

ТЕОРИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ И МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ

В.В. Наумкин*

ИСЛАМИЗМ, ЭТНИЧНОСТЬ И КОНФЛИКТЫ: О РОЛИ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

Исламизм, этничность и конфликты в глобализующемся мире тесно взаимосвязаны. Большую роль в них играет символическая политика, которую описывают, используя собственный понятийный аппарат, некоторые современные теории, в частности — символического выбора и социального движения.

Ключевые слова: исламизм, идентичность, символ, миф, этничность, социальное движение.

Islamism, ethnicity, and conflicts in the globalizing world are closely interconnected. Symbolic politics plays an important role in them. It is explained by some modern theories, in particular — theory of symbolic choice and social movement theory that use their specific set of categories.

Key words: Islamism, identity, symbol, myth, ethnicity, social movement.

Различным явлениям общественно-политической жизни политологи и обществоведы дают объяснение с помощью нескольких схем. В одной из схем к анализируемым явлениям прилагается та или иная теория, уже получившая признание благодаря успешному объяснению других явлений; в другой подобная теория применяется лишь как метафора; в третьей хорошо разработанная теория используется для постановки вопросов, но ответы на них могут быть не такими, как для уже объясненных явлений; в четвертой из существующей теории извлекаются отдельные элементы и механизмы, которые предположительно будут «работать» и на новом материале. Примерно такое описание дал известный американский исследователь Чарлз Тилли [22, р. IX]. Четвертая из описанных выше схем полезна тем, что отдельные элементы нескольких теорий могут быть объединены для объяснения сложного общественно-политического феномена, не исчерпывающего всей его сложности, но позволяющего, как минимум, сделать его более

* Наумкин Виталий Вячеславович, д.и.н., профессор, зав. кафедрой региональных проблем мировой политики факультета мировой политики МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: vinaumkin@yandex.ru).

понятным. Кроме того, комбинация таких элементов может быть применена для интерпретации нескольких различных феноменов, пересекающихся и накладывающихся друг на друга, часто в весьма причудливых сочетаниях.

Целью данной статьи является попытка концептуализации по четвертой схеме — через экстраполяцию элементов отдельных теорий, в частности *теории символического выбора* (ТСВ), или *символической политики*, и *теории социального движения* (ТСД), в изучении исламизма (или исламского активизма) и этничности, пересекающихся на поле конфликтности, в том числе и в конфликтах с использованием вооруженного насилия¹. В свою очередь, и две данные теории — ТСВ и ТСД — смыкаются в том, что в обеих ключевую роль играют *символы*.

Заметим, что термин «исламизм», или «исламский активизм», используется здесь для обозначения таких исламских школ и движений, которые ориентированы на решение политических задач, а в основе их концепций и действий лежит тесная связь между религией и политикой. В этом смысле исламизм противостоит *фундаментализму*, или, по термину, предложенному французским исследователем Оливье Руа, *нефундаментализму* как течению, отделяющему религию от политики и не ставящему перед собой политических задач, несмотря на сходство теологических постулатов нефундаменталистов и исламистов.

Теория символического выбора (символической политики)

ТСВ (ТСП) — теория, применяемая в изучении этнических конфликтов/этнических войн, была впервые сформулирована Марреем Эделманом [9]. Ее суть может быть вкратце сформулирована следующим образом: *люди делают выбор, отвечая на предложенный им эмоционально сильный символ*.

В рамках данной теории предлагаются ответы на несколько главных вопросов, связанных с этой темой, в том числе об определении этнической группы, о причинах, побуждающих индивидов в этой группе собираться вместе, заставляющих людей воевать и умирать ради коллективных интересов этнической группы, причинах этнических войн и т.д. По определению известного социального антрополога Энтони Смита, многие идеи которого разделяются сторонниками ТСВ, этническую группу объединяют пять основных маркеров: название группы, общее происхождение, в которое она верит, общая историческая память, элементы общей

¹ Помимо решения исследовательских задач данная статья имеет целью ознакомить студентов и аспирантов факультета мировой политики с основными положениями данных теорий и возможностями их использования.

культуры, такие как язык или религия, привязанность (историческая или чувственная) к определенной территории [21, р. 22—28].

ТСВ, выросшая в русле психологических подходов, противостоит широко распространенной теории рационального выбора (ТРВ), которая рассматривает этнические группы как коалиции, сформировавшиеся для борьбы за рационально определяемые цели, например обладание ресурсами и благами, контроль над территорией и т.п. Рационалисты говорят о «дилемме этнической безопасности», видоизменяя понятие «дилеммы безопасности», введенное системными неореалистами [16]. Антагонистами рационалистов всегда были сторонники психологического подхода [например: 15], суть которого состоит в том, что, «выбирая действие», люди делают это на эмоциональной, а не рациональной основе [17, р. 27]. Поэтому решение, принятое человеком, во многом зависит от того, *как* ему представлена та или иная идея.

Не случайно в рамках данной теории центральной идеей для понимания этничности является идея комплекса «*миф—символ*». По М. Эделману, миф — это «разделяемое большой группой людей убеждение, которое придает событиям и действиям определенное значение» [9, р. 14] (в рамках такого понимания не важно, состоялось ли на самом деле событие, называемое мифом, или было вымышлено). Символ понимается как «эмоционально заряженная ссылка на миф». Один из авторов, работающих в жанре ТСВ и внесших немалый вклад в ее применение к исследованию конкретных этнических конфликтов, в том числе и на постсоветском пространстве, Стюарт Кауфман, пишет, что комплекс «миф—символ» представляет собой «сеть мифов и связанных с ним символов» [17, р. 16]. (Комплекс «миф—символ» рассматривается в работе Э. Смита [21; о роли символов см. также: 18]). Иначе говоря, люди совершают политический выбор не столько по расчету, сколько руководствуясь эмоциями и отвечая на предлагаемые им символы.

