



В.М.Сергеев, С.Н.Саруханян

МОДЕРНИЗАЦИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ В ТУРЦИИ

Ключевые слова: Турция, модернизация, либеральная демократия, политический ислам

Усиление политического ислама в Турции заставляет серьезно задуматься о будущем турецкого светского государства, как и турецкой политической системы вообще. И дело здесь не только в конъюнктурных обстоятельствах, связанных с «арабской весной». «Арабская весна», в результате которой были свергнуты авторитарные правительства ряда арабских стран, началась с выступлений населения против правящих элит, узурпировавших власть и создавших репрессивные системы государственного управления. Случившееся в Египте, Тунисе и Ливии можно было бы назвать демократическими революциями, если бы не ряд факторов.

Во-первых, термин «демократическая революция» обычно употребляется для обозначения глубоких социально-политических и экономических трансформаций, имевших место в западном мире или в странах, избравших западный путь развития. Новые же элиты Египта, Туниса и Ливии, пришедшие к власти благодаря использованию традиционных для западных стран демократических институтов — свободы политической деятельности и всеобщих выборов, — западную модель, как сегодня уже очевидно, копировать не собираются и ведут свои страны в сторону большего традиционализма и консерватизма.

Во-вторых, пока еще не вполне понятно, насколько демократия как форма правления устойчива к нормам и традициям ислама и, следовательно, насколько она жизнеспособна в мусульманских странах. Для пессимистической оценки перспектив демократии в исламском мире есть достаточно серьезные основания: процветание абсолютных монархий Персидского залива, революционный ультраконсерватизм в Иране, последствия революционных выступлений в Тунисе и Египте, гражданская война в Ливии, разгром движения за демократию в Бахрейне. Для оптимистического же видения поводов практически нет, за исключением опыта единственной страны, которой на первый взгляд удалось соединить демократию и традиционализм, светское государство и ислам. Речь идет о «турецкой модели», представляемой в качестве доказательства возможности построения демократии на Востоке и участия партий исламистского толка в управлении светской страной, со светской конституцией и соответствующим ей законодательством.

Несколько упрощая, можно сказать, что на так называемом Большом Ближнем Востоке используются три модели политического устройства:

- 1) светская республика при радикальном устранении ислама из политики (кемалистская Турция, насеровский Египет, касемовский, а затем баасистский Ирак, баасистская Сирия, постреволюционный Алжир и др.);
- 2) абсолютная монархия (Саудовская Аравия, Оман, Кувейт, ОАЭ, Бахрейн, Катар);
- 3) вестернизованная парламентская монархия с традиционным типом легитимности (Иордания, Марокко).

Конечно, к этой типологии, как и к любой другой, можно предъявить немало претензий: куда отнести, например, послереволюционный Иран, свергнувший авторитарную монархию и установивший режим ультраконсервативной исламской парламентской демократии? К тому же большинство стран опробовало все три варианта. Но в целом прослеживается четко выраженная тенденция: светские авторитарные режимы, в число которых входит и кемалистская Турция, теряют свой престиж в регионе, и эта утрата престижа оборачивается победой ислама. Единственной эффективной «прививкой» от радикального ислама, способной обеспечить сохранение политических институтов западного типа, по-видимому, служит традиционная легитимность: и в Иордании, и в Марокко правящие династии ведут свой род от пророка Мухаммеда. Но Турция лишена такого преимущества. Что же ожидает страну в будущем?

**Предпосылки
возникновения
«турецкой
модели»**

¹ До создания ЕС и распространения идей мультикультурализма аналогичные процессы происходили в большинстве европейских государств.

Анализ турецкой модели развития с необходимостью требует внимательного рассмотрения ее исторических корней. Будучи, согласно конституции, государством турецкой нации, в действительности Турция представляет собой очень сложный конгломерат различных этносов и религиозных групп, идентичность которых с момента образования Турецкой республики «стирается» господствующим этническим и религиозным большинством¹. Этот сложный конгломерат начал складываться еще при зарождении Османской империи, когда относительно небольшая по численности группа огузских племен под руководством бей Османа стала завоевывать земли Малой Азии, населенные византийскими греками. Сто лет спустя в состав империи уже входила не только вся Малая Азия, но и значительные территории на Балканах, где жили греки и славяне, исповедовавшие православие.

По мере ослабления Османской империи ее владения (под давлением христианских государств, и прежде всего России) сужались, причем мусульманское население отпавших от империи частей переселялось преимущественно в Малую Азию, усиливая ее и без того немалую этническую и религиозную пестроту. Так, в XVIII в. там появились покинувшие Крым татары, затем, с началом греческой войны за независи-

мость 1821—1832 гг., — мусульмане из Греции, а после Сан-Стефанского мира и Берлинского конгресса 1878 г. — беженцы из Болгарии. После окончания Кавказской войны 1817—1864 гг. в Малую Азию и на Ближний Восток двинулись адыги, чеченцы, черкесы, аварцы, лезгины. Еще в средние века в Анатолию перебралось множество приверженцев крайних течений шиизма, часто замаскированных под суфийские ордена, — хуруфиты, алавиты (до середины XIX в. последние даже не признавались мусульманами)². Султанская гвардия (янычары) состояла из членов суфийского ордена Бекташи. Кроме того, в Турции проживает около 20 млн. курдов, которые разбросаны также по территориям Сирии, Ирака, Ирана.

² По приблизительным оценкам, на сегодняшний день в Турции 10—15 млн. алавитов.

Со всем этим многообразием этносов и религиозных воззрений и пришлось иметь дело основателю Турецкой республики Мустафе Кемалю Ататюрку. Вдохновляясь западными идеями секуляризма и национализма, Ататюрк энергично боролся как с исламом, в котором видел причину отсталости страны, ее выпадения из мейнстрима мирового развития, так и с полиэтничностью, стремясь создать единую турецкую нацию.

