

Алишер Илхамов

Акромия: экстремистское движение или предтеча исламской социальной демократии?

В книге:

Расы и народы : современные этнические и расовые проблемы : ежегодник / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Наука, 1971 –.

Вып. 32 / [отв. ред. С.Н. Абашия, В.И. Бушков]. – 2006 – 343 с. – ISBN 5-02-035111-3 (в пер.).

Сборник посвящен теме «Народы и религии в Центральной Азии». Представленные материалы отражают события недавней истории и нынешние процессы в исламе, христианстве, других конфессиях, которые распространены в регионе. Затрагиваются различные сюжеты, в том числе исламское образование, исламский фундаментализм и традиционализм, прозелитизм и т.д. В числе авторов – российские и зарубежные специалисты по Центральной Азии.

Для этнологов, историков и более широкого круга читателей.

Темплан 2006-II-160

ISBN 5-02-035111-3

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006

© Коллектив авторов, 2006

© Российская академия наук и издательство «Наука», продолжающееся издание «Расы и народы» (разработка, оформление), 1971 (год основания), 2006

© Редакционно-издательское оформление. Издательство «Наука», 2006

Оглавление:

С. Абашия, В. Бушков (Россия). Предисловие 5

ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОБЩЕСТВО, ПОЛИТИКА, КОНФЛИКТЫ

С. Пейруз (Франция). Управление религиозным фактором в Центральной Азии: продолжение советской концептуальной схемы и псевдовозрождение 9

Х. Фатхи (Франция). Переустройство ислама в независимых государствах Центральной Азии 33

Б. Бабаджанов (Узбекистан). Кто по ту сторону баррикад? (О секте Акромия и ей подобных) 42

М.Б. Олкотт (США). Несколько слов к статье Б. Бабаджанова 107

А. Илхамов (Узбекистан). Акромия: экстремистское движение или предтеча исламской социальной демократии? 116

С. Олимова (Таджикистан). Молодежь и ислам в Таджикистане (социологический анализ проблемы) 157

Т. Каландаров (Таджикистан). Исмаилизм на Памире: поиск новых путей и решений 180

Акрамия: экстремистское движение или предтеча исламской социальной демократии?

Андижанские события в мае 2005 г.¹ вызвали интерес к местной неформальной общине, известной под названием «Акрамия». Члены этой группы стали одними из главных героев этих событий: дело их 23 лидеров рассматривалось на судебном процессе по обвинению в заговоре против конституционного строя Узбекистана, они же были одними из организаторов массовой демонстрации на городской площади Бабура в г. Андижане. Сами члены общины отрицают свою принадлежность к какой-либо подпольной организации, но признают Акрама Юлдашева, по имени которого группа получила свое название, в качестве своего духовного лидера. Что Акрамия из себя представляет? Мы рассмотрим это явление с трех позиций – идеологической, социально-исторической и институциональной.

Идентичность

Начнем с личности вдохновителя общины – Акрама Юлдашева. О нем известно, что он родился в 1960 г., успешно учился в школе, особенно по естественным наукам и математике. В 19 лет он впервые столкнулся с явной несправедливостью: успешно сдав вступительные экзамены в ташкентский вуз, он, тем не менее, не был принят, его место было отдано сынку

¹ 13 мая жители Андижана вышли на мирную демонстрацию на главную площадь города, но в то же вечер демонстрация, по свидетельствам очевидцев, была расстреляна правительственными войсками. Этому предшествовал суд над 23 местными бизнесменами, которых власти обвиняли в принадлежности к тайной экстремистской организации «Акрамия». В городе эта группа бизнесменов была известна своей благотворительностью и пользовалась популярностью среди населения, часть которого выходила на пикет перед судом. После завершения суда и перед вынесением обвинительного приговора власти начали аресты среди лиц, пикетирующих суд. Аресты спровоцировали нападения группой неустановленных лиц на военную казарму, тюрьму, местное отделение службы безопасности, а также захват здание областного правительства-хокимията и группы заложников из числа представителей правоохранительных органов. Многие жители, принявшие участие в демонстрации, не знали о ночных нападениях на правительственные объекты и вышли для выражения протеста против ухудшающихся условий жизни и социальной несправедливости, а некоторые просто из любопытства. По данным правительства Узбекистана в результате событий 13 и 14 мая погибло 187 граждан, включая заложников и представителей сил безопасности. По многочисленным независимым источникам погибло более семисот человек, в основном мирных граждан, среди них женщины и дети. Часть митингующих смогла бежать на территорию Кыргызстана и в дальнейшем получила официальный статус беженцев.

влиятельного чиновника. После последующих неоднократных попыток он поступил в андижанский вуз, но и там царило взяточничество. После завершения учёбы в вузе Акрам Юлдашев стал работать учителем математики. Столкновения с несправедливой реальностью вызвали его интерес к идеологии, которая напрямую обвиняла правящий режим в коррупции. В 1986 г. он познакомился с Абдурашидом Касымовым, который впоследствии стал одним из лидеров движения Хизб ут-Тахрир, регионального крыла международной организации под таким же названием. Настроенная крайне враждебно к Западу и западным ценностям, эта организация, тем не менее, имеет свой офис в Лондоне. Идеалом движения является восстановление ненасильственными методами Исламского Халифата, построенного на принципах Корана и шариата, а также отрицания национальных государств, которые якобы разъединяют единую мусульманскую общину. Акрам Юлдашев вступил в эту организацию в 1986 г., но дружба с Касымовым продлилась всего два года, после чего Акрам, разочаровавшись в доктрине и методах деятельности Хизб ут-Тахрир, отошел от нее и занялся собственным поиском верного пути к построению идеального мусульманского общества. В 1990-1992 гг. он написал сорока четырехстраничный² трактат «Йимонга Йул» (путь к вере), в котором изложил свои философско-теологические взгляды.

Постепенно вокруг Акрама Юлдашева стала складываться группа последователей³. Решающим моментом в становлении общины было его знакомство Юлдашева с местным бизнесменом Бахромом Шакировым, на которого идеи Акрамии оказали глубокое впечатление. По словам Хусана, сына Шакирова, его отец был до знакомства с Юлдашевым известен своим грубым обращением с подчиненными, увлекался азартными играми, т.е. вел далеко не праведный образ жизни. Философия Акрама Юлдашева преобразила его, он стал говорить о своем намерении использовать материальное состояние для достижения «богатства своей души». Под влиянием этих идей Шакиров-отец в 1993 г. пожертвовал большой участок земли в андижанском пригороде Боги-Шамол для основания бизнес-общины, где последователи учения Юлдашева смогли бы начать предпринимательскую деятельность в соответствии с принципами, изложенными в трактате «Путь к вере». На этом участке было основано 10 предприятий, включая хлебопекарню, парикмахерскую, кафетерий, обувную фабрику. Новая бизнес-община занялась также строительным делом. Все ее члены обязались отдавать пятую часть своей прибыли для благотворительных целей. Раз в неделю Юлдашев проводил с ними занятия по исламскому просветительству⁴.

В конце концов, активность Акрама Юлдашева была замечена правоохранительными органами. В апреле 1998 г. решением Андижанского городского суда он был приговорен к лишению свободы на 2 года и 6 месяцев с обвинением в хранении наркотиков, скорее всего подброшенных ему органами милиции. В конце декабря того же года он был освобожден по амнистии. Однако, на следующий день после террористических взрывов в феврале 1999 г. в Ташкенте, Юлдашев был вновь арестован и приговорен к лишению свободы на 17 лет. В обвинении было сказано, что в начале 1997 г. он организовал религиозно-экстремистскую организацию Акрамия, написал и распространял книгу «Путь к вере», якобы содержащую

² В формате MSWord – всего 16 страниц.

³ В народе же эта община получила название «Йимончилар», по имени трактата Акрама Юлдашева (Зайнабитдинов С. В Андижане новые аресты нетрадиционных верующих из «Акрамия» // ИА Фергана.Ру, 15.06.2004.).

⁴ Aizenman N.C. The Eye of the Uzbek Storm. Officials Blame Humble Spiritual Leader for Revolt Despite Doubts of Many // Washington Post Foreign Service. 29 May 2005. Page A16.

религиозно-экстремистские идеи и призывающую к изменению государственного строя Республики Узбекистан путем захвата власти⁵.

23 июня 2004 г. власти подвергли аресту 23 бизнесмена из числа последователей Акрама Юлдашева. Сами обвиняемые отрицали свою принадлежность к организации под названием «Акрамия», утверждая, что такой организации не существует⁶. Тем не менее, бизнесмены обвинялись за организацию преступного сообщества и организацию массовых беспорядков. Сначала им инкриминировалась еще одна статья – посягательство на конституционный строй Узбекистана, но накануне суда Прокуратура Андижанской области попросил судью исключить ее из уголовного дела, поскольку во время следствия эта статья не была доказана⁷.

Судебный процесс по делу бизнесменов начался 11 февраля 2005 г. и закончился известными событиями 13-14 мая. Из участников этой общины остались на свободе и находятся на момент написания статьи в лагере беженцев в Румынии супруга и сестра Акрама Юлдашева, а также трое из пяти сыновей Бахрома Шакирова и он сам.

Идеология

Ключевым в деле Акрама Юлдашева и его последователей является труд «Путь к вере». Именно ссылками на содержание этого трактата власти обосновывают обвинение андижанской общины в экстремизме.

Известно, что на судебном допросе сам Юлдашев сказал следующее о своем трактате: «Написав религиозную книгу, я желал призвать людей к вере, доброте друг к другу»⁸. Конечно, полагаться исключительно на оценку автора в данном вопросе было бы не совсем корректно. Поэтому обратимся к тексту самого трактата, опубликованному в Интернете андижанским правозащитником Саиджахоном Зайнабитдиновым 18 июня 2004 г.⁹, а также к мнениям экспертов по этому поводу.

⁵ Зайнабитдинов С. Узбекистан: Дело религиозной организации «Акрамия» // ИА Фергана.РУ, 18.05.2004.

⁶ Шакиров признает только, что члены общины называли себя «биродар», т.е. брат (Rotar I. Uzbekistan: Islamic charitable work «criminal» and «extremist»? // F18 News, 14 February 2005). Это название (брат), конечно, может вызвать ассоциацию с «Братьями-Мусульманами» в Египте, но сходство с этой организацией на этом ограничивается, поскольку идеогически «Акримийцы» весьма расходятся в ближневосточной организацией.

⁷ Агентство UzNews.Net, 11.05.2005, <http://www.uznews.net/st190.htm>

⁸ Зайнабитдинов С. Узбекистан: Дело религиозной организации «Акрамия» // ИА Фергана.Ру, 18.05.2004.

⁹ <http://centrasia.org/newsA.php4?st=1084860540>. Текст трактата был помещен Зайнабитдиновым дважды, первый раз 18 июня, а во второй раз 25 августа 2004 г. (<http://www.CentrAsia.Ru/newsA.php4?st=1093410660>). Во второй раз Зайнабитдинов извинился за то, что в первый раз он поместил неправильную версию: ранее «5 и 6 части я дважды за сканировал, а 7 часть вовсе не включил в содержание». Сам факт некоторой неразберихи может вызвать подозрение в достоверности текста. Но, судя по тому, что в последствии не последовало

Властями Узбекистана и местными экспертами по исламу Юлдашеву приписывается также некое приложение («Илова»), в котором тот якобы изложил пять ступеней захвата власти и установления исламского правления. В частности, бывший ректор Исламского Университета и Государственный советник Президента страны Зухриддин Хуснуддинов (один из главных архитекторов политики правящего режима в отношении религиозных институтов) в своем справочнике исламских сект и течений¹⁰ утверждает, что указанные пять этапов включают:

этап 1-й «Сирли» (тайный), целью которого является рекрутирование членов движения;

этап 2-й «Моддий» (материальный), направленный на аккумуляцию финансового потенциала движения;

этап 3-й «Маънавий» (морально-духовный), целью которого является индоктринация членов движения;

этап 4-й «Узвий майдон» (органическое соединение) сутью которого является инфильтрация в государственные институты;

наконец, 5-й этап «Тунтариш» (Переворот), конечным пунктом которого является установление новой власти, основанной на шариате. При этом захват власти якобы сначала происходит на местном, и только потом на центральном уровне.

