболі, "войнушке", ареною якої, на відміну від першого золотого ііку, має стати весь світ. Насправді, такий підхід веде до створення зовсім нового ісламу. На зміну Ірелігії спасіння через книгу (Коран), якою виступає іслам на фоні християнства в очах християнських богословів, народжується релігія дії. Така релігія, очевидно, цілком відповідає настроям суспільства, що прагне вирватися з пут багатовічного застою.

Звинувачення інших мусульман в невір'ї, як і інші специфічні ідеї ісламського фундаменталізму, цілком логічно витікають з центрального для нього імітаційного підходу. Для повноти відтворення обстановки перших років ісламу необхідно відтворити і зовнішнє середовище - звідси "джа-ішіш джадіди" (нове невігластво - в розумінні язичництво), і звинуватити для цього в невір'ї всіх інших (такфїр) і відмовитися від цього порочного середовища, створивши общину істинно віруючих (хідлсрсі). Діяльність Мухаммада Абд аль-Ваххаба - цього прототипу сучасних радикалів - являє собою своєрідне повторення діяльності Пророка з інтервалом в тисячу сто років. Принцип такфіра був введений саме ним в його прагненні до повної схожості з часами справжнього пророка— оточуюче суспільство (об'єкт набігів і проповідей) необхідно було визнати язичницьким. У ваххабітів були свої літописці — Осман ібн Бішр і Хусайн ібн Ганнам, в книгах яких набіги описуються як перемоги "мусульман" над невірними, тобто є повним, і навіть розширеним аналогом "Кітаб ал-Магазі", що належить перу "батька арабської історії" аль-Вакіді і присвячений воєнним кампаніям самого пророка іслама.

Фундаменталісти створюють і новий пантеон замість святих праведників і чудотворців («а.'») народного іслама за зразком еліти сподвижників пророка - асхабов і ансарів - в обличчі сучасників, які загинули в священній війні, - шахидів. Їх іменами називають бойові підрозділи тощо.

Імітаційний підхід, який так явно переважає над теоретизуванням, робить політичний іслам потенційно більш привабливим для широких народних мас. Сучасний фундаменталізм стає, таким чином, своєрідним ісламським маскультом, побудованим на культі суперменів в чалмах і з повязка-ми на головах2. Перешкодою на шляху поширення нового фундаменталізму встає традиційний іслам з його регіональними варіантами та інститутами. Для периферії ісламського світу, в тому числі і мусульманських територій колишнього СРСР, особливого значення набувають взаємовідносини з суфізмом (ісламським містицизмом — широко поширеною і впливовою течією в багатьох країнах Близького Сходу, особливо в Єгипті).

Часто говорять, що суфізм - основний опонент фундаменталізму на Північному Кавказі та в Центральній Азії. Але у своєму запереченні книжного герменевтичного знання фундаменталізм С. Кутба багато в чому наближається до містицизму (суфізму). Тут є змістовний потенціал для синтезу, а значить в перспективі й можливого політичного об'єднання. Протистояння, що спостерігалося в окремих випадках, носить скоріше організаційний характер - це боротьба між традиційною суфійською і новою фундаменталістською духовними елітами, які в принципі можуть бути в кінцевому результаті інкорпоровані в досить гнучку організаційну структуру політичного ісламу, побудованого на відносно незалежних джамаатах, об'єднаних навколо якого-небудь харизматичного лідера. Ісламський містицизм заснований на імітаційному діяльному шляху одержання богооткровенного знання. Формою цього діяльного освоєння, окрім різноманітних, власне, містичних обрядів (зікрів - радінь й т.п.), може виступати і боротьба (джихад) у всіх її проявах. Історія, в тому числі й російська, знає немало прикладів того, як суфії бралися до зброї - Шаміль на Північному Кавказі, Ваїсов божий полк у Башкирі'! й Середній Азії.

Суттєва змістова відмінність політичного ісламу полягає в наявності, на перший погляд, цілком світської мети, декларованої ісламістами. С. Кутб пише про необхідність знання не для книжкової полиці, а для руху (харсіки), намічає своєрідну політичну програму, етичну за своєю формою - створення умов для реалізації людської гідності - "карГімат л'і-інсПн". Він вводить політичні терміни, описуючи сучасні суспільства нового язичництва як побудовані на антагонізмі " Зл'п.ми" (тирана) (у фундаменталістів також широко використовуюється термін "мустсібідд" - деспот, поневолювач) і народу, що є пасивним об'єктом цього деспотизму і утиску. Вводиться поняття ідеальної держави-халіфату. Але оскільки ніякої конкретної політичної теорії за цим не видно, на ліберальних чи, ширше, нерелігійних арабських і західних опонентів все це справляє враження декларативності. Насправді, уявляється, що халіфат в розумінні С. Кутба це не якась конкретна форма державного устрою, а швидше певний стан суспільства, де всі дії громадян і політичної влади повинні базуватися на наслідуванні персонажів раннього ісламу. В результаті халіфат - це не держава, не економічний устрій, а певний механізм колективного богоосягнення. Термін "фундаменталізм", таким чином, за своєю внутрішньою формою дещо обмежує розуміння суті цього явища. Він відображає лише один з аспектів цього руху - певну ціннісну орієнтацію. Насправді народжується нова релігія, новий іслам. Віссю його стає ідея боротьби в найширшо-му розумінні. Замість споглядального ісламу, побудованого на тлумаченні священних текстів, народжується релігія дії.