Со временем, однако, историческая традиция начала проявлять себя не только в социальной сфере, где ее влияние практически не ослабевало, но и в сфере политики. Не прошло и 20 лет после смерти «отца нации», как премьер-министр страны Аднан Мендерес стал открыто демонстрировать свое расположение к исламу. Увидевшая в этом отклонение от линии Ататюрка армия совершила в 1960 г. военный переворот, Мендерес был смещен, а затем повешен³. В 1980 г. по той же причине произошел новый переворот. Атмосфера тех дней замечательно передана в «Черной книге» нобелевского лауреата Орхана Памука, где с ошеломляющей силой показан растворенный в обществе страх, ощущение полной незащитности человека перед лицом карательной машины государства⁴. С момента написания этой книги режим (возможно, под давлением экономической и политической элиты, мечтающей о вхождении страны в состав ЕС) существенно смягчился, особенно после прихода к власти Реджепа Тайипа Эрдогана.

³ Сегодня имя Мендереса носит международный аэропорт в Измире — втором по величине городе Турции.

⁴ Памук 2000.

То, что мы наблюдаем в современной Турции, по сути дела представляет собой синтез двух на первый взгляд несоединимых явлений: модернизации и секуляризации государства, с одной стороны, и роста политического ислама, допущенного к управлению страной благодаря созданной в результате модернизации и либерализации конкурентной политической системе, — с другой. В западной (христианской) цивилизации, где демократизация политических систем началась намного позже утраты церковью господства над светскими институтами, демократия и парламентаризм в принципе не могли привести к власти религиозные круги, если, конечно, не считать таковыми консервативные партии христианско-демократического толка, не имеющие к церкви и религии прямого отношения. В Турции же произошло иначе: через 90 лет после создания Турецкой республики во главе страны оказались

именно те силы, которые, по замыслу Ататюрка, должны были быть отстранены от управления государством по определению. С 2003 г. в Турции правит Партия справедливости и развития (АКР).

Синтез исламского консерватизма и либеральной демократии и называют сегодня «турецкой моделью», которая, как надеются многие, способна пустить корни в странах победившей «арабской весны». Но этот оптимистический взгляд основан на не вполне четком понимании положения дел как на арабском Востоке, так и в самой Турции, которая сейчас переживает активный процесс политической трансформации и потому никакой «модели» еще не создала — не только для арабских стран, но и для самой себя.

Начало турецкой модернизации

Хотя попытки модернизировать экономику и политическую систему Османской империи начались еще в последней четверти XIX в. и усилились после победы Младотурецкой революции 1908 г. и прихода к власти партии младотурок «Единение и прогресс», своим появлением современная Турция обязана Ататюрку.

Главные причины, обеспечившие успех реформ Ататюрка, следует искать не в характере самих этих реформ, а в специфике периода, в который они были проведены.

После поражения в первой мировой войне Османская империя распалась, лишившись практически всех территорий, населенных преимущественно не-турками. В случае реализации Севрского договора 1920 г. Турция должна была превратиться в маленькое полузависимое государство в Анатолии, по сути лишенное всяких перспектив развития.

Распад Османской империи привел не только к потере территорий, но и к ослаблению традиционной турецкой элиты, проигравшей войну: почти все без исключения главы младотурок сбежали, султанат уже с 1909 г. был скорее формальным, нежели реальным институтом, армия как таковая перестала существовать⁵. А сама Малая Азия и Стамбул заполнились сотнями тысяч беженцев, вынужденных покинуть свои дома на отпавших от империи землях. Таким образом, в результате первой мировой войны Турция оказалась разгромлена и в военном, и в политическом, и в социальном, и в экономическом смысле.

Избежать окончательного распада и потери независимости Турции позволило национальное движение во главе с Ататюрком, который благодаря своим умелым военным и дипломатическим шагам смог не только сохранить независимость страны, но и вернуть часть утраченных территорий. Без всякого преувеличения Ататюрка можно назвать отцом-основателем современной Турции: он не просто пришел к власти в стране, но создал эту страну и эту власть, тем самым закрепив за собой практически безграничный ресурс легитимности, который ввиду политического и экономического краха бывшей османской элиты не сталкивался с серьезными внутренними вызовами. Именно поэтому Ататюрк

⁵ См., в частности, воспоминания Виктора Шкловского, в конце войны исполнявшего обязанности комиссара Временного правительства на русско-турецком фронте (Шкловский 2002).

⁶ В 1922 г. Ата-тюрк нанес сильнейший удар по остаткам могущества традиционной османской элиты и смог начать все с чистого листа. Как отмечает известный американский специалист по исламскому миру Бернард Льюис, поскольку в мусульманских странах именно традиционные элиты (земельная аристократия, племенные вожди и т.д.) обеспечивают прямую и обратную связь между обществом и государством, их ослабление в результате модернизации ведет к беспрецедентному усилению последнего (см. Lewis 2005: 43).

**«Победа»
над исламом**

⁷ См. Mango 1999.

был абсолютно свободен в своих действиях: как личность и лидер нации он обладал достаточной легитимностью для того, чтобы повернуть страну в любом направлении. В условиях ослабления старой элиты⁶ и огромного доверия со стороны населения и армии Ататюрк мог принимать решения, которые в иных обстоятельствах привели бы к организованному общественному протесту, способному погубить как реформы, так и самого реформатора.

Суммируя, можно выделить несколько ключевых факторов, позволивших Ататюрку приступить к революционным преобразованиям в стране:

- ослабление старой элиты, обнищание и опустошение, вызванные распадом Османской империи;
- ведущая роль самого Ататюрка в «собрании» турецких земель и обеспечении независимости страны;
- осознание офицерским корпусом того факта, что только радикальная модернизация может удержать страну от дальнейшей дезинтеграции, и, как следствие, превращение армии в «стража» власти.

