Огановскому Н.О.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Для служебного пользования
Экз. № ____
00102

"Комплексная программа научных исследований
по актуальным проблемам современного
исламоведения на 1984-1986 гг."

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ:
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ

Вып. 3

Часть III

Ж. N 94 ДСП

Москва 1985

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Для служебного пользования
Экз. № ____
90102

"Комплексная программа научных исследований
по актуальным проблемам современного
исламоведения на 1984-1986 гг."

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ:
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ

Вып. 3

Часть II

Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука"
Москва 1985

Ответственный редактор: Е.М.Примаков

Редколлегия: Л.Р.Полонская (зам.отв.ред.)
Г.В.Милославский
М.И.Филиппова (уч.секретарь)

Часть III

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА

СТАТЬИ

А.Д. ЖЕЛТЯКОВ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ИСЛАМОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН И ПОДГОТОВКИ КАДРОВ ИСЛАМОВЕДОВ (ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ КАФЕДРЫ ИСТОРИИ СТРАН БЛИЖНЕГО ВОСТОКА ЛГУ)

Выполняя задачу подготовки квалифицированных кадров востоковедов для практической и научной деятельности, кафедра истории стран Ближнего Востока Ленинградского университета придает важное значение тому, чтобы дать своим выпускникам необходимую сумму знаний об истории ислама, его роли в повседневной бытовой и семейной жизни, а также в общественно-политической и идеологической борьбе народов Ближнего и Среднего Востока, исповедующих мусульманскую религию.

В 1980 г. кафедра наметила и начала осуществлять достаточно широкую программу преподавания исламоведческих дисциплин для студентов всех представленных на ней специальностей: историков Арабских стран, Ирана, Афганистана и Турции. В 1981 г. на I координационном совещании в Ташкенте декан Восточного факультета чл.-корр. АН СССР, проф. М.Н. Боголюбов довел до сведения научных и практических организаций страны о первых шагах, предпринятых факультетом в этой области. Хотелось бы продолжить этот разговор.

Учебная подготовка студентов в области исламоведения начинается на кафедре с I курса и продолжается в течение всех пяти лет обучения, хотя формы его, естественно, меняются. На I курсе студенты знакомятся с историей возникновения ислама и основами мусульманской догматики в общем курсе истории религий и научного атеизма. Значительное внимание исламу уделяет-

ся также в соответствующем разделе курсов этнографии изучаемых стран Востока. Кроме того, на I и II курсах студенты получают возможность для углубленного изучения отдельных вопросов мусульманской религии при написании семестровых рефератов.

На III, IУ и У курсах изучающим историю Ближнего Востока студентам читается ряд специальных курсов по истории мусульманства и современному исламу. Среди них курсы: "Введение в исламоведение" (ст.н.сотр. ЛО ИВ АН СССР П.А. Грязневич), "Ислам в Арабских странах" (он же), "Ислам в Афганистане" (проф. А.Л. Грюнберг), "Ислам в Иране" (ст.н.сотр. ЛО ИВ АН СССР О.Ф. Акимушкин). С 1982 г. историкам-арабистам читается также спецкурс "Роль ислама в формировании немарксистских концепций социализма в Арабских странах" (асс. Т.М. Сипенкова). Завершается подготовка и начато чтение спецкурса по истории общественно-политической мысли сиро-ливанского региона османской Турции в эпоху нового времени, в котором большое место отводится проблеме влияния ислама на формирование светских концепций общественно-политических движений на Ближнем Востоке во второй половине XIX - начале XX вв. (асс. Е.И. Зеленев). Эти же вопросы рассматриваются и в спецкурсе по истории культуры Турции (проф. А.Д. Желтяков).

Кроме того, в общие курсы лекций по истории стран Азии и Африки в средние века, новое и новейшее время и особенно в лекционные курсы по истории изучаемых стран Ближнего и Среднего Востока, читаемые на протяжении первых трех лет обучения в университете, включены разделы по различным аспектам исламоведения: истории возникновения и распространения ислама, роли ислама в народных и национально-освободительных движениях, эволюции мусульманской религиозно-политической идеологии, значении мусульманского фактора для развития культуры и науки исповедующих ислам народов, месте ислама в современной экономической, общественно-политической и культурной жизни зарубежных ближне- и средневосточных стран.