Наличие этого приложения подтверждает также другой узбекский исламовед – Бахтияр Бабаджанов, который больше, чем Хуснуддинов, известен в международных научных кругах и имеет ряд публикаций в западных изданиях. В частности, в своей статье, опубликованной в шведском журнале «Центральная Азия и Кавказ»¹¹, Бабаджанов также указывает на то же приложение. Однако в описании пяти этапов установления исламского порядка трактовка Бабаджанова несколько отличается от версии Хуснуддинова. Пятый этап в описании Бабаджанова называется «Охират» (завершающий), а в трактовке Хуснуддинова «Тунтариш» (переворот). Хотя описание сути данного этапа одна и та же – исламизация общества и государственных структур, однако терминологические отличия существенны: если в трактовке Бабаджанова не усматривается признаков насильственного захвата власти, то в терминологической интерпретации Хуснуддинова такой криминальный контекст явно просматривается. Различие между этими двумя исламооведами в оценках движения Акрамия особенно заметно после прочтения другой статьи Бабаджанова, опубликованной в 2002 г., где он пишет об Акрамии: «Прямых призывов к свержению государственного строя (вопреки официальному мнению) в литературе (весьма малочисленной) таких групп не обнаружено»¹². Более того, по авторитетному мнению бывшего Верховного муфтия Узбекистана шейха

опровержений в подлинности текста (за исключением упреков в точности перевода с узбекского), а также то, что Зайнабитдинов, судя по всему, был доверительным лицом бизнес-общины Акрамия, можно доверять этому тексту как принадлежащему перу Юлдашева (с поправками на качество перевода). Сам Зайнабитдинов был арестован властями 21 мая 2005 г.

¹⁰ Хуснуддинов З. Ислам: йуналишлар, мазхаблар, окимлар (Ислам: направления, секты, течения). Ташкент: Издательство «Национальная Энциклопедия Узбекистана» (НЭУ), 2000.

¹¹ Бабаджанов Б. Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? // Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 5.

¹² Babadzhanov B. Islam in Uzbekistan: From the Struggle for «Religious Purity» to Political Activism // Central Asia: a gathering storm? / Rumer B. (ed.). Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 2002. p.319.

Мухаммад Садик Юсуфа, не существует связи Акрамии с подпольной организацией Хизб ут-Тахрир¹³.

Учитывая то, что труд Бабаджанова вышел первым, а справочник Хуснуддинова следом за ним, следует предположить, что последний или использовал другой первоисточник, или же подверг корректировке интерпретацию своего коллеги, существенно сгущая краски в описании феномена Акрамия и добавляя от себя термин «тунтариш» (переворот). Здесь мы, скорее всего, касаемся «кухни» инспирирования уголовных дел против исламских диссидентов, осуществляемого в сотрудничестве между экспертами по исламу и органами безопасности, и многое в этом сотрудничестве остается за кадром в силу непрозрачности этого сообщества.

Указанные различия в трактовках обсуждаемого «приложения» важно установить, чтобы выявить степень персональной ответственности за те или иные характеристики, приписываемые движению Акрамии. Думаю, что мы установили первую по времени ссылку на «приложения» – это упомянутый выше труд Бабаджанова. Остается выяснить, откуда тот сам получил сведения о «приложении», из оперативных материалов правоохранительных органов или из рук самого Юлдашева. На это ответил сам Бабаджанов в интервью службе новостей международной организации Форум 18: это «приложение», оказывается, было передано для экспертизы в Институт Востоковедения, где работает Бабаджанов, Прокуратурой Узбекистана¹⁴. То есть вопрос достоверности этого документа напрямую связан с той степенью доверия, с которой можно относиться к «доказательствам», оперируемым узбекской Прокуратурой и с природой и функциями этого государственного института в условиях современного Узбекистана.

Сам Юлдашев, однако, никогда, даже на всех судебных заседаниях по его делу не говорил о наличии «приложения» к своему трактату «Йимонга Йул», в то время как авторство этого трактата не отрицал и, более того, пытался официально издать его. В этом вопросе было бы правильным принять во внимание свидетельство самого Юлдашева. На суде в 1999 г. он ничего не сказал о наличии «приложения». В дальнейшем доступ к нему, даже для близких родственников, был странным образом полностью отрезан. Это некоторое время заставляло подозревать, что его вообще нет в живых, как некоторых его сподвижников, которые скончались от пыток в местах отбывания своего наказания¹⁵. Но на суде 15 «акраμισлов» в сентябре 2005 г. было показано видео с «признанием» самого Юлдашева в том, что он якобы инструктировал террористов по телефону из тюрьмы. Присутствовавшие наблюдатели заметили плохое состояние здоровья Юлдашева. Кроме того, вызвал удивление тот факт, что Юлдашева не привели в качестве свидетеля или обвиняемого¹⁶.

¹³ Интервью еженедельнику «Weekly Standard», 18.05.2005. Другой источник: F18News, 23 May 2005. http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=567

¹⁴ F18News, 16 June 2005, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=586.

¹⁵ Речи идет о Джурахоне Азимове и Хамдамжоне Бобаджанове (источник: Зайнабитдинов С. Община «Акрамия» – тенденциозное творчество узбекских спецслужб и политологов // ИА Фергана.Ру, 05.04.2005).

¹⁶ Если он действительно руководил действиями восставших из тюрьмы, что само по себе представляется невероятным, то в таком случае он должен был проходить по следствию как соучастник андижанских событий и, может быть, главный их виновник. Его уголовное дело должно было быть пересмотрено в сторону ужесточения обвинения и он должен был осужден

Подлинность «приложения» является вопросом принципиальным, поскольку от его решения зависит, в какую сторону качнется чаша весов в споре о природе явления Акрамии, является ли это движение экстремистским или это более «мягкое» явление исламизма. Относительно подлинности «приложения» на страницах Интернета разгорелась острая дискуссия между правозащитником Зайнабитдиновым, который являлся до своего ареста 21 мая 2005 г. общественным защитником 23 «акраμισов» в течение следствия и судебного разбирательства по их делу, и исламоведом Бабаджановым. Зайнабитдинов обвинил Бабаджанова в необоснованном приписывании «приложения» Юлдашеву, на что Бабаджанов признал, что имеется несколько версий трактата: «Упомянутое произведение, – написал он в ИА Фергана.Ру в ответ на публикацию статьи Зайнабитдинова, – имеется в нескольких вариантах (очевидно в виде пристрастно переписанных списков, возможно не восходящих к авторскому варианту). А, самое главное, не все из имеющихся вариантов имеют «Приложение» (= «Илова») в котором и изложены те самые «пять ступеней», о которых идет речь в моей статье»¹⁷. Такого признания, однако, Бабаджанов не делал в своих академических публикациях, где преподносил факт существования «приложения» как неоспоримый факт.

Если даже признать аутентичность «приложения» о пяти этапах исламизации, то в его трактовке Бабаджановым нельзя усмотреть признаков экстремизма. С другой стороны, если бы даже такого «приложения» не существовало, то нетрудно предположить, что члены общины акраμισов, скорее всего, представляли себе перспективы своего движения именно в этом эволюционном характере исламизации общества и государства, осуществляемого путем постепенного процесса образования, духовного воспитания и рекрутирования членов государственного аппарата. В этом же направлении развивалось движение *нурчулар* и политического ислама в Турции, представленном в различных инкарнациях исламистских политических партий – Партии национального спасения, «Рефа» (Партии Благоденствия), «Фазилет» (Партии Добродетели), «Саадет» (Партии Блаженства), наконец, АК Парти (Партии справедливости и развития). Кульминацией этого движения явился вполне легитимный приход партии исламистов к власти путем демократических выборов. Этому предшествовала внутренняя эволюция самого движения – от фрондистской фракции к уважаемой партии, отвергающей ярлык «исламистской», а идентифицирующей себя как консервативная партия, наподобие Христианско-Демократического Союза в Германии. Примечательно, что никто ни в самой Турции, ни в Европе не воспринимает как нонсенс эту «исламизацию» общества, если это не ведет к ущемлению прав человека и принципу политического и культурного плюрализма. В этом отношении правящая АК Парти не переходит «красной черты». Наоборот, правительство Эрдогана проделало такой прогресс в установлении стандартов прав человека, как ни одно из предшествующих светских правительств.

Я думаю, что после всех этих спекуляций вокруг трактата «Йимонга Йул» пора обратиться к самому трактату, чтобы разобраться в специфике идей в нем изложенных. Трактат состоит из 12 частей и в основном посвящен изложению взглядов на роль мышления и логики в Исламе, а также о ступенях духовного самосовершенствования, и, как и многие подобные трактаты по исламу, пронизан цитатами из Корана. Называя человека слабым и беспомощным, Юлдашев видит путь спасения в религии. Но религия для него – это «не сказка или легенда и не какие-то ритуалы, совершаемые в определенное время» (намек на местную практику

по дополнительным статьям Уголовного кодекса за терроризм и посягательству на конституционный строй. Однако этого не произошло.

исповедования ислама, сведенного к совершению ритуалов). Юлдашев призывает обратить внимание не на внешнюю сторону религии, а на ее суть – «изучить себя, своё место в жизни, а именно смысл своей сущности», и сразу предлагает как спасительный путь к богу. При этом, совершенно в духе христианского Протестантизма, Юлдашев указывает на то, что этот «путь начинается с веры Великому и Единому Аллаху укрепления этой веры. Свою веру невозможно укрепить лишь одними словами. Для этого необходимо, чтобы сказанные слова конкретно подтверждались на деле». Юлдашев предлагает «работать над актуальными проблемами сегодняшнего дня, пока эти проблемы не будут полностью разрешены». При этом следует руководствоваться Кораном и Хадисами как путеводителем в сложном иерархическом мире, где имеется как минимум три уровня бытия:

- (1) явно ощущаемая реальность, то есть, материальные вещи и предметы;
- (2) далее реальность, ощущаемая посредством влияния, возникающая в отношениях между людьми, например состояния любви, дружбы, симпатии;
- (3) и, наконец, неведомая реальность, о которой человек узнает из таких источников, как Коран.

Этой иерархии соответствует три уровня потребностей, восходящих от физических и материальных к моральным и духовным. Совсем в духе гуманистической психологии Абрахама Маслоу, описавшего иерархию человеческих потребностей в виде пирамиды, где во главе оказывается потребность в самоактуализации¹⁸.

В целом, при чтении трактата в глаза бросается некоторое наукообразие, научный стиль, особенно при описании процессов работы мозга и мышления. Сразу видно человека, знакомого по крайней мере с учебниками по физиологии и психологии. Но наукообразность взглядов Юлдашева испаряется в тех местах трактата, где он порицает метод логических рассуждений при познании реальности. Взамен логики он предлагает метод убеждения, который он считает первичным по отношению к логике. Человек тогда будет счастлив и спокоен, когда «будет размышлять, а не логично рассуждать», пишет он. Очевидно, для Юлдашева достойным является размышление над достойными предметами, соответствующими духовному самосовершенствованию и наставлениям Корана.

При всей противоречивости и нестыковке со светскими понятиями о жизненных и философских приоритетах, тем не менее в трактате не содержится даже намек на экстремизм, призывы к насилию и свержению конституционной власти. Такие бы призывы резко контрастировали с духом, буквой и логикой самого трактата. По крайней мере, если проводить параллель с вышеупомянутым «приложением», то духу трактата возможно соответствовали первые три этапа. В реальности действительно имели место и рекрутирование членов движения, и формирование благотворительного фонда, и практика духовного самосовершенствования. Но для того, чтобы делать и то и другое, не обязательно было бы читать сам трактат, все эти действия соответствуют пяти устоям ислама – признанию единого бога, ежедневному чтению намаза, закяту (помощи бедным), самоочищению через ежегодный пост, совершению паломничества в Мекку. Что нового привносят современные мыслители от ислама, вроде Акрама Юлдашева, это акцентуация тех или иных коранических положений и интерпретация их в соответствии со злобой дня. Например, после развала СССР и краха коммунистической идеологии в советском ее оформлении, обострилось ощущение экзистенциального вакуума, ответом на который стало повальное увлечение религией и оккультизмом, причем не только в мусульманской части бывшего советского общества. Экзистенциальные мотивы также характерны и для трактата Юлдашева.

¹⁸ Maslow A.H. Motivation and personality. New York: Harper and Row, 1987.

Как мы уже указали, движение Акрамии близко к движению нурчистов. Последнее, наряду с его ответвлением *фетхулачи*¹⁹, можно отнести к разряду умеренного исламского активизма, не ставящего своей непосредственной целью установление исламского государства и шариата и в социальном плане проявляющего себя, главным образом, в благотворительной деятельности и образовании. Что касается образовательной программы *нурчу* и *фетхулачи*, в ней все же доминируют светские предметы, но в сочетании с факультативным изучением Корана²⁰, совершенно в духе наследия джадидов.

Взгляды Юлдашева очень напоминают учение Саида Нурси²¹, по имени которого названо движение нурчистов. Главным трудом Нурси является коллекция трактатов (подобных «Йимонга Йул») под общим названием «Рисале-и-Нур» (книга, или послание, света), в которой он дает комментарии и руководство к Корану, современную интерпретацию и трактовку его положений, пытаясь обосновать истинность веры и ее совместимость с современными научными данными. Параллель с фигурой Нурси заключается и в том, что подобно «Рисале-и-Нур» трактат Юлдашева сыграл исключительную роль в формировании общины в масштабах Андижана и последователями в Коканде и Оше. Распространить его влияние на всю страну помешали только события в Андижане в мае 2005 г.