Началом турецкой модернизации следует считать ликвидацию в 1922 г. султаната — символа как бывшей Османской империи, так и старых, устоявшихся традиций. В 1924 г. был упразднен халифат, в 1925 г. запрещены дервишеские ордена и введена система светского образования, в 1926 г. приняты новые уголовный и гражданский кодексы, в 1928 г. осуществлены латинизация алфавита и разделение религии и государства. Последнее, бесспорно, сыграло ключевую роль в преобразованиях Ататюрка, так как фактически исключило возможность прихода к власти религиозных и традиционалистских кругов. Итогом модернизации Ататюрка стала трансформация системы государственного управления, затронувшая прежде всего сферы политики, образования, экономики, а также государственного права.

На начальном этапе преобразований в планы Ататюрка входило не просто разделение религии и государства, но реформа самой религии⁷. В 1927 г. по его приказу был образован Государственный комитет по делам религии под руководством известного историка Мехмета Фуада Кёпрюлю. Задачей Комитета была европеизация турецкого ислама и превращение его в инструмент продвижения реформ. Конечной целью кемалистов было создание «современного» (Çağdaş) ислама, который бы базировался на рационализме и духе «Просвещения» и поддерживал турецкий национализм, ставший идеологической основой Турецкой республики. Комитет инициировал перевод Корана на турецкий, на манер перевода Библии на немецкий, осуществленного Мартином Лютером, а также запретил чтение молитв на арабском. Но самым большим новшеством было решение запретить молиться на коленях и поставить в мечетях стулья и скамьи, на которых должны были сидеть молящиеся. Подобное нововведение вызвало широчайший протест среди верую-

щих, составлявших большинство населения страны, что привело к отмене как этого, так и ряда других решений, принятых Комитетом по делам религии⁸.

⁸ Yavuz, 2003: 46—50.

Важно отметить, что реформа в сфере религии, которую попытались провести власти, сопровождалась не антирелигиозными лозунгами, а ссылками на то, что в самом исламе, в случае правильной его интерпретации, имеется огромный ресурс для изменений, позволяющий ему соответствовать реалиям современного мира. Так, один из ярких идеологов кемализма и модернизации Турции Зия Гёкальп, который еще со времен младотурок призывал к кардинальным реформам в общественно-экономической сфере, хотя и не выступал прямо против ислама, но трактовал его весьма своеобразно, проводя параллели между ним и христианством. По мнению Гёкальпа, опыт европейского христианства доказал, что модернизация не противоречит религии. В результате естественной трансформации христианства появился протестантизм, который и обеспечил общественно-политический и экономический прорыв европейской цивилизации⁹. Именно такую «модернизирующую» функцию Гёкальп отводил трансформированному исламу, призванному лечь в основу «турецкого национализма, который должен прийти на смену османизму и исламизму»¹⁰.

⁹ Gökalp 2002: 197.

¹⁰ Moaddel 2005: 157.

Построения Гёкальпа и его единомышленников были во многом упрощенными и в какой-то степени даже примитивными. Проводя параллели между Турцией и Европой, идеологи реформ искали причины отсталости и слабости страны не в исторических, культурных и политических различиях между исламом и христианством, Востоком и Западом, а в специфических обстоятельствах и ошибках, допущенных в свое время властями Османской империи. Согласно их представлениям, исправив эти ошибки и создав новые институты и нормы, Турция вполне сможет догнать Европу и стать развитой страной западного типа. Вера во всемогущество институтов пронизывала кемализм и турецкую модернизацию в целом: именно с построением отвечающих западной традиции институтов и связывалось решение ключевых национальных проблем. Другой особенностью турецкой модернизации было отсутствие должного внимания к развитию науки и университетского образования, и только относительно недавно в Турции стало расти число университетов, причем готовящих преимущественно специалистов в области менеджмента и экономики.

В эпоху реформ воспроизводство европейских институтов было настолько буквальным, что применительно к процессу их появления правомерно говорить не о создании, а о слепом копировании, иногда прямо противоречащем особенностям турецкого общества. Модернизаторы считали, что по сути своей Турция — страна цивилизованная и по статусу и величию сравнима с Европой, а ее отставание от последней есть следствие «случайностей, ошибок и чрезмерной роли религии в Османской империи»¹¹. Реформы, направленные на копирование европейских институтов и норм, и призваны были переломить эту ситуа-

¹¹ Zarakol 2010: 14.

цию. Как было объявлено в 1924 г. турецким министром юстиции, «турецкий народ, который движется по пути присоединения к современной цивилизации, не может изменить современную цивилизацию так, чтобы она отвечала его ожиданиям. Турецкая нация сама должна адаптироваться к требованиям этой цивилизации и должна сделать это любой ценой»¹².

¹² *Ibid.*: 15.

Попытки модернизаторов создать «новый ислам» по образу и подобию «нового христианства» провалились, что не в последнюю очередь было связано с фундаментальными различиями между исламом и христианством, которых кемалисты не видели. В христианском мире религия была побеждена дважды: сначала, в ходе долгой борьбы между папством и императорами Священной Римской империи, фактически было ликвидировано главенство церкви над светской властью; затем, под влиянием событий, предшествовавших Великой французской революции и наполеоновским войнам, и прежде всего в результате деятельности французских энциклопедистов и Вольтера, христианская мораль и нравственность утратили свою монополию в деле регулирования общественных отношений. Между первой и второй трансформацией пролегли столетия, да и сами они не были одномоментными: Ватикан терял власть на протяжении веков, а доминирование христианской морали в широких слоях европейского общества сохранялось вплоть до конца XIX в. (до эпохи Ницше и Стриндберга). Ататюрк же хотел сделать все сразу: ни у него, ни у Турции не было времени проходить через многовековые тернии борьбы между светским и религиозным началом. После провала попыток реформировать религию турецкие модернизаторы решили вовсе изъять ее из политической жизни, дабы тем самым раз и навсегда, как они надеялись, закрыть реакционерам доступ к управлению государством.