Іншим важливим моментом, який необхідно враховувати при оцінці потенціалу популярності фундаменталістської ідеології, є її здатність відображати і задовольняти інтереси своєї аудиторії.

Близькосхідне суспільство характеризується складнішою соціальною структурою, ніж західне. Для нього характерна низька соціальна мобільність, що призводить до консервації на різних рівнях, в кожній окремій соціальній ніші, своїх, часто доволі архаїчних форм суспільної свідомості, стереотипів і моделей соціальної поведінки. Ситуація, в якій поширюється політичний іслам, типологічне однакова, будь це Єгипет, Іран чи Північний Кавказ. Це зубожіння і люмпенізація широкого прошарку мусульманського населення, яке часто втратило традиційні механізми самозабезпечення; наявність зовнішньої сили, яка ідентифікується як неісламська, і яка активно втручається у внутрішнє життя чи формально керує даною територією; і, нарешті, клановий, замкнутий характер влади, що нерівномірно розподіляє економічні блага на користь обмеженої еліти.

На цьому фоні політичний іслам знову проявляє певну схожість з марксизмом XIX і початку XX ст., яка полягає в тому, що він виступає в якості ідеології-ліфта, пропонує схему формування контреліти. (Марксизм вивів на вершину соціальної піраміди маргінальні прошарки, які не мали раніше шансів на соціальний успіх - Свердлови, троцькі, Сталіни і берії - представники класів, етнічних, і професійних груп, що займали маргінальне положення в російському суспільстві за часів імперії). Найбільш сприятливий грунт, як показують останні події, ісламський фундаменталізм знайшов на Північному Кавказі, особливо в Чечні. Цьому, на наш погляд, не в останню чергу сприяє маргінальне становище, яке займали північнокавказькі суспільства в колишньму Радянському Союзі. Маргінальність північнокавказців в радянському суспільстві з його до цих пір більш ніж актуальним поділом на росіян і неросіян значно перевищувала маргінальністьзакавказців і деяких інших мусульман, таких як татари (з цієї теми навряд чи існують спеціальні дослідження, але особистий досвід не обманює: пригадується, зокрема, вислів одного комполка про те, що, на відміну від північнокавказців, татари в армії вважаються росіянами).

Про маргінальність говорить і той факт, що з усього Північного Кавказу єдиним, хто зайняв хоч якесь важливе положення в радянському партійному істеблішменті був осетин Дзасохов (пост секретаря ЦК). В армії найбільшу кар'єру зробив Дудаєв (але таких генералів в будь-якому з числених управлінь МО - сотні) і полковник Масхадов, командуючий артилерією групи радянських війск в Угорщині. З усієї нової національної культури Дагестану збереглося тільки два імені - поетів Расу-ла Гамзатова і Фазу Алієвої.

Історична маргіналізація "осіб кавказької національності", якими поповнюються в Росії лави послідовників ідеології ісламського фундаменталізму, доповнює подібність шляхів розширення впливу цієї ідеології в регіоні її походження - на Близькому Сході. Міняючи світ з центром у Москві на світ з центром у Мецці, північнокавказькі фундаменталісти начебто двічи компенсують свою маргінальність, обираючи не-Москву і не-Вашингтон.

Висновки. Для мусульманського світу подальший ренесанс ісламу означає прагнення до активнішої участі мусульманських країн у світовій політиці. Те, наскільки конструктивною буде ця участь, залежить від цілої низки факторів їх внутрішнього економічного, політичного та соціального розвитку. При усуненні певного радикального нашарування, іслам може стати для різних за своєю орієнтацією політичних рухів своєрідним спільним фундаментом, необхідним для пошуку нових, більш успішних, соціальних моделей, які сприймалися б, нарешті, не як привнесені, а свої споконвічні, що доволі важливо на тлі кризи ідентичності, що переживається цими країнами.

Чи стануть мусульманські території Російської Федерації і найбільш проблемні райони мусульманських республік колишнього СРСР участниками цих процесів, залежить не від інтенсивності поліцейських заходів, а від того, чи буде знайдено інший, не настільки радикальний спосіб подолання їхньої маргінальності економічної, політичної та соціальної.

1При цьому існує не менша кількість концептів та текстів, які могли б послужити обгрунтуванню політики терпимості та миролюбності, деяких принципів демократії й тому подібних непопулярних серед екстремістів поглядів - у таких випадках деякі екстремісти дозволяють собі виправляти самого Пророка. Так група "ат-Таваккуф ва-т-Табаййун." закликала відмінити захисний епітет "люди книги" стосовно християн і застосувати до них насилля.

2 Ефективність масової культури вже давно перевірена на Заході.

**Список литературы**

Келясв Е. А. Мусульманськое сектантство. Москва, 1957.

Висильев А.. История Саудовской Аравии. Москва, 1998.

Галі Шукрі. Акні'ат ал-ірхаб. Ал-бахс 'ан'ілманіййа джадїда. Каїр, 1990.

Іванов Н.А. Упадок востока й переход мировой гегемонии к странам Западной Европьі. // Московское востоковедение. Москва, 1997.

Сейиід Кутб. Хасма'іс ат-тасаввур ал-іслам7 ва мукаввіматугу Каїр, 1995.

Joice N. Willey. The Islamic Movement of Iraqi Shi'as. London, 1992.