



УДК 316.485.26:297

## ПОСТМОДЕРН, ГЕДОНИЗМ И МУЧЕНИЧЕСТВО (ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ И ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ)

**С.И. ЧУДИНОВ***Новосибирский  
государственный  
архитектурно-  
строительный  
университет**e-mail: personally@ngs.ru*

В статье представлены результаты философского исследования некоторых важнейших цивилизационных детерминант и этических аспектов религиозного экстремизма в современной мусульманской культуре на примере его наиболее специфичной формы – терроризма смертников. В ней подвергается осмыслению тезис С. Хантингтона о культурном столкновении цивилизаций в современной истории (на примере взаимодействия современной «западно-христианской цивилизации» и цивилизации ислама), определяется его эвристический потенциал и границы применимости. Также рассматриваются религиозно-гедонистические аспекты мотивации террориста-смертника, связанные с мусульманским идеалом мученичества (в его радикальной трактовке).

Ключевые слова: религиозный экстремизм, исламизм, радикальный ислам, терроризм смертников, постмодерн.

Осмысляя мировые геополитические реалии времен после распада Советского Союза и завершения холодной войны, в 1990-е годы американский политолог С. Хантингтон выдвинул концепцию **«столкновения цивилизаций»**, прогнозирующую основные тенденции в развитии политических взаимоотношений между народами и государствами в глобальном масштабе. Важнейшие положения концепции сводились к следующим. Несмотря на то, что западная цивилизация еще долго будет сохранять свои доминирующие позиции (возможно, в течение всего XXI в.), в будущем ей придется лишиться безусловного лидерства, существуя в условиях полицивилизационного мира. С экономическим подъемом Азии (прежде всего, Китай и Индия) и развитием цивилизаций других регионов, традиционно относившихся к «третьему миру», ценности Запада, доминирующие во всем мире с эпохи колониализма, будут заменяться самобытными ценностями Востока и укреплением местных культур. Разделению мира по стандартам политической идеологии пришел конец, но не в смысле всеобщего признания либеральной демократии как высшей формы общественного устройства, а в смысле обесценивания значения какой-либо политической идеологии вообще в сознании современного человека. В XXI в. все большую роль будут играть культурные различия, пролегающие между культурными общностями высшего порядка – цивилизациями. Это означает, что политические конфликты и войны современности имеют тенденцию чаще возникать по линиям разлома цивилизаций, нежели по причине идеологических, этнических или каких-либо иных противоречий. Одна из таких границ пролегает между цивилизацией Запада и цивилизацией ислама.

Основная идея концепции С. Хантингтона о том, что само сосуществование крепнущих экономически и политически современных государств Востока способно их привести в столкновение с Западом и друг с другом на цивилизационном уровне, столь часто подвергается критике, что нам не хотелось бы лишней раз подвергать ее тотальной критике. Наличие культурного противостояния стран ислама Западу вполне очевидно, что на уровне массового сознания воплощается в широко распространенный антиамериканизм, поэтому в данном случае принципиален ответ на вопрос – какова основа это противостояния? Носит ли она только или преимущественно политический и социально-экономический характер, или же доходит до уровня конфликта между базовыми ценностями двух культур?



С. Хантингтон несомненно склоняется ко второму ответу. Он определяет современную культуру Запада традиционным ярлыком «западно-христианской цивилизации» и утверждает, что модель конфликта между Западом и мусульманской цивилизацией помимо экономических, демографических, политических и технологических факторов коренится в природе двух религий, которые легли в основу цивилизаций. Западное христианство и ислам имеют много общего, что создает конкуренцию между их одинаковыми притязаниями: «Обе являются универсалистскими, и каждая провозглашает себя единственно верной. Обе – миссионерские и основаны на убеждении, что их последователи обязаны обращать неверующих в единственно истинную веру. С самого зарождения ислам расширял свое влияние путем завоеваний, христианство, когда для того имелись возможности, поступало также. Концепции "джихада" и "крестового похода" не только сходны между собой, но и отличают эти две религии от прочих основных мировых религий»<sup>1</sup>.

Однако ситуация не столь проста. Исторический и культурный контекст взаимоотношений между мусульманскими и христианскими народами в Средние века и между современным исламом и современным Западом совершенно различны. Если ранее политика и христианского Запада, и мусульманского Востока в значительной степени определялась религиозным фактором, в эпоху секулярного Запада, строящего свои отношения с частично модернизированным и вестернизированным мусульманским Востоком, говорить о столкновении религиозных систем бессмысленно. Столкновение между современными цивилизациями Запада и мусульманского Востока действительно есть **столкновение двух универсалистских моделей**, как и полагает С. Хантингтон, но только это противостояние пролегал не между христианством и исламом, а идеологией **западного неолиберализма и современным исламом**.

В настоящее время так называемая западно-христианская цивилизация, пережившая принципиальный пересмотр собственных социокультурных основ в **эпоху модерна** (XVII – первая половина XX вв.), в большей степени заслуживает эпитета **«либерально-демократической цивилизации»**<sup>2</sup>. Секулярные ценности, ведущие свое происхождение от идеологии либерализма эпохи модерна, занимают центральное положение в государственной и общественной жизни западных народов. Ценностное ядро культуры Запада испытывает процесс изменения в сторону двух тенденций, представленных соответственно североамериканской культурой и современной Европой.

