

ДЖИХАД «MADE IN GERMANY»: ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И СПОРЫ ОБ ИСЛАМЕ

Рассматривается дискуссия европейских ориенталистов об исламе, обострившаяся на рубеже XIX–XX вв. и особенно после начала Первой мировой войны, когда Германская империя в союзе с Османской империей предприняла попытку, названную голландским исламоведом Х.С. Хюргроном джихад «made in Germany», – использовать ислам в качестве инструмента в борьбе с ее противниками. Автор пытается ответить на вопрос о том, как соотносится участие немецких ориенталистов в инструментализации ислама с высказанными Э. Саидом идеями об отношениях между Востоком и Западом и месте в них европейского ориентализма.

Ключевые слова: ислам; джихад; панисламизм; ориентализм; инструментализация; империя.

«Ислам и война» – так назывался доклад [2], с которым 8 декабря 1915 г., в разгар Первой мировой войны, выступил немецкий теолог и миссионер Д. Рихтер перед аудиторией большого зала дворца искусств в Берлине. Его сообщение слушали не только ведущие немецкие ориенталисты, но и находившийся с «чрезвычайной миссией» в Берлине тунисский шейх Салах аш-Шариф. С началом Первой мировой войны, особенно после вступления в войну Османской империи и провозглашения сначала турецким султаном, а затем шейх-уль-исламом¹ джихада ее противникам, споры вокруг ислама, развернувшиеся на рубеже XIX–XX вв. на страницах прессы и в академических кругах, вышли на новый виток. Эти споры не ограничивались пределами Европы – самое активное участие в них принимали представители национальных движений стран мусульманского Востока.

В объявлении джихада султаном Мехмедом V, носившим также титул халифа², не было ничего необычного; удивление многих вызывало то, что одним из инициаторов и организаторов «священной войны» мусульман выступила империя Гогенцоллернов.

Упомянутая дискуссия по «исламскому вопросу» представляет интерес не только потому, что высвечивает определенный комплекс представлений и стереотипов восприятия ислама, произрастающих на почве европоцентризма, но и потому, что дает возможность проследить степень подвижности данных стереотипов и то, в какой мере и когда они становились предметом рефлексии ориенталистов.

Другим аспектом этой же темы является соотношение знания и власти, характер взаимосвязи европейского ориентализма и колониализма, иными словами, комплекс тех вопросов, которые полемически заострил (а, по сути, и сформулировал) Эдвард Саид. Насколько события, связанные с участием немецких ориенталистов в инструментализации ислама в годы Первой мировой войны, подтверждают высказанные Э. Саидом идеи? На этот счет существуют разные мнения. Как заметил немецкий востоковед Готфрид Хаген, на первый взгляд кажется, что в данном случае представлены все три структурных элемента ориентализма в понимании Эдварда Саида: академическая традиция изучения и описания Востока; стиль мышления, основывающийся на проведении онтологического и гносеологического различия между Востоком и, в большинстве случаев, Западом; западный стиль доминирования и реструктуризации Востока [3. Р. 145].

Однако, по мнению Хагена, не только немецкие колониальные дискурсы не были едиными, но и, что подтверждает ряд исследований, мусульманские народы (в частности турки и иранцы) не являлись просто объектом западной репрезентации, но играли активную роль в их взаимоотношениях с Европой [3]. Более того, американский исследователь Усама Макдиси в своей работе «Османский ориентализм» показал, что Османская империя допускала отношение к части собственного населения, особенно в арабских провинциях, сравнимое с отношением европейского ориентализма к восточным народам [Там же. Р. 146].

На существование двух подходов к соотношению знания и власти при анализе колониальной и постколониальной истории обратил внимание и американский исследователь Стивен Хоу. Сторонники одного из них, отмечал он, «делают акцент не просто на центральной роли, могуществе и целенаправленности колониальных дискурсов (или идеологий: эти два понятия обескураживающе часто используют как синонимы), но и на способности колониализма самому создавать то, что он якобы обнаруживает в колонизованных обществах. Сомневающиеся в таком подходе и рассматривающие колониальное знание как нейтральную “информацию” или же совместный продукт колонизированных и колонизирующих отрицают то, что ориентализм в саидовском смысле представлял собой согласованную систему мышления, и подчеркивают слабость колониальной власти и степень самостоятельности, сохраняемой колонизованными» [4. С. 34].

Дискуссия об ориентализме, в свою очередь, является только частью более широкой и в последнее время активно исследуемой проблемы взаимного восприятия.

В разгоревшейся дискуссии об исламе и исламской политике великих держав в разных контекстах обсуждались отношения и противоречия между модерном и традицией, религией и национализмом – вопросы, которые по прошествии ста лет не потеряли актуальность.

Европейские ориенталисты, с надеждой и тревогой следившие за процессами, происходившими в мусульманском мире во второй половине XIX – начале XX в., пытались дать свою интерпретацию исламской религиозной традиции, оказавшейся в состоянии кризиса и переживавшей сложный процесс трансформации, получивший название «мусульманская реформация».

Хотя предпринятую Берлином и Стамбулом попытку инструментализации религии в политических целях трудно назвать успешной, нельзя отрицать то, что мобилизация ресурсов в ходе ее осуществления не осталась без последствий. К примеру, американский исследователь Герман Бурке полагает, что в Марокко германо-турецкая поддержка антифранцузского сопротивления в годы Первой мировой войны привела к расширению политического горизонта и появлению новых форм политической организации сельского населения страны [5. Р. 463]. Другой исследователь Вольфганг Шванитц даже приходит к выводу о том, что осуществленная Берлином «джихадизация» ислама в годы Первой мировой войны открыла дорогу современному исламу: «Хотя джихад был и прежде, – полагает он, – но это не был современный политизированный и «избирательный» джихад...» [6. С. 43–44].

Нарастающий интерес к исламу в европейском обществе в начале XX в. отчасти напоминает современную ситуацию как бы «нового открытия» Европой ислама. Неожиданно для самих себя европейцы обнаружили ислам не в соседнем регионе, к нестабильности которого уже привыкли, а в собственном доме. Этот факт размывает фундамент современной европейской идентичности и одновременно является мощным стимулом для поиска и формирования новой.