С 1980 г. на кафедре читается цикл курсов по истории антиколониального движения в Алжире с 1830 по 1980 г. (доц. Н.Н. Дьяков), в которых освещаются вопросы роли ислама, в частности марабутства, в общественной и политической жизни колониального и независимого Алжира. Сейчас готовится спецкурс для историков-туркологов "Экономика Турции в эпоху нового времени" (доц. С.М. Иванов), в нем уделяется должное внимание интерпретации догматов шариата в практике экономической жизни Османской империи XУШ-начала XX в.

Главной формой закрепления и развития у студентов исламоведческих знаний, полученных во время аудиторных занятий, является написание курсовых и дипломных работ. За последние три года на кафедре защищено значительное число студенческих работ по исламоведческой тематике. Это, например: "К истории суфизма в Судане" (М.Кондрина, 1982), "Марабуты Алжира в XIXв." (О.Омельяненко, 1983), "Некоторые вопросы шиитского шариата по книге Хомейни "Ресалэ-йе тоузих аль-месаэль" (...Шкирандо, 1982), "Сравнительное изучение светского права и шариата по книге Абд ал-Баки ал-Бакри "Введение в изучение светского права и исламского шариата" (Г.Еремичев, 1983), "Новая конституция Ирана как выразитель догм исламской жизни" (М.Гусейнов, 1982) и др. Эти малые темы отражают большой интерес студентов к важному направлению современного востоковедения. Отрадно, что этот интерес с каждым годом растет, хотя изучение исламоведческих проблем требует от студентов немалых усилий, освоения дополнительных восточных и западных языков, более глубокого знания вопросов философии, социологии, культуры, а может быть именно поэтому.

Читаемые на кафедре исламоведческие и связанные с исламоведением курсы являются результатом самостоятельного научного творчества сотрудников кафедры, учитывающих, конечно, достижения советского востоковедения в целом. Исламоведческая тематика не первый год входит в планы научно-исследовательской работы сотрудников кафедры. Известны классическая монография проф. И.П. Петрушевского "Ислам в Иране" (ЛГУ, 1965), неоднократно публиковавшаяся в Иране и ныне издающаяся в Англии; книга проф. Л.В. Строевой "Государство исмаилитов в Иране" (М., 1978), в которой рассмотрены истоки и становление исмаилитского учения. Асс. Е.И. Зеленев заканчивает работу над кандидатской диссертацией, в которой будет исследована проблема влияния ислама на формирование арабского национального самосознания в сироливанском регионе Османской империи. В 1984 г. кафедра примет в целевую аспирантуру выпускника, занимающегося бехаизмом.

Все перечисленные выше меры позволили начать на кафедре подготовку специалистов по новой специализации - исламоведению. Пока это только первые шаги. В ближайшие годы предстоит значительно расширить круг преподаваемых исламоведческих дис-

циплин, развернуть научно-исследовательскую работу преподавателей, аспирантов и студентов-старшекурсников в области изучения ислама, особенно малоисследованных аспектов его догматики, эволюции исламского вероучения, его роли в жизни современного Востока. Развитию этой работы мешает ряд трудностей, порой искусственно создаваемых.

Условия работы в университете, ограниченный штат преподавателей, многообразные требования сложного учебного плана Восточного факультета не позволяют, разумеется, всем сотрудникам кафедры сосредоточиться только на разработке исламоведческой проблематики. Тем важнее было бы наладить регулярное научно-педагогическое сотрудничество с академическими востоковедными центрами города, в особенности с ЛО ИВ АН СССР. Нам представляется, что такое сотрудничество надо всемерно развивать и укреплять, как это всегда делали академики В.В. Струве, И.А. Орбели, И.Ю. Крачковский, В.М. Алексеев, А.Н. Кононов, которые не отделяли и не отделяют востоковедение академическое от университетского. Ведь кадры первого формируются из воспитанников второго. Но своими силами университетским преподавателям постановку всего необходимого комплекса исламоведческих курсов, спецкурсов и семинаров, во всяком случае в короткие сроки, не поднять. С другой стороны, преподавая в университете, академические сотрудники получают прекрасную возможность апробации своих научных разработок, практической реализации своих исследований.