Первая тенденция заключается в трансформации либеральных ценностей в **универсалистский неолиберальный проект**, диктующий стандарты глобализации в условиях однополярного геополитического мира. Смена администрации Дж.Буша-младшего, которая вела весьма активную внешнеполитическую деятельность по внедрению неолиберального видения нового миропорядка, и победа президента от демократической партии в 2008 году, привела к смягчению политики сверхдержавного доминирования, однако об уходе идеологии неолиберального глобализма в прошлое говорить еще рано. Прогноз Хантингтона о снижении роли идеологии в политическом противостоянии современных государств вряд ли можно считать сбывшимся.

Современная западная культура испытывает также значительную **постмодернистскую тенденцию**, ведущую к закладыванию новых духовных основ западной цивилизации. Предшествующая эпоха модерна, выражаясь языком Ф. Ницше, манифестировала повсеместное распространение декаданса и разных форм **«неполного нигилизма»**, реставрирующих традиционную метафизику и понятие Абсолютного в виде просвещенческих ценностей (вера в бесконечные возможности разума, науки, социальный прогресс) и материалистических идеологий различного рода социального утопизма (коммунизм, фашизм и т.д.). Радикальный скепсис в отношении **метанарративов**, характерный для философии постмодерна (Ж.-Ф. Лиотар), – признак **полного нигилизма**, наступающего после разного рода вариантов неполного нигилизма, устанавливавших глобальные сверхцели для человечества. Метанарратив всегда связан с представлением об Абсолютном, человек постмодерна отказывается как от первого, так и от второго. При-

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. – С. 330.

<sup>2</sup> Кулиев Э. Американский гегемонизм и исламский традиционализм: перспективы диалога // <http://www.waytoquran.net>



знание равноправия всех возможных форм познания при отчетливо выраженном скептицизме в отношении объективной истины, ценностный релятивизм, ирония и игровое отношение к действительности, – все эти характерные черты все еще становящейся культуры постмодерна свидетельствуют, по словам А.С. Панарина, о подмене онтологии семиологией<sup>3</sup>. Действительность все более становится виртуальной, лишь вариацией разных текстов-интерпретаций, за которыми скрывается лишь «воля к власти» различных субъектов, на что недвусмысленно намекают теоретики постструктурализма, ведущего философского течения постмодерна. Такое миропонимание, не нуждающееся «в крайних догматах веры» и допускающее «добрую долю случайности, бессмысленности»<sup>4</sup>, вполне соответствует ницшевскому («сильному») человеку полного нигилизма, расквитавшемуся со всяким метафизическим знанием и любыми «высшими» ценностями.

Философская позиция, провозглашающая равнозначность всех ценностей, скрывает в себе завуалированный нигилистический отказ от всех ценностей как традиционной (христианской) культуры, так и периода неполного нигилизма, имевших определенную корреляцию друг с другом. Самым главным «объективным» признаком нигилистичности (антитрадиционности) современной западной цивилизации выступает следующий неоспоримый факт: универсум все менее воспринимается как порядок и все более как хаос. Причем это ведущее и последовательно прогрессирующее мировосприятие нашей эпохи, децентрирующее и фрагментирующее реальность, прослеживается чуть ли не во всех сферах культуры и видах знания: постклассической философии, постнеклассической науке, искусстве постмодерна и т.д.

Таким образом, первого участника в столкновении цивилизаций было бы неверно обозначить лишь в качестве «западно-христианской цивилизации». Последняя представляет собой христианскую по своим истокам цивилизацию, ценностным ядром которой стал светский гуманизм, с религиозной точки зрения тяготеющий к ценностному релятивизму.

Пережив западный колониализм и постколониальную эпоху с ее активным подражателем Западу, процессом модернизации и секуляризации традиционных обществ, мусульманская цивилизация находится на стадии возрождения, что проявляется в возврате к традиционности и реисламизации общества и государства (с конца 1970-х – начала 1980-х, периода так называемого «исламского бума»). Исламская культура, включающая в себя совокупность культур разнообразных народов, исповедующих ислам, испытав на себе частичную модернизацию, продемонстрировала, тем не менее, глубокую консервативность и слабую подверженность внешнему воздействию. После встречи с Западом в исламе была проведена секуляризация, но частично, на нормативном, а не структурном уровне<sup>5</sup>.

Реакция мусульман на доминирование Запада (радикально переосмыслившего собственные духовные ориентиры) и его вторжение не только в повседневную жизнь, но и сакральное пространство культуры ислама (грань между которыми в исламе достаточно условна), имеет различные формы выражения. Во-первых, это **отторжение ценностного релятивизма** западного постмодерна и современной западной трактовки прав человека, размывающей границу между нормой и девиацией. Все более оторванная от религиозно-духовных ценностей эта трактовка склоняется к натуралистическому звучанию, оправдывающему противоестественные и нравственные пороки естественностью биологических потребностей человека и либеральным пониманием свободы воли и выбора (официальный статус проституции, легализация однополых браков в ряде европейских стран и пр.), что для культуры ислама равнозначно бунту против нравственных и бытийных основ космического миропорядка, установленного Божественной волей. Во-вторых, возникает тенденция возврата к корням собственной культуры и собственной идентичности, **возрождению исконных исламских ценностей**. В-третьих, общий духовный протест против «безбожной» западной культуры, соединенный с сочувствен-

<sup>3</sup> Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2002. – С. 207.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М.; Харьков, 2003. – С. 428.