По Доналду Хоровицу [14], непосредственным побудителем к этническому насилию являются эмоции, как, например, страх перед угрозой исчезновения группы, а Крауфорд Янг [26; 27] фокусирует внимание на важной роли стереотипов (мифов) и символов в «поддержании идентичности и продвижении групповой мобилизации» [17, р. 29]. Таким образом, парадигма возникновения этнической конфликтности, которую в русле теории символической политики предлагают К. Янг и Д. Хоровиц, выглядит следующим образом: *страх* перед уничтожением группы (или уничтожением ее идентичности) ведет к возникновению чувства враждебности, а затем и групповому насилию. По К. Янгу, атмосфера враждебности и угроз повышает групповую солидарность, побуждает людей рассматривать события в этнических терминах. В рамках данного теоретического дискурса понятие идентичности занимает видное

место, при этом она фактически выступает и как фактор мировой политики (не случайно с 1990-х гг. это понятие стало разрабатываться — в особом ключе — и наукой о международных отношениях).

Через комплекс «миф—символ», с помощью разжигания враждебности на основе разного рода сконструированных исторических мифов, могут быть преодолены слабость идентичности и трудности проведения мобилизационной политики. Такие мифы, в свою очередь, строятся на интерпретации политики в этнических терминах. Весьма характерный пример — концепция сталинского голодомора 1930-х гг. как «геноцида украинского народа», которую с достойной лучшего применения настойчивостью предлагают нынешние украинские власти (при этом всем хорошо известно, что среди жертв голода на Украине русские составляли едва ли не большинство, кроме того, голод поразил и другие республики СССР). Перевод этой ложной конструкции в сферу реальной политики, по замыслу ее создателей, должен не только обеспечить этническую консолидацию на антирусской основе, но и решить чисто практические политические задачи вроде получения компенсации или иных материальных выгод (к примеру, в вопросе об энергоресурсах) от России, рассматриваемой в данной ситуации как преемница сталинского режима. Впрочем, если и согласиться с этим заведомо несправедливым утверждением, то Украина является таковой ничуть не в меньшей степени. А если уж быть строго последовательными в этнизации политики, то претензии следовало бы предъявить не России, а Грузии. Показательно, что на Украине дискредитация российской/советской символики на уровне личностей (от Богдана Хмельницкого до Николая Кузнецова) сочетается с созданием культа таких персонажей, которые наиболее отчетливо артикулировали антироссийское/антисоветское начало — Мазепа, Петлюра, Бандера и др. Конструируемая популярность подобных артикуляторов — неотъемлемая часть политики киевских властей (Константин Затулин, резко критикуя политику Киева в отношении русского языка, даже говорил об агрессивном формировании «новой национальной идентификации украинца как исторического врага русского...» [1]). Это конструирование — инструмент и создания украинской нации-государства, и размежевания с Россией, т.е. болезненного изменения ориентации, или реидентификации, но одновременно и фактор конфликтности, своего рода бомба под сожительство двух прочно спаянных историй народов. В конечном счете судьба этого сожительства будет в большей мере зависеть от политики правящих элит, и по отношению к данному случаю релевантным представляется методологический подход, основанный на роли личности (human agency approach).

Применительно к этническим войнам его можно проиллюстрировать цитатой из Богдана Денича: «Гражданская война не вызвана всенародной вспышкой национальной ненависти, а является результатом политических решений в верхах в сочетании со сверхэффективным использованием средств массовой информации, в первую очередь — телевидения» [7, р. 62]. Не менее характерно в данном контексте суждение В. Ганьона: «Насильственный конфликт вокруг межэтнических противоречий спровоцирован элитами, чтобы создать внутривнутриполитический контекст, в котором этничность является единственной политически релевантной идентичностью» [11, р. 132]. Здесь прослеживаются одновременно и конструктивистская концепция этничности, и личностный подход к конфликтности. Заметим, что для одних конфликтов такой подход выглядит довольно убедительно, для других — нет. К примеру, причины внутритаджикского конфликта начала 1990-х гг. в принципе могут быть сведены к соперничеству областных, субэтнических элит в борьбе за власть и контроль над ресурсами. Но личностный подход вряд ли способен многое объяснить в карабахском или грузино-абхазском конфликтах, хотя роль лидеров и здесь довольно велика.

Суть личностного подхода можно изобразить по следующей схеме: с одной стороны, сначала у членов этнической группы *сверху* конструируется индивидуальный интерес через создание представления об угрозе, затем *элита* мобилизует членов этнической группы на выступление против статус-кво; с другой стороны, также с использованием инструмента угрозы идет мобилизация на сохранение или закрепление статус-кво. Иначе говоря, лидеры этнических групп провоцируют межэтническую войну, чтобы захватить/удержать власть.

Для вышеупомянутого примера с конструированием украинской идентичности на основе враждебности характерно сплетение воедино *политики, этничности и религии*. Униатство выступает в роли символа, противостоящего «пророссийскости», символ которой — украинское православие. Но православие здесь настолько сильно, что понадобилось ослабить его поддержкой раскольников: патриархат Филарета (Денисенко), выйдя из-под юрисдикции Московского Патриархата, усилил конструирование «украинскости» как идентичности, противопоставленной российской и интерпретируемой как «европейская».