Европа и ислам: между описанием и управлением

К началу XX в. Европа накопила значительный массив знаний об исламе. На протяжении нескольких веков европейско-христианский мир находился в «искрящемся контакте» с миром мусульманским. Завоевание мусульманами Пиренейского полуострова, Реконкиста, крестовые походы, Венская битва (1683 г.), колониальная экспансия европейских держав представляли собой не только яркие эпизоды во взаимоотношениях двух цивилизаций, но и «осевые точки», определившие – или, по крайней мере, серьезно повлиявшие – на историческую динамику обоих «миров».

Взаимоотношения с мусульманским «Другим» стали важной составляющей европейского самопознания и самоидентификации. Как полагает норвежский специалист по международным отношениям Ивэр Нойманн, «Турок» оставался главным «Другим» для европейской системы государств на протяжении всей ее истории [7. С. 71]. Неоднократные всплески мусульманской агрессии против Европы – с VII по X в., а затем с XIV по XVIII (неважно, была ли агрессия реальной или вымышленной), – по мнению итальянского исследователя Ф. Кардини, способствовали рождению самой Европы [8. С. 11].

Несомненно, существует соблазн представить историю взаимоотношений разных государств и народов, принадлежавших к мусульманскому и христианскому мирам, как непрерывное противостояние, вылившееся в череду бесконечных войн и конфликтов. С какого-то времени мусульмане и христиане так и начали смотреть на историю их взаимоотношений. Так, эмир Абд аль-Кадир, долго и успешно противостоявший французской колониальной власти в Алжи-

ре, в 1839 г., обращаясь к французскому королю, писал: «С основания ислама мусульмане и христиане находились в состоянии войны. Веками она была священной обязанностью обеих сект; но христиане пренебрегли своей религией и кончили тем, что стали рассматривать войну как обычное средство мирского возвышения. Для истинного же мусульманина война продолжает оставаться священным долгом» [9. С. 58–59].

Однако, во-первых, далеко не все подобные войны воспринимались их участниками как религиозное противостояние мусульман и христиан, и, во-вторых, контакты христианских и мусульманских акторов никогда не ограничивались войнами (в ходе которых также происходило расширение знаний сторон друг о друге и культурный обмен), но включали в себя целый спектр взаимодействий и взаимовлияний – политико-идеологических, торговых, культурных, языковых, научных. Взаимодействие религий оказалось гораздо сложнее, чем просто лобовое столкновение [10]. Так, давно уже обращается внимание на ту роль, которую сыграл для Европы арабо-мусульманский мир в качестве хранителя и транслятора культурных и философских достижений античного мира.

Тем не менее к началу колониальных завоеваний европейских держав мусульманский Восток, по целому ряду причин оказавшийся в состоянии глубокого кризиса и стагнации, уже не воспринимался европейцами как источник знаний и высокой культуры. Комплекс представлений об исламе и мусульманах в Европе, часть из которых сложились задолго до начала колониальной эпохи, а часть – в ходе и в результате колониальных завоеваний, являлся неоднородным, но в целом базировался на отношении превосходства и включал «сквозные» темы и понятия, подразумевавшие культурную отсталость и косность мусульманского мира, его неспособность к культурному прогрессу.

Как заметил голландский исламовед Рууд Петерс, западные авторы изображали ислам в качестве примитивной и отсталой религии, как препятствие на пути развития науки, учение о предопределении, объясняя фатализм мусульман, учение о священной войне – их фанатизм и воинственность [11. Р. 92].

В формировании этих представлений участвовали не только ученые-ориенталисты, для которых изучение Востока стало профессией и смыслом жизни, но и люди, так или иначе соприкасавшиеся с восточными народами, – военные и чиновники, путешественники, литераторы, политики, дипломаты, миссионеры.

Большая часть земель, на которых проживали мусульмане, к началу XX в. превратилась в колонии крупнейших европейских держав либо (как Османская империя) оказалась в зависимости от них. Европейские державы, приобретшие колонии с преобладающим мусульманским населением, стояли перед двудеиной задачей – обеспечения лояльности своих подданных и осуществления цивилизаторской миссии, которая и служила во многих случаях самооправданием их экспансии. Успех и того и другого напрямую зависел от степени эффективности политики имперских структур в отношении ислама. Независимо от того, была ли это Британская, Российская или

Французская империя, пишет немецкий исследователь Юрген Остерхаммель, религиозная политика относилась к неизбежным долгосрочным задачам колониального государства [12. С. 923].

Антиколониальные выступления мусульман, в ходе которых ислам и его институты играли определяющую роль, движение мусульманских реформаторов, пытавшихся актуализировать мусульманскую традицию, появление и распространение идеологии панисламизма, ставшего в глазах европейцев зримым и грозным символом «пробуждения» мусульманского Востока, – все это вызывало тревогу в европейских столицах.

Источником нарастающего беспокойства во многих европейских столицах являлись также претензии султана Абдул Хамида II на покровительство над всеми мусульманами мира и наметившееся сближение Германской и Османской империй, происходившее на фоне распространяющейся туркофилии в немецком обществе и «флирта» Берлина с исламом. С появлением «германского фактора» споры об исламе, и до этого носившие не только теоретический характер, в еще большей мере начали проецироваться на практическую политику европейских держав. В центре этих споров находились вопросы, над которыми в Средние века размышляли и вели диспуты улемы и факихи: кто может объявлять джихад и в каких случаях это необходимо делать, кем должен избираться халиф и как далеко простирается его власть. На рубеже XIX–XX вв. эти споры уже не являлись прерогативой мусульманских интеллектуалов. Среди причин подобной перемены – неразделенность религии и политики в исламе, осознание того, что направление и исход этих споров непосредственным образом повлияют на положение европейских империй, а также «неясность судьбы» Османской империи. Существовал явный диссонанс между положением Османской империи как «больного человека Европы» и ее возрастающим влиянием (действительным или кажущимся) на мусульман в разных уголках мусульманского мира. Объективно этому содействовало то обстоятельство, что вплоть до рубежа XIX–XX вв. религиозная самоидентификация в мусульманском обществе превалировала над этнической [13. С. 56].

В ходе споров о панисламизме как идеологии и политическом движении одни указывали на его внутреннюю противоречивость и эфемерность, другие – на крепнущие связи между мусульманами в разных странах и попытки Османской империи определять вектор политических движений мусульман далеко за ее пределами. И те и другие были по-своему правы.