<sup>5</sup> Тибби Б. Является ли ислам политической религией? // Неприкосновенный запас. 2002. № 6. – С. 46.



ным откликом к страданиям единоверцев в конкретных военно-политических конфликтах между мусульманами и Западом (Афганистан, Ирак и др.), ведет к **возрождению идеала мученичества на пути Аллаха** как высшей формы религиозных чаяний ревностного мусульманина, превращающего одну из самых страшных зол человека, смерть, в средство обретения спасения и исполнения сокровенных религиозных чаяний.

Религиозно мотивированный экстремизм в мире ислама имеет свои истоки не только во внешнем влиянии западной культуры, чье вторжение в пространство культуры ислама разрушает ее базовые установки и ценности, но также коренится и во внутренних причинах, связанных с трансформацией мусульманского общества и цивилизации ислама под влиянием внешнего давления. Терроризм смертников как одна из наиболее специфичных форм исламистского экстремизма – это не только протест против внешнего «врага», но и реакция на внутреннюю слабость собственной культуры, утерявшей изначальные цели своей исторической миссии.

### **Десакрализация власти в мусульманском мире и ее последствия**

В либеральном и неолиберальном мирозерцании нет места глобальной телеологии, метафизическим ценностям, задающим стратегию повседневному поведению. В качестве философских установок в отношении к реальности царит номинализм, эмпиризм и индивидуализм. Все эти принципы, перенесенные на общество, строят представление о нем как конвенциональной системе, основанной на согласии множества независимых друг от друга атомарных индивидов и не имеющей под собой никакой метафизической основы. Превратив политику в автономную сферу общественной жизнедеятельности, не связанную с духовной и нравственной жизнью, человек западной цивилизации стал расценивать ее исключительно инструментально, технологично, как орудие для достижения конечных и вполне конкретных целей<sup>6</sup>. Все эти конструкты сознания характерны для парадигмы современного западного мирозерцания, сформировавшейся в Новое время, однако они совершенно не соответствуют представлению об обществе, заложенному в мусульманской картине мира. И в этом пункте происходит столкновение двух разных представлений о природе социального и политического.

Для традиционного ислама присуще восприятие любой деятельности мусульманина «как реализации миссии, возложенной на него Аллахом в этом мире», а всего исторического процесса как реализации мусульманской общиной воли Аллаха<sup>7</sup>. Ислам – религия, максимально приспособленная для нужд земной жизни. Ислам не стремится преобразовать человеческую природу и не противопоставляет ей идеал обожения, как в случае с православным христианством. Он предлагает вполне прагматичный путь освящения повседневной земной жизни, которая при усердной реализации в ней религиозного закона ведет к продолжению блаженной жизни в мире потустороннем. Соответственно общество в традиционном исламском представлении не может иметь чисто мирской характер, его жизнедеятельность и развитие должны быть направлены на воплощение сакрального порядка.

Во все времена до XX в. в мире ислама **политическая власть рассматривалась как средство организации и регуляции жизни мусульманской общины** на основе базовых ценностей и правил религиозного закона, продиктованных Божественной волей. Ислам как монотеистическая религия, подчеркивающая полное всемогущество Бога, традиционно исповедовал принцип, противоположный принципу «кесарю кесарево», считая, что и земная власть принадлежит только одному Аллаху как высшему законодателю, у людей же может быть власть только «исполнительная». Второй функцией политической власти в **халифате** было осуществление всемирно-исторической миссии ислама по распространению последнего Божественного откровения путем **джихада** с не-мусульманскими государствами и воплощения его величия в зримой и материальной форме. Средневековый ислам развивался очень динамично, постоянно расширяя территорию своей экспансии, что стимулировалось развитием идеи **джихада** в мусульманском богословии и праве. В классической суннитской богословско-

<sup>6</sup> Дутин А.Г. Философия политики. М., 2004. – С. 276.

<sup>7</sup> Борисов А.Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX век). М., 1991. – С. 13.



геополитической модели весь мир был разделен на земли ислама, где восторжествовало последнее Божественное откровение, и «территорию войны» – все остальные страны, в которых не было установлено исламское правление. Промежуточный статус получали те территории, чьи государства состояли в мирном договоре с *халифатом*. Однако мир рекомендовалось заключать сроком не более 10 лет, после чего должен продолжиться *джихад*, несущий с собой распространение истинной веры.