Похожее сочетание политики, этничности и религии прослеживается на примере бывшей Югославии, где само противостояние православных-сербов, католиков-хорватов и «мусульман-мусульман» (босняков), к тому же говорящих на одном сербско-хорватском языке, особо нуждалось в символической политике. Комплекс «миф—символ» здесь также играл важную роль. Наиболее

показательный пример — битва при Косово, служащая мифом — совсем не в том смысле, что ее не было (точно так же, как был армянский геноцид), но в том, что с ее помощью формулируется символическая политика (так же, как с помощью геноцида, причем сам факт его признания или непризнания зачастую влечет за собой занесение государств в число друзей или недругов).

Конечно, в политике важны не просто сами символы, а их интерпретация, возможность их применения к тем или иным ситуациям, уровень освоенности и другие факторы. С помощью интерпретации символов осуществляется контроль над институтами. К примеру, в Узбекистане героизация Тимура, который интерпретируется как предтеча узбекской государственности, является частью символической политики, одновременно и национальной, и исламской. «Исламский компонент» культа Тимура позволяет не только придать соответствующее, «героическое» звучание власти в республике, но и несколько ослабить давление со стороны исламистской оппозиции. Кстати, в отличие от узбеков, для тюркских народов Поволжья Тимур — зловещая фигура, правитель, подвергший разграблению и уничтожению центры местной цивилизации. Для Таджикистана, по многим аспектам региональной политики являющегося оппонентом Узбекистана, столь же важную легитимирующую роль играет культ Саманидов — основателей крупного средневекового государства в Центральной Азии. Современная Республика Таджикистан в рамках этого подхода имплицитно рассматривается как наследница Саманидской державы, а ее руководитель, соответственно, — как преемник Саманидских правителей. Эта конструкция в какой-то мере призвана подсластить для национального самосознания горечь утраты Бухары и Самарканда, в исторической памяти таджиков — *символов* их цивилизации (независимо от того, что государство Саманидов было одновременно и государством тюрков).

Одним из мобилизующих факторов участия жителей южного района Таджикистана — Куляба — в гражданской войне первой половины 1990-х гг. послужило именно ощущение угрозы их существованию как субэтнической группы (находящейся на одном из уровней групповой солидарности в таджикском обществе «многоуровневой идентичности»), особенно в то время, когда исламско-демократическая оппозиция из гармско-каратегинской группы районов перекрыла дорогу, по которой в Куляб поступало зерно. Это, конечно, не означало отсутствия влияния рациональных интересов (борьба элит за власть и распоряжение ресурсами) и идеологических различий, но игнорировать роль психологического фактора и значение символической политики в данном случае было бы неверно. Исламские лозунги другого лагеря стали символом врага.

Еще одним примером того, как мифы и страхи могут вызывать межэтническую враждебность и порождать конфликтность, является Казахстан, где в начале 1990-х гг. обострились отношения между казахами и русскими. Как справедливо отмечает С. Кауфман, «казахская мифология» до 1991 г. не содержала враждебности к русским (при этом в исторической памяти казахов была враждебность к китайцам и некоторым другим соседним народам). Но, как ни удивительно, именно в 1992—1993 гг., после того как республика стала независимым государством, распространились страхи возможного «исчезновения» казахской идентичности [17, р. 78; 5, р. 53]. Напомним в этом контексте, что в Казахстане всегда высоко ценили роль России, избавившей его от варварского джунгарского нашествия. Однако в 1995 г. на одной из конференций видный казахстанский эксперт уже конструировал новый миф: «Сегодня, когда мы уже изучаем свою историю не только через русские летописи, но и через китайские, мы знаем (по китайским источникам), что Россия специально провоцировала джунгарское нашествие, чтобы потом спасти казахов» [2, р. 13]. Последующее развитие событий, главным компонентом которых было мощное укрепление казахской идентичности, сняло существовавшие страхи и ослабило позиции националистов, провоцировавших межэтнический конфликт.

Страх перед возможностью утраты Афганистаном характера «истинно исламской страны» побудил режим Талибан в этой стране в те годы, когда его отношения с Вашингтоном были еще вполне хорошими (середина 1990-х гг.), предпринять ряд радикальных акций. Это в первую очередь разрушение статуй Будды как языческих символов, а также срочное переучивание детей, которых обучали христиане, решение казнить любого афганца, принявшего христианство или иудаизм, и т.п. Многие зарубежные специалисты по Афганистану тогда отмечали, что такие действия Талибан шли вразрез с традиционной афганской терпимостью к другим религиям и глубокой верой афганцев. По справедливому замечанию О. Руа, эту веру не смогли ослабить даже 20 лет войны, поэтому «новое ощущение хрупкости было связано с чем-то другим, нежели ослабление религиозной практики» [20, р. 155]. Здесь на кон была поставлена связь между религией и культурой: ведь объектом атаки Талибан стала традиционная афганская культура («от музыки до петушиных боев»), подвергшаяся, таким образом, натиску со стороны «одновременно и религиозного фундаментализма, и глобализации» [20, р. 155]. Поэтому оградительная политика афганских фундаменталистов была направлена против двух типов символов — западной культуры и языческих элементов собственной традиционной культуры (даже если они были ранее инкорпорированы

в ислам, соединены с ним). А сам фундаментализм Талибан создал те мифы (еще раз напомним, что вопрос о том, действительно ли существовали лежащие в их основе события, в данном контексте не имеет значения), которые породили новые символы, побуждавшие к действию.