Как заметил современный исследователь Якоб Ландау, «понятие единой мусульманской общины с духовным и политическим лидером во главе было важнейшей частью панисламизма в конце XIX в., достигнуть этого единства, однако, было не легко из-за напряженных отношений как в рамках панисламистского движения – между религиозными консерваторами и реформаторами, турками и арабами, шиитами и суннитами, так и за его пределами – между панисламизмом и пантюркизмом, поддерживаемым многими османскими реформаторами» [14].

Хотя в отношении панисламизма существовал широкий спектр мнений, в Лондоне, Париже, Санкт-Петербурге и Берлине склонны были скорее переоценивать, чем недооценивать его силу и потенциал.

К примеру, на состоявшемся в ноябре 1906 г. заседании центрального азиатского общества в Лондоне, в котором приняли участие видные британские ученые и политики, а также мусульманские интеллектуалы, в частности мусульманский индийский мыслитель Амир Али, собравшиеся пришли к выводу о том, что султан Абдул Хамид II подтвердил свою духовную власть во всем мусульманском мире, на которую он претендовал как наследник мусульманского халифата, и порекомендовали, чтобы британская политика «не имела цели поддержания антагонизма в отношении Турции, но, напротив, была готова уважать и даже поддержать и светскую и духовную власть Султана до тех пор, пока она не используется во враждебных Британской империи целях» [15. Р. 274].

Европейские державы, выступавшие в роли покровителей христианских народов Османской империи и не раз использовавшие религию для защиты и продвижения своих интересов на Балканах и Ближнем Востоке, в конце XIX – начале XX в. неожиданно для самих себя встали перед необходимостью оградить своих мусульманских подданных от панисламистских притязаний сначала Абдул-Хамида II, а затем и младотурок.

Макс фон Оппенгейм и джихад как «новое оружие»

Как известно, Первая мировая война привела к крушению четырех континентальных империй. Российский историк А. Миллер полагает, что эти империи рухнули не в силу исчерпанности ими ресурса развития и неспособности найти ответ на вызовы новой эпохи, а вследствие того, что «соперничество (империй в годы Первой мировой войны. – С. III.) разрушило прежние конвенциональные ограничения, которых империи, разделившие Речь Посполитую, придерживались в вопросе об использовании карты национализма в борьбе друг с другом» [16. С. 8].

Первая мировая война сняла прежние ограничения не только в использовании национализма, но и религии как политического инструмента в противостоянии империй.

Предпринятая Германской империей в годы Первой мировой войны попытка «революционизации» мусульманского мира демонстрирует новое качество политики европейских держав в отношении ислама.

Человеком, предложившим план «революционизации» ислама, стал немецкий археолог и дипломат Макс фон Оппенгейм.

Родившийся в семье кельнского банкира Оппенгейм с детства грезил Востоком. Изучив в ходе долгих путешествий Арабский Восток, Оппенгейм смог, после некоторых затруднений, обусловленных его еврейским происхождением, попасть на службу в германский МИД [17. С. 138–141]. С 1896 по 1910 г. он занимал пост временного атташе немецкого генераль-

ного консульства в Каире. Энергичная деятельность Оппенгейма, выражавшаяся в поездках по Ближнему Востоку, встречах с арабскими и турецкими лидерами (в том числе с Абдул Хамидом II), составлении бесконечных записок и докладов для МИД, вызвала раздражение британцев, прозвавших его «шпионом кайзера». Позднее этого человека будут называть «отцом священной войны» («Abu Jihad») и «немецким Лоуренсом» («deutschen Lawtense») [18] – прозвищами сколь яркими, столь и сомнительными.

Не вполне ясно, какую роль сыграл Оппенгейм в ходе поездки Вильгельма II по Ближнему Востоку в октябре 1898 г. Существует версия, что именно ему принадлежит авторство приобретшей широкую известность речи кайзера у гробницы Саладина, в которой он объявил себя другом султана и трехсот миллионов мусульман, живущих на земле. Но именно в ходе этой поездки Вильгельм II ознакомился с запиской Оппенгейма, в которой тот обращал внимание на возможность использования ислама в политических целях [19].

После начала Первой мировой войны Оппенгейм в октябре 1914 г. составил «Записку о революционизировании исламских областей наших врагов». План Оппенгейма, преследовавший цель осложнить жизнь противникам Германской империи путем «революционизации» британской Индии, французской Северной Африки и российского Кавказа и Средней Азии, носил глобальный характер и предполагал участие – хотя и разной степени – в «священной войне» мусульман от Восточной Африки до Китая.

Оппенгейм пространно описал, выходя, как он сам признался, за рамки его компетенции [20. S. 122], его видение возможностей, способов и последствий «революционизации» мусульманского мира.

Определяющую роль в осуществлении предложенного им плана должна была сыграть Османская империя. «Главным условием революционизации мусульманских областей наших противников, – отмечалось в записке, – является осознанная организация интенсивного участия в ней турок под знаменем султана-халифа» [Там же. S. 121]. Оппенгейм обсуждал даже возможность создания «нового мусульманского Тройственного союза», в который должны были войти Турция, Персия и Афганистан [Там же. S. 144].

Записка Оппенгейма в целом была проникнута духом оптимизма. «С немногими людьми и относительно незначительными средствами, – отмечал он, – можно достичь огромных результатов, которые равнялись бы победам в больших битвах» [Там же. S. 161].

Замысел немецкого дипломата состоял в том, чтобы придать «священной войне» «отсталой» Османской империи качественно новый характер путем экспертной, финансовой, военно-пропагандистской и логистической помощи со стороны Германской империи.

Оппенгейм назвал ислам «важнейшим оружием Германии в борьбе, которую навязала ей Англия» [Там же. S. 159]. Следует заметить, что метафора «ислама как оружия» часто и с разными целями применялась европейскими политиками, учеными, журналистами в развернувшейся дискуссии об исламе и исламской политике великих держав.

Оппенгейм, несмотря на свой оптимизм, не мог не обратить внимание на угрозы и риски, протекаемые из реализации его стратегии. В частности, он задумывался о том, как управлять джихадом и как ввести его в определенные границы. «Этот призыв (к “священной войне”. – С.Ш.), – писал Оппенгейм, – нужно направлять не в целом против неверных (язычников), а против соответствующих чуждых господ, чтобы не поставить под удар другие нации и предотвратить, в частности, в Индии напряжение между индусами и мусульманами» [20. S. 123]. В рамках принятого дискурса инициаторы джихада одновременно рассчитывали на «фанатизм» мусульман и на рационализм и избирательность джихада.