Настало время конкретно решать организационные вопросы подготовки специалистов по исламоведению, о чем говорил академик Е.М. Примаков еще на Ташкентском совещании. Надо выработать специальную программу подготовки таких специалистов и в востоковедных вузах и в научно-исследовательских центрах. Необходимо, в частности, разработать примерный перечень учебных дисциплин, которые необходимо внедрить в процесс обучения прежде всего в ИСАА при МГУ и на Восточном факультете ЛГУ, поскольку они работают по индивидуальным учебным планам, согласовать тематику их научных исследований в области исламоведения с исламоведческой проблематикой, разрабатываемой в научно-исследовательских институтах. Это позволит в дальнейшем скоординировать и участие сотрудников последних в преподавательской работе в вузах. Следует также подумать о видах учебной и производственной практики, в том числе за рубежом,

для студентов и стажировки для аспирантов, которые решили посвятить себя изучению ислама. Полезно было бы издать не только монографии, но и учебные пособия по исламу, в том числе хрестоматии. И, наконец, эта программа должна обязательно предусматривать участие востоковедов Академии наук в преподавании исламоведческих дисциплин в ведущих востоковедных учебных заведениях страны. Не следует забывать, что подготовку будущих исламоведов начинают на студенческой скамье. Объединенными усилиями академических и учебных центров, при четкой координации их работы мы быстрее и эффективнее решим стоящие перед нами в этой области задачи.

1-4 13

А.А. АЛИЕВ
М.А. БАТУНСКИЙ

РОЛЬ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ИЗУЧЕНИИ ЗАРУБЕЖНОГО ИСЛАМА

Западно-буржуазная исламистика уже давно широкомасштабно и настойчиво ведет социологические исследования самых различных сторон жизни мусульманских стран[1], – исследования, проводимые на, как правило, профессиональном уровне и имеющие в то же время в значительной мере политические (в т.ч. разведывательные, пропагандистские, контрпропагандистские и т.д.) цели.[2]

И если в не столь уж отдаленные времена на эмпирическую социологию исламоведы в лучшем случае смотрели как на вспомогательный инструмент и не более, то ныне все та же дисциплина рассматривается как арсенал структурных форм и для описания и для объяснения всевозможных мусульманских реалий.

Не вдаваясь в историю вопроса, отметим лишь следующие два, представляющиеся нам наиболее серьезными, аспекта процесса социологизации исламистики: первый, когда социология (и здесь и далее мы ведем речь только об эмпирической социологии) внедряется в сложившийся – несоциологический – научный материал, и второй, когда она же органически включается в материал исламоведения как сложносоставной науки.

Все труднее сейчас можно найти какой-либо солидный труд по современным проблемам мусульманского Востока, который бы не опирался на результаты:

– либо самим же автором проведенного эмпирико-социологического исследования[3] (и в этом отношении для западных исламоведов давно уже служит примером научная деятельность таких их коллег как К. Геерц, М. Бергер, К.А.О. Невенхойзе и др.[4]);

– либо на данные других социологов-исламоведов.

В специальной литературе живо обсуждаются такие сюжеты, как информационная емкость социологических структур, с успехом выполняющих функцию раскрытия самых порой глубинных психологических механизмов той или иной этноконфессиональной группы, важность социологического подхода при реконструкции даже очень сложных исторических ситуаций, необходимость полноценного оперирования социологическим концептуальным аппаратом для глубокого освоения традиционной исламистикой своего собственного понятийного фонда и своей гносеологической специфики.

Словом, есть веские основания утверждать, что на Западе понятия "социологические исследования ислама" и "исламистика как таковая" стали понятиями коррелятивными, взаимно обусловливающими друг друга.

Что же касается марксистского исламоведения, то, как нам представляется, задача его вовсе не сводится к тому, чтобы фиксировать роль ислама как идеологии, освящающей множество традиционных и нетрадиционных иерархий и систем ценностей, как мощного ограничителя любых попыток не связывать социальные действия мерками трансцедентных абсолютов и символов, как весьма существенный компонент политической культуры и политической психологии и т.д. и т.п.