До падения Османской империи после первой мировой войны власть никогда не теряла эти функции, хотя порой и исполняла их лишь номинально. В некоторые периоды происходило фактическое разделение власти на мирскую (*эмир* или *султан*, обладающий действительными полномочиями) и религиозную (безвластный *халиф* как религиозный глава мусульман), что имело место, к примеру, во времена постепенного упадка и распада Аббасидского халифата (с середины X в. до начала XVI в.), когда халифская власть в Багдаде сначала стала игрушкой в руках могущественного рода Бувайхидов, потом тюрок-сельджуков, а позже египетских мамлюков. В некоторые исторические эпохи политический центр рассеивался, разделялся на несколько *халифатов* (что иногда соответствовало расколу ислама на конфессиональные общины), одинаково претендующих на следование правоверным традициям и сохранение общественных устоев ислама. Так, на протяжении всего X века на территориях исламской цивилизации возникло три сосуществующих *халифата*: Аббасидский с центром в Багдаде, фатимидский в Северной Африке с центром в Кайраване (с 969 г. в Каире) и умайядский в Испании (в 929 г. кордовский *эмир* Абд Ар-Рахман III принял титул *халифа*). Мусульмане были разделены, но все же в каждой области был свой центр власти, претендовавший на легитимность, связанную с реализацией этой властью религиозного закона в общественных установлениях. Только в 1924 г. произошло уникальное событие, ставшее знаком наступившей глобальной катастрофы в мире ислама – институт *халифата* был впервые упразднен Мустафой Кемалем, лидером-реформатором новой Турции, которая превратилась из мусульманской империи в националистическую светскую республику.

С упразднением *халифата* политическая власть **потеряла религиозно-сакральную легитимацию** и прекратила осуществление **всемирно-исторической миссии ислама**. Политические режимы, пришедшие к власти в раздробленном мусульманском мире в постколониальную эпоху, имели националистический характер и опирались на идеологические ориентиры, заимствованные из западной политической мысли (либерализм, социализм). Ни один из них и не мог мечтать об имперских амбициях, довольствуясь региональной ролью. И поскольку они решили только одну задачу – завоевание политической независимости, а социально-экономическая отсталость мусульманских стран сохранилась, зачастую сопровождаемая широким распространением коррупции и других социальных бед, последующим поколениям молодых интеллектуалов возвращение к исламским корням стало казаться универсальным решением всех проблем мусульманского мира. Так было поднято знамя исламского фундаментализма – движения за возвращение к исконным ценностям ислама и образу жизни, освященному исламской верой. Однако эта задача, сопряженная в наиболее оптимистической версии с откровенными социально-утопическими мечтаниями, до сих пор остается не реализованной.

### **Возрождение идеала мученичества в современном исламе**

Современная мусульманская цивилизация характеризуется разорванностью, отсутствием в ней единого центра («стержневого государства» или государств в терминологии С. Хантингтона), явной потерей материального могущества, и уж тем более, решающего веса в мировом историческом процессе. Следствием кризиса мусульманской цивилизации становится невозможность реализации всемирно-исторической миссии земного превосходства ислама, что приводит к тому, что в современном исламе **актуализируются эсхатологические компоненты**. Утверждение современного российского идеолога исламского фундаментализма Гейдара Джемалья, характеризующее веру мусульман как эсхатологическую доктрину, «которая рассматривает индивидуальность и коллективное человеческое сообщество с точки зрения чистого финализма», звучит весьма симптоматично<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Джемаль Г. Освобождение ислама. М., 2004. – С. 107.



Если теперь духовная сила мусульманской веры не способна воплотиться в материальном превосходстве, она должна стать явленной в личном благочестии, глубоко религиозном отношении к жизни, смерти, материальным благам. Метафизические ценности ислама в таких условиях требуют личного подвига для их защиты и свидетельства их истинности. Не стоит забывать, что арабские слова *шахада* и *истишхад*, означающие мученичество в исламе буквально переводятся как свидетельство, т.е. свидетельство собственной жизнью и смертью о личной религиозной вере. Личностное самоопределение по отношению к личной смерти в свете эсхатологии ислама приводит к обесцениванию всей земной жизни (в исламе весь земной мир – *дунья*, противопоставляется миру грядущему после смерти – *ахират*) при сопоставлении ее с высшей религиозной задачей индивидуального спасения, чему способствуют затяжные региональные социально-политические кризисы на «землях ислама». Земная жизнь должна стать мостом к блаженству в жизни последующей. Самый краткий и почетный путь достижения этой цели – мученичество.

Мученичество в исламе имеет сотериологический характер. Оно дарует душе стойкого в своей вере мусульманина избавление от «мучений в могиле» (испытаний, которым подвергается душа после смерти ангелами Мункиром и Накиром, устраивающими ей специальный «допрос»), приносит прощение личных грехов и множество бесценных наград в раю, куда *шахид* пропускается, минуя Божественный Суд. Мученичество спасает не только душу, но и человека как целостное существо, которому предстоит восстать в телесном облике перед Аллахом на Дне Суда в конце истории человечества.

Один из современных турецких богословов так описывает значение мученичества в исламе: «На протяжении всей истории героическая смерть (*шахада*) была одним из сокровеннейших желаний мусульман и высочайшей из вершин, к которой они стремились. И именно это стремление зачастую было одной из причин совершенно невероятных побед мусульман, численность которых во многих боях и войнах нередко была значительно ниже численности противника»<sup>9</sup>.