Еще один пример, хорошо иллюстрирующий возможности инструментария ТСВ, — реалии современного Ливана. В целом в ливанской межобщинной политической жизни не было серьезного конфликта интересов между шиитами и христианами, но он нередко разделял суннитов и христиан, суннитов и друзов, друзов и христиан. В 1970-е гг. фактическое создание Ясиром Арафатом палестинского мини-государства на севере Ливана мобилизовало против суннитов-палестинцев население, ведомое межобщинными страхами. Были опасны не столько сами палестинцы, сколько исходящая от них угроза «суннизации» хрупкой конструкции квотной ливанской государственности (именно поэтому ливанские власти не могут позволить себе предоставить гражданские права уже в течение нескольких десятилетий живущим в стране палестинским беженцам, число которых, по оценкам, превысило 400 тыс.). Сегодня к тем же страхам апеллирует уже шиитско-христианская (преимущественно маронитская) оппозиция прозападному блоку Харири, в основе своей суннитскому и к тому же тесно связанному с Саудовской Аравией. Как ни парадоксально, значительная часть христиан-маронитов, движимая страхом перед ослаблением своих позиций в условиях демографического и политико-экономического натиска суннитов, вступила в союз с шиитами, хотя те традиционно рассматривались как антизападная сила, а марониты всегда были ориентированы на тесный союз с Западом. В преддверии парламентских выборов 2009 г. лидеры шиитско-маронитской оппозиции критиковали США, Саудовскую Аравию и Египет за оказание поддержки правящему блоку, который обвинялся в следовании чужим интересам. Лидеры блока Харири, в свою очередь, обвиняли оппозицию в следовании интересам Ирана и Сирии. От оппозиционных деятелей приходилось слышать и утверждение о том, что усиление салафитов на севере Ливана, происходящее в последние два года, объяснялось будто бы закулисными действиями США, осуществляющих свой «суннитский проект». А вытеснение салафитами в Сирию ливанских алавитов (по оценочным данным, их там было около 50 тыс.) будто бы служило цели поссорить суннитов с шиитами, дестабилизировать обстановку в стране и спровоцировать Сирию на рискованные действия, которые могли вовлечь ее в конфликт с внешними силами или вызвать их вмешательство. Со своей стороны, сунниты обвиняли в попытках дестабилизации Хизбаллу, а незадолго до июньских выборов 2009 г. Египет

объявил о раскрытии в стране сети агентов этой партии, которые обвинялись в попытке создать там свои ячейки. Это рассматривалось как свидетельство подрывной роли Ирана, снабжающего оружием движение ХАМАС через египетскую территорию.

В противоборстве исламских и неисламских ценностных и идеационных систем при их рассмотрении в координатах комплекса «миф—символ» наблюдается процесс, который можно назвать «мотивационным смещением», или «абберацией»: когда один, более сильный мотиватор вытесняет другой, не изменяя при этом ценностную символику. Вот характерный пример: один из наиболее популярных лидеров европейских мусульман умеренной ориентации, профессор и внук основателя движения «братьев-мусульман» Тарик Рамадан в одном из своих выступлений сказал, что принятый во Франции Пакт гражданской солидарности, говорящий о правах не вступивших в законный брак пар (и поэтому названный там «гомосексуальным пактом», так как в нем нет упоминания пола партнеров), ближе мусульманскому пониманию брака, чем западная концепция официального брака. Здесь характерное для ислама жесткое отвержение гомосексуализма уступает главному: неформальной легитимации официально запрещенных на Западе, но разрешенных исламом полигамных браков, которых, правда, среди живущих на Западе мусульман становится все меньше (заметим, что элементы фактической легитимации многоженства существуют и в нашей стране, где отцом ребенка со всеми вытекающими отсюда обязательствами может быть признан мужчина, не только не состоящий в браке с его матерью, но и имеющий другую семью).

Показательно, что исламская традиционная символика, исходящая из «мифа» (в терминологическом смысле, как он определен в данной статье), что все исламское лучше, может служить не обязательно консервации неких отживших порядков и норм, как говорят модернисты, но также «вписыванию» исламской этики и морали в современную жизнь. Именно в этом ключе можно рассматривать широко распространившийся везде, в том числе и в России, современный «исламо-бизнес» — торговлю халяльными продуктами, организацию домов и фестивалей исламской моды, издание исламской печатной продукции (в том числе с использованием не вполне «исламских» атрибутов книг и журналов) и т.п.

Теория социального движения

ТСД была разработана на материале западных социальных движений, но уже были предприняты весьма удачные попытки ее применения к изучению исламского активизма (к примеру, в работах Квинтана Викторовица, а также ряда других авторов [13; 24; 25]).

При этом исламский активизм всегда интерпретируется как недовольство и протест, оформленные в религиозную оболочку, за которой скрываются разные интересы и цели.

Исследователи, пытающиеся объяснить исламский активизм с помощью ТСД, не оставляют сомнений в том, что их можно отнести к числу приверженцев *конструктивизма* — более широкого направления, или школы, имеющей собственную заметную нишу в сфере и политологии, и социологии, и науки о международных отношениях. Конструктивисты (не вдаваясь в различия между подвидами этой школы) рассматривают изучаемые вышеназванными науками явления общественно-политической и международной жизни не как объективную данность, а как *продукт социального конструирования*. Не случайно в центре их внимания находятся такие понятия, как *идентичность*, интерпретируемая как каталог определенных культурных черт или особенностей и в этом смысле противопоставляющая данный теоретический курс рационалистическому.