Мы прежде всего должны исходить из того, – давным-давно, впрочем, ставшего аксиоматическим, – положения, что в любом так называемом мусульманском обществе всегда действует богатый набор часто в высшей степени противоречащих друг другу моделей восприятия "сакрального" и "священного", "локального" и "универсального".

Поэтому любая "мусульманская культура", – как бы ни казались сильны ее трансформационные, коммуникативные, ценностно-ориентационные, адаптирующие и прочие ведущие функции, – неоднородна, нестабильна вследствие ассиметрии между ее элементами.

Функционирование каждого из них различно, – для одних характерна высокая степень константности; другие, напротив, отли-

чаются вариативностью. Но только высокоспециализированные скрупулезно и умело проводимые социологические исследования советских социологов-востоковедов в странах традиционного распространения ислама могут с достаточной ясностью указать на эти элементы, одни из которых постоянно воспроизводят на уровне массового сознания стандартно-исламские регулятивы и мировоззренческие установки, тогда как другие порождают такие интеллектуальные комплексы, которые могут избрать благожелательную позицию по отношению к нашим и внешнеполитическим акциям и философско-социальным программам.

Лишь в ходе тех же социологических исследований мы получим уникальную на сегодняшний день возможность сконструировать такие знаковые системы, которые позволяли бы осуществлять подлинно равноправное межкультурное общение по всем его ведущим параметрам - информационно-содержательному, социально-прагматическому, структурно-семиотическому.

Это в свою очередь позволит обстоятельно разобраться и в столь сложной - и фундаментально важной в контексте наших отношений с зарубежным Востоком - проблеме, как проблема бытующих там национальных и конфессиональных стереотипов, таких стереотипов, которые и апологетами ислама и буржуазной наукой представляются как действенный тормоз на пути проникновения "атеистической и коммунистическо-русской идеологии".

Между тем, уже сейчас есть веские основания предсказать, что результаты социологических (или социолингвистических) исследований вскроют существенное различие между такими национальными и конфессиональными стереотипами, которые пока еще выступают в роли конструктивных стандартов, и теми из них, которые потеряли свою первоначальную информационную нагрузку, то есть стали дисфункциональным штампом сознания, имеющим "нулевую значимость".

Мы сознаем, что институционализация в рамках отечественного исламоведения такого направления как "социологические исследования зарубежного ислама" будет делом нелегким, - и не только вследствие технико-организационных, ведомственных и прочих барьеров. Речь по существу пойдет о кристаллизации направления с органически присущим ему и только ему методикой, эпистемологическими нормативами, категориальным аппаратом и, соответственно, со специфическим лингвистическим арсеналом.

Как свидетельствует история взаимоотношений социологии, или, вернее, социологических ответвлений той или иной науки, с ее "традиционными" (или, точнее, "не-социологическими") отрядами, - могут:

- создаться две - социологическая и не-социологическая - познавательные программы, одна из которых не всегда будет точно переводиться на понятийный язык другой;

- возникать трудности в размежевании аспектов единого для всех объекта анализа как по существу, так и в плоскости их понятийного выражения, вследствие чего понятия станут переноситься из одного ("социологического") контекста в другой ("не-социологический") и наоборот, меняя при этом свой смысл;

Но все это, конечно, удастся преодолеть на базе общей для нас всех марксистской методологии, добившись в принципе однозначного определения и толкования ключевых проблем, - при всем при том, что будет и впредь идти постоянное накопление теоретических знаний различными моделями, позволяющими объяснить бесконечные и старые и новые явления в жизни гигантского "мусульманского мира".

ПРИМЕЧАНИЯ

I. См. множество соответствующих данных об одних лишь французских, - значительно уступающих североамериканским и по количественным и по качественным параметрам, - эмпирико-социологических исследований арабо-мусульманских регионов, Турции, Ирана и т.д. в книге: Dix ans de rumrine universitaire française sur le monde arabe et islamique de 1968-69 á 1979. Paris, 1982.

2. См. напр.: E.Dee. The American in Saudi Arabia. Chicago, 1980.

3. См. напр.: B.Toprak. Islam and Political Development in Turkey. Leiden, 1981.