Другой крупной ошибкой Ататюрка был упор исключительно на институциональные преобразования и недооценка роли социальных сетей и социального капитала. Именно эта ошибка и позволила политическому исламу в конце концов прийти к власти. Реформируя государственные институты, «отец нации» игнорировал социальные сети, существовавшие в провинции, вдали от крупных городов, в которых реформаторам удалось не только взять верх в политической борьбе, но и изменить менталитет населения. В результате страна оказалась расколотой надвое. Каждый, кто посещал ее в 1990–2000-х годах, мог легко в этом убедиться: Турция больших городов и прибрежных курортов и турецкая глубинка — это два разных мира.

Уже во второй половине 1920-х годов турецкие власти приняли, казалось бы, самое правильное на тот момент решение — отделили политику и власть от религии. Главным ответом на невозможность реформирования религии стал лаицизм (*laiklik*), но лаицизм ограниченный: будучи частью государственной политики, он не затронул глубинных социальных отношений, которые, особенно среди провинциального населения, продолжали регулироваться социальными сетями и тра-

диционными нормами, в свою очередь пронизанными религиозной исламской этикой. Иными словами, Турция отказалась от ислама во власти, видя в нем главную угрозу реформированию государства¹³, но не смогла отказаться от него в социальных отношениях и в повседневности¹⁴.

¹³ Toprak 1988: 120.

¹⁴ Poulton 1997.

**Тактика
консервативной
оппозиции**

Несмотря на абсолютное доминирование кемалистов, на ранних этапах модернизации в Турции сохранялась оппозиция, пытавшаяся воспротивиться проводимым Атаатюрком реформам. При всей слабости этой оппозиции использованная ею тактика заслуживает того, чтобы вкратце на ней остановиться, ведь именно ее, по сути, и взяли на вооружение нынешние происламские силы, ратующие за возвращение старых традиций в общественную и политическую жизнь страны.

В 1920 г., когда было создано Великое национальное собрание Турции — будущий парламент страны, основную конкуренцию кемалистам составляла так называемая «Вторая группа», включавшая в себя представителей традиционной элиты, в том числе из провинций, жители которых всегда стояли на консервативных позициях, с недоверием относясь к преобразованиям, проводимым сначала в Османской империи, а потом и в Турецкой республике. Главная установка этой группы заключалась в том, что в стране следует сохранить традиционные механизмы управления, в рамках которых формальные и неформальные лидеры общин и провинций занимают промежуточное место между государственной властью, с одной стороны, и обществом — с другой. Воздерживаясь от прямой критики кемализма, «Вторая группа» выдвигала свои собственные предложения относительно мер, необходимых для восстановления и укрепления страны. Формально она не была против реформ, но на практике старалась затормозить секуляризацию государственного управления. Ее подход к текущим политическим процессам базировался на использовании сетевого влияния — отсюда стремление минимизировать роль армии (оплота кемализма) в жизни государства, требование создать независимую от армии жандармерию, которая бы входила в структуру Министерства внутренних дел (где «Вторая группа» могла рассчитывать на некоторую поддержку через провинциальные социальные сети), а также попытки доказать, что закрытие религиозных школ способно пошатнуть основы турецкого общества¹⁵.

¹⁵ Mardin 1973: 181.

В условиях, когда власть и популярность «отца нации» были практически безоговорочными, «Вторая группа» не могла позволить себе открыто выступить против лидера страны и избрала путь продвижения своих интересов через формальные институты, созданные самим Атаатюрком. В начале 1920-х годов основная часть «Второй группы» присоединилась к Либерально-республиканской партии, образованной по инициативе Атаатюрка с целью формирования в стране конкурентной политической системы. Объяснение такого на первый взгляд парадоксального шага (традиционалистски ориентированные консерваторы об-

¹⁶ *Arslan 2005: 134.*

разовали альянс с политиками, ратовавшими за либерализацию и демократизацию политической системы) следует искать не только в отсутствии альтернатив. При всем том, что создание консервативных — тем более откровенно происламских — политических партий Ататюрком, мягко говоря, не приветствовалось, о чем свидетельствовало, в частности, закрытие в 1925 г. Прогрессивно-республиканской партии, которую возглавляли консервативные военачальники Фуад Али Джебесой и Казим Карабекер, подозревавшиеся в поддержке восстания курдского религиозного фанатика шейха Саида¹⁶, дело заключалось не в этом. Судя по всему, в отличие от Ататюрка и его сторонников, деятели «Второй группы» сообразили, что именно либерализм и развитие демократических институтов способны открыть для их единомышленников доступ к власти: учитывая консервативные настроения турецкого общества, было очевидно, что немалая его часть с радостью поддержит на выборах тех, кто отстаивает понятные для него и разделяемые им ценности.

За несколько лет консерваторам удалось «захватить» Либерально-республиканскую партию изнутри, и в 1930 г. ее основатель Али Фети Окьяр, который оставался сторонником Ататюрка и его модернизации, был вынужден ее ликвидировать.

История Либерально-республиканской партии сегодня может считаться хрестоматийной с точки зрения тактики консервативных исламистских групп как в Турции, так и в арабском мире, где подобные группы на начальном этапе борьбы за власть выдвигают требования демократизации и либерализации общественно-политической системы, что должно расширить их участие в политическом процессе. В этом плане демократия выступает в качестве инструмента продвижения консерваторов к власти. Но каким будет их реальный политический курс после того, как они добьются желаемого с помощью демократических институтов? Станут ли они тогда поддерживать деятельность этих институтов или же, уничтожив их, закроют своим конкурентам доступ к рычагам управления, создав новую авторитарную систему? Обобщенно и коротко вопрос можно сформулировать следующим образом: могут ли исламисты быть демократами? Это ключевой вопрос для оценки перспектив развития политических систем не только в странах, прошедших через «арабскую весну», но и в самой Турции, переживающей сейчас период активной политической трансформации.