Одно из ключевых понятий в ТСД — концепция «*рамок*» (frames). По К. Викторовицу, «*рамки представляют собой интерпретирующие схемы, предлагающие язык и познавательные инструменты для придания смысла действиям и событиям во “внешнем мире”*» [25, р. 15]. Термин «*обрамление, фрейминг*» (framing) используется для того, чтобы описать процесс конструирования значений. Для того чтобы побудить потенциальных индивидуальных участников к коллективным действиям, рамки должны «*резонировать*», вызывать, как будет показано далее в ходе нашего дискурса, соответствующую реакцию. Поэтому понятие *резонанса* — еще один важный для ТСД термин. С помощью идеи «резонирования рамок» объясняется процесс мобилизации участников движений (в связи с этой идеей логично предложить также образ *эмоционального вибрирования*). Еще раз обратимся к К. Викторовицу, определившему три «*фрейминговые*» задачи для социальных движений [здесь и далее: 25, р. 16]. Во-первых, движения конструируют *рамки* для того, чтобы представить диагноз состояния проблемы, нуждающейся в переосмыслении. Во-вторых, движения предлагают решения проблемы, включающие специфическую тактику и стратегию, призванные устранить несправедливость. В-третьих, движения вскрывают суть мотивации поддержки и коллективного действия.

Пытаясь применить понятийный аппарат ТСД (и одновременно еще одной тесно связанной с ней теории — *ресурсной мобилизации, ТРМ*) к изучению исламского активизма, сторонники этого метода исходят из того, что исламские движения глубоко вовлечены в «производство значений» и, соответственно, процесс «обрамления». Исламские движения погружены в борьбу за значения и ценности,

подобно многим «новым социальным движениям», движимым не классовыми, экономическими и узкими политическими интересами, как старые движения. Драйверами этих новых движений, по Э. Ларанье, служат такие явления, как *«идентичность, культура и постматериализм»* [19]. Существенный компонент большинства диагностических рамок исламских движений — возложение ответственности за все социальные болезни, в том числе растущую безработицу, экономическую стагнацию, огромные долги, нехватку жилья и т.п., на распространяющиеся западные ценности и образ жизни. Порицанию подвергаются западные культурные коды, и даже западный стиль в одежде иногда рассматривается как отход от ислама (вспомним существовавшую на определенных этапах советской истории интерпретацию ношения джинсов или причёсок «под битлов» едва ли не как предательство). Некоторые рамки предлагают еще более радикальный диагноз: культурный империализм Запада является его стратегией, предназначенной для того, чтобы ослабить и подчинить своему господству исламский мир.

Весьма убедительным свидетельством эффективности использования метода и понятийного аппарата ТСД является проведенный на их основе анализ исламистского насилия в Алжире, который в рамках данной статьи имеет смысл рассмотреть подробно. Как известно, в 1997 г. ультрарадикальная Вооруженная исламская группа (ВИГ, Groupe Islamique Armé, GIA), отколовшаяся в 1992 г. от Исламского фронта спасения (ИФС, Front Islamique du Salut, FIS), организовала серию жесточайших массовых убийств гражданского населения в городах и деревнях к югу от столицы (один из наиболее интересных исследователей тех событий, Мохаммед Хафез, относит к массовым убийствам такие эпизоды, когда исламисты целенаправленно убивали сразу, в ходе одной акции, не менее 15 человек [13, р. 54]). Хотя оргия убийств продолжалась с ноября 1996 по июль 2001 г. (всего 76 эпизодов), большинство из них пришлось именно на 1997 г. — 42 эпизода. Но самым загадочным в кровавом насилии, жертвами которого пали многие тысячи мирных гражданских лиц, была его направленность преимущественно против населения опорных пунктов исламистов (столицы — г. Алжира и городов юго-запада, таких как Медеа, Блида, Айн Дефла)! Многие из жертв насилия в этих населенных пунктах во время выборов 1991 г. голосовали за ИФС, а позднее помогли вооруженным группам исламистов, которые вели борьбу против правящего режима. Напомним, что на выборах 1991 г. ИФС получил большинство голосов. Этому способствовала его успешная общественно-политическая активность — демонстрации, митинги, мобилизация сторонников и победа на местных выборах 1990 г. После выборов армия взяла власть в свои руки, чтобы не допустить

окончательной победы исламистов и формирования ими правительства, подвергла их репрессиям, после чего те перешли к вооруженной борьбе против властей. Тогда многие наблюдатели критиковали и алжирскую военную верхушку, и западные правительства, молчаливо одобрявшие военный переворот. Помню, как мой старый знакомый, один из бывших крупных государственных деятелей Алжира, во время нашей встречи в ответ на мой вопрос о том, не было ли бы лучше поддержать демократический процесс и дать победившим исламистам сформировать правительство, которое все равно не смогло бы решить трудных проблем страны и быстро дискредитировало бы себя, ответил: «Тебе легко так говорить, а все мы и члены наших семей со всей этой демократией на следующий день висели бы на столбах». Однако и по сей день есть немало людей, которые продолжают считать, что разрушение процесса демократических выборов было недопустимо.

Полное отсутствие логики в уничтожении, казалось бы, своих сторонников даже дало ряду политиков и исследователей повод обвинить в убийствах алжирские правительственные силы безопасности. Прямых доказательств этого обвинения нет, хотя с подобными утверждениями выступали такие авторитетные алжирские деятели, как бывший премьер-министр Абдельхамид аль-Ибрахими [3]. Тем не менее, как удачно заметил О. Руа, взаимная радикализация армии и ВИГ привела к маргинализации ИФС, постепенно утратившего позиции в стране [20, р. 74]. М. Хафез, в свою очередь, отмечает, что убийства мирного гражданского населения повстанцами имели место во многих странах исламского мира, а также и за его пределами, однако алжирский случай требует особого объяснения. Он находит его с помощью метода ТСД. По его версии, люди, совершая массовые убийства, не были движимы мотивационными императивами (рациональные расчеты, идеологическая ориентация, относительная депривация). К столь неадекватным и беспримерно жестоким действиям с их стороны на самом деле привели **три обстоятельства, связанные с репрессиями**: «Во-первых, репрессии со стороны государства создают политическую среду бифуркации и жестокости; во-вторых, повстанцы формируют эксклюзивные организации, чтобы защитить себя от репрессий; в-третьих, мятежники продвигают антисистемные рамки, чтобы мотивировать коллективные насильственные действия с целью уничтожить агентов репрессий» [13, р. 38].

Здесь, как мы видим, М. Хафез обращается к понятию **«антисистемных рамок»**, которыми мятежники, испытывающие чувство виктимизации в обстановке жестокости и несправедливости, созданной властью, оправдывают жуткие акты террора, что совершают **«эксклюзивные организации»**. В его дискурсе ИФС был «инклюзивной

организацией», и его замена эксклюзивной Вооруженной исламской группой, действующей на основе «антисистемных рамок» (уничтожения всей системы в целом с помощью безжалостной тотальной войны), было спровоцировано вооруженным переворотом и репрессиями. В свое время М. Диани, объясняя суть «антисистемных рамок», говорил о том, что они описывают институциональную политическую систему и государственную элиту как фундаментально коррумпированные и отрицают «легитимность рутинного функционирования политического процесса» [8, р. 1057]. Еще одна специфическая понятийная категория, используемая М. Хафезом, — «*спирали инкапсуляции*» (о них впервые говорила Делла Порта [6, р. 12]), создаваемые эксклюзивными организациями и приводящие к постепенному выталкиванию повстанцев из общества и их изоляции в подполье. М. Хафез справедливо отмечает, что члены ВИГ не делали различий между алжирцами, не входящими в их группу. *Любой*, кто в той или иной мере способствовал сохранению режима, описываемого как «безбожный», «тиранический», «противозаконный», даже занимая пассивную позицию, считался «отступником», «неверным» или «тираном», и его ожидала смерть [13, р. 48]. При этом ВИГ не использовала военный переворот как аргумент в пользу своих действий, которые рассматривались как борьба во имя высокой цели избавления исламского мира от неверных правителей, т.е. имели более широкую идеационную мотивацию. Но именно эксклюзивизм и слепая жестокость ВИГ в конечном счете оттолкнули от него сторонников исламского проекта и привели к его поражению.

Объяснение, предложенное М. Хафезом, наталкивает на широкие параллели. Оно подходит для многих этнонациональных, повстанческих, левацких и иных радикальных движений, действующих в различных странах мира, в том числе и в России. В некоторых республиках Северного Кавказа также имело место состязание официальных и неофициальных «рамок», наряду с системным «фрэймингом» существует антисистемный. Терракты боевиков провоцируют власти на репрессии (причем часть местной правоохранительной машины зачастую действует по правилам той же «антисистемной» игры, находясь в плену традиционных ценностей, вроде кровной мести), а те создают условия для ответной эскалирующей жестокости (феномен «бифуркации»), находящей обоснование уже в защите от нее. Соответствующая интерпретация идет в средства массовой информации, и таким образом осуществляется ресурсная мобилизация. Иначе говоря, «антисистемные рамки» используются для мотивации коллективных действий по уничтожению агентов репрессий. Не вдаваясь в подробности, можно отметить, что характер репрессий — *реактивные, селективные или*

преэмптивные — также имеет значение в данном контексте. Иногда чиновники, следуя наиболее простым рецептам, сами прибегают к политическому эксклюзивизму, без разбора запрещая и организации, и литературу. Пользы эти безудержные запреты не приносят, а использоваться как инструмент контрмобилизации вполне могут (в качестве примера можно привести абсурдное внесение «Завещания» имама Хомейни в список экстремистской литературы).

Объясняя суть «фрэйминга», стоит вновь вернуться к упоминавшемуся выше примеру с использованием исторической символики в современных центрально-азиатских республиках. Там символическая дихотомия «Тимур — Саманиды» является фрэймингом, «оформляющим» и амбиции современных лидеров, и чисто политические разногласия по поводу устройства центрально-азиатской государственности (в том числе отношение к исламским силам), и соперничество за контроль над ресурсами, территорией и населением. История, оформленная в этнические термины, здесь обслуживает политику.

О похожей связи религии и исламской политики, при которой политические императивы играют ведущую роль несмотря на высокий уровень исламизации, говорит иранский опыт. Вопреки распространенному среди неспециалистов представлению, навеянному рамками *веляят-е факих* (принцип института власти, основанный на направляющей духовной и политической роли наиболее авторитетного шиитского законоведа), иранская революция не привела к власти в стране группу «великих аятолл», считавшихся в шиитской общине этой страны *марджа ат-таклид*, т.е. «объектом подражания» (араб.). Более того, многие из них не участвовали в событиях вроде Табатабаи-Куми, Гольпаегани или Хои, а Шариат-Мадари был даже репрессирован. Творцами революции, которые и создали новую институциональную структуру, стали аятоллы среднего уровня, не считавшиеся *марджа ат-таклид* (такие, как Джаннати или Бехешти), клирики, стоящие в религиозной иерархии ниже аятолл, имевшие ранг *ходжжат аль-ислам* (Рафсанджани, Хаменеи и другие), а также миряне (Мусави, Хабиби и другие).

В какой-то мере здесь может быть проведена параллель с периодом исламизации в чеченском сепаратистском образовании, начавшейся в 1996 г. Она объяснялась не только прагматическими расчетами ичкерийского руководства на получение помощи от международных исламских фондов и приток боевиков, но и стремлением деятелей, не имевших высокого статуса в традиционной кланово-тарикатской структуре чеченского общества, повысить его с помощью новой, исламистской идентификации. Иначе говоря, в обоих случаях исламский активизм имел специфическую

социально-политическую подоплеку. Как точно заметил О. Руа: «Очевидно, что в иранской революции статус и роль религии определяются политическими, а не религиозными институтами. Политика правит религией. Революция по самому ее замыслу открыто базировалась на соединении двух легитимностей — религиозной и политической — через концепцию *велят-е факих*» [20, р. 84]. Действительно, по Конституции 1980 г. факиха можно было избрать из *марджа аль-таклид* двумя способами: через прямое волеизъявление народа (и как *марджа аль-таклид*, и как *рахбара* — «наставника») либо через Ассамблею экспертов (*Маджлис-е хобреган*, состоящую из клириков, избранных в нее народом) как одну выдающуюся личность или группы из трех—пяти факихов. Однако конституционные реформы 1989 г., последовавшие за смертью имама Хомейни, привели к постепенной секуляризации наиболее важных постов, был ликвидирован пост премьер-министра, все полномочия главы исполнительной власти перешли к президенту, роль же *факиха*, как верно заметил Ануширван Эхтешами, стала более политизированной за счет его религиозной функции [10, р. 145—146]. По аналогичной оценке О. Руа, теперь требования к *факиху* смещались от религиозных к политическим, хотя лидер все равно должен быть клириком [20, р. 85].

Свидетельством приоритетности политических мотивов по сравнению с религиозными в иранской системе государственности является тот факт, что автор этой статьи (как, наверное, и многие другие) ежегодно получает поздравление не только с Новым Годом, но и с Рождеством Христовым от посла ИРИ в России. Для неофундаменталистов подобное признание христианского праздника немыслимо даже в странах христианского большинства. Исламский проповедник из Лос-Анжелеса Джамаль ад-Дин Зарабозо говорит, что любое участие мусульман в праздниках неверных является *куфром* (неверием) [28].

При всей возрастающей значимости политики, а также активного процесса глобализации в арабском мире в последние десятилетия активно идет процесс *реисламизации*, который также можно интерпретировать с помощью понятий «рамки» и «обрамление». Рассматривая эволюцию отношения египетских студентов к светскому образованию, К. Уикхэм использует термин «*трансвалюация ценностей*» [23]. Если в обычной социальной среде светское университетское образование было одновременно символом статуса и инструментом служебной карьеры, то в исламистской субкультуре его символическая значимость падает, а ценность религиозного образования резко возрастает. Для молодежи из этой среды более ценным становится получение религиозного знания через самообразование и групповые занятия в мечетях. Подобное проявление

реисламизации получает различные объяснения: одно из них исходит из принципа рационального выбора, другое объясняет этот феномен через «мотивационный фрейминг» [24, р. 239—245].

Религиозное и этническое начала часто смешиваются в форме этнизации конфессиональной или конфессионализации этнической принадлежности, что прослеживается на многих примерах. Еще раз сошлемся на О. Руа, справедливо заметившего, что термин «мусульманин» часто используется на Западе в «неоэтническом смысле», безотносительно к религиозной практике или вере. В термине «неоэтничность» “нео-” означает то, что культура происхождения более не имеет значения, а “этничность” — то, что «в религии видят уже не веру, а набор унаследованных культурных образцов, которые не связаны с духовной жизнью человека» [20, р. 124]. Отметим, что неоэтничность означает конструирование таких этнических групп, которые ранее не существовали, вроде «лиц кавказского происхождения» в России (заметим, что в США «кавказцами» называют людей белой расы — термин, употреблять который считается неприличным из-за его политической некорректности). Помню, как на одной из международных конференций в США турецкий участник, который впоследствии занял высокий пост в государстве, убеждал присутствующих в неправомерности использования названий «узбеки», «татары», «ногайцы», «карачаевцы» и т.д., поясняя, что в турецкой ментальности они все равно являются «узбекскими турками», «татарскими турками», «ногайскими турками», «карачаевскими турками» и т.п. Культурная символичность этого представления была ясна, равно как и его политические коннотации (с тех пор ситуация, конечно, изменилась, и даже турецких курдов перестали именовать «горными турками»).

Не менее символичным было глубоко укоренившееся в сознании турецких элит (и не только элит) мифическое по сути представление о том, что все тюркские языки являются диалектами турецкого. Иногда исключения делаются для узбекского и татарского. Этот символ — инструмент культурного (но не политического) пантюркизма, обоснование цивилизационной значимости Турции как объединяющего центра культур всех тюркских народов. Напомним, что для Народного фронта Азербайджана на первых этапах его деятельности интерпретация азербайджанского языка как турецкого была символическим фреймингом отторжения от России и российско-советского прошлого, инструментом политической переориентации. Однако по мере того, как на повестку дня все больше выносились реальные задачи создания и укрепления азербайджанской государственности (где интересы страны не обязательно совпадали с интересами Анкары), отказ от собственной лингво-идентичности вступил в противоречие с задачей строительства нации-государства.