4. Все еще остаются интересными образцами эмпирических исследований в сфере социальной психологии: L.Melikian, L.Diab. Group Affiliation of University Students in the Arab Middle East. - "Journal of Social Psychology", XCIY (1959); L.Melikian. The Dethronment of the Father - "Middle East Forum",XXXYI(Jan.1960); B.Hudson. Cross-Cultural Studies in the Arab Middle East and the United States: Studies of Young Adults.-"Journal of Social Issues",XY, No 3, 1959. Из современных же работ отметим, например, G.W.Beattie, C.Agahi, C. Spencer.Social Stereotypes Held by Different Occupational Groups in Postrevolutionary Iran.-"European Journal of Social Psychology",1982. Базирующаяся на материалах репрезентативного опроса, эта статья дает интересную картину субъективных представлений о различных категориях иностранцев у всевозможных социальных групп иранского общества после "исламской революции" I979 года.

Г.В. МИЛОСЛАВСКИЙ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СИСТЕМНОГО ПОДХОДА К ИЗУЧЕНИЮ СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА

Задачи комплексного исследования процессов, происходящих в странах традиционного распространения ислама делают необходимым применение системного подхода к их изучению. Возможны различные аспекты системного изучения современного ислама:

- рассмотрение группы стран традиционного распространения ислама как части системы "развивающиеся страны" (геополитический аспект);
- рассмотрение "исламских элементов" в системе социально-политических отношений афро-азиатских стран (социально-политический аспект);
- рассмотрение собственно ислама как религиозной системы в ее взаимосвязи с системой общественных отношений (религиоведческий аспект) и т.д.

Рассмотрим некоторые вопросы, связанные с этими аспектами системного подхода к изучению ислама.

Геополитический аспект подразумевает определение географических границ объекта исследования ("исламский мир", "исламские страны") и выявление его внутренней структуры в пределах этих границ, а также функциональных связей между отдельными элементами этой структуры. Возможны несколько уровней рассмотрения вопроса в этом аспекте: I) историко-культурный, 2) этно-конфессиональный и 3) политико-географический. Определение более или менее четких географических границ на каждом из трех уровней

представляется возможным лишь применительно к определенным конкретно-историческим периодам, поскольку в процессе исторического развития определяющие критерии (достаточно статичные сами по себе) приобретают чрезвычайно динамический характер. Этим динамизмом обусловлена и необходимость проведения грани в употреблении терминов "исламский" и "мусульманский": под первым мы понимаем объекты (территории, культуры и т.д.), испытавшие (или испытывающие) в той или иной мере влияние ислама как религии, под вторым – объекты, в формировании которых непосредственно участвуют носители ислама – мусульмане. Таким образом понятие "исламский" представляется более широким.

I) На историко-культурном уровне рассматривается исламский историко-культурный ареал, обозначаемый обычно в литературе термином "исламский мир" или "мусульманский мир". На этом уровне, применительно к современным исследованиям, представляется более оправданным употребление термина "исламский мир", поскольку он подразумевает, на наш взгляд, более широкий ареал: все те территории, на которых в различные исторические периоды существовало влияние ислама, имеющее определенное значение и в современную эпоху. К таким территориям мы можем отнести, например, но только на историческо-культурном уровне, Пиренейский полуостров где при отсутствии мусульманского населения ощущается достаточно существенное влияние арабо-мусульманской культуры.

2) С этно-конфессиональной точки зрения "мусульманский мир" представляет собой совокупность всех территорий, на которых проживают мусульманские общины, представляющие собой достаточно целостные социальные единицы и включенные в той или иной степени в общественную структуру (в качестве религиозной общины). При таком рассмотрении понятия "мусульманский мир" в его состав, вероятно, не должны включаться районы проживания групп верующих (даже и организованных определенным образом), где мусульмане как самостоятельная группа не включены в социально-политическую систему страны (страны Европы, за исключением Югославии и Албании, почти все страны Америки, Австралия и Океания).

3) Политико-географический уровень подразумевает значительно более четкое определение границ "исламского мира". Удельный вес мусульман в общей численности населения вряд ли может быть здесь критерием, поскольку этот показатель далеко не всегда прямо пропорционален политической роли ислама в той или иной

стране. Наиболее приемлемым критерием представляется осознание (и официальное декларирование) политическими лидерами стран распространения ислама принадлежности их государств к "исламскому миру", что официально закреплено прежде всего участием в деятельности Организации исламской конференции (ОИК). Таким образом к "исламскому миру" в таком понимании могут быть отнесены 44 афро-азиатских государства, входящих в ОИК.