Характерно, что амбициозный план «революционизации» мусульманского мира предложил человек, не связанный жесткой корпоративной этикой и модусом поведения и в этом смысле являвшийся маргиналом – Оппенгейм не был кадровым дипломатом и не принадлежал к академической среде.

Авторство идеи использования ислама в политических целях не принадлежит Оппенгейму, однако именно он стал создателем плана, привлекавшего внимание своим масштабом и кажущейся легкостью в осуществлении. Идеи, выраженные Оппенгеймом, оказались созвучными настроениям части военно-бюрократической элиты Германской империи и не вызвали неприятия у большинства немецких ориенталистов. Более того, последние использовали свои профессиональные знания и опыт для инструментализации амбициозного, но все же уязвимого с практической точки зрения плана Оппенгейма.

Джихад «сделано в Германии» и спор двух ориенталистов

Усилия Германской империи по «джихадизации» мусульманского мира и участие в них немецких ориенталистов не могли не вызвать реакции в европейской академической среде.

Знаковой характер имела дискуссия, разгоревшаяся в 1915 г. между двумя мэтрами европейской ориенталистики – голландским исламоведом Христианом Снук Хюргронье и одним из основателей немецкого исламоведения, главным редактором выходившего в Берлине журнала «Мир ислама» Карлом Генрихом Бекером.

Голландский исламовед выступил с обличением исламской политики Германии, метко названной им джихад «made in Germany». Попытки Германской империи использовать ислам в борьбе с ее противниками направлены, по его мнению, на возрождение «умирающего средневекового фанатизма мусульманского мира». Хюргронье назвал этот проект Германии «интеллектуальным оружием» особого рода, охарактеризовав его как «позор для человечества и катастрофу для Турции» [21].

Хюргронье сомневался в праве Османской империи объявлять «священную войну» и ставил под вопрос ее претензии на роль лидера мусульманского мира. Он находил смешным то обстоятельство, что

Османская империя, узурпировавшая, по его утверждению, титул халифа, зависящая от европейских держав и представляющая не более пяти процентов мусульман мира, именуется своего султана «заместителем Посланника Аллаха и Верховным повелителем правоверных» [21].

Апеллируя к мусульманской традиции, он указывал на парадоксальность, с точки зрения мусульманского права, объявленного турецким султаном джихада, предполагавшего участие Османской империи в войне на стороне одних христианских держав против других христианских держав. По его мнению, называть войну между кафирами джихадом для хорошего мусульманина либо кощунственно, либо смешно [Там же].

Признавая трудности пересмотра средневековых доктрин джихада и халифата, установленных исламом в форме вечных законов, Хюргронье, тем не менее, полагал, что в мусульманских странах, оказавшихся в прямой или не прямой (как Османская империя) зависимости от европейских стран, происходят изменения, в положительном векторе которых он не сомневался. Для Хюргронье, как и для других ориенталистов, преобразование общества, конституирующим стержнем которого является ислам, — лишь вопрос времени.

Вместе с тем идеи панисламизма, ставшие одной из концептуальных основ внешней политики Османской империи, характеризовались голландским ученым как попытка «реанимации умершего халифата» [21]. И хотя он признавал, что неудовлетворенность мусульман может выражаться в мечте о халифате, тем не менее, полагал, что панисламизм потерял свою власть над разумными приверженцами ислама [Там же].

Хюргронье поставил вопрос об ответственности европейских стран за «оживление» идей халифата и джихада в Османской империи, так как европейские государственные деятели, по его мнению, оказали определенную поддержку панисламизму, «ошибочно принимая халифат за своего рода мусульманское папство» и, более того, «все время подталкивали Турцию к джихаду» [Там же].

В оценках Хюргронье присутствовала амбивалентность: с одной стороны, он акцентировал внимание на том, что усилия турок и немцев организовать джихад носят постановочный, карикатурный характер и не могут восприниматься всерьез мусульманами даже в Османской империи, с другой — выражал опасения и даже страх перед возрождением опасных, по его мнению, тенденций в исламе.

Хюргронье упрекал своих коллег — немецких исламоведов, принимавших непосредственное участие в инструментализации ислама, не только в нарушении научной этики, но и в измене собственным взглядам, приводя их критические замечания о панисламизме, халифате и перспективах ислама в целом, высказанные до начала Первой мировой войны. В частности, он процитировал Бекера, заявлявшего перед войной, что солидарность ислама — фантом, в отличие от солидарности белой расы [21].

По мнению Хюргронье, немецкие исламоведы также попали под влияние «джихад-сумасшествия», которым были охвачены немецкие политики [Там же].

Бекер не мог не ответить на публичный и довольно резкий выпад Хюргронье. Поскольку тот обвинил своих немецких коллег в ренегатстве, Бекер выступил со встречным обвинением. Он сфокусировал внимание на том, что Хюргронье фактически принадлежал к немецкоязычному академическому кругу, и поэтому немцы, полагал Бекер, вправе были рассчитывать на понимание трудного положения Германии, а его критику Германии, отвечающую интересам ее противников — Франции и Великобритании, — расценили как «удар в спину» [22. S. 282]. Тем самым Бекер фактически поставил под сомнение существование наднационального научного этоса. В то же время он полагал, что спор между ним и Хюргронье носит не научный, а политический характер, а позиция голландца, по его мнению, свидетельствует о том, «что и самые большие нейтральные ученые становятся жертвами политического фанатизма» [Там же. S. 303].

Другой аспект, который не остался незамеченным Бекером, заключался в том, что Хюргронье критиковал «исламскую политику» Германии не просто как ученый, но как защитник колониальных интересов Голландии.

По понятным причинам Бекер попытался найти приемлемый ответ на главное обвинение своего оппонента, состоявшего в том, что Германия разжигает «средневековую религиозную ненависть». Он выбрал нестандартную форму защиты — не посредством отрицания обвинения, а через введение его в другой контекст. По мнению Бекера, сам характер войны оправдывает применение подобных средств, а используемые противниками Германии современные средства войны ничем не лучше этого.

«Мы не в стране чудес из пацифистской утопии Берты фон Зуттнер и товарищей, — писал Бекер, — но в суровой реальности ведем борьбу за наше национальное существование против мира врагов. И действительно ли средневековая религиозная ненависть настолько хуже организованного убийства войны, осады экономической войны и моря лжи, в котором нас пытаются утопить наши враги?» [Там же].