Социально-экономический контекст

В оценке Андижанских событий и движения Акрамии сложились две доминирующие точки зрения. Первый лагерь в основном представлен правительством Узбекистана и ассоциированными с ним журналистами и политологами. Это прежде всего, конечно, аналитики, состоящие на службе у правительства, чьи имена мало что говорят публике, часто являясь псевдонимами наемных литераторов. Их оценки поддерживаются довольно значительной частью довольно известных журналистов и политологов России, движимых различными мотивами. Одни из этих российских аналитиков, следуя в фарватере внешнеполитического курса своего правительства (направленного на реинтеграцию Узбекистана в сферу влияния России)²², видимо сознательно подыгрывают властям Узбекистана, исходя из «высших интересов» самой России. Другая часть, находясь под общим

¹⁹ Это движение возглавляет исламский философ Фетхулла Гулен.

²⁰ Подробнее об образовательной программе нурчистов см.: Bayram Balci. Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam // Religion, State and Society. Vol.31, № 2, 2003.

²¹ Исламский теолог и мыслитель Саид Нурси (1876-1960), курд по происхождению, также известен среди своих последователей под именем Бедуиззаман (прекрасный в свое время). Главных врагов ислама видел в коммунизме и материализме, поддерживал прозападный курс правительства Турции.

²² В числе известных российских аналитиков, примкнувших у этой точке зрения Вячеслав Никонов, Андроник Мигранян и ряд других.

влиянием исламофобии²³, усилившейся в России после двух войн в Чечне и ряда террористических актов, совершенных кавказскими боевиками за последние несколько лет, искренне верят в наличие следа международного исламского терроризма в андижанских событиях. Наконец, в данном лагере можно обнаружить и некоторых западных исследователей, в первую очередь, британского профессора Ширин Акинер²⁴, которой, пожалуй, единственной из западных ученых, удалось, не без помощи местных официальных лиц²⁵, посетить Андижан после известных событий и, как она утверждает, за один день визита провести сорок (!) интервью с очевидцами событий.

Приверженцы этого лагеря видят в указанных событиях исключительно проявление религиозного экстремизма и даже происки международного исламского терроризма. Соответственно, они оправдывают действия властей по подавлению выступления сторонников Акрамии. При этом не подвергается сомнению утверждение правительства Узбекистана, что Акрамия является ничем иным, как ответвлением Хизб ут-Тахрир, который в свою очередь причисляется к террористам или, по крайней мере, к пособникам терроризма²⁶.

Противостоящая указанной точке зрения версия событий в Андижане представлена в основном критиками узбекского политического режима, как в среде гражданского общества

²³ Тревогу в связи с ростом исламофобии выразил российский этнограф Сергей Абашин (см. Абашин С. Надо осудить и прекратить исламофобскую истерию // Фергана.Ру, 10.11.2005). Особо глубокое влияние на состояние общественного мнения в отношении к исламскому активизму произвели захват чеченскими террористами театра «Норд-Ост» в октябре 2002 г., а также взятие в заложники школьников и учителей школы в Беслане в сентябре 2004 г. Трагедия, разыгравшаяся в результате террористических актов, и последующих действий властей безусловно травмировали общественное сознание всей страны и не могли не наложить своего отпечатка на восприятие ислама в целом (не только исламских движений).

²⁴ Взгляды Ширин Акинер (Shirin Akiner) представлены в ее статье «Violence in Andijan, 13 May 2005: An Independent Assessment» (Silk Road Paper. Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center. July 2005. <http://www.silkroadstudies.org/new/inside/publications/0507Akiner.pdf>)

²⁵ Ш. Акинер в поездке сопровождал директор Института стратегических исследований при Президентском аппарате Равшан Алимов.

²⁶ В этом пункте солидарность с правительством Узбекистана выражает и американский исследователь Зейно Баран (Zeyno Baran) в своих двух статьях: «Fighting the War of Ideas» (Foreign Affairs. November/December 2005) и короткой версии этой же статьи – «Nonviolent, yet dangerous» (International Herald Tribune. 30 October 2005). Зейно Баран утверждает, что, хотя партия Хизб ут-Тахрир и не прибегает сама к насильственным методам установления Исламского халифата, тем не менее, своей антизападной пропагандой способствует рекрутированию мусульман в ряды террористических организаций.

самой страны, так и среди международных правозащитных организаций и средств массовой информации. Представители этого лагеря, например ОБСЕ, УВКБ ООН, Human Rights Watch, Международная Кризисная группа, ряд информационных агентств, газет, теле и радиостанций, справедливо идентифицировали события как неспровоцированный расстрел участников демонстрации, приведший к сотням невинных жертв.

Глубинные причины событий некоторые приверженцы этого лагеря видят в основном в прогрессирующем обнищании масс в Узбекистане, особенно в регионе Ферганской долины²⁷. В известной мере, эта точка зрения подтверждается данными статистики, характеризующими социально-экономический фон, действительно благоприятствующий росту протестного движения и исламского активизма в этой части Центральной Азии.

Хотя в Ферганской долине за советский период сложился достаточно развитый агро-индустриальный комплекс, все же подавляющее большинство населения – 67,7% – проживает в сельской местности, где с учетом вышеуказанного роста плотности населения количество орошаемых земель в расчете на душу населения сократилось с 1979 по 1999 г. с 0,27 до 0,17 гектаров²⁸. Особенно резкий спад в уровне жизни населения произошел в 1992-1993 гг. Ситуацию несколько спасало выделение государством небольших дополнительных участков земли в пользование граждан и легализация предпринимательской активности. Как следствие принятых мер источником средств существования стал бурный рост торговой активности населения. Базары и челночная торговля стали буквально кормильцами множества семей. Но активизация предпринимательства сопровождалась экспансией неформального сектора и уходом доходов населения от налоговых платежей. В силу сокращения промышленного производства и налогооблагаемой базы государство было неспособно проводить эффективную социальную политику. Несмотря на сохранение фондов поддержки малообеспеченным семьям, мизерные размеры социальных пособий не могли компенсировать растущего обнищания и роста безработицы.

Чтобы пополнить государственную казну, правительство, вместо дальнейшей институционализации рыночной экономики, стало набрасывать узду на малый и средний бизнес, начав широкомасштабное наступление на базары и мелкую торговлю. В 2002 г. были резко повышены таможенные пошлины на импорт, введен ряд мер, ограничивающих торговую активность мелких торговцев, но не предлагающих взамен никакой компенсации населению²⁹. В ответ на действия правительства в 2003-2004 гг. по стране прокатилась волна стихийных массовых выступлений и демонстраций торговцев базаров. Особенно активно население протестовало в Коканде, Ташкенте, Джизаке, Бухаре и в самом Андижане.³⁰

²⁷ См., например: «Bullets Were Falling Like Rain». The Andijan Massacre. 13 May 2005 // Human Rights Watch, June 2005, Vol. 17, № 5(D). p. 57-58; Uzbekistan: The Andijon Uprising // Asia Briefing. № 38. International Crisis Group, Bishkek/Brussels, 25 May 2005. p. 8-12.

²⁸ Расчеты автора на основе данных Государственного департамента статистики Республики Узбекистан за 2000 г.

²⁹ Например, ограничение права на оптовую торговлю, рост взносов за право торговли на торговых точках, запрещение розничной продажи импорта, перекупленного у челноков и местных оптовых фирм, и ряд других мер.

³⁰ См., например: Бойматов А. Ненасильственное сопротивление репрессивной политике правительства Узбекистана // Centrasia.ru, 15.04.2004,

В условиях жестких ограничений на торговую и предпринимательскую активность, часть частного бизнеса также была вынуждена пуститься в бегство из страны, другая же часть предпочла приспособливаться к имеющимся реалиям. Бизнес-община акраимистов принадлежала ко второй категории бизнесменов. Средством выживания и сохранения своего бизнеса для них стало создание своего рода системы круговой поруки. Было сформировано сообщество, в рамках которого царил высокий уровень взаимного доверия. При этом, члены общины не скрывают, что их деятельность была своего рода сопротивлением. «А сопротивлялись мы, – говорит один из участников андижанских событий, – против произвола и тирании нынешней власти в Узбекистане. По большому счету, мы – простые предприниматели, которые хотят лишь справедливости и свободы предпринимательства [...] Первое, это то, что мы находили уверенность в себе, в своих действиях. Несколько сот наших сторонников доверяли друг другу во всем. Сейчас это, особенно на фоне процветающей коррупции в стране, значит многое»³¹. Лидеры общины осознавали также, что в своем кругу они пытались воплотить исламский образец экономики. В интервью агентству Форум 18 Бахром Шакиров, последователь и ближайший сподвижник Акрама Юлдашева, еще накануне майских событий говорил о том, что своей деятельностью община хотела продемонстрировать преимущества исламской экономики³².

Аналогичные, относительно замкнутые, бизнес-сообщества характерны также для азиатских стран, например Японии и Южной Кореи, где круговая порука, поддерживаемая традиционной этикой лояльных квази-клановых взаимоотношений, стала одним из секретов «экономического чуда». Успех Акрамии продемонстрировал, что аналогичная корпоративная культура стала формироваться и в Узбекистане. В отличие от дальневосточных «отличников» в деле экономического роста, где местная корпоративная этика произрастала из традиционной социо-культурной почвы, в Андижане цементирующим материалом стала исламская этика, проистекающая из местной трактовки исламской экономики³³. Если проводить параллели, то акраимистская община имеет много общего не с «вахаббитскими» джамаатами в Чечне, Дагестане и Кабардино-Балкарии, а скорее всего с некоторыми сектами в христианском мире, в частности с общиной мормонов³⁴, квакерами³⁵ и меннонитами³⁶. Общее между этими сектами, с одной стороны, и акраимистами, с другой, – не их доктринальная идентичность, а социальная составляющая, прежде всего дух общины, далекий от воинственности в исповедовании своих

<http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1082010240>; Волосевич А. Правительство Узбекистана приступило к уничтожению малого торгового бизнеса // ИА Фергана.Ру, 15.09.2002.

³¹ «Наши люди есть и за пределами Узбекистана». Интервью одного из выживших «акраимистов» // ИА Фергана.Ру, 25.05.2005.

³² Rotar I. Uzbekistan: Islamic charitable work “criminal» and «extremist».

³³ Ниже мы отметим, что под «местным» мы понимаем смесь принципов ислама с ностальгией по советской модели с ее обширной социальной программой и реализацией принципа социальной справедливости.

³⁴ Полное название секты: Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (Church of Jesus Christ of Latter-day Saints).

³⁵ Религиозное Общество Друзей (Religious Society of Friends).

³⁶ Разновидность анабаптизма.

убеждений и направленный внутрь, на социально-экономическое укрепление уз соратников по вере. Этот религиозный дух заботы о ближнем оказался весьма близок акромистам и послужил фактором их социально-экономического преуспевания.

Множество аналогов общины акрамистов можно найти и в остальном мусульманском мире. Так, египетское общество «Братья-мусульмане» уделяло большое внимание созданию сетей экономических структур. Еще в начале 50-х годов при нем были созданы несколько торговых компаний и акционерных обществ³⁷. Хотя первоначальный экономический успех этих компаний был довольно скромным, в дальнейшем исламские движения обросли солидными экономическими структурами – исламскими банками, инвестиционными фондами, лизинговыми компаниями, финансово-торговыми холдингами³⁸.

В то время, когда светские авторитарные режимы накладывали ограничения на исламские движения и прямые атаки на эти режимы со стороны последних потерпели фиаско³⁹, ставилась задача трансформировать общество изнутри в соответствии с принципами ислама. Такая исламизация осуществлялась прежде всего в сфере семейного права, образования, а также в экономической деятельности. Так, Генеральный секретарь Международной федерации исламских банков (IFIB) Ахмед Ал-Нагер признался, что философия исламских банков состоит в изменении поведения мусульман путем их трансформации из потребителей в бережливых граждан, а также посредством применения исламского инстинкта относительно того, что разрешено (халал) и что запрещено (харам).⁴⁰ При этом, предполагается, что основные принципы исламской экономики должны включать следующие положения, которые, как показано ниже в комментариях (см. в скобках), не всегда являются эксклюзивно исламскими, а отвечают достаточно универсальным тенденциям в современном мире:

- недопустимо доминирование материальных интересов над духовно-религиозными (однако это требование созвучно с призывами к моральной экономике, часто звучащими в последнее время на Западе);

³⁷ Auda, Gehad. *The Islamic Movement and Resource Mobilization in Egypt: A Political Culture Perspective* // *Political culture and democracy in developing countries*. Larry Diamond: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1993, p.384.

³⁸ К их числу можно отнести такие гиганты, как «Dallah Al-Baraka Group» и его дочернее ответвление «Albaraka investment and development». Отделения западных банков и инвестиционных компаний в странах Персидского залива также следуют канонам исламского права и исламской экономики, например, отделения HSBC, UBS Group и др. Совокупные активы исламских банков в пяти странах залива (Саудовская Аравия, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты и Бахрейн) составили на начало 2005 г. 49.5 миллиардов долларов США.

³⁹ Особенно это стало ясно после казни Саида Кутба в 1966 г., репрессий членов «Братьев-мусульман», а также гражданской войны в Алжире, последовавшей после аннулирования результатов парламентских выборов в Алжире в декабре 1991 г., в которых Исламский Фронт Спасения одерживал победу.

⁴⁰ Auda, Gehad. *The Islamic Movement and Resource Mobilization in Egypt: A Political Culture Perspective*. p. 389.

- все богатства являются даром божьим и принадлежит только Аллаху (в данном пункте исламская экономика расходится с западной либерально-консервативной апологией незыблемости частной собственности, но потенциально близка к социал-демократическим принципам солидарности в распределении общественного богатства);

- необходимо отдавать часть своего дохода в пользу бедных и нуждающихся (этот принцип не нов для Запада и реализован в евро-континентальной идее и практике социального государства и социальной рыночной экономики);

- недопустимо извлечение процента от предоставления кредита, вместо извлечения процента пропагандируется соучастие инвестора и предпринимателя в прибылях (этот пункт однако с успехом обходится в самих исламских банках методом формально-юридического переоформления банковского процента в «соучастие в прибылях»).

Судя по имеющимся свидетельствам о деятельности акраимистской общины, она в целом следовала этим принципам. Община включала примерно сорок фирм⁴¹, владельцы и работники которых создали социальный фонд «байт-ул мол». Из накоплений этого фонда в период с 2002 по 2004 гг. была оказана благотворительная помощь дошкольным детским учреждениям на сумму более чем 5 миллионов узбекских сумов⁴², в том числе: детскому саду № 52 – на сумму 1.025 тыс. сумов, на ремонт детдома сирот в г. Пахтаабаде – 500 тыс. сумов, для закупки детских кроватей и одеял в распоряжение Андижанского горono – на сумму 595 тыс. сумов, на покрытие арендной платы для детсада машиностроительного завода – на сумму 440 тыс. сумов. Помимо финансовой помощи община оказывали помощь продукцией своих предприятий. Так, дошкольным учреждениям было передано в порядке благотворительной помощи хлебобулочных изделий на один миллион сумов, праздничных подарков – стоимостью более 100 тыс. сумов и т.д.⁴³

Отмечая известную справедливость в указании на социально-экономические корни явления акраимизма, вместе с тем, было бы неверным целиком полагаться на экономический детерминизм в объяснении причин его появления. Самое парадоксальное с точки зрения экономического детерминизма, Андижан, где возникла община Акрамия, был до последнего времени относительно более благополучной в экономическом отношении областью по сравнению не только с двумя остальными областями долины, но и в масштабе всей страны. По данным на начало 2004 г. доля Андижанской области в общенациональном масштабе производства потребительских товаров составила 17,9%, уступив только столице (19,6%)⁴⁴. На тот же период розничный торговый оборот на душу населения в области превысил средне-республиканский уровень на 35%, уступив опять же одной столице⁴⁵. Андижан, по итогам 2004 г., был на втором месте из 14 регионов страны по объему экспортной продукции⁴⁶. В Андижанской области, к примеру, построен и действует Асакинский узбекско-корейский автомобилестроительный завод, дающий неплохо оплачиваемую работу тысячам жителей

⁴¹ Интервью с членом общины Кабулом Парпиевым // Фергана.Ру, 13.08.2005.

⁴² Эквивалентно примерно 5 тысяч долларам США.

⁴³ Зайнабитдинов С. Акрамия: уголовное наказание за благотворительность, 02.02.2005 (<http://www.CentrAsia.org/newsA.php4?st=1107316080>).

⁴⁴ Uzbekistan Economy: Statistical and Analytical Review for the 1st quarter 2004, № 5, July 2004. Center for Effective Economic Policy, Ministry of Economy of Uzbekistan, 2004, p. 33.

⁴⁵ Там же, стр. 57.

⁴⁶ Там же, стр. 47.

области. Организация сельского хозяйства здесь также считается одной из образцовых в стране. Как результат, жители соседних областей (Ферганской и Наманганской) совершают сезонные передвижения в Андижанскую область в поисках работы на полях андижанских фермеров. Говоря об Андижане, можно отметить наличие здесь сформировавшегося и достаточно благополучного третьего сословия – бизнес-сообщества, извлекающего выгоду из благоприятного географического положения области (близость к региональным транспортно-торговым маршрутам – Ташкент-Андижан-Ош-Китай), размещения здесь значительных инвестиций, и, наконец, исторически известной спаянности андижанского сообщества вокруг местных неформальных лидеров и религиозных авторитетов.

Если и имеется связь явления Акрамии с социально-экономическим фоном, то скорее всего непрямая. Во всяком случае, социальную базу движения составляют далеко не самые бедные слои населения. В литературе уже не раз было отмечено, что в исламском движении наиболее активную часть составляют представители среднего класса⁴⁷. В некоторых случаях действительно маргинальные слои составляют основной контингент исламистского электората. Например, партия «Рефа» (Благоденствие), во главе с Неджметтином Эрбаканом, рекрутировала своих сторонников в основном в пригородах Стамбула, заселенных мигрантами из сельской местности и провинций. Но, как пишет Хакан Явуз, в этом электорате в последний период стала возрастать доля провинциальных бизнесменов⁴⁸. Изменение стратегии и тактики правопреемника «Рефа», АК Парти (во главе с Тайибом Эрдоганом) в сторону более умеренных программы и лозунгов отразило эту трансформацию социальной базы исламизма. Подобную трансформацию пережило и социальная база исламских движений Узбекистана, чему яркий пример появление на сцене, после ИДУ и Хизб ут-Тахрир, акраимистской общины. Эта трансформация отразила появление нового социального класса в стране – местной бизнес-элиты, которая привнесла в исламское движение новую социально-политическую культуру, новые философию, приоритеты и задачи движения, больше прагматизма и открытости для универсальных ценностей современного общества.

Успех нового лидерства (включающего, наряду с интеллектуалами и профессионалами, также представителей бизнеса) связан, с одной стороны, со способностью, благодаря относительно высокому образовательному и профессиональному уровню, обеспечить эффективную организацию, а с другой – близостью с народом.

В странах Ближнего Востока наблюдается аналогичная ситуация. Так, ядро «Братьев-мусульман» составляют отнюдь не бедные слои населения, а представители относительно зажиточного и образованного среднего класса. По некоторым данным, в 1953 г. только 22 процента «Братьев-мусульман» не принадлежало к образованному городскому классу⁴⁹. В

⁴⁷ Этой позиции, к примеру, придерживаются по крайней мере два автора: Ibrahim, Saad Eddin. *Egypt, Islam, and democracy: critical essays, with a new postscript*. Cairo; New York: American University in Cairo Press, 2002; Roy O. *The failure of political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

⁴⁸ Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003, p. 81-101.

⁴⁹ Horwath P. *Ways of knowing Islam // American Ethnologist*. 1994, № 21 (4), p. 812 (проецировано из следующего источника: Piscatory J. *Islam in a World of Nation-States*. New York: Cambridge University Press, 1986, p. 29).

Египте по настоящее время «Братья-мусульмане» доминируют в выборных советах правления профессиональных ассоциаций (синдикатах) инженеров, врачей и юристов⁵⁰.

Причина привлекательности исламского активизма для среднего класса таится, видимо, в том, что его представители уже в силу своей образованности стремятся к социально активной жизни и лидерству как способу самореализации. Не случайно сам Акрам Юлдашев в своем трактате немалое внимание уделил рассуждению на тему иерархии потребностей, ставя духовные потребности выше материальных. В то же время, в условиях слабо развитой вертикальной мобильности потребность в лидерстве и самореализации представители среднего класса вынуждены проявлять в альтернативной по отношению к государству сфере – в сфере гражданского общества. Проблема бедности в таком случае возникает в поле общественного внимания с подачи именно этих лидеров, выходцев из средних слоев. В качестве аналогии сошлемся на движение народовольцев во второй половине XIX столетия, состоявшего из интеллигентов-разночинцев. Часто именно представители среднего класса, в частности народовольцы, обращают внимание более низших слоев на несправедливые условия их существования и необходимость борьбы за более справедливый порядок. Они же, лидеры от среднего сословия, обладая известной способностью анализа общественного устройства, акцентируют общественное внимание не только на факте бедности, но и на ее виновниках, и даже подсказывают, как исправить социальную несправедливость.

Таким образом, наличия объективных социально-экономических условий недостаточно, чтобы возникло устойчивое протестное движение. Важно наличие третьего сословия и лидерства им выдвигаемого. Кроме того, необходима способность лидерства сформулировать на языке, близком народным массам, проблему в категориях социальной справедливости, а также производить соответствующий общественный нарратив, резонирующий с настроениями масс. Только тогда, когда массы воспринимают и принимают этот нарратив, массы оказываются способными к коллективному действию.

Лидеры протестного движения несут послание массам, включающее, как правило, три структурных составляющих: 1) призыв к обретению достоинства; 2) указание на виновного, ответственного в страданиях народа; 3) указания, что делать для исправления несправедливого социального порядка. Взаимоотношения между лидерами и членами движения Акрамии частично соответствует этой коммуникационной модели. Акрам Юлдашев и Бахром Шакиров как лидеры общины, хотя и не указывали публично на виновников страданий народа, но своим посланием и примером старались изменить статус-кво, указывая на путь спасения. Шакиров и его сыновья, следуя учению своего духовного вождя, демонстрировали остальным, как организовать дело, чтобы порвать пуповину, ставящую общество в зависимость от государственного патронажа. Формулой успеха становились теперь не просьбы к правительству обратить внимание на бедственное положение народа, а расчет на собственные силы и солидарность, достигаемая путем следования столпам ислама.

Социально-политический контекст

⁵⁰ Auda, Gehad. The 'normalization' of the Islamic movement in Egypt from the 1970s to the early 1990s // Accounting for Fundamentalisms: the dynamic character of movements / Martin E. Marty & R. Scott Appleby (eds.). Chicago, London: American Academy of Arts and Sciences, 1994, p. 387; Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity // ICG Middle East and North Africa Briefing. Cairo/Brussels, 20 April 2004, p. 12-13.

Наиболее дискуссируемым относительно Акрамии является вопрос об умеренности или экстремизме этого движения. Но прежде всего следует ответить на вопрос, представляет ли собой Акрамия разновидность исламского движения? Сами члены этой общины, а вместе с ними и правозащитник Саиджахон Зайнабитдинов, выступавший общественным защитником подсудимых акрамитов, отрицали наличие какой-либо организации под таким названием. Тем не менее, никто из них не скрывал того, что их идейным лидером является Акрам Юлдашев, а идеологическим путеводителем – его трактат «Йимонга Йул». Уже по этому признаку эту общину следовало бы отнести к разряду разновидности исламского движения. Определенная структура, хотя и неформального характера, как минимум, в виде кружка единомышленников с духовным наставником во главе, безусловно существовала.

Теперь ответим на вопрос, является ли это движение умеренным или экстремистским. «Катехизис», которым руководствовалась община акрамитов, судя по проведенному нами разбору этого сочинения, явно не содержит признаков экстремизма – ни лозунгов исламского халифата, ни призывов к насильственному свержению светского режима. По свидетельству супруги Юлдашевой он запрещал ей и своим последователям даже критиковать верховную власть в стране. Он говорил ей: «...правителем становаются по воле Аллаха. Действуя против правителя означает действовать против воли аллаха».⁵¹ Даже пресловутое «приложение», если даже признать за Юлдашевым авторство этого документа, представляет собой не более, чем долговременную программу исламизации общества и государственных структур изнутри посредством убеждения, образования и личного примера. Здесь трудно усмотреть какой-либо радикализм, как по провозглашаемым целям, так и по способам их достижения.

Критики такой оценки Акрамии, конечно, могут сослаться на джамааты (сообщества) в Чечне, Кабардино-Балкарии, Дагестане и Карачаево-Черкесии, где они так же, как и в Центральной Азии⁵², возникли в результате раскола мусульманской общины на «реформаторов» и сторонников официального ислама, стоящего на позициях традиционализма. Но на Кавказе с самого начала джамааты формировались вокруг воинственно настроенных имамов, призывающих к скорейшему установлению шариата в республике, по крайней мере в рамках самих джамаатов. Центром джамаатов служили мечети, контролируемые указанными имамами. За кавказскими джамаатами с самого начала закрепились характеристика «вахаббистских», или салафистских, преследующих цель установления «чистого» ислама, близкой к трактовке ханбалистского мазхаба. Примеру кавказских джамаатов можно поставить в параллель разве что Наманган конца 1980-х – начала 1990-х гг. Но наманганский «джамаат» был давно разгромлен властями и не получил своего продолжения в Узбекистане, за исключением сообщества, созданного группировкой ИДУ в изгнании (в Таджикистане, Афганистане и Пакистане).

Общим для джамаатов и акрамитской общины является разве что их относительная замкнутость. В остальном следуют преимущественно различия. Так, джамааты в основном локализовывались в сельской местности и состояли преимущественно из молодежи, с большим

⁵¹ Paul Tumelty. Analysis: Uzbekistan's 'Islamists' // BBC Monitoring. 15 May 2005, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4548371.stm>.

⁵² См. в этой связи: Бабаджанов Б., Комилов М. Развитие религиозной ситуации в Ферганской долине: проблемы и перспективы развития // Общественное мнение. Права человека. 2000, № 1-2; Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the “Great Schisme” among moslems of Uzbekistan // Islam in Politics in Russia and Central Asia: Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries / S. Dudoignon, H. Komatsu (eds.). New-York: Columbia University Press, 2002.

процентом безработных.⁵³ Акрамисты, в своем большинстве, – экономически состоятельные жители большого города. Они с самого начала были настроены достаточно «конформистски», концентрируя свое внимание преимущественно на бизнесе и благотворительности. Ранее, до известных событий в мае 2005 г., они вообще не были замечены в каких-либо конфликтах ни с местной, ни с центральной властью. Наиболее преуспевающие бизнесмены из этой общины даже были представлены к правительственным наградам⁵⁴, а их деятельность положительно освещалась в прессе⁵⁵. Наконец, вместо громких исламистских лозунгов, акрамисты молчаливо следовали столпам ислама и аргументу личного примера.

Признаками радикализации общины могли бы считаться события в Андижане 12-13 мая 2005 г., особенно нападения на государственные объекты и взятие в заложники работников правоохранительных органов. Однако обстоятельства этих нападений до сих пор еще не прояснены. Прежде чем полагаться в этом вопросе на материалы следствия узбекской прокуратуры, необходимо иметь хоть какие-то представление о природе правосудия в Узбекистане. Правоохранительными органами в стране широко практикуются пытки⁵⁶, суды не самостоятельны и не осмеливаются перечить прокуратуре, подвергать сомнению его доводы⁵⁷.

⁵³ О высоком проценте молодежной безработицы на Кавказе, особенно в сельской местности, например, сообщает, со ссылкой на официальную статистику Госкомстата Российской Федерации, CaucasusTimes.Com, 29 декабря 2003 года.

⁵⁴ Одного из подсудимых Шакира Шакирова (впоследствии убитого во время событий) арестовали за день до вручения ему ордена «Шухрат» – за успешную трудовую деятельность. См.: Азаматова М. Тысячи человек пикетируют здание суда в поддержку акромийцев // Uznews.net, 11.05.05.

⁵⁵ «Наши люди есть и за пределами Узбекистана». Интервью одного из выживших «акромистов» // ИА Фергана.Ру, 25.05.2005.

⁵⁶ В феврале 2003 году Специальный докладчик ООН по вопросу о пытках Тео ван Бовен представил правительству Узбекистана доклад по итогам своего визита в страну в 2002 г. (доклад Комиссии ООН по правам человека, E/CN.4/2004/56, 23 декабря 2003, <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G03/173/27/PDF/G0317327.pdf?OpenElement>).

В докладе утверждалось, что применение пыток носит в стране систематический характер. В 2004 г. он заявил, что власти Узбекистана продолжают приводить в исполнение смертные приговоры, построенные на показаниях самих осужденных, дававших их под пытками. См.: Центр Новостей ООН, 31.01.2005, <http://www.un.org/russian/news/fullstorynews.asp?newsID=3212>;

⁵⁷ Это подтверждается обвинительным уклоном в вынесении приговоров, отмеченным в последние годы. См.: Доклад Общества прав человека Узбекистана «Эзгулик», 30 мая 2003, http://www.ezgulik.org/actual.php?id_topic=8&id=11&from=0; Ежков С. Существующий в Узбекистане режим действует прямолинейно и бесперспективно. Комментарий к арестам оппозиционеров // ИА Фергана.Ру, 19.12.2005; Лукманов В. Без реформирования независимых

Неясна также роль органов безопасности, широко практикующих инфильтрацию в ряды оппозиции своих агентов и провокаторов. Даже если предположить, что нападение на государственные объекты было организовано без участия и науськивания со стороны провокаторов, то и в этом случае остается только догадываться, под давлением каких обстоятельств произошла радикализация. Вполне очевидно, репрессии против членов общины, аресты накануне вынесения приговора 23 акраμισам, конфискация немалого имущества преуспевающей группы бизнесменов, служащего источником существования по меньшей мере 2000 работников⁵⁸ и их семей, сыграли здесь решающую роль.

Характерно то, что власти Узбекистана не смогли или не захотели увидеть в движении Акрамии достаточно умеренное направление исламского активизма, на которое они могли бы опереться в борьбе с действительно экстремистскими направлениями в исламе. Абсолютно аналогичным образом власти разгромили и первые ячейки почитателей Саида Нурси, созданные в Узбекистане при содействии турецких миссионеров. Так, в июле 2002 г. были осуждены на длительные сроки заключения (от 15 до 18 лет!) двенадцать граждан Узбекистана только за участие в кружках, где читались труды Саида Нурси⁵⁹. В деятельности членов этих кружков также не было и тени экстремизма. В чем же причина того, что власти Узбекистана одинаково непримиримо относятся как к радикальным проявлениям исламизма, так и к его умеренным течениям? Можно указать на две возможные причины: (1) неинформированность и (2) преднамеренная установка властей.

Первая версия – неинформированность властей и правоохранительных органов относительно природы различных течений в исламском движении – противоречит факту наличия у властей в качестве эксперта таких авторитетных ученых, как Бахтияр Бабаджанов, Аширбек Муминов, Музаффар Комилов. Бабаджанов, как мы указали, писал об Акрамии еще в 1999 году. Власти не могли не знать, что Бабаджанов действительно отрицал наличие экстремизма во взглядах Акрама Юлдашева. Буквально накануне завершения суда над 23 бизнесменами и последующих кровавых событий 13 и 14 мая он высказался по этому поводу в одном из интернетских форумов, согласившись, что Акрама Юлдашева «за его мысли, и тех, кто согласен или не согласен с его мыслями, сажать в тюрьмы, нельзя! Здесь я готов подписать любое воззвание, дабы этот человек был освобожден!». Далее Бабаджанов оправдывал и самих несчастных бизнесменов, утверждая следующее: «И тем более, если я пишу о тех официальных обвинениях, что предъявлены «Акримийа», это абсолютно не означает, что я с ними согласен. Напротив, разборчивый и понятливый человек, прочитав все, что я изложил в той самой статье [в журнале «Центральная Азия и Кавказ»], может вполне заключить, что эти обвинения стоят в ряду тех «дежурных обвинений», что мы имеем в большинстве подобных случаев»⁶⁰.

Это мнение не могло быть не услышанным узбекскими властями, но тем не менее, не имея фактически никаких доказательств незаконной деятельности членов общины и признаков

апелляционных судов хождения по мукам узбекских граждан не прекратятся // ИА Фергана.Ру, 26.12.2005.

⁵⁸ Данные совокупного числа работников бизнес общины акромистов. Источник: журналист Матлюба Азаматова, родом из Андижана, в настоящее время политический беженец в Бишкеке, интервью с ней проведено 9 декабря 2005.

⁵⁹ Источники: Приговор Ташкентского окружного военного суда от 5 июля 2002 г., а также правозащитная организация «Эзгуллик».

⁶⁰ ИА Фергана.Ру, 06.05.2005.

экстремизма в их идеологии, власти упорно продолжали настаивать на их виновности в совершении тяжчайших преступлений. Ощущение этого абсурда и явной несправедливости не могло не довести до точки кипения уже начинавший бурлить Андижан. На проявления протеста и рост напряженности власти опять же отвечали не уступками, а дальнейшими арестами среди андижанцев, еще более накаляя и без того накаленную атмосферу.

Таким образом, версия о неинформированности властей отпадает. Остается только одна причина неспособности властей различать радикальный ислам от умеренного – это нежелание идти на диалог с обществом и преднамеренная установка авторитарной власти на уничтожение любых ростков гражданского общества и инакомыслия, особенно если они ассоциированы с исламом. Этот страх перед общественной автономией, помноженный на исламофобию узбекского бюрократического истеблишмента происходит еще из советских времен. Каримов и его окружение воспитаны в условиях советской политической культуры, враждебной по отношению к религии и гражданским свободам, и устои этой культуры в среде государственных структур остались непоколебленными, несмотря на неоднократные попытки режима придать себе более либеральный имидж.

Некоторые надежды на либерализацию действительно возникли после заключения в 2002 году стратегического партнерства с Соединенными Штатами. Американцы убеждали каримовский режим открыть шлюзы, по крайней мере, для неполитической общественной самодеятельности и даже полностью легализовать светскую оппозицию, чтобы нейтрализовать влияние исламских радикалов. Компромисс был действительно достигнут: в период с 2002 по 2003 гг. наступили некоторые признаки ослабления репрессивного контроля над обществом, что выразилось в регистрации множества неправительственных организаций, в том числе двух правозащитных, а также в негласном разрешении на некоторую активность партий светской политической оппозиции. Но последняя так и не была допущена к парламентским выборам, состоявшимся в декабре 2004 г., а начиная с 2004 г., в ответ на серию «цветных» революций, власти стали сворачивать и достижения «третьего», некоммерческого, сектора.

Параллельно указанным инициативам американская администрация предлагала сделать ставку на расширение зоны умеренного ислама, путем усиления образовательной работы среди имамов и мусульманской общины. Эта инициатива является частью глобальной Национальной стратегии США по борьбе с международным терроризмом, одобренной администрацией в феврале 2003 г.⁶¹ Разработчики стратегии пришли к выводу о том, что главным фактором, подпитывающим международный терроризм, являются не бедность мусульманских стран и не международная политика США, а экстремистская идеология радикального ислама. Соответственно важное место отводилось «борьбе за умы и сердца мусульман». Эта задача борьбы за умы была конкретизирована к середине 2004 г. в программе Muslim World Outreach (Достичь мусульманского мира)⁶². Щедро финансируемой программой, нацеленной на работу в 24 странах мусульманского мира, была предусмотрена задача нейтрализации воинственного и

⁶¹ http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/counter_terrorism/counter_terrorism_strategy.pdf

⁶² Презентация и обсуждение этой программы помещены на веб-сайтах: <http://www.usaid.gov/policy/cdie/8-31.pdf>; <http://www.usaid.gov/policy/cdie/notes10.html>; описание ее также дано в статье Дэвида Каплана: David E. Kaplan. Hearts, Minds, and Dollars. In an Unseen Front in the War on Terrorism, America is Spending Millions...To Change the Very Face of Islam // US News and World Report, 25 April 2005, <http://www.usnews.com/usnews/news/articles/050425/25roots.htm>

радикального исламизма и поощрение умеренного и толерантного ислама. Средством достижения этой задачи стало финансирование и поддержка мусульманских аналитических центров, умеренных исламских ученых, учебных программ, средств массовой информации, осуществление ряда благотворительных акций по строительству и восстановлению мечетей, реставрации мусульманских письменных источников и т.д. Причем для каждого региона и страны, в том числе Центральной Азии и Узбекистана, предлагалась своя индивидуальная программа, учитывающая ее специфические условия. В принципе, такая постановка вопроса – «борьба за умы» – является достаточно разумной. Но вызывает некоторые опасения то, как конкретизируется задача – оказание влияния не только на мусульманский мир (например, путем содействия демократии), но и на формирование ислама как такового⁶³. С точки зрения теории социального конструктивизма такая постановка вопроса, возможно, и правомерна, только всякая интервенция во внутренний процесс развития религии неизбежно таит в себе риски и негативные побочные последствия⁶⁴, особенно если допускается ошибка в выборе партнеров и идентификации того, что и кого следует отнести к умеренному исламу.

В принципе, власти Узбекистана уже задолго до этого действовали в данном направлении (в борьбе с экстремистской идеологией радикального и конструирования умеренного ислама), но свели задачу к ужесточению государственного контроля над исламскими институтами, содержанием образовательных программ и проповедей. Так, например, в 1999 г. при Кабинете министров был создан Исламский университет, который должен был создать некое местное подобие Аль-Азхара. В 2003 г. состоялся первый выпуск университета: из его стен были выпущены 97 специалиста по исламу. Причем только 44 из них были направлены на работу в мечети в качестве имам-хатибов, остальные же (55) – экспертами по исламу в государственные и общественные учреждения⁶⁵. Часть из последних, очевидно, влилась в ряды органов национальной безопасности, т.е. направлена на борьбу с самодельным исламом. В итоге политика поощрения умеренного ислама свелась к его огосударствлению, а действительные умеренные течения в мусульманском гражданском обществе так и остались в глазах правительства неотличимыми от религиозного экстремизма.

Великим соблазном для режима Каримова стала начатая Соединенными Штатами в 2001 г. война с терроризмом, в которой Узбекистан оказался ближайшим союзником США, предоставив им военный аэродром в Ханабаде (Кашкадарьинская область) для тылового обеспечения военных операций в Афганистане. На самом деле, политика «войны с терроризмом», начатая президентом Каримовым задолго до трагических событий 11 сентября 2001 г., явилась для правящего режима в Узбекистане лишь прикрытием курса на подавление инакомыслия в исламе. Все те движения и взгляды, которые не вписывались в прокрустово ложе государственного ислама, стали обвиняться в терроризме и на этом основании безжалостно уничтожаться на корню. Ограничения были наложены и на всю «инфраструктуру» мусульманства. С принятием в мае 1998 г. поправок к Уголовному Кодексу были введены

⁶³ См.: David E. Kaplan. Hearts, Minds, and Dollars.

⁶⁴ К побочным последствиям можно отнести возможную дискредитацию умеренных кругов ислама, которые теперь рискуют быть обвиненными своими единоверцами в пособничестве вмешательству со стороны «христианского» государства в дела ислама.

⁶⁵ Презентация ректора университета Зухриддина Хуснуддинова на семинаре «Ислам и вызовы безопасности в Узбекистане» в Международном институте изучения вопросов безопасности (PISS), Лондон, 14 июля 2004 г.

жесткие меры, вплоть до тюремного заключения на три года, против всякой незарегистрированной деятельности религиозных школ и мечетей. Если в 1997 г., ставшем пиком в процессе возрождения исламских институтов в стране, было зафиксировано 4200 мечетей, из которых 2433 действовало в одной только Ферганской Долине,⁶⁶ то после инициированной правительством перерегистрации всех религиозных организаций в 1999 году уже насчитывалось только 1566 зарегистрированных мечетей и мусульманских школ⁶⁷, т.е. их число сократилось более чем вдвое.

Гонения на ислам и независимо ведущих себя мусульман следует рассматривать как часть общей политики огосударствления общества, ведущейся правящим режимом Ислама Каримова с самого начала его президентства и усиленной начиная с 2004 г. Основные направления этой политики заключаются в следующем: 1) установление полного контроля со стороны государства над основными общественными институтами; 2) искоренение на корню ростков независимого гражданского общества; 3) идеологическая обработка массового сознания путем насаждения государственного патриотизма. Как мы отметили, послабления в осуществлении этой политики имели место в короткий период между 2002 и 2004 гг., но послабления не коснулись исламских ассоциаций. После этого периода данный курс только ужесточился, а процесс усеченной либерализации пошел вспять.

Интересным в этой связи представляется тот факт, что после введения правительством Узбекистана ограничений на деятельность международных организаций и поддержку ими местных НПО светской направленности многие из последних вынуждены были прекратить свою деятельность. Мало кто из них мог продемонстрировать внутренние источники поддержки своей деятельности или примеры привлечения средств со стороны местного бизнеса. Акрамия, которую тоже можно квалифицировать как разновидность добровольной ассоциации гражданской направленности, явилась полной противоположностью указанным светским институтам с точки зрения источников финансирования. Не получив ни цента иностранной помощи, это сообщество, тем не менее, смогло создать устойчивую сеть социального обеспечения и помощи бедным на основе принципов добровольной благотворительности.

Квалификация Акрамии как феномена исламского гражданского общества заставляет рассматривать его в контексте взаимоотношений общества и государства, их противоборства за право определять направление развитие ислама. По своему определению религия и религиозные организации составляют часть гражданского общества, которое в свою очередь утверждает себя как совокупность ассоциаций, независимых по отношению к государству. В этом пункте следует внести пояснение, что понимается под гражданским обществом и можно ли относить к нему исламские движения типа Акрамии.

Наиболее принятое в академическом кругу и в практике международных организаций определение понятия гражданского общества приводит Майкл Эдвардс, интерпретируя его как «часть общества, отличного от государства и рынка, формируемого для преследования общих целей и способствования коллективному действию»⁶⁸. Но как, пишет автор, это понятие означает разные вещи для разных людей⁶⁹. Британский исследователь Дэниел Стивенс в своей диссертации на эту же тему различает как минимум три аксиологических подхода в отношении

⁶⁶ Данные Института стратегических и региональных исследований при Президентском аппарате Республики Узбекистан.

⁶⁷ Народное слово. 14 августа 1999.

⁶⁸ Edwards M. *Civil Society*. Cambridge: Polity Press, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. vii.

⁶⁹ Там же, p. vi.

данного феномена – либеральный, республиканский и коммунитарный⁷⁰. Так, в интерпретации Стивенса, оппозиционность гражданского общества по отношению к государству особенно подчеркивают ученые либерального направления, например Эрнст Геллнер⁷¹. Представители же коммунитарной школы, в отличие от «либералов», включают сюда не только современные формы добровольной ассоциации, но и более традиционные социетальные формирования, включая религиозные ассоциации⁷².

В соответствии с принципом, сочетающим «либеральный» и «коммунитарный» подходы, Акрамию можно было бы отнести к категории гражданского общества. Более того, ислам и исламские движения в целом, в той мере, в какой они являлись и являются институтами, независимыми от государства, также можно было бы, хотя с некоторыми оговорками, отнести к гражданскому обществу.

На практике же имеется множество примеров нарушения принципа независимости институтов гражданского общества и, соответственно, вмешательства государства в дела религии и религиозных общин. Такое вмешательство, например, имело место в Турции, где священнослужители ислама являются государственными служащими, находящимися в подчинении у Управления по делам религии, которое, в свою очередь, подотчетно премьер-министру⁷³, и получают зарплату из государственного бюджета. В Египте правительство также установило, со времен Гамалы Абдель Насера, контроль над Исламским университетом Ал-Азхар, фактически назначая его Главного Имама, Шейха Ал-Азхара.⁷⁴ Но, пожалуй, мало где государство настолько тотально контролирует общество и религию, как в Узбекистане (а также Туркменистане).

Нынешняя узбекская модель взаимоотношений государства и религии унаследовала многие свои черты из советской системы. Если в советской системе ислам как таковой подвергался искоренению, то специфика современной узбекской модели состоит в том, что ислам лишается какой бы то ни было самостоятельности и даже превращается государством в винтик государственной идеологической машины. В рамках этой государственной системы ислам имеет легитимность только в качестве «традиционного» ислама, лояльного к светской (читай, авторитарной) власти ислама и закрытый для всякого влияния со стороны остального мусульманского мира. Заимствования из мусульманской мысли других стран считаются враждебными по отношению к «отечественной» традиции и подлежат искоренению. Чтобы сконструировать воображаемый образ «отечественного» ислама, идеологи узбекской модели

⁷⁰ Stevens D.J. Conceptual Travels Along the Silk Road: On Civil Society Aid in Uzbekistan. Ph.D. Thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, 2004, p. 21-24, 49-53.

⁷¹ Gellner E. Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals. London: Hamish Hamilton, 1994.

⁷² См., например: Herbert D. Religion and Civil society: rethinking public religion in the contemporary world. Aldershot: Ashgate, 2003; Hadenius A., Ugglä F. Making Civil Society Work, Promoting Democratic Development: What Can States and Donors Do? // World Development. Vol. 24, № 10, 1996.

⁷³ См.: Islam in Turkey // Wikipedia. The Free Encyclopedia. (http://en.wikipedia.org/wiki/Islam_in_Turkey).

⁷⁴ Andrew McGregor. Al-Azhar, Egyptian Islam and the War in Iraq // The Jamestown Foundation Terrorism Monitor. Vol. 2, Issue 12 (June 17, 2004).

выстроили пантеон «отечественных» светил Средневековья, таких как Имам ал-Бухари, Ал-Фаргони, Имам Матуриди, Имам Маргинони, Бахауддин Накшбанд, Имам Термизи, почести которым стали оказываться с таким же размахом, как в недавнем прошлом классиками марксизма-ленинизма.

Строго избирательное отношение к источникам мусульманской мысли проявляется и в том, как трактуется сама традиция, а именно, положения ханафитской школы ислама. Действительно, исторически регион Центральной Азии находился под влиянием именно этого мазхаба, который идеологами нынешнего правящего режима преподносится как толерантный по отношению к адату, или устоявшемуся образу жизни, и светской власти, как бы признающий притязания светского режима на легитимность своих властных полномочий. Но отношение к ханафитской традиции также носит избирательный характер: например, упускается из виду такая черта ханафитского ислама в прошлом, как нонконформистское отношение ислама по отношению к светской власти. Как отмечает исследователь истории ханафизма Аширбек Муминов, ханафиты в прошлом установили запрет на сотрудничество духовных лиц с представителями светской власти⁷⁵. Это положение ханафитской традиции контрастирует с современной практикой систематического вмешательства государства в дела религии, начиная от фактического назначения имамов до огосударствления системы религиозного образования.

Появление исламских движений, в том числе и Акрамии, в Центральной Азии также невозможно адекватно оценить без учета этого противостояния государства и общества, борьбы религиозных сообществ за право самим определять институты и содержание своего вероисповедания. Эта борьба началась не сегодня, но фактически продолжалась в течение всей предшествующей истории, включая периоды советского режима и завоевания Российской империей центральноазиатского региона. В советский период самостоятельный ислам, получивший в академической литературе название параллельного, функционировал в «теневой» сфере⁷⁶. В эпоху перестройки он вышел из рамок параллельного ислама и вошел в сферу открытой публичной деятельности. В советский период в сфере параллельного ислама функционировала независимая исламская мысль, в основном в *худжрах*, малых кружках изучения ислама, организуемых на дому у теневого авторитетов ислама, типа Мухаммада Хиндустани Рустамова (1892-1989)⁷⁷, Хакимжана-Кари Маргилони⁷⁸ и других. Указанные неформальные авторитеты советского периода все же оставались в рамках традиции ханафитской школы ислама. Но уже в семидесятые-восьмидесятые годы появилось новое поколение имамов и активистов исламского гражданского общества, которые были не удовлетворены рамками существующей традиции. Некоторые из них, получившие образование

⁷⁵ Муминов А. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 4(5). С. 78.

⁷⁶ Одно из наиболее полных описаний параллельного ислама дал Яков Рой (Ro'I Y. Islam and the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. New York: Columbia University Press, 2000).

⁷⁷ Муминов А. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии. С. 82; Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the "Great Schism" Among Moslems of Uzbekistan.

⁷⁸ Abduwakhitov A. Islamic Revivalism in Uzbekistan // Russia's Muslim frontiers: new directions in cross-cultural analysis / D.F. Eickelman (ed.). Ann Arbor: Indiana University Press, 1993, p.82.

в арабских странах, привнесли новые идеи с Ближнего Востока, вступающие в противоречие с ханафитской традицией. В чем же причина того, что эти идеи получили свою популярность в Узбекистане? В чем их привлекательность для местных исламских активистов?

Таких причин, мне кажется, две. Во-первых, ханафитская традиция, по мнению нового поколения имамов, была скомпрометирована десятилетиями сотрудничества с советским атеистическим режимом. Эта традиция, хотя и сохранила способность к выживанию через адаптацию к атеистическому режиму и растворение в народном исламе, замешанном на адате (урф-и-адат), но свела религию ислама к чисто ритуальным обрядам и отправлениям (как совершать молитву, совершать омовение и прочие формальности). При этом она оставила без внимания магистральные вопросы общественного и экзистенциального бытия. Между тем, ислам, по мнению идеологов современного исламского активизма, должен быть возрожден не как застывшая форма и ритуальная практика, а именно как способ решения насущных общественных проблем, стать решением этих проблем (отсюда известный лозунг: «ислам – есть решение»). Во-вторых, ознакомившись с жизнью арабских обществ, молодые имамы обнаружили контраст в том, какое место ислам занимает в жизни общества: если в республиках бывшего СССР многие, считавшие себя мусульманами, «забыли» основные столпы ислама, то в странах Ближнего Востока мусульмане демонстрировали не только знание Ислама, но и образцы общественной морали и коллективных действий в соответствии со столпами ислама.