¹⁷ *Хантингтон 2003.*

Ответы на этот вопрос даются разные. Согласно теоретическому подходу, представленному в книге Самюэля Хантингтона «Третья волна»¹⁷, могут, так как либерализация и модернизация ставят радикальные партии и группы перед выбором: остаться вне политической системы или же, трансформировав свою политическую платформу, включиться в официальный политический процесс. Однако в подходе Хантингтона тоже не учитывается роль социальных сетей. А что если сама радикальная исламская партия, которая программно трансформировалась в уме-

ренную и смогла занять легальную нишу в политической системе, но при этом сохранила сетевые связи, придя к власти, уничтожит все те правовые преграды, которые не позволяли ей прийти к власти в своем изначальном виде? Вопрос сложный, но важный, и ответа на него пока нет. Пока, поскольку неизвестно, чем завершится процесс консолидации власти в руках «умеренных» исламистов из АКР, которые уже девять лет правят Турцией: они все еще заняты тем, что берут под контроль бастионы секулярности, которые с начала 1920-х годов закрывали консерваторам доступ к управлению государством. Речь идет об армии, прокуратуре и судебной системе. Борьба с этими институтами может, конечно, рассматриваться и как борьба за демократию и политические свободы, но каких-либо практических оснований считать турецкий политический ислам истинным приверженцем либеральной демократии на данный момент нет. Последняя для них, скорее всего, способ прихода к власти и механизм, обеспечивающий учет взглядов консервативной части населения в принятии ключевых политических решений. Как будет вести себя турецкий политический ислам, когда бастионы светскости и лаицизма падут, сказать пока трудно.

**Политический
и экономический
ислам
в современной
Турции**

Неустойчивость «победы» над исламом, достигнутой с помощью институциональных реформ, проведенных турецкими националистами в 1920-х годах, обнаружилась уже вскоре после второй мировой войны, когда турецкая политическая система начала трансформироваться в более открытую. Сразу же после развертывания в 1946 г. процесса демократизации, выразившегося, в частности, в создании многопартийной системы, в Турции был зафиксирован рост активности верующих, увеличилось число посетителей мечетей и паломников в Мекку¹⁸. Однако в условиях строгого контроля армии над политическими процессами и отсутствия у консерваторов экономической базы (экономическая мощь страны была сконцентрирована в крупных городах и находилась в руках секулярных — «белых» — турок), консервативная реакция в стране оказалась разобщенной и проявлялась главным образом на социальном уровне.

¹⁸ Lewis 1952.

Ситуация стала меняться только в 1970-х годах, когда консерватизм начал играть все более заметную роль в турецкой политике, а пост вице-преьера правительства занял руководитель Турецкой ассоциации промышленников и предпринимателей (TUSAID) Неджметтин Эрбакан. Эрбакан был автором манифеста «Национальное видение» («Millî Görüş», 1969), считающегося первым идеологическим документом политического ислама в Турции. Несмотря на то что этот манифест принято называть происламским, он касается в первую очередь экономических сюжетов. В нем нет открытых требований исламизации Турции; речь идет об угрозе дальнейшей деисламизации страны. Согласно Эрбакану, присоединение к общему европейскому рынку, созданному, как утверждается в манифесте, «католиками и сионистами», подорвет

¹⁹ Schiffauer 2010.

²⁰ Об исламской экономике см. Сергеев (ред.) 2009.

экономическую безопасность Турции и приведет к порабощению ее антиисламски настроенным западным капиталом¹⁹.

Следует заметить, что платформа Эрбакана полностью соответствовала принципам «исламской экономики»²⁰. Она отвечала также экономическим интересам турецкого капитала, объединенного вокруг TUSAID, которая представляла прежде всего исламский региональный бизнес. Этот слой бизнеса хорошо понимал свою неконкурентоспособность в случае вхождения Турции в общеевропейский рынок.

Военный переворот 1980 г. и принятая после него новая конституция, провозгласившая кемализм и светскость неотъемлемыми основами политической системы страны, закрыли политическому исламу доступ к власти более чем на 15 лет, пока новая Партия благоденствия Эрбакана не победила на парламентских выборах 1995 г., а сам он не стал (в 1996 г.) премьер-министром Турции. Продержавшись на этом посту около года, Эрбакан был смещен армией по обвинению в попытке нарушить светскость режима.

Запрет Партии благоденствия в 1998 г. сыграл важнейшую роль в трансформации турецкого политического ислама, заставив происламские силы отчетливо осознать, что если с исламской программой и можно прийти к власти, то только ненадолго, поскольку наличие таковой дает судебным властям, составляющим оплот секулярности в Турции, возможность инициировать закрытие соответствующей партии. После 1998 г. политический ислам в Турции стал «деидеологизированной» силой, открыто не выступающей за возврат религии и традиций в систему управления страной. Весьма показательно в этом плане отсутствие идеологического компонента в программе АКР²¹, где слово «ислам» употреблено только дважды: один раз в контексте исламского культурного наследия, второй — когда речь идет об особом внимании, которое партия уделяет развитию двусторонних отношений с исламскими странами. Сама политическая платформа АКР более чем демократическая, нацеленная на утверждение в стране либеральной политической системы.

²¹ http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme#bolum_

По сути, современный политический ислам в Турции действует так, как действовала в свое время «Вторая группа»: ратуя за развитие гражданских прав и свобод, а также демократических институтов, он создает необходимую базу для того, чтобы не только прийти к власти, но и удержать ее.