Немецкий исламовед напомнил о том, что европейские державы уже давно использовали религию в своей политике в отношении Османской империи. «Кто первым применил религиозный рычаг для развала Турции?» [Там же. S. 291] — задавался вопросом Бекер.

Привлечение Британской и Французской империями солдат-мусульман из собственных колоний также не ускользнуло от внимания Бекера: «Если против нас используют мусульманских цветных ("Farbige"), почему мы не можем делать то же самое с помощью нашего союзника...» [Там же. S. 300]. Бекер разделял мусульман по расовому принципу и в ответ на обвинение Хюргронье в том, что Германия делает Турцию своим протекторатом, заметил, «что нельзя колонизировать в течение длительного времени народы, подобные туркам и арабам в стиле "негров" ("der Neger")» [Там же. S. 302].

Бекер представил и свое понимание джихада. Он согласился со своим голландским коллегой в том, что этот джихад отличается от всех предыдущих, но если

для голландского ученого данное утверждение стало поводом для признания джихада не «легитимным», то для Бекера – как раз наоборот. По его мнению, современный джихад – это только старая форма, наполненная новым содержанием: «Это просыпающиеся нации, это азиатство, которое все еще наследует формулу общей религии, но наполняет ее уже совершенно другими понятиями – свободы и самоопределения» [22. S. 298]. Таким образом, Бекер одновременно утверждает и старую (не отрицая обвинений в том, что Германия разжигает «религиозный фанатизм») и новую природу джихада.

Парируя упреки своего коллеги и оппонента, Бекер обыгрывал стереотипы, сложившиеся в отношении ислама, в частности стереотип о неподвижности, косности ислама. «Разве это не ислам постоянно обвиняют в окаменении, – задавался вопросом Бекер, – и, как только он начинает адаптироваться к задачам времени, в этом сразу видят нарушение установлений шариата?» [Там же. S. 293].

Бекер, оппонируя Хюргронье, высказал мысль о том, что панисламизм – это плод модерна, а не традиции, и, что еще более важно, существует скорее в умах европейцев, чем в реальности: «Панисламизм в его современной форме – дитя коммуникаций и прессы. В Европе сложилось неверное представление о его значении. Правительства и пресса десятилетиями рисовали пугало «священной войны», успехи Абд аль-Кадира и Махди из Хартума приучили мир европейцев испытывать оживленный ужас перед властью ислама» [Там же. S. 291].

Таким образом, Бекер, как и Хюргронье, находил не вполне адекватным восприятие ислама европейским обществом, которое могло быть использовано для воздействия на европейские державы. Бекер рассматривал обращение к джихаду Энвера-паши и других руководителей Турции и желание Германской империи разыграть эту карту как сознательную игру на страхе европейских держав. Это свидетельствует о том, что попытка младотурецкого правительства использовать ислам в борьбе с противниками Османской империи основывалась на интернализации западных ориенталистских идей, на «оттоманском ориентализме», что усложняет наши представления об отношении европейских держав с мусульманскими странами [3. P. 149].

Как и Хюргронье, Бекер признавал постановочность джихада, но для него это не было аргументом против его применения. Тем более что он делал важную оговорку, вновь утверждая двойственную природу джихада: «И все же объявление джихада на Востоке – это вовсе не театральное, а очень реальное и только из тонкого знания закона объяснимое намерение» [22. S. 292].

Рассуждая о возможных масштабах священной войны и ее возможных последствиях, Бекер приходит к выводу о том, что и то и другое будет иметь ограниченный характер. По его мнению, не нужно беспокоиться о том, что «деревья вырастут до неба»: «Турция, несомненно, знает международный контекст и препятствия, существующие в психике чужих му-

сульман, для необузданного развития кровавого фанатизма – порицаемого, впрочем, и шариатом – в колониях великих держав» [22. S. 299].

Бекер, как видим, описывал и Османскую империю, и ислам в двух ракурсах – традиционном и современном, используя для этого старый и новый лексикон.

Несмотря на то что во взглядах на допустимость использования ислама в политических целях Бекер и Хюргронье расходились кардинально, в целом в их видении ислама больше общего, чем различий. Хюргронье почти не сомневался в том, что ислам будет меняться (в нужном Европе направлении), для этого необходима только долгая работа по распространению образования и европейской культуры. Пафос критики исламской политики Германской империи со стороны Хюргронье состоял в том, что она, стремясь подорвать позиции своих конкурентов, взяла курс на традиционализацию ислама, бросая тем самым вызов идеям европейского Просвещения и европейской культуры.

Бекер, не отрицая глубоких изменений, произошедших с исламом и Османской империей, полагал, что последняя, став современным государством, сохранит вместе с тем свой мусульманский облик. «Будущее Турции, – писал он, – это исламское государство, но исламское государство европейской окраски, т.е. с равноправием христианских граждан. Халифат в старом смысле окончательно погребен; будущее принадлежит новому халифату, появление которого в сто раз вероятнее, чем возникновение нейтральной Османской империи...» [Там же. S. 303].

В подходах обоих исследователей к исламу заметен европоцентристский акцент на роли европейского воздействия на ислам и на европейском восприятии ислама, проявившийся, в частности, в интерпретации панисламизма – как феномена, порожденного Европой и отраженного в европейском зеркале. Однако Бекер не сводил природу панисламизма к этому, признавая, что у ислама, также как у Османской империи, своя траектория развития.

Джихад: за и против

В обсуждении исламской политики Германской империи ключевым являлся вопрос о том, выгодна ли для нее мобилизация ислама в тактическом и стратегическом плане. Немецкий арабист Мартин Хартманн⁴, который в период Первой мировой войны сотрудничал с германским МИД (в частности, с «Бюро восточных новостей»⁵), в записке «Некоторые мысли к организации исламского дела» от 26 мая 1915 г. поставил под сомнение курс на поддержку ислама. «Здоровая исламская политика (Германской империи. – С.А.), – писал он, – не может иметь задачи поднимать “религиозную жизнь” мусульман» [23]. По его мнению, приоритетными направлениями для Германии в мусульманском мире должно стать развитие экономики и культуры и смягчение, а не подчеркивание религиозных различий, которое в конечном итоге может ударить бумерангом по интересам Германии и по ее претензиям стать мировой державой [Там же].

Схожие опасения высказывал упомянутый в начале статьи теолог и миссионер Д. Рихтер. Посвятивший большую часть своего доклада обоснованию необходимости союза Берлина и Стамбула и опоры Германской империи на ислам, он, тем не менее, в заключении констатировал, что у этой политики есть не только положительная сторона. Заметив, что «в течение прошлых столетий джихад был обоюдоострым мечом ислама против христианского мира», он задался вопросом: «не легко ли будет джихаду переродиться в кровавую безжалостную партизанскую войну», которая станет угрозой для христиан Турции, так же как для христиан всех восточных церквей? [2. S. 140]. Это предостережение представляется запоздалым, учитывая что к моменту, когда оно произносилось – декабрь 1915 г., в Османской империи уже проходили массовые убийства христиан.

Другое обстоятельство, которое следовало учитывать, по мнению Рихтера, состояло в том, что «джихад приведет к усилению исламского религиозного сознания» [Там же]. И хотя он делал оговорку, что «религия – это объединяющее звено движения, целью которого является независимость ислама от англичан» [Там же], ему, как и другим немецким специалистам, участвовавшим в инструментализации ислама, трудно было избавиться от опасения опалиться огнем, который они хотели направить в сторону противников Германской империи.

Итак, ислам стал одной из констант европейской политики и европейского общественного сознания, по крайней мере, к рубежу XIX–XX вв. Недостаточность знаний об этой религии в европейском обществе, а также стереотипность этого знания, значительный интерес к происходящим изменениям на мусульманском Востоке и нарастающее соперничество европейских держав открывали простор для самых разных оценок и интерпретаций ислама.

Попытки экстраполировать знания, полученные в результате осмысления европейской христианской традиции, на исламскую почву подчас скорее искажали, чем проясняли предмет изучения.

Европеизация и колониализм, нарождающиеся национализмы, имперская политика и взаимоотношения империй – в дискуссиях по этим и целому ряду других проблем исламская тематика занимала центральное положение.

С одной стороны, в дискуссиях и при выработке практической политики в отношении мусульманского Востока были востребованы знания европейских ориенталистов. С другой – у них не было и не могло быть монополии на репрезентацию ислама в публичном пространстве. Многим из них приходилось делать сложный выбор между политической вовлеченностью и научной беспристрастностью. Часть из них сознательно стремилась дистанцироваться от злободневных политических проблем, связанных с исламом, другие, как Мартин Хартманн или Карл Бекер, напротив, считали, что изучение ислама не должно ограничиваться средневековыми штудиями.

В подходах европейских ориенталистов к Османской империи и исламу причудливо переплетались

элементы модерна и архаики, признание наличия в мусульманском движении антиколониальной, освободительной составляющей и в то же время опасения столкнуться с обновленным и, возможно, усилившимся исламом. Приходит ли национализм на смену исламу, либо ислам наполняется националистическим содержанием (как полагал Бекер), на эти вопросы трудно было, как, впрочем, и сегодня, найти удовлетворительные ответы.

С началом Первой мировой войны европейские ориенталисты оказались в еще более сложном положении. В условиях войны пространство спора сузилось, а его накал вырос. Сама дискуссия вокруг ислама окончательно стала важной частью пропагандистского противостояния. В то же время в развернувшихся спорах предпринимались попытки осмысления и критической оценки отражения ислама в зеркале европейского общественного мнения, что видно на примере дискуссии Бекера и Хюргронье.

В европейской традиции восприятия и описания ислама, по крайней мере со времени колониальных завоеваний, присутствовала конструктивистская составляющая, предполагающая не только допустимость, но и необходимость воздействия на ислам извне и изнутри при одновременном признании трудности и опасности этого процесса. Бекер и Хюргронье, несмотря на их антагонизм, в сущности, расходились не в том, следует ли воздействовать на ислам, а в векторе этого воздействия.

В ходе Первой мировой войны немецкие ориенталисты получили уникальную возможность применить и проверить на практике свои обширные познания в отношении мусульманского Востока. Правда, довольно скоро выяснилось, что академические знания об исламе, так же как и блестящее владение классическим арабским языком, малопригодны для пропагандистского воздействия на традиционные слои мусульманского Востока [24].

Предпринятая в годы Первой мировой войны попытка немецких военных, дипломатов и значительной части ориенталистов использовать ислам как инструмент в противостоянии противникам Германской империи, на первый взгляд, укладывается в описываемую Э. Саидом парадигму отношений между Востоком и Западом и места в них европейского ориентализма. Однако возложить основную ответственность за эту политику на немецких ориенталистов, или, шире, на немецкую сторону, значило бы серьезно упростить ситуацию. Само сотрудничество немцев с турками и арабскими националистами в годы Первой мировой войны вряд ли исчерпывающе может быть описано в категориях доминирования и подчинения или инициирования и исполнения.

Противопоставление Востока и Запада, пафос преобразования Востока, признание западного доминирования чем-то само собой разумеющимся – все это признаки не только ориенталистского дискурса. Более того, стремление к доминированию, уверенность в превосходстве собственной культуры (религии) и противопоставление ее другой присущи не только европейскому, но и в не меньшей степени мусульман-

скому мировидению. Именно в силу этой уверенности западное превосходство и обусловленное им доминирование воспринимается мусульманским социумом так болезненно [25. С. 132].

Наиболее дальновидные сторонники инструментализации ислама с немецкой стороны видели, какие опасности таятся за рациональной попыткой сыграть на религиозных чувствах мусульман, вступив таким образом на зыбкую почву иррационального. «“Отодвижение” рациональности стало козырной картой исламистов и главной причиной их популярности» [26. С. 444], – полагает российский исламовед А. Ма-

лашенко. Не делая далеко идущих выводов, все же отметим, что между германо-турецкой инструментализацией ислама в годы Первой мировой войны и действиями современных исламистов прослеживаются определенные параллели.

В годы Первой мировой войны Германская империя направила значительные ресурсы на мобилизацию ислама. В XX в. еще не раз различные силы будут стремиться использовать ислам как инструмент в политической борьбе, но, как показал уже опыт Первой мировой войны, стремление к манипуляции религией часто приводит к результатам, далеким от планируемых.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шейх-уль-ислам (араб. – старейшина ислама) – почетный титул мусульманских теологов и законовладельцев. В Османской империи этот титул применялся к муфтию Константинополя. Основная функция шейх-уль-ислама состояла в том, чтобы давать фетву, которой он освещал решения султана по политическим и социальным вопросам [1. С. 289].

² Халиф (араб. – заместитель) – глава мусульманской общины, замещающий посланника Аллаха.

³ Кафир (араб. الكافر) – неверующий, иноверец.