Для мусульманина задача спасения не сводится к личному блаженству, но имеет также и коллективный характер. Благочестие отдельного мусульманина неразрывно связано с его общиной, соблюдение религиозных обязанностей, свидетельствующих о личной вере, таких как уплата обязательного налога в пользу бедных (*закят*, один из четырех «столпов» ислама), участие в *джихаде*, имеют важнейшее социальное значение. Поэтому религиозно мотивированный экстремизм в мусульманских странах связан не только с духовным протестом против политического и идеологического доминирования «безбожного» Запада. Это также реакция и на внутренний кризис мусульманского общества, позволившего заменить исламские нормы на светские стандарты Запада. Мученическая смерть для современного исламиста несет не только протест против врагов ислама, но и жертву ради спасения родного общества, бессильного перед внешним противником из-за внутренней слабости. Это отчетливо прослеживается, в частности, по «завещаниям» палестинских «*шахидов*».

Среди декларируемых мотивов в посланиях смертников М. Хафез выделил три ключевых темы, важнейшая среди которых – мотив спасительного характера мученической операции для родного сообщества. Мученическая операция в глазах смертника, как утверждает Хафез, есть «не только возможность наказать врага и исполнить приказ Бога о борьбе с несправедливостью, но также привилегия и награда для тех, кто наиболее привержен к их вере и их ценностям»<sup>10</sup>. Она рассматривается как попытка избавления родного общества от неспособности действовать правильно. Поскольку «мученики» высоко восхваляются, их слова имеют огромный вес. «Так, некоторые бомбисты-смертники используют свои заявления, чтобы выразить их мнение о том, как индивидам и обществу должно поступать, чтобы преодолеть те недомогания, которые характеризуют их состояние. Некоторые убеждают своих матерей, отцов, братьев и сестер регулярно исполнять

<sup>9</sup> Юджеоглу Х. Ислам о шахидах и террористах-смертниках // Ислам о терроре и акциях террористов-смертников. М., 2005. – С. 142.

<sup>10</sup> Hafez M. Manufacturing Human Bombs: The Making of Palestinian Suicide Bombers. Washington, D.C., 2006. – P. 44.



молитву (в особенности утренние молитвы), одевать *хиджаб*, и становиться одним из лучших мусульман на земле»<sup>11</sup>.

Феномен жертвующих своей жизнью террористов связан с духовными потребностями мусульманской цивилизации, ослабленной, дезинтегрированной, погрязшей во внутренних конфликтах и коррупции, в возрождении идеала героя-воина, способного вдохнуть заряд пассионарной энергии в обновленную мусульманскую нацию (*умму*). Г. Джемаль называет это процесс «возрождением кшатрийского героического типа»<sup>12</sup> или «жертвенной героической элиты»<sup>13</sup>. Столкнувшись с могуществом западной цивилизации, мусульманскому консервативному обществу пришлось частично измениться, но впоследствии это еще больше пробудило в нем культурное самосознание и утопическое стремление к возврату «золотого века» ислама. Интенсификация личных религиозных чувств часто стоит за мученическими операциями, в особенности в мусульманских диаспорах в среде западных обществ, где вырванный из традиционной многовековой среды своих предков носитель мусульманской веры на фоне контраста с шокирующим его западным материализмом и ценностным релятивизмом начинает вновь обращаться к своим культурным корням и возрождению личной культурной идентичности. Желание обрести высокий сверхличный смысл жизни в среде молодых мусульман иногда превращается в героический идеал, созданный на почве экстремистской культуры, толкающей его к восприятию себя как воина в глобальной битве за возрождение ислама против морально разложившегося и духовно невежественного Запада.

#### **Метафизика смерти в миссиях смертников**

Для современных обществ мусульманских стран смерть все еще носит сакральный характер, в отличие от культуры постхристианского Запада. Последняя, живущая гедонистическими ценностями материального потребления, изгнала ее из своего социокультурного пространства как неотъемлемое дополнение жизни. По словам Ж. Бодрийяра произошло «изгнание мертвых» за пределы общества и культуры, которых исключили из символического обмена с живыми<sup>14</sup>. Для ислама не характерен символический обмен с миром мертвых, как в архаических языческих обществах (на пример которых ссылается Бодрийяр), согласно его вероучению души мертвых до воскресения и Суда попадают в особый промежуточный мир (*барзах*) и не имеют связи с этим миром, но, как и в любой традиционной культуре, мусульманское восприятие смерти исходит из религиозной метафизики, задающей четкие нравственно-практические императивы отношения к факту смертности человека и идеальную этическую модель достойного расставания с жизнью.

Для современного человека, поглощенного материальным накопительством и всеобщим обменом товарами и услугами, смерть стала некоей аномалией, которую предпочитают просто не замечать. В Средние века момент смерти обставлялся максимально торжественно, сама личная смерть человека была публичной и происходила в окружении семьи, родственников и соседей. Это был естественный финал земной жизни, к которому следовало подготовиться самым серьезным образом. Посещение священником смертного одра, последние исповедь и причастие – важнейшие элементы ритуала подготовки к отходу в мир иной. Неожиданная смерть была худшим, что могло произойти с человеком, поскольку не оставляла шанса на искупление грехов в покаянии, и уменьшала надежду на Божественную милость. Теперь смерть потеряла какую-либо ценность в духовном и метафизическом смыслах. Все, что напоминает о смерти – смертельные болезни, старость – на процветающем материально и экономически Западе было вытеснено из пространства публичного и домашнего быта в искусственные условия специализированных больниц, где человеку предназначено доживать свой остаток жизни. Но и там уже безнадежно потерянный для родных человек не должен думать и говорить о своей смерти, тем самым нервируя окружающих и медицинский персонал, но надеяться на излечение. Указывая на этот красноречивый факт, французский танатолог Филипп Арьес в связи с этим заме-

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> В традиционной Индии, для которой, как известно, характерен строго иерархичный сословно-кастовый строй, кшатриями именуется воинское сословие.

<sup>13</sup> Джемаль Г. Указ. соч. – С. 107.

<sup>14</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.



чает, что смерть, будучи «прирученной» в древние эпохи и в Средние века, вышла из публичного пространства общества и культуры, превратившись в **«смерть перевернутую»**. «Свинцовое молчание простерлось сегодня над смертью. Когда же оно нарушается, как случается иногда в Северной Америке<sup>15</sup>, то происходит это лишь для того, чтобы свети смерть на уровень какого угодно незначительного события, о котором стараются говорить с полным безразличием. В обоих случаях результат тот же: ни индивид, ни общество не находят в себе достаточной прочности, чтобы признать смерть»<sup>16</sup>.

Утеряв веру в посмертный Суд, рай и ад, жизнь потустороннюю, постхристианский человек потерял смысл смерти. **Бессмысленность смерти – скрытая, оборотная сторона земного могущества современной западной цивилизации.** Духовно трезвое отношение к смерти в современной западной культуре по большому счету утеряно. Западный человек эпохи постмодерна **гедонистически расслаблен**, он привык к материальному комфорту и устроенности земной жизни, его разум привязан к утилитарным ценностям здравого смысла. Однако именно этим качеством, отсутствующим у западного человека, пытается бравировать воинствующий исламизм, противопоставляющий системе светских ценностей современного «мирового сообщества» стремление к мученической смерти, шокирующее воображение среднего европейского обывателя своей иррациональностью и бессмысленностью. Это оружие способно поразить западную цивилизацию прямо в сердце, целя в его самую уязвимую точку. «Визитная карточка» исламистов, связанных с сетью глобального джихадизма (Аль-Каидой и ее дочерними организациями) – декларация того, что они любят смерть больше чем их враги (западное общество) любят жизнь<sup>17</sup>, следует понимать не только в качестве крайнего протеста против мнимого или действительного угнетения мусульман, но и в смысле радикальной формы утверждения исламской веры в жизнь вечную.

Отрицая стандарты потребительного общества Запада и его ценностного релятивизма, современный ислам в своей радикальной форме противопоставляет возрожденный идеал мученичества как высочайшего духовного стремления мусульманина в качестве альтернативной ценностной ориентации. Этот идеал, присущий традиционному исламу, при этом обретает особую трактовку, придающую ему крайне агрессивный и экстремистский облик. В глазах исламистов смерть становится тем мериллом, по которому судят об истинности или ложности системы ценностей и образа жизни. Гедонистическая расслабленность духа западного человека и западной культуры, уязвимость современных демократических режимов к большим потерям человеческих жизней при ведении военных действий, воспринимаются исламистами через нравственное отношение к факту конечности человеческого существа. Моральная нестойкость западного человека перед смертью из-за отсутствия духовно-ценностного стержня в нравственном сознании личности, связанного с метаисторическими и сверхпрагматическими метафизическими смыслами, вызывает желание провокации со стороны религиозно мотивированных экстреми-

<sup>15</sup> Филипп Арьес констатирует, что в США и Канаде в XX в. табуирование темы смерти в культуре было менее радикальным, чем в Англии. Здесь сложились две традиции отношения к смерти: одна, связанная с развитием техники и сциентизма, нацелена на полное изгнание смерти из публичного пространства жизни человека, замалчивание о ней; другая отводит ей определенное место в культуре, продолжая романтическую традицию, названную ученым культурной моделью «смерть твоя». Таким образом, скорбь и траур по усопшим родственникам, умело использованная индустрией смерти («похоронными домами»), были выведены из повседневной жизни и сосредоточены в кратком периоде, предшествующем похоронам. Но именно этим периодом и ограничено культурно дозволенное проявление смерти в жизни человека. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. – С. 489-492. Стоит заметить, что именно в Северной Америке (США) табу на тему смерти во второй половине XX в. было серьезно поколеблено идейным движением ученых, создавшим науку о смерти – танатологию. Однако, не говоря о методологических недостатках танатологии, стоит отметить, что ее картина посмертного существования в корне отлична от христианской – в ней отсутствуют представления о посмертном Суде и наказании, а сама смерть воспринимается как безболезненный этап перехода в иную форму существования. См.: Сабиров В.Ш. О мировоззренческих основах современной западной танатологии // Человек. 2002. №5.

<sup>16</sup> Арьес Ф. Указ. соч. – С. 507.

<sup>17</sup> В частности, этот лозунг звучал в устах арабского помощника Мовсара Бараева во время захвата театрального центра в Москве («Норд-Ост»), а также в видеозаписи, оставленном одним из исполнителей террористической операции в Лондоне 7 июля 2005 г. Мухаммадом Сиддик Ханом.