Последнее нынешнему политическому исламу будет сделать существенно легче, чем Эрбакану, в силу той экономической трансформации, которую переживает сегодня Турция, трансформации, сопровождающейся быстрым ростом региональной экономики в противовес старым экономическим центрам — Стамбулу и Измиру. Опираясь на эту экономику и расширяя ее, АКР укрепляет свою власть и ослабляет позиции «белых турок», представляющих секулярную часть турецкого общества.

²² *Today's Zaman*
1.04.2012.

Замечание Эрдогана, что «Турция растет на плечах „анатолийских тигров“»²², как нельзя лучше описывает роль новой турецкой экономики в жизни страны. «Анатолийские тигры» — сравнительно новые предприятия и бизнес-структуры, начавшие возникать в турецких провинциях в 1980-е годы. Провинциальное происхождение этих экономических акторов само по себе определяет целый ряд присущих им черт, важнейшими из которых являются: оторванность от центров секуляризации, отсутствие прямой связи с республиканской элитой и ее экономическими интересами, вытекающее отсюда отсутствие «льготных» входов в центральную систему управления с ее огромными государственными заказами, а также характерный для провинций, не затронутых модернизацией, традиционализм в ведении дел, отвечающий принципам «исламской экономики».

²³ *Существует мнение, что включение в название Ассоциации слова «независимый» (Mustakil) объяснялось тем, что в турецком языке оно созвучно слову «исламский» (Muslim) (см. Kristianasen 1997).*

В 1990 г. была создана организация, объединившая большую часть «анатолийских тигров», — Ассоциация независимых промышленников и предпринимателей Турции (MUSAID)²³. Будучи экономической, а не политической структурой, MUSAID, в отличие от АКР, может не скрывать свои исламские корни. На официальном сайте организации ее миссия выражена следующим образом: «стать бизнес-ассоциацией номер один в Турции, которой доверяет и которую ценит большинство нашего народа, ассоциацией, наилучшим образом представляющей свою страну на национальном и международном уровнях, члены которой искренне преданы своей вере, разделяя тысячелетние ценности народа»²⁴.

²⁴ *MUSAID s.a.*

Следует подчеркнуть, что и в инновационной политике Турция придерживается особой модели, которую можно назвать исламской. Важнейшей составляющей этой модели является концентрация внимания на местной торговле и легкой промышленности, что позволяет избежать (в основном) крупных индустриальных строек и сокращает время оборота капитала. Из экономики знаний развиваются только сферы торгового и промышленного менеджмента и банковского управления²⁵. Нужно также отметить, что турецкая культура обладает одним весьма специфическим инновационным ресурсом, а именно «опытом трансгрессии»²⁶, привнесенным в нее еще в османские времена суфийскими орденами. В широком плане этот опыт необходим для преодоления консервативности, присущей исламу не как религии, а как социальному порядку. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к «Масневи» Джелал-ад дина Руми, почитаемой в Турции почти наравне с Кораном. Несмотря на запрет Атаюрком суфийских орденов, изъять этот опыт трансгрессии из турецкой культуры невозможно²⁷.

²⁵ *См. Сергеев, Алексеенкова, Нечаев 2008.*

²⁶ *Сергеев 2008.*

²⁷ *Замечательные подтверждения тому можно найти в книге Памука «Меня зовут красавчик» (Памук 2002).*

В лице «анатолийских тигров» и MUSAID турецкий политический ислам обрел мощную экономическую основу для укрепления своей власти. По стечению обстоятельств то, на что была направлена модернизация Атаюрка, — создание современного турецкого государства — фактически губит другую ее составляющую — лаицизм. Как только активная экономическая жизнь переместилась из центра в провинцию,

последняя смогла поднять голову не только экономически, но также политически и культурно, заявив о своем собственном видении будущего Турции, базирующемся не на постулатах вестернизации и социальной модернизации, а на «традиционных ценностях» и «исламской экономике», регулировавших экономические и управленческие отношения в Османской империи в течение столетий. В то же самое время необходимо обратить внимание на еще одну особенность турецких провинций, в которых и растут «анатолийские тигры»: ввиду традиционности и религиозности населения для них характерны чрезвычайно прочное социально-сетевое взаимодействие и высокий уровень доверия между жителями, что не только подпитывает экономические связи, но и резко снижает транзакционные издержки как производства товаров и услуг, так и экономического сотрудничества между бизнес-структурами²⁸.

²⁸ Demir, Acar, Toprak 2004. См. также North 1991.

И MUSAID, и политический ислам сегодня жизненно заинтересованы в демократизации политического процесса, конечной целью которой является окончательное лишение армии, прокуратуры и судебной системы возможности влиять на государственную политику. Чем политически слабее будут армия и судебная система (организованная на принципах Ататюрка), чем сильнее будут демократические институты внутри страны, тем надежнее будут шансы политического ислама на удержание власти. После суда над членами тайного общества «Эргенекон», которые, как утверждало обвинение, стремились спровоцировать волнения в Турции²⁹ и тем самым подготовить почву для очередного военного переворота, стало понятно, что политический ислам в Турции уже настолько окреп, что в состоянии не только предотвратить переворот, но и арестовать десятки готовивших его армейских генералов и полковников. Явление, немыслимое 20 лет назад, показывает, насколько глубокую трансформацию претерпело современное турецкое государство.

²⁹ Среди прочего планировалось убийство армянского Константинопольского патриарха, что должно было привести к обострению этноконфессиональной ситуации в стране.

Из этого следует, что успех АКР неверно объяснять исключительно текущей политической конъюнктурой или харизматическими качествами лидера партии Эрдогана. В его основе лежит целый ряд факторов, важнейшими из которых, на наш взгляд, являются:

- демократизация политической системы страны, вызванная и аргументированная в том числе и стремлением Турции вступить в ЕС;
- изменение тактики турецкого политического ислама, его отказ от исламской риторики и программы, что лишает судебные власти и прокуратуру повода для закрытия партии;
- появление у политического ислама серьезной экономической опоры.

Все эти факторы в силу своей фундаментальности минимизируют возможность удаления АКР из политической жизни традиционным для Турции способом — посредством судебного запрета или военного переворота. На сегодняшний день уже очевидно, что политический ислам

³⁰ См., в частности, Lewis 1993.

в Турции никуда не уйдет и будет укрепляться и дальше. Льюис, на протяжении почти всей второй половины XX в. видевший в Турции чуть ли не образцовое государство, доказывающее возможность в мусульманском мире демократии в западном ее понимании³⁰, в апреле 2011 г. был вынужден констатировать: «Турция идет по пути реисламизации. Правительство намерено этот процесс поддерживать, и оно очень умело шаг за шагом завоевывает одну часть турецкого общества за другой. Экономику, бизнес-сообщество, академическое сообщество, СМИ. Сейчас оно берет под контроль судебную власть, которая в прошлом была оплотом республиканизма. Через 10 лет Турция и Иран поменяются местами»³¹.

³¹ *The Tyrannies* 2011.

Но победа над кемалистскими институтами отнюдь не означает, что «турецкая модель» политического ислама состоялась. В действительности она все еще находится в стадии становления и вскоре столкнется с серьезными вызовами, ключевым из которых является идеологический.

**Идеология:
тип турецкого
политического
ислама?**

Какова же реальная идеология АКР? Какую систему турецкий политический ислам стремится создать в стране после того, как секулярные центры силы будут разгромлены?

В 1997 г. будущий премьер-министр Турции Эрдоган во время встречи с жителями одной из турецких провинций процитировал отрывок из происламской поэмы, на который сегодня часто ссылаются для характеристики его политической позиции:

Мечети — наши казармы,
Купола — наши шлемы,
Минареты — наши штыки,
И верующие — наши солдаты³².

³² *Filkins* 2012.

Автором этой поэмы является тот самый Гёкальп, который в 1920-е годы ратовал за модернизацию Турции и представлял ислам в качестве религии, обладающей огромным потенциалом для реформирования государства. Но написана она была в 1912 г., когда Османской империей управляли младотурки, которые в своей идеологии смешивали национализм и ислам, в результате чего появились две идеологические парадигмы — «пантюркизм» и «панисламизм». От второго кемалистская Турция отказалась, поскольку отказалась от ислама в государственной политике. Кроме того, поражение в первой мировой войне лишило Турцию возможности создать панисламскую империю. Пантюркизм, в свою очередь, трансформировался в турецкий национализм, замкнутый на турках и Турции и направленный на ассимиляцию нетюркских народов, проживавших на территории республики.

Однако в 1997 г., когда Эрдоган произносил эту речь, ситуация в Турции и вокруг нее была иной, чем в 1920-х годах, и скорее напоминала ту, что была тогда, когда Гёкальп писал свою поэму. Поясним наше утверждение.

В 1990-х годах ислам начал набирать силу в мире: Иран устоял в войне с Ираком, в Афганистане к власти пришел Талибан, распад СССР спровоцировал рост религиозного самосознания в Азербайджане, странах Центральной Азии и на части российских территорий, в Югославии вспыхнула религиозная война и т.д. В этих условиях обращение Эрдогана к панисламским текстам не было простой демагогией: политический ислам в Турции почувствовал, что складывающаяся внутри и вне страны обстановка делает исламистскую риторику вполне оправданной.

С 2000-х годов политический ислам все увереннее поднимал голову на Ближнем Востоке (итогом чего во многом и стала «арабская весна»), и Турции и ее политическому исламу было грех, как говорится, этим не воспользоваться, особенно с учетом того, что внутри страны возникли условия для отказа от двух идеологических постулатов, на протяжении десятилетий раскалывавших турецкое общество: 1) лаицизма, предполагающего разделение религии и государства, и 2) ассимиляционного национализма, нацеленного на создание единой турецкой нации³³. Но имеются ли у турецкого политического ислама необходимые для этого ресурсы? Скорее нет, чем да. Объясним почему.

³³ *Taspınar 2007: 118—119.*

Выше мы уже писали о том, что АКР отказалась от происламской программы, дабы обеспечить себе возможность участвовать в политическом процессе. АКР уже у власти и, вероятнее всего, вскоре окончательно уничтожит надстройку кемализма, позволявшую секулярной элите закрывать политическому исламу доступ к политической жизни страны. Но что может представить АКР в качестве новой модели турецкой политики в ситуации, когда нынешняя мягкая, скрытая и «умеренная» форма политического ислама не в состоянии справиться с внутренними и внешними вызовами? Ведь мягкая форма ислама, претендующая на ту же модернизационную роль, что и сам кемализм, отличается такой же, как и он, идеологической нецелостностью: она чересчур секулярная для исламистов, чересчур суннитская для алавитов, чересчур турецкая для курдов³⁴.

³⁴ *Casanova 2001: 1064—1065.*

Отсутствие у АКР долгосрочной программы мешает демократической консолидации турецкого политического процесса. Для секулярных и националистических партий, а также для вестернизированной части общества остается неясным, чего добивается политический ислам и к чему в конечном счете должна привести его политика: к демократии или же к разгрому оплотов секулярности — армии и экономической элиты крупных турецких городов. Иными словами, является ли демократизация его конечной политической целью, или же она представляет собой лишь способ консолидации власти, после которой политика партии изменится.

Внешне сложившаяся в Турции ситуация достаточно привлекательна для арабских исламистов, которые склонны видеть в АКР модель собственного развития. Однако подобным восприятием АКР обьязана не своей политической программе, а внешней политике кабинета

Эрдогана: исламистов привлекает не сам по себе турецкий политический ислам, позволяющий развешивать в Стамбуле рекламу бикини, а антиизраильская риторика его лидера. Когда арабские исламисты утвердятся у власти (а после падения светских авторитарных режимов этого следует ждать практически во всех без исключения странах Ближнего Востока), они оценят «турецкую модель» по гамбургскому счету, и она окажется для них такой же неоправданно мягкой, как и для их турецких единомышленников. Каким в этом случае может быть ответ турецкого политического ислама или, правильнее сказать, что ждет саму Турцию?

В исследовании, изданном в 2008 г. корпорацией РЭНД, представлены четыре основных сценария развития политической ситуации в Турции: 1) АКР сохраняет приверженность современному пути развития, ориентированному на членство в ЕС; 2) АКР движется в направлении все большей исламизации; 3) АКР ликвидируется судебным решением; 4) в стране происходит очередной военный переворот³⁵.

³⁵ Rabasa, Larrabee 2008: 91–96.

Мы уже писали о практической невозможности 3-го и 4-го сценариев и считаем, что для их реализации, особенно теперь, когда политический ислам так укрепился, нет никаких предпосылок. Соответственно, на практике речь идет о выборе между двумя вариантами — либо дальнейшая исламизация, либо сохранение «умеренности». У каждого из этих вариантов есть свои плюсы и минусы. Важнейшие из них отражены в *табл. 1*.

Таблица 1 Эффекты трансформации политического ислама

Исламизация		Умеренный ислам	
Положительные	Отрицательные	Положительные	Отрицательные
Политическое лидерство в исламском мире	Невозможность членства в ЕС	Возможное членство в ЕС	Потеря политического лидерства в радикализирующемся исламском мире
Частичное решение «курдского вопроса»	Ухудшение отношений с США	Превращение Турции в мост между Востоком и Западом	Перманентные проблемы с США и Израилем
Социальная и политическая солидарность большинства населения	Эмиграция образованной светской части населения	Возможность дальнейшей модернизации экономики	Условность победы над секулярной элитой
Экспансия турецкого влияния на восток	Проблемы с не-суннитами	Смягчение «курдского вопроса»	Постоянная угроза потери власти

По какому пути пойдет турецкий политический ислам, будет зависеть от целого ряда внутренних и внешних факторов — политических, экономических и социальных.

На наш взгляд, в течение ближайших лет турецкий политический ислам может сохранить свою идеологическую «невнятность», ожидая развязки идущих сегодня внутренних и внешних процессов. Но в будущем он обязан будет сделать выбор, без которого АКР может потерять власть и который в конечном итоге задаст направление и характер развития Турции XXI в. Именно этот выбор и определит окончательно контуры «турецкой модели», которой пока нет.

Библиография

- Памук** О. 2000. *Черная книга*. — СПб.
- Памук** О. 2002. *Меня зовут красный*. — СПб.
- Сергеев** В.М. 2008. Инновации как политическая проблема // *Полития*. № 1.
- Сергеев** В.М. (ред.) 2009. *Пролегомены к антропологии кризиса нашего времени*. — М.
- Сергеев** В.М., Алексеенкова Е.С., Нечаев В.Д. 2008. Типология моделей инновационного развития // *Полития*. № 4.
- Хантингтон** С. 2003. *Третья волна: Демократизация в конце XX века*. — М.
- Шкловский** В. 2002. *Еще ничего не кончилось*. — М.
- Arslan** A. 2005. The Evolution of the Parliamentary Democracy in Turkey and Turkish Political Elites // *HAOL*. № 6.
- Casanova** J. 2001. Civil Society and Religion // *Social Research*. Vol. 68. № 4.
- Demir** Ö., Acar M., Toprak M. 2004. Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges // *Middle East Studies*. Vol. 40. № 4.
- Filkins** D. 2012. The Deep State // *The New Yorker*. 12.03.
- Gökalp** Z. 2002. Islam and Modern Civilization // Kurzman Ch. (ed.) *Modernist Islam, 1840—1940: A Sourcebook*. — Oxford.
- Kristianasen** W. 1997. New Faces of Islam // *Le Monde diplomatique*. July.
- Lewis** B. 1952. Islamic Revival in Turkey // *International Affairs*. Vol. 28. № 1.
- Lewis** B. 1993. Islam and Liberal Democracy // *The Atlantic*. Feb.
- Lewis** B. 2005. Freedom and Justice in the Modern Middle East // *Foreign Affairs*. Vol. 84. № 3.
- Mango** A. 1999. *Ataturk*. — L.
- Mardin** S. 1973. Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? // *Daedalus*. Vol. 102. № 1.
- Moaddel** M. 2005. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. — Chicago.
- MUSAID** — *Mission and Vision* (<http://www.musiad.org.tr/en/MusiadHakkinda.aspx?id=2>).

- North D.** 1991. *Institutions, Institutional Changes and Economic Performance*. — Oxford.
- Poulton H.** 1997. *The Top Hat, the Grey Wolf, and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*. — N.Y.
- Rabasa A., Larrabee S.** 2008. *The Rise of Political Islam in Turkey*. — Santa Monica.
- Schiffauer W.** 2010. *Nach dem Islamismus — Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs. Eine Ethnographie*. — Berlin.
- Taspinar Ö.** 2007. The Old Turks' Revolt: When Radical Secularism Endangers Democracy // *Foreign Affairs*. Vol. 86. № 6.
- The Tyrannies** Are Doomed: The Weekend Interview with Bernard Lewis. 2011 // *The Wall Street Journal*. 2.04.
- Toprak B.** 1988. The State, Politics, and Religion in Turkey // Heper M., Evin A. (eds.) *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*. — Berlin.
- Yavuz H.** 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. — L.
- Zarakol A.** 2010. Ontological (In)security and State Denial of Historical Crimes: Turkey and Japan // *International Relations*. Vol. 24. № 3.