⁴ Мартин Хартманн (1851–1918) – немецкий арабист и исламовед, основатель немецкого общества исламоведения (Deutsche Gesellschaft für Islamkunde) и журнала «Мир ислама» (Die Welt des Islams).

⁵ Структура, созданная в рамках германского МИД для ведения немецкой пропаганды, и прежде всего пропаганды идей джихада, в странах Востока. Ее первым руководителем являлся барон Макс фон Оппенгейм.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ислам*: Энциклопедический словарь. М., 1991.
2. *Vortrag des Herrn Prof. D. Dr. Richter: «Der Krieg und der Islam»* // Die Welt des Islams. 1915. Bd III, Heft 2. S. 134–139.
3. *Hagen G.* German Heralds of Holy War: Orientalists and Applied Oriental Studies // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 2004.
4. *Хой С.* Запад и все остальные // Ab Imperio. 2011. № 1.
5. *Burke E.* Moroccan resistance, pan-islam and German war strategy, 1914–1918 // Francia. 1975. Bd. 3.
6. *Schwanitz Wolfgang G.* Max von Oppenheim und der Heilige Krieg. Zwei Denkschriften zur Revolutionierung islamischer Gebiete 1914 und 1940 // Sozial.Geschichte. 2004. № 19 (3).
7. *Нойманн И.* Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
8. *Кардини Ф.* Европа и ислам: история непонимания. СПб., 2007.
9. *Оганисян Ю.* Абд-аль-Кадир. М., 1968.
10. *Алексеев И.* За советскую власть, за шариат! URL: http://www.gazeta.ru/science/2011/06/20_a_3668461.shtml
11. *Peters R.* Islam en imperialism // De Arabische uitdaging: Europa oog in oog met een nieuwe realiteit. Red. P. Aarts en B. van Heijningen. Rotterdam, 1982.
12. *Osterhammel J.* Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München, 2009.
13. *Курышкин О.Ю.* Русско-турецкие войны XVIII – начала XX в. и российские мусульмане // Война и мир в истории Европы : сб. науч. ст. пам. проф. Е.П. Глушанина. Барнаул, 2007.
14. *Gossman L.* The Passion of Max von Oppenheim. Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler (Cambridge: Open Book, 2013). URL: <http://www.openbookpublishers.com/htmlreader/TPOMVO/chapter04.html>
15. *Caesar E.* Farah Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate // Islam (Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients). 1989. № 66.2. S. 274.
16. *Миллер А.И.* Империя и современный мир – некоторые парадоксы и заблуждения // Политическая наука. 2004. № 3. С. 8.
17. *Stüdt J.-D.* Max von Oppenheim und der Nahe Osten – Lebenstraum oder politische Intrige? // Asien Afrika Lateinamerika. 1999. Vol. 27. S. 138–141.
18. *Kröger M.* Max von Oppenheim im Auswärtigen Dienst, Lecture. Historische Gesellschaft of the Deutsche Bank [June, 2010]. URL: http://www.bankgeschichte.de/de/docs/Vortrag_Kroeger.pdf
19. *Schwanitz W.G.* German-Kuwaiti Relations: From Their Beginnings to the Reunification of Germany // Meria Journal The Middle East Review of International Affairs. March, 2009. Vol. 13, № 1. URL: <http://www.gloria-center.org/meria/2009/03/schwanitz.html#author>
20. *Tim Epkenhans* / Max von Oppenheim Geld darf keine Rolle spielen: II. Teil, Das Dokument // Archivum Ottomanicum. 2001. № 19.
21. *Hurgronje C.* Snouck The Holy War, «Made in Germany». New York; London, 1915. URL: http://en.wikisource.org/wiki/The_Holy_War_Made_in_Germany
22. *Becker C.H.* Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg (1915) // Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt: Islamstudien, Zweiter Band, 1932.
23. *Einige Gedanken zur Behandlung der islamischen Angelegenheit* // BundesarchivP. AA. FC 62322.
24. *Heine P.* El Dschihad (Al-Gihād) – eine deutsche Propagandazeitung im 1. Weltkrieg // Die Welt des Islams. 1980. XX, 3-4. S. 197–199.
25. *Малашенко А.* Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006.
26. *Малашенко А.* Исламисты хлопают дверью? // Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма. М., 2004.

Статья представлена научной редакцией «История» 24 июня 2015 г.

JIHAD “MADE IN GERMANY”: THE FIRST WORLD WAR AND THE CONTROVERSY ABOUT ISLAM

Tomsk State University Journal, 2015, 401, 207–215. DOI: 10.17223/15617793/401/30

Sherstyukov Sergey A. Altai State University (Barnaul, Russian Federation). E-mail: shers-serg@yandex.ru

Keywords: Islam; jihad; Pan-Islamism; orientalism; instrumentalization; empire.

The article discusses views of European orientalists on Islam and Islamic policy of the Great Powers in the First World War. The object of analysis is, in particular, the problem of the relation of knowledge and power, the nature of the relationship of European orientalism and colonialism, in other words, the complex of the questions formulated by Edward Said in his *Orientalism*. During the First World War, the German Empire in alliance with the Ottoman Empire made an attempt, that Dutch Islamic researcher Christiaan Snouck Hurgronje called Jihad “made in Germany”, to use Islam as a tool in the fight against its opponents. The efforts of the German Empire for “revolutionizing” the Muslim world and German orientalists’ participation in it could not but cause reactions in the European academic community. A symbolic character had a discussion that occurred in 1915 between the two masters of European orientalism, Dutch Islamic researcher Christiaan Snouck Hurgronje and founding member of the German Islamic Studies Carl Heinrich Becker. This discussion is of interest not only because it highlights a certain set of attitudes and stereotypes of Islam that grew in the soil of Eurocentrism, but also because it makes it possible to track the change of these stereotypes and to what extent and when they became the subject of orientalists’ reflection. The interest in the topic is large enough, as evidenced by the ongoing debate in the scientific literature on orientalism. This article is a response to this debate, yet another attempt to answer the questions formulated by Said. On the one hand, the discussions and the formulation of a practical policy towards the countries of the Muslim East required the knowledge of European orientalists. On the other, they did not have and could not have a monopoly on the representation of Islam. Many of them had to make difficult choices between political involvement and scientific impartiality. With the outbreak of World War I, European orientalists were in an even more precarious position. In the conditions of war the space of dispute narrowed, and its intensity grew. Discussion round Islam finally became an important part of propaganda confrontation. At the same time, the unfolding debate attempted comprehension and critical assessment of Islam reflected in the mirror of European public opinion, as is illustrated by the discussion of Becker and Hurgronje. The attempt of the German military and diplomats and of a considerable part of orientalists made in the years of World War I to use Islam as a tool in the opposition to opponents of the German empire at first sight is within the paradigm of the relations between the East and the West described by E. Said and place of European orientalism in them. However, to confer the main responsibility for this policy on German orientalists, or, broader, on the German party would mean to seriously simplify the situation. Cooperation of Germans with the Turkish and Arab nationalists in the years of World War I can hardly be more exhaustively described in categories of domination and submission or initiation and execution.