Исторически сложилось так, что первое поколение исламистов (исламских активистов) в центральноазиатском регионе оказалось под влиянием крайних форм фундаментализма и салафизма и потому получило название «вахаббитов»⁷⁹. Первая «вахаббитская» община возникла в Намангане в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Главными мобилизующими институтами ее стали пятничная мечеть Андижана «Гумбаз» (известной также как «Атауллахан») ⁸⁰, и общественно-религиозные организации «Адолат» (справедливость), «Ислом Лашкарлари» (Воины ислама) и другие. Община стала быстро восстанавливать те общественные институты мусульманской общины, которые были ограничены в своем количестве и свободе деятельности за годы советской власти – в первую очередь мечети и религиозные школы. Появились первые признаки возрожденного исламского права и структур по поддержанию общественного порядка. Характерным фактом, однако, была пассивность в восстановлении других мусульманских институтов, таких как вакуфы (благотворительные фонды), что вполне объяснимо для тех лет, если иметь в виду отсутствие развитого частного бизнеса.

Находясь в состоянии эйфории в связи с довольно быстрым прогрессом в достижении контроля над местными обществом и государственными учреждениями Намангана, исламские активисты переоценили свои возможности, когда стали выдвигать требования правительству

⁷⁹ Подробно об истории возникновения термина «вахаббизм» по отношению к исламским движениям в бывшем СССР см.: Babadjanov B., Kamilov M. *Domulla Hindustani and the Beginning of the “Great Schisme” among moslems of Uzbekistan*; Бабаджанов Б., Комилов М. Развитие религиозной ситуации в Ферганской долине: проблемы и перспективы развития. С. 97-99; Abduwakhitov A. *Islamic Revivalism in Uzbekistan*. p. 85.

⁸⁰ Источник: Интервью с Эшанбаевым Окилхоном (Информационный бюллетень № 9 Общества по правам человека Узбекистана «Эзгулик», 30 June 2003, http://www.ezgulik.org/actual.php?id_topic=13&id=17)

Узбекистана включить в конституцию страны положение об исламском государстве⁸¹. «Кавалерийская атака» на основы светского режима потерпела поражение. Последовавшие в 1992 г. репрессии вытолкнули главные силы исламистов за пределы Узбекистана. Впоследствии они сформировали Исламское движение Узбекистана, основные силы которого были разгромлены в 2002 г. американскими вооруженными силами в Афганистане.

Акрамисты явились следующим поколением местного исламского активизма в деле возрождения утраченных институтов исламской общины. Новизна этой волны заключается в том, что на этот раз ими, впервые за последние 70-80 лет, был возрожден институт частного мусульманского благотворительного фонда. Последние мусульманские благотворительные фонды (вакуфы) на территории Узбекистана были расформированы советской властью в конце 1920-х годов.⁸² С тех пор функции этих фондов в части социального обеспечения были переняты советским государством. С развалом СССР и последовавшей эрозией государственных социальных программ возникла потребность, а появлением бизнес класса – и возможность в возрождении института частной филантропии. Община акромистов стала одним из первых ее ростков. Интересно, что возрождая институт частной благотворительности, акромисты ответили на два вызова – с одной стороны, деградацию государственной системы социального обеспечения, а с другой – ликвидацию Советами институциональных основ мусульманской общины.

Конечно, по своей форме и содержанию благотворительный фонд Акрамии не воспроизвел один к одному организацию прежних мусульманских институтов, а напротив, перенял некоторые черты советской системы социальной защиты населения, например, пособия по материнству и уходу за ребенком, поддержку детских дошкольных учреждений и т.п. Но принципиально новым здесь является то, что новая система социального обеспечения формируется вне пределов государственного патронажа и контроля, из добровольных пожертвований, собираемых в качестве заката.

Проводя аналогии с остальными странами мусульманского мира, мы увидим достаточно разветвленную систему мусульманской благотворительности во всех тех странах, где ислам не претерпел таких масштабных гонений, как в СССР. В Турции, несмотря на то, что

⁸¹ Источник: Мир Калигулаев (Белги). Дорога к смерти больше, чем смерть. Wolverhampton: Black Quadrat, 2005, стр. 25-30, (цит. из: ИА Фергана.Ру, Пресс-релиз, 28.06.2005). В данном романе автор, в прошлом член Исламского движения Узбекистана, приводит воспоминания событий в Намангане 1991-1992 гг., участником которых он сам являлся.

⁸² Keller Sh. The Struggle Against Islam in Uzbekistan, 1921-1941: Policy, Bureacracy, and Reality. Manuscript submitted to the Faculty of the University Graduate School in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in the Department of History, Indiana University, May 1995, p. 170-179 (книжная версия диссертации: Keller Sh. To Moscow, not Mecca: the Soviet campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941. Westport, Conn.: Praeger, 2001).

правительство наложило ограничения на самодеятельный пожертвования под знаком ислама,⁸³ благотворительная деятельность, тем не менее, расцвела под эгидой различного рода фондов. Последние хотя формально не именуют себя исламскими, но все же находятся под влиянием местных течений исламского активизма. При многих мечетях в арабских странах открыто действуют комитеты вакуфа и зяката⁸⁴. Там же функционируют благотворительные фонды, ассоциированные с мечетями, так независимо от них. К категории такого фонда, существующего вне мечети, и следует отнести фонд, созданный общиной Акрамии.

Правящий режим Узбекистана отреагировал на появление такого рода благотворительности резко негативно, усмотрев в этом явлении ничто иное, как заговор исламского экстремизма, как угрозу конституционному строю. При этом сторонники действий режима очевидно полагают, что репрессивные действия узбекского правительства оправданы необходимостью защиты светского характера узбекского государства. Но аргументы в пользу такой политики игнорируют два важных обстоятельства.

Во-первых, светский характер узбекского правящего режима является ничем иным, как мифом. Огосударствление ислама, включение его традиционалистско-патриотического образца в рамки государственной идеологии, насаждение административными методами государственной идеологии через контролируемые государством средства массовой информации, издательства и образовательные учреждения не позволяют квалифицировать это государство вполне светским. По крайней мере, этот вариант государственного устройства весьма далек от идеи светского республиканизма. Республиканское устройство возможно исключительно при условии подлинного размежевания государства и религии и исключения вмешательства государства в дела последнего.

Во-вторых, оглядываясь на европейскую историю, мы обнаружим, что многие современные институты, например университеты, первоначально выросли из лона религии, отпочковываясь от нее на каком-то этапе своей эволюции. Мы также увидели бы, что само христианство как социально-идеологический институт не стояло на месте, а развивалось, проходя через муки рождения в его лоне новых школ и систем мировоззрения, революционизирующих саму идентичность христианства. Таким революционным поворотом в эволюции христианства была Реформация, формировавшаяся в сфере не государственных структур, а гражданского общества.

Не было бы большой натяжкой проводить параллель между христианской Реформацией начала XVI века и исламским активизмом XX и начала XXI столетий. Параллели можно проследить по целому ряду признаков. Во-первых, это ниспровержение авторитета профессиональных толкователей таинств религии и обращение к первоисточнику – священному писанию. Согласно реформаторам, «каждый христианин является во вполне буквальном смысле священником по отношению к своему соседу [...] каждый христианин имеет [религиозное] призвание, не обязательно в монашеском заключении, но в реальном мире, где любовь должна

⁸³ Монополией на сбор пожертвований в честь мусульманского праздника *Курбан байрам* обладает уполномоченный от правительства Фонд военно-воздушных сил (Turkish Air Foundation). См.: David Shahkland. *Islam and Society in Turkey*. HUNTINGDON, Cambridgeshire: The Eothen Press, 1999, p. 74-75.

⁸⁴ См. подробное исследование данного вопроса: Çizakça M. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World From the Seventh Century to the Present*. Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000.

быть разделена [с ближними]. Обувщик, к примеру, должен думать о своем труде как [религиозном] призвании; изготовляя хорошую обувь за справедливую цену, он имеет возможность выражения любви к своему соседу»⁸⁵. Эта характеристика духа Реформации с известными оговорками может быть применена и в отношении общины Акрамии, которая реализовала свое религиозное призвание через создание образцовой бизнес-трудовой общины, построенной на принципе социальной справедливости и сочувствия к ближнему. Отсюда – самонаименование общины «Биродар» (друг, брат).

Что касается радикальных, фундаменталистских форм исламизма, они могут рассматриваться как детская болезнь исламской «Реформации», во многом вызванная обстоятельствами, связанными не обязательно с внутренним развитием ислама, но с проблемами политического плана. К этим проблемам следует отнести колониализм и неоколониализм, иностранная оккупация мусульманских территорий, подавление надежд на государственную независимость, вспыхнувших в связи с развалом СССР. Оливье Руа, к примеру, призывает рассматривать за фасадом исламизма обычное проявление национализма и национально-освободительных движений⁸⁶.

Радикальный салафитский исламизм действительно доказал свою способность обеспечивать массовую мобилизацию, лояльность и высокую дисциплину в рядах движения, особенно в экстремальных условиях работы в подполье, борьбы с превосходящим по силе противником – колониальной администрацией (Египет и Алжир времен колониальной администрации), израильскими оккупационными войсками и поселениями на палестинских территориях, военными вторжениями Российской армии в самостийную Чечню. В этом пункте салафизм действительно близок к большевизму, оперируя компактной и зажигающей идеологией, построенной на четком обозначении «добра» и «зла», призыве к спасению через самоотречение во имя Аллаха. Обратной стороной такой идеологии является его обскурантистский изоляционизм. Наиболее радикальные исламисты, например, бывший идеолог «Братьев мусульман» Сайид Кутб, идеологи Хизб ут-Тахрир и Ал-Каиды, настаивают на принципиальной несовместимости ценностей Ислама и христианского Запада, отрицают универсальные ценности демократии и прав человека.

Но подобный идеологический радикализм характерен не только для ислама. Даже в христианско-реформаторской мысли мы находим мотивы, перекликающиеся с лозунгами восстановления исламского государства. Так, один из мыслителей Реформации Ульрих Цвингли предусматривал необходимость христианского государства, *corpus Christianum*, союза церкви и государства⁸⁷. Лютер, несмотря на революционность своих взглядов, все же отступил на шаг от гуманизма Эразма Роттердамского, который наделял человека способностью находить путь своего спасения посредством внутреннего самоусовершенствования, а не слепого следования обрядовым условностям. В отличие от Эразма Лютер ставил спасение в зависимость не от индивидуальных усилий самого человека, а от непредсказуемой божьей воли⁸⁸, кроме того он придавал значение обрядовым условностям, оставив из семи культовых обрядов три (крещение, причастие и покаяние)⁸⁹. Учение обоих реформаторов, Эразма и Лютера, имеют параллели в

⁸⁵ Thomson B. *Humanists and Reformers: A History of the Renaissance and Reformation*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1996, p. 393.

⁸⁶ Roy O. *Globalised Islam: The search for a new ummah*. London: Hurst & Company, 2002, p. 62-65.

⁸⁷ Там же, p. 447

⁸⁸ Там же, p. 343.

⁸⁹ Там же, p. 402.

современном исламском фундаментализме: раннехристианский идеал Эразма – с апелляцией исламистов к временам Мухаммада, абсолютизм Лютера, принижающий самостоятельность индивида, – с исламским принципом *тавхид*, единства и всеислия бога.

Однако, если в экстремальных условиях вооруженной борьбы и самосохранения мусульманского общества исламский радикализм находит свое оправдание, то в условиях мирного развития он наоборот служит препятствием с точки зрения интересов мусульманского сообщества. Если последнее не выработает формулы социально-экономического развития и раскрепощения творческой энергии человека, то это сообщество рискует так и остаться в порочном кругу зависимости и вечного унижения перед экономически и технологически превосходящим Западом. Неисламские азиатские общества нашли такую формулу своего экономического роста и развития, в которой социально-культурная идентичность оказалась совместимой с рыночной экономикой и с принципами демократии.

Пусть в идеологической оболочке, близкой к исламскому консерватизму, опыт Акрамии мог бы рассматриваться обещающим в поиске перспективной формулы внутреннего саморазвития мусульманского сообщества. Но этот опыт не получил развития, не только потому, что правящий режим этому воспрепятствовал, но и в силу незрелости самого этого движения. В экстремальных условиях репрессий со стороны государственного аппарата его сторонников оказалось легко спровоцировать на радикальные насильственные действия, ставящие под сомнение легитимность всего позитивного, имеющегося в этом опыте. Чтобы выжить и самоутвердиться, несмотря на репрессии властей, движение должно было развить в себе те качества, которые собственно обеспечили ему успех – глубоко пустить корни в местном сообществе. Необходимо было также транслировать свой опыт географически и концептуально. Печальным для его последователей было то, что единственным человеком, способным интеллектуально сформулировать цели движения, был только Акрам Юлдашев, которого власть сумела изолировать почти в самом начале восхождения общины к своему социально-экономическому успеху.