стов с целью вызова противника на удобное для них поле битвы. Фактом иного, предельно идейного отношения к смерти, соединенного с фаталистической верой в Божественную помощь свыше, воинствующий исламизм указывает на слабость и духовный вакуум нигилистического мировоззрения, утерявшего христианские ценности, пытаясь тем самым компенсировать материально-техническое и военное превосходство соперника (постмодернистского Запада).

Исламисты противопоставляют идеал храброго воина-мученика, презревшего и преодолевающего смерть, «трусливому врагу» (Западу), чья слабость центрируется вокруг его отношения к собственной смерти. Согласно их представлениям, как говорит Р. Паз, «...западное общество и израильское еврейское общество преимущественно состоит из искателей удовольствия, которые бояться смерти и самоубийства. Эти страхи, соединенные с поиском "хорошей жизни" рассматриваются как базовые принципы западной культуры»<sup>18</sup>.

Критикуя западный образ жизни за его поощрение инстинктов к чувственным удовольствиям, исламисты, тем не менее, пропагандируют собственную, специфически исламскую версию гедонизма, также имеющую важный вес в этической мотивации террориста-смертника. И здесь мы подходим к рассмотрению некоторых эндогенных этических аспектов мученического идеала современного радикального ислама, лежащего в основе терроризма смертников.

#### «Отсроченный гедонизм»

Потребительской культуре Запада, основанной на гедонистическом принципе безотложного удовлетворения потребностей, современные мусульмане противопоставляют образ жизни, основанный на нравственно-правовых категориях дозволенного и запретного, поощряемого и порицаемого, выраженных в формализованном виде в *шариате*. В шариатской системе нравственно-правовой оценки все поступки человека в зависимости от их соответствия предписаниям Корана и Сунны<sup>19</sup> подразделяются на пять видов: поощряемые, дозволенные, нейтральные, неодобряемые, запретные. Многие земные удовольствия, приобретаемые в рамках религиозного закона, считаются в исламе не только дозволенными, но даже поощряемыми.

При этом ислам противопоставляет все земные ценности и земные удовольствия (дозволенные и поощряемые) высшей религиозной цели – обретению негленного состояния в раю (*аль-джаннат*). Награды мира грядущего (*ахират*) для искреннего мусульманина, хранившего и преумножавшего в земной жизни личное благочестие, превосходят самое смелое человеческое воображение и обесценивают все блага этого мира (*дунья*) как нечто нестоящее и незначительное. Рай дарует человеку высшее счастье, блага и удовольствия, которые в стократ превосходят все земные.

Смысл жизни мусульманина значительно отличен от мышления современного светского человека, погруженного в повседневность и не подчиняющему свое существование глобальным сверхцелям, выходящим за рамки его земной жизни. И здесь радикально настроенный мусульманин (в том числе будущий смертник) вновь противопоставляет свою религиозную систему ценностей образу жизни западного человека, недостатки которого усугубляются и противопоставляются идеалу ислама. В его сознании формируется **особая гедонистическая мотивация, противопоставляемая западному безбожному гедонизму**.

Хотя рай описывается в Коране и Сунне в красочных чувственных образах (как сады, в которых текут реки) в ортодоксальном суннизме, также как и в шиизме это место считается непредставимым в земных понятиях. Согласно мусульманскому преданию, Бог уготовил для праведников то, «чего не видели глаза, чего не слышали уши, о чем даже не

<sup>18</sup> Paz R. The Islamic Legitimacy of Palestinian Suicide Terrorism // Countering Suicide Terrorism. Herzliya, 2001. – P. 63.

<sup>19</sup> Сунна – мусульманское священное предание о жизни, изречениях и поступках основателя ислама пророка Мухаммада. Состоит из отдельных *хадисов* – отдельных рассказов, сопровождаемых информацией о первичном источнике сообщения и цепочке передатчиков, что является одним из важных критериев определения достоверности хадисов.



помышляла человеческая душа»<sup>20</sup>. В идеологии радикального ислама, эксплуатирующей чаяния верующих о жизни вечной, в неявной, имплицитной форме заложена тенденция к материализации мусульманского рая и райских удовольствий (которую можно обнаружить в традиционном суннитском исламе<sup>21</sup>).

**Нравственный идеал смертника**, взрывающего себя вместе с реальными или мнимыми врагами – **особый тип аскета**. Это аскет, который воздерживается от земных благ и удовольствий, ожидая намного больших и приятнейших райских наград после смерти. При этом предвосхищаемые удовольствия рая облекаются в чувственные образы, которые зачастую трактуются вполне материалистически. Земная жизнь со всеми ее радостями сравнивается с потусторонней скорее по степени интенсивности позитивных чувственных переживаний и мыслится в тех же категориях времени, длительности, пространства и материальности, которые привычны для посюстороннего мира. Таким образом, «сегодняшний» аскетизм обращается в «завтрашний» гедонизм. Этот этический стимул мотивации террориста-смертника носит вполне гедонистический характер, с той лишь поправкой, что он основан на вере в метафизический мир посмертной жизни, дарующий возможность удовлетворения всех потребностей, поэтому это **гедонизм «отсроченный»**.