REFERENCES

1. Prozorov, S.M. (ed.) (1991) *Islam: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam: An encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka.
2. Prof. D. Dr. Richter. (1915) Der Krieg und der Islam [The War and Islam]. *Die Welt des Islams*. III:2. pp. 134–139.
3. Hagen, G. (2004) German Heralds of Holy War: Orientalists and Applied Oriental Studies. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 24(2). pp. 145–162. DOI: 10.1215/1089201X-24-2-145
4. Howe, S. (2011) Zapad i vse ostal'nye [The West and the rest]. *Ab Imperio*. 1.
5. Burke, E. (1975) Moroccan resistance, pan-islam and German war strategy, 1914–1918. *Francia*. 3.
6. Schwanitz, W.G. (2004) Max von Oppenheim und der Heilige Krieg. Zwei Denkschriften zur Revolutionierung islamischer Gebiete 1914 und 1940 [Max von Oppenheim and the Holy War. Two memoranda to revolutionize Islamic areas in 1914 and 1940]. *Sozial.Geschichte*. 19 (3).
7. Neumann, I. (2004) *Ispol'zovanie "Drugogo": Obrazy Vostoka v formirovaniye evropeyskikh identichnostey* [The use of the “Other”: Images of the East in the formation of European identities]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
8. Cardini, F. (2007) *Evropa i islam: istoriya neponimaniya* [Europe and Islam: The history of a misunderstanding]. St. Petersburg: Aleksandriya.
9. Oganis'yan, Yu. (1968) *Abd-al'-Kadir* [Abd al-Qadir]. Moscow: Molodaya gvardiya.
10. Alekseev, I. (2011) *Za sovetскую vlast', za shariat!* [For Soviet power, for the Sharia!]. [Online]. Available from: http://www.gazeta.ru/science/2011/06/20_a_3668461.shtml.
11. Peters, R. (1982) Islam and imperialism [Islam and imperialism]. In: Aarts, P. & Heijningen, B. van. (eds) *De Arabische uitdaging: Europa oog in oog met een nieuwe realiteit* [The Arab challenge: Europe face to face with a new reality]. Rotterdam.
12. Osterhammel, J. (2009) *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* [The transformation of the world. A history of the 19th century]. München.
13. Kurnykin, O.Yu. (2007) Russko-turetskie voyny XVIII – nachala XX v. i rossiyskie musul'mane [The Russian-Turkish wars of the 18th – early 20th centuries and Russian Muslims]. In: Chernyshov, Yu.G. (ed.) *Voyna i mir v istorii Evropy: sbornik nauchnykh statey pamyati professora E.P. Glushanina* [War and peace in European history: a collection of scientific articles in memory of Professor E.P. Glushanin]. Barnaul: Altai State University.
14. Gossman, L. (2013) *The Passion of Max von Oppenheim. Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler*. Cambridge: Open Book. [Online]. Available from: <http://www.openbookpublishers.com/htmlreader/TPOMVO/chapter04.html>.
15. Farah, C.E. (1989) Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate. *Islam (Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients)*. 66.2.
16. Miller, A.I. (2004) Imperiya i sovremennyy mir – nekotorye paradoksy i zabluzhdeniya [Empire and the modern world: some paradoxes and misconceptions]. *Politicheskaya nauka*. 3.
17. Stüdt, J.-D. (1999) Max von Oppenheim und der Nahe Osten – Lebenstraum oder politische Intrige? [Max von Oppenheim and the Middle East: a lifelong dream or a political intrigue?]. *Asien Afrika Lateinamerika*. 27. pp. 138–141.
18. Kröger, M. (2010) *Max von Oppenheim im Auswärtigen Dienst, Lecture. Historische Gesellschaft of the Deutsche Bank* [Max von Oppenheim in the Foreign Service, Lecture. Historical Society of the German Bank]. [Online]. Available from: http://www.bankgeschichte.de/de/docs/Vortrag_Kroeger.pdf.
19. Schwanitz, W.G. (2009) German-Kuwaiti Relations: From Their Beginnings to the Reunification of Germany. *The Middle East Review of International Affairs*. 13:1. [Online]. Available from: <http://www.gloria-center.org/meria/2009/03/schwanitz.html#author>.
20. Epkenhans, T. (2001) Max von Oppenheim Geld darf keine Rolle spielen: II. Teil, Das Dokument [Max von Oppenheim. Money may play a role]. *Archivum Ottomanicum*. 19.
21. Hurgronje, C.S. (1915) *The Holy War, “Made in Germany”*. New York; London. [Online]. Available from: http://en.wikisource.org/wiki/The_Holy_War_Made_in_Germany.
22. Becker, C.H. (1932) Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg (1915) [The war debate about the Holy War (1915)]. *Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt: Islamstudien*. V. 2.
23. Einige Gedanken zur Behandlung der islamischen Angelegenheit [Some thoughts for the treatment of Islamic matter]. Bundesarchiv [Federal Archives]. AA. FC 62322.
24. Heine, P. (1980) El Dschihad (Al-Ġihād) – eine deutsche Propagandazeitung im 1. Weltkrieg [El Jihad (Al-Ġihād) – a German propaganda newspaper in WWI]. *Die Welt des Islams*. XX:3–4. pp. 197–199.
25. Malashenko, A. (2006) *Islamskaya al'ternativa i islamskiy proekt* [The Islamic alternative and the Islamist project]. Moscow: Ves' mir.
26. Malashenko, A. (2004) Islamisty khlopayut dver'yu? [Islamists slam the door?]. In: Kepel, G. *Dzhikhad: ekspansiya i zakat islamizma* [Jihad: Islamic expansion and the sunset]. Moscow: Ladimir.

Received: 24 June 2015