Росток исламской социальной демократии?

Мы не случайно провели параллель между Акрамией, с одной стороны, и движением *нурчи́стов* и умеренных исламистов в Турции, с другой. Идеологически связанное с турецкими партиями политического ислама, движение *нурчу* достаточно удачно вписалось в рамки светского и демократического государственного устройства. Осталось ответить на вопрос, является ли эта толерантность *нурчи́стов* и других умеренно-исламистских группировок Турции (по отношению к светским институтам правления и демократии) следствием прагматического приспособления к условиям, когда всякая форма исламизма систематически пресекается прокемалистским военным истеблишментом, или же эти исламские группировки таят в себе внутренний потенциал демократии.

Другими словами, многих наблюдателей волнует, что произойдет, как только исламисты придут к власти путем демократических выборов. Частично на этот вопрос ответили сами турецкие исламисты, предпочитающие теперь называть себя консерваторами: с завоеванием парламентского большинства они не только не отменили демократические институты, но даже вдохнули в них жизнь. Но все же неясность остается относительно исламистов, преследующих более радикальную политическую программу – установление шариата, исламского государства и халифата.

Ответ на данный вопрос зависит от того, что мы понимаем под демократией. Нет необходимости доказывать, что не существует одной и годной для всех обществ и стран, даже в пределах Запада, модели демократии. Таких моделей на Западе установлено несколько, и каждая из них соответствует различным видам западной политической культуры и национальной традиции – либеральной, консервативной и социал-демократической,

помноженных на интерпретации в духе англо-саксонской и евро-континентальных историко-культурных образцов⁹⁰. По аналогии с указанными моделями можно предположить наличие или возможность принципиально исламских моделей демократий. Попытаемся очертить примерную конфигурацию такой исламской модели демократии, основываясь на существующих тенденциях в мире ислама, особенно в среде исламского гражданского общества и активизма, поскольку со стороны авторитарных светских режимов, доминирующих в мусульманском мире, вряд ли можно ожидать подлинной политической воли к демократизации.

На мой взгляд, развитие демократии в мусульманском мире будет связано с двумя принципиально важными чертами исламской социальной и политической культур, которые собственно и придадут исламской модели демократии ее своеобразие. Речь идет о довольно странном, на первый взгляд, сочетании социального консерватизма и социальной демократии. Действительно, при настоящем состоянии исламского общества трудно ожидать иного варианта общественной морали, нежели строгий социальный консерватизм. Последний не приемлет либеральных максим в повседневной этике и стиле жизни, характерных для западных стран и ассоциированных с потреблением алкоголя, свободой нравов, и самое главное, терпимым отношением к гомосексуализму. Чего в западной социальной культуре однозначно не приемлет мусульманское общественное сознание, так это легализация однополых браков, происходящая, как по цепной реакции, в ряде западных стран, в некоторых штатах США, Испании, Великобритании и т.д.

Вместе с тем, и в рамках исламского мира социальный консерватизм имеет достаточно широкий диапазон толкований. Особенно это сказывается относительно женского вопроса. Если исламские ультраконсерваторы выступают за домашнее затворничество женщин, сужение ее общественной роли домашними функциями, то более либеральные круги исламизма не видят ничего предосудительного в активном участии женщин в профессиональной и публичной деятельности. Например, если сравнить шиитское движение «Хезболлах» в Ливане и шиитский имамат в Иране, то последний выглядит намного консервативней первого: в движении «Хезболлах» женщины пользуются гораздо большей свободой общественной деятельности, чем в Иране. С другой стороны, Иранское руководство резко критиковало ультраконсервативные порядки, установленные движением «Талибан» в соседнем Афганистане, когда те пришли к власти. «Талибан» установил такие ограничения на гражданские свободы женщин, которые были немыслимы даже для Ирана.

Движение Акрамии в этом отношении, следует отнести к некоей середине. С одной стороны, сам Акрам Юлдашев был безусловно за возврат женщин в лоно семейного очага. По свидетельству его супруги, он убеждал ее оставить свою работу в школе и надеть хиджаб⁹¹. С другой стороны, акраимистская община выделяла пособия женщинам, чтобы облегчить им доступ к общественному труду.

Помимо социального консерватизма исламу в целом и исламскому активизму в частности присущи черты, роднящие его с принципами социальной демократии. Аналогом принципов и ценностей социал-демократии в исламе является идея социальной справедливости.

⁹⁰ Подробнее о моделях демократии см.: Held D. Models of Democracy. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.

⁹¹ Aizenman N.C. The Eye of the Uzbek Storm. Officials Blame Humble Spiritual Leader for Revolt Despite Doubts of Many // Washington Post Foreign Service. 29 May 2005; Page A16.

Эта идея достаточно недвусмысленно озвучена идеологами исламского фундаментализма⁹², а самое главное, воплощена в одном из пяти устоев ислама – закяте. Последний предусматривает справедливое перераспределение части доходов граждан в пользу бедных и обездоленных. Причем в вопросах справедливого перераспределения доходов исламский активизм выглядит существенно привлекательней западной модели социал-демократизма, потому что в отличие от последней не прибегает в качестве инструмента перераспределения к прямому принуждению и вмешательству государства (и в этом перекликается с принципами либерализма, выступающего за ограничение всевластия государства).

Добровольное следование принципу закята в том виде, как это было реализовано в акромистской общине – без какого бы то ни было участия государства и принудительное взимание налогов, оставляет невостребованной одну из важнейших функций современного государства – перераспределение доходов граждан в пользу обездоленных. В этом отношении опыт акромистской общины созвучен такому новейшему веянию в современных обществах, как ориентация на местную демократию, процесс, получивший названия деволюции⁹³ и реструктуризации государства.⁹⁴ Основными принципами местной демократии являются: децентрализация государственных полномочий, расширение общественного и местного самоуправления, стирание жестких границ между государством и обществом посредством расширения пространства так называемого суб-государственного регулирования.

Таким образом, если согласиться с указанными характеристиками исламской социальной и политической культур, то следует ожидать появления ростков исламской демократии как раз таки на перекрестке социального консерватизма и социальной перераспределительной демократии. Это своеобразное сочетание двух принципов весьма необычно для западных обществ. Обычно представители консерватизма (например, бывшее правительство Маргарет Тэтчер в Великобритании) бывают достаточно враждебно настроены относительно прав местных правительств, видя в них популистское препятствие для проведения политики свободного рынка, в духе *laissez faire* и незыблемости частной собственности⁹⁵. В принципе, не будучи противниками частной собственности, последователи исламской экономики утверждают верховенство прав бога в вопросах собственности. Если в данном пункте сделать шаг в сторону норм и ценностей демократии, постулируя трансляцию воли бога выборным институтам (что было бы весьма близким исламскому принципу *шурь*), то институциональным следствием такой логической цепочки было бы признание паритета прав общества (в лице выборной власти) и индивида в вопросах собственности. С другой стороны, исламская модель демократии не могла бы полностью раствориться в западной социал-демократии, поскольку последняя исторически связана с традицией атеистической мысли, феминизма, и защиты прав сексуальных

⁹² Например, один из главных трудов Саида Кутб, идеологического лидера «Братьев-мусульман» в Египте в начале 60-х годов, так и называется «Социальная справедливость в исламе». Qutb Sayyid. *Social Justice in Islam*. Oneonta, N.Y.: Islamic Publications International, 2000.

⁹³ Heywood A. *Politics*. 2nd ed. New York: Palgrave, 2002, p. 167.

⁹⁴ Там же, p. 100.

⁹⁵ К примеру, в 1984 г. британское правительство консерваторов значительно урезало права местных правительств в вопросах контроля за местными налогами и определении собственных бюджетов в расходной части. См.: Heywood A. *Politics*. p. 166.

меньшинств. В этих вопросах, особенно в вопросе семейных устоев, представители исламизма склонны занимать намного более консервативные позиции, чем субъекты любой разновидности социальной демократии на Западе.

Представляется очевидным, что наличия указанных двух черт политической и социальных культур недостаточно, чтобы говорить о модели исламской демократии как состоявшемся факте. Для последнего необходимо также инкорпорирование в ткань идеологических установок исламского активизма принципов представительной демократии, политического плюрализма и прав человека как не противоречащих устоям ислама. Непризнание этих принципов некоторыми представителями исламских движений, например Хизб ут-Тахрир, является, пожалуй, камнем преткновения на пути эволюции исламского активизма в сторону демократии. Некоторые исламские движения смогли преодолеть этот барьер, например, умеренные исламисты в Турции, Малайзии и Индонезии. Частичную эволюцию проделали «Братья мусульмане», «Хезболлах», «Хамас», которые довольно успешно участвуют в местных и парламентских выборах. Установки лидеров умеренных исламистов не могли не сказаться и на настроениях рядовых мусульман. Так, международное социологическое исследование, проведенное в мае 2005 г. в 17 странах в соответствии с проектом *Pew Global Attitudes Project* показало, что достаточно большая доля населения мусульманских стран между двумя альтернативными возможностями – прочной демократией или сильной экономикой – выбрали первое (Марокко - 54%, Ливан – 47%, Турция – 45% и т.п.); для сравнения: в России и Польше этот показатель составил всего лишь 14 и 23 процента соответственно.⁹⁶ В возможность демократии в своей стране выразили 83% опрошенных в Марокко, 77% в Индонезии, 83% в Ливане, 80% в Иордании, 48% в Турции.⁹⁷

В вопросах принятия принципов представительной демократии многие исламские движения проделали значительный прогресс. Так, представитель «Братьев-мусульман» заявил в 2003 г., что движение, хотя и удовлетворено тем, что в Египетском общественном устройстве воплощены некоторые принципы ислама, однако реализованы не все его принципы. Осталось нереализованными такие два принципа, как свобода (*hurriyya*) и справедливость (*'adâla*).⁹⁸ То есть, свободу выбора, политические свободы, «Братья мусульмане» уже возводят в разряд норм, внутренне присущих исламу.

Но даже относительно тех исламских движений и партий, которые интегрировали в свои программы принципы демократии, остается невыясненным их отношение к правам человека, особенно правам женщин и религиозных меньшинств в случае прихода к власти. Будут ли они навязывать законы шариата всем тем, кто не считает себя мусульманином или, являясь им, предпочитает, чтобы религия была отделена от государства? Частично на этот вопрос, причем в самом обнадеживающем плане, ответила турецкая АК Партии, которая после получения мандата на формирование своего правительства не стала навязывать ношение хиджаба всем женщинам в Турции. Однако и другие исламские движения должны еще проделать аналогичный путь к признанию принципов прав человека.

В какой степени исламские движения в Центральной Азии соответствуют этой эволюции в сторону демократии? Исламская партия возрождения Таджикистана (ИПВТ) фактически уже вкусила плоды легитимного участия в выборах и вполне может претендовать на роль первого регионального примера исламской модели демократии, хотя весьма и ограниченной растущими авторитарными тенденциями правления Эмомали Рахмонова. Исламское движение Узбекистана

⁹⁶ См. : <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=250>

⁹⁷ См.: <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=248>

⁹⁸ Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity. p. 11.

и Хизб ут-Тахрир не вписываются в этот процесс эволюции, отрицая саму возможность своего участия в демократическом процессе, который они воспринимают как чуждый подлинным принципам ислама. Однако, Акрамия в своем потенциале вполне могла бы утвердиться, вслед за ИПВТ, институтом исламской демократии. Хотя в программе движения нет упоминания термина «демократия», одновременно ни сам Юлдашев, ни его последователи, в отличие от Хизб ут-Тахрир, не выражали своего негативного к нему отношения. Вместе с тем, отметим тот факт, что на практике члены общины Акрамия применили некоторые инструменты демократии, когда выходили на мирные пикеты во время судебного разбирательства над двадцати тремя их собратьями по общине. Этот процесс приобщения к методам демократического выражения своего мнения и несогласия с действиями властей был прерван социальным взрывом, который, как мы подчеркивали, был спровоцирован действиями самой власти. За восстанием, как было сказано выше, последовал массовый расстрел мирных граждан и последующие репрессии против членов общины. Тем самым был прерван интересный и, по моему мнению, многообещающий социальный эксперимент с точки зрения перспектив исламской демократии.

Андижанская трагедия состоит не только в том, что в результате расстрела погибли сотни невинных людей, а также в том, что на корню были зарублены сразу несколько ростков инновационной для региона социально-политической культуры. Это ростки новой корпоративно-трудовой этики, социальной демократии исламского образца и местного самоуправления, возможно заключающих в себе формулу социально-экономического успеха для всей страны и региона. Проблема движения Акрамии состояла в его же достоинствах, а именно в том, что оно состояло на перекрестке этих двух опасных для правящего режима зон – гражданского общества, общественной самоорганизации и исламского активизма.