Сознание исламиста уходит от срединности учения ислама, освящающего все «легальные» удовольствия в этой жизни, т.е. освященные религиозным законом ислама. В условиях *джихада* все земные наслаждения есть искушения, которыми подвергает Аллах людей с тем, чтобы испытать их преданность. Пройдя тест на испытание и проявив духовную стойкость и героизм, мусульманин приобретает все возможное для человека блаженство в вечности. Последняя воспринимается как бесконечная метаисторическая длительность. Девушка, которая хотела отомстить своему отцу, став *шахидой*, так говорит о том, на что она надеялась после смерти: «Жизнь в райском саду гораздо важнее, чем жизнь в этой реальности. Мы не живем реальной жизнью. Мы просто прохожие. Реальная жизнь – в райском саду. Все есть там. Все! Все о чем мы думаем, есть в райском саду. Там есть еда, прекрасно приготовленная еда...»<sup>22</sup>.

Следует сделать вывод о том, что для самого смертника мученическая операция воспринимается как религиозно легитимный и кратчайший способ обретения райских удовольствий, которые воображаются в крайне чувственных образах. А возвращение в рай для мусульманина означает личное спасение и обретение бессмертия. Таким образом, **сотериологические интенции** и духовные чаяния человеческой природы о преодолении смерти в сознании смертника **сливаются с гедонистическими наклонностями**, удовлетворение которых лишь откладывается, но не преодолевается в опыте духовной аскезы.

Исходя из выше изложенных фактов становится ясно, что причины религиозного экстремизма и эпидемии атак террористов-смертников, мотивированных радикальным исламом, связаны не только с пропагандой идеи исламского фундаментализма, но радикализацией и традиционного ислама под влиянием острых политических проблем и социокультурных вызовов, с которыми сталкивается мусульманский мир в современную эпоху. При этом мусульманский идеал мученичества, возрожденный в новой радикальной интерпретации, становится важнейшей этико-богословской основой экстремистского сознания, формирующегося в недрах современной цивилизации ислама.

#### Список литературы

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. М.: АСТ, 2003. 608 с.
2. Кулиев Э. Американский гегемонизм и исламский традиционализм: перспективы диалога / Э. Кулиев // <http://www.waytoquran.net>
3. Панарин А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 416 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2003. 860 с.

<sup>20</sup> Умар Сулейман Ашкар. Описание рая. Эр-Рияд, 2008. – С. 2.

<sup>21</sup> См., к примеру: Али-заде А.А. Библия и Коран: сравнительный анализ (мировоззренческий аспект). Баку, 2002. См.: Глава II, 4. Эсхатология Нового завета и Корана.

<sup>22</sup> Paz R. Ibid. – P. 611.



5. Тиби Б. Является ли ислам политической религией? / Б. Тиби // *Неприкосновенный запас*. 2002. № 6. С. 41–49.
6. Дугин А. Г. *Философия политики* / А. Г. Дугин. М.: Арктогея, 2004. 614 с.
7. Борисов А. Б. *Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX век)* / А. Б. Борисов. М.: Наука, 1991. 215 с.
8. Джемаль Г. *Освобождение ислама* / Г. Джемаль. М.: «УММА», 2004. 413 с.
9. *Ислам о терроре и акциях террористов-смертников* / Сост. Э. Чапан. М.: ООО «Издательство Новый Свет», 2005. 176 с.
10. Hafez M. *Manufacturing Human Bombs. The Making of Palestinian Suicide Bombers* / M. Hafez. Washington, D. C.: United States Institute of Peace Press, 2006. 124 p.
11. Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть* / Ж. Бодрийяр. М.: «Добросвет», 2000. 387 с.
12. Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти* / Ф. Арьес. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. 528 с.
13. Сабиров В.Ш. *О мировоззренческих основах современной западной танатологии* // *Человек*. 2002. №5. С. 99–111.
14. Paz R. *The Islamic Legitimacy of Palestinian Suicide Terrorism* / Paz R. // *Countering Suicide Terrorism*. Herzliya: ICT, 2001. P. 59–66.
15. Ашкар У.М. *Описание рая* / Умар Сулейман Ашкар. Эр-Рияд, 2008. 25 с.
16. Али-заде А.А. *Библия и Коран: сравнительный анализ (мировоззренческий аспект)* / А.А. Али-заде. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2002. 132 с.

## **POSTMODERN, HEDONISM AND MARTYRDOM (CIVILIZATION LEVEL DETERMINANTS AND ETHIC ASPECTS OF RELIGIOUS EXTREMISM IN MUSLIM CULTURE)**

**S.I. CHUDINOV**

*Novosibirsk State University  
of Civil Engineering*

*e-mail:  
personally@ngs.ru*

The article presents results of philosophic research aimed at some important civilization level determinants and ethic aspects of religious extremism in modern Muslim culture on example of its most specific form, i.e. suicide terrorism. In this research S. Huntington's thesis about cultural clash of civilizations in contemporary history was critically studied, assessed its heuristic potential and defined its validity limits (on example of interaction between modern «West Christian civilization» and civilization of Islam). It also contains examination of religious hedonistic aspects of suicide terrorist's motivation linked with Muslim martyrdom ideal (in its radical interpretation).

Key words: religious extremism, Islamism, radical Islam, suicide terrorism, postmodern.