Здесь явно напрашивается параллель с ситуацией в Молдове и Румынии, где не стихают споры о степени самобытности молдавского языка, который на самом деле почти ничем не отличается от румынского, но острый политический интерес сделал эту проблему объектом символической политики.

Естественно, символичны не только и не столько понятия, сколько язык, используемый их авторами. Выясняя отношения между собой, неофундаменталисты и исламисты, как ни парадоксально, заимствуют принятое в западноевропейском идеационном пикировании навешивание ярлыков, совершенно не характерное для исламской традиции. Это особенно заметно в материалах англоязычных сайтов (при этом далеко не все являются переводными, английский язык сегодня используется большим числом исламских интеллектуалов, живущих на Западе), где в полемике часто используются термины «кутбизм» (применительно к идеям одного из главных деятелей политически ориентированного, радикального ислама египтянина Сейида Кутба), «баннаизм» (применительно к идеям основателя движения «братьев-мусульман» Хасана аль-Банни). А идеи всех этих сторонников политизации ислама отвергаются неофундаменталистами. Так, один из видных ваххабитских ученых Саудовской Аравии шейх Мухаммад б. ‘Усаймин, в частности, призывал верующих читать не книги Кутба, а старые, классические тафсиры (толкования Корана), книги же Кутба, как он писал, «несут большие бедствия, но мы надеемся, что Аллах простит его» [4]. Вопреки бытующему мнению, ваххабитские богословы-неофундаменталисты не склонны расширительно толковать понятие джихада, как это делают воинственные салафиты-джихадисты. Кстати, можно согласиться с Дэйвидом Джорджем, считающим, что «на практике классический джихад как основа взаимоотношений между мусульманскими и немусульманскими государствами давно перестал существовать» [12, р. 85]. Когда последний в истории халиф, он же оттоманский султан, в 1914 г. провозгласил джихад против трех христианских держав (Великобритании, Франции и России), он повел его в союзе с двумя другими христианскими державами — Германией и Австро-Венгрией.

В принципе, ни одна теория не способна объяснить всю сложность взаимосвязи и взаимозависимости исламизма, этничности и конфликтности в современном, глобализующемся мире. Однако рассмотрение этих феноменов через призму символической политики, составляющей основу ряда современных теорий — символического выбора и социального движения — помогает обнаружить и пролить свет на пока еще не получившие адекватного объяснения причинно-следственные связи, а также вскрыть пружины, приводящие в действие сложные механизмы современной политической жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Дзюба О.* «Мовозаменитель» языка Пушкина // Парламентская газета. 15 мая 2009 г.
2. *Татимов М.Б.* Доклад // Россия и Казахстан. Стенограмма научно-практической конференции. М.: РЦСМИ, 1995.
3. *Al-Ibrahimi A.* Interview // Al-Wasat. 15 марта 1999 г.
4. Al-Uthaymeen Muhammad bin // [Islaam.com. Scholars]. URL: <http://www.islaam.com/Scholars.aspx>.
5. *Dave B.* National Revival in Kazakhstan: Language Shift and Identity Change // Post-Soviet Affairs. 1996. Vol. 12. N 1.
6. *Della Porta D.* Social Movements, Political Violence and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
7. *Denitch B.* Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
8. *Diani M.* Linking Mobilization Frames and Political Opportunities: Insights from Regional Populism in Italy // American Sociological Review. December 1996. Vol. 61. N 6. P. 1053—1069.
9. *Edelman M.* Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence. New York: Academic Press, 1971.
10. *Ehteshami A.* Islamic Governance in Post-Khomeini Iran // Islamic Fundamentalism / Ed. by A.S. Sidahmed, A. Ehteshami. Oxford: Westview Press, 1996. P. 143—163.
11. *Gagnon V.P.* Ethnic Nationalism and International Conflict: The Case of Serbia // International Security. 1994—1995. Vol. 19. N 3.
12. *George D.* Pax Islamica: An Alternative New World Order // Islamic Fundamentalism / Ed. by A.S. Sidahmed, A. Ehteshami. Oxford: Westview Press, 1996. P. 71—90.
13. *Hafez M.* From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004. P. 37—60.
14. *Horowitz D.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley: University of California Press, 1985.
15. *Janis I.L., Mann L.* Decision Making: A Psychological Analysis of Conflict, Choice and Commitment. New York: Free Press, 1977.
16. *Jervis R.* Perception and Misperception in International Politics. Princeton: Princeton University Press, 1978.
17. *Kaufman S.J.* Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.
18. *Mach Z.* Symbols, Conflict and Identity: Essays in Political Anthropology. Albany; N.Y.: State University of New York Press, 1993.
19. New Social Movements: From Ideology to Identity / Ed. by E. Laraña, H. Johnston, J.R. Gusfield. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
20. *Roy O.* Globalised Islam: The Search for a New Ummah. London: Hurst & Company, 2002.
21. *Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

22. *Tilly Ch.* Foreword // *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004. P. IX—XII.
23. *Wickham C.R.* *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press, 2002.
24. *Wickham C.R.* Interests, Ideas and Islamic Outreach in Egypt // *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004. P. 231—249.
25. *Wiktorowicz Q.* Introduction // *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004. P. 1—33.
26. *Young C.* *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
27. *Young C.* *The Dialectics of Cultural Pluralism // The Rising Tide of Cultural Pluralism* / Ed. by C. Young. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.
28. *Zarabozo Jamal ad-Din.* Fetwa on “Celebration or Participating in Holidays of the Disbelievers” // *Al-Jumuah Magazine*. 2002. Vol. 9. Issue 2. URL: <http://www.islaam.com/Article.aspx?id=112>.