"Исламский мир", являющийся частью развивающихся стран, характеризуется, с одной стороны, крайней неоднородностью с точки зрения социально-экономического и политического развития и наличием внутренних противоречий, с другой стороны – для этой группы стран характерны и общие типологические черты. Не останавливаясь подробно на наборе конкретных признаков, назовем лишь основные типологические критерии:

I) уровень социально-экономического развития;

2) характер политического строя и политической ориентации;

3) мера включенности мусульманских норм в государственные институты;

4) место и роль ислама в сфере общественной мысли;

5) мера единства мусульманской общины – наличие сект, течений и т.п.

При очевидной неоднородности "исламского мира" можно выделить ряд общих типологических черт для этой группы стран:

I) зависимый характер экономик и их включенность в мировую систему капиталистического разделения труда;

2) наличие, а в большинстве стран и преобладание докапиталистических структур;

3) для ряда стран характерна сырьевая ориентация экономики;

4) в политическом плане – это в основном разновидности буржуазных режимов;

5) в большинстве случаев – включенность ислама в общественные институты (законодательно или фактически);

6) в общественной мысли – популярность идей "третьего исламского пути";

7) для многих стран общими являются и задачи антиимпериалистической борьбы, в той или иной форме.

По целому ряду критериев мы можем рассматривать "исламский мир" (страны ОИК) как самостоятельную группировку, носящую по

своим целям интеграционный характер. Во всяком случае тенденция к созданию такой группировки реально существует.

Исходя из особенностей распространения и развития ислама в мусульманских странах, а также его современной роли, мы можем выделить внутри "исламского мира" центр и периферию, первого, второго... порядка.

Центр первого порядка – территории исламизированные на раннем этапе арабских завоеваний, с семитским населением: Аравия, Палестина, Сирия, Ирак, Иордания, а также Египет и Ливия. В силу ряда объективных причин эти страны продолжают и в настоящее время оставаться "центром исламского мира".

Центр второго порядка – территории исламизированные на втором этапе арабских завоеваний и входившие в состав Халифата: страны Магриба и Иран.

Периферия первого порядка – территории с неарабским населением, исламизированные преимущественно арабами и входившие в состав мусульманских государств. Сейчас мусульмане составляют здесь более (не менее) половины населения: Афганистан, Пакистан, Турция, Мали, Нигер, Судан, Сомали.

Периферия второго порядка – страны исламизированные преимущественно неарабами: Бангладеш, Индонезия, Малайзия, Нигерия, Гамбия.

Периферия третьего порядка – районы *поздней исламизации*, где мусульмане составляют менее 30%: *Верхняя Вольта*, Камерун, Уганда, Чад, Габон.

Периферия четвертого порядка – страны (территории), не входящие в ОИК: Кипр, Индия, Филиппины, страны Индокитая, некоторые страны Африки.

При рассмотрении структуры и особенностей "исламского мира" представляется важным выделение двух уровней ислама, которые условно могут быть названы официальный ислам и ислам массовый.

Официальный ислам – это та его форма, которая как правило является объектом исследования. Его носителями являются преимущественно представители средних городских слоев и отчасти сельской буржуазии, которые в свою очередь состоят из нескольких весьма неоднородных групп.

I. Традиционная исламская интеллигенция (ТИ) – улемы, факихи и т.п. Они считают себя "истинными хранителями" ислама и

отличаются, как правило, консервативными взглядами; представители ТИ обычно не стремятся к прямому участию в политической деятельности, что отнюдь не означает их отказа от власти вообще: они предпочитают функции высшего религиозного и этического контроля (которые, как показал опыт Ирана, могут значить гораздо больше, чем светская власть). В теоретическом плане отношение ТИ к власти более ярко выражено в трудах идеологов "Братьев-мусульман" (ал-Банна, Котб) у суннитов и в работах Хомейни – у шиитов. Суннитская ТИ как правило более лояльна к режиму, чем представители других групп, она включается в политическое движение лишь на его массовом этапе, когда оно уже подготовлено на других социальных уровнях. Часто же ТИ остается лояльной режиму даже в условиях существования достаточно широкой исламской оппозиции (Египет, Афганистан).

2. "Современная интеллигенция" (СИ), находящаяся под влиянием религии. Часто СИ эклектически воспринимает буржуазный образ мышления и немарксистские социалистические теории, увязывая то и другое с исламом. В "исламском мире" СИ, стоящая на позициях "исламского социализма" и "исламской демократии", пользуется большим влиянием на остальные слои общества, в том числе и на определенную часть ТИ, под косвенным воздействием которой она в свою очередь находится. Характерно, что их взгляды нередко в целом разделяют и т.н. "технократы", которые формально декларируют свою "независимость" от религиозного мировоззрения. Это влияние порождает формально "чисто светские" теории, которые по сути своей основаны на исламском мировоззрении, сформулированном в терминах тех или иных немарксистских концепций.

3. Политические деятели (ПД), занимающиеся религиозными вопросами в силу занимаемого поста или желания использовать исламские лозунги в конкретных политических целях.

В обоих случаях следует учитывать, что даже если ПД не имеет никакой религиозной подготовки (что характерно для ПД) и отличается нерелигиозностью, все же в основе его мировоззрения лежит исламская система ценностных ориентаций. Весьма интересный пример такого рода являют иракские лидеры, в частности С. Хусейн.

Таким образом, в сфере влияния "официального ислама" находится интеллигенция, городская мелкая буржуазия (ремесленники, мелкие торговцы и др.). Пропаганда ОИ распространяется в первую

очередь на молодежь. Фактически за его пределами остаются маргинальные слои города, часть городского пролетариата и огромная масса сельских жителей (хотя последние гораздо более религиозны, чем горожане). Также весьма ограничено влияние ОИ на племена.

Указанные группы находятся в подавляющем большинстве под влиянием "массового ислама"(МИ). О его широком распространении, в частности, свидетельствуют неоднократные выступления исламских идеологов против "народных форм религии".

МИ характеризуется прежде всего присутствием в большей или меньшей степени неисламских (традиционных, доисламских) элементов и представлений.

Выделение в исламе его "официальной" и "массовой" форм тесно связано с существованием в исламском мире "центра" и "периферии".

В "центре", преимущественно арабском (или арабизированном в первые века хиджры), народный элемент чаще не входит в серьезные противоречия с официозом.

На "периферии" представляется совершенно иная картина (причем, чем дальше от "центра", тем ощутимее различия). "Массовый ислам" "периферии" оказывается более эклектичным, чем в "центре". Характерно также, что и ТИ во многом сохраняет ценностные ориентации не свойственные исламу. Вместе с тем, именно на периферии ОИ носит более "воинственные черты", именно на "периферии" мы имеем многочисленные примеры насильственного распространения ислама, в отличие от "центра".

С точки зрения существования двух уровней ислама могут быть отчасти интерпретированы и т.н. религиозные конфликты. На наш взгляд, возникновение оппозиционных исламских движений в определенной мере связано с обострением противоречий между официальным и массовым исламом (и, соответственно, теми социально-политическими силами, которые являются их носителями). Причем характерно, что мера обострения этих противоречий прямо пропорциональна мере политизации официального ислама (борьба за власть в раннем Халифате и возникновение шиизма, противоречия между исламизацией "сверху" и исламской оппозицией в Египте и Пакистане, шииты-сунниты в Ираке и Сирии).

Характерно, что политизация вызывает противодействие и внутри официального ислама- со стороны тех его представителей, которые не включены в систему государственной власти. Видимо,

закономерно, что при усилении политизации официального ислама, массовый ислам выступает как политический фактор (секты, ордена, ассоциации). Говоря о политической роли ислама в той или иной стране, необходимо учитывать т.н. неофициальное духовенство, контролирующее организации массового ислама (шейхи, пиры и т.п.), которые являются потенциальной политической силой, например, ансары в Судане, зикри в Пакистане, ордена среди курдов, сенуситы в ряде стран Африки и т.д.

Высказанные здесь соображения носят, разумеется, достаточно предварительный характер и отнюдь не претендуют на законченность. Вместе с тем комплексный подход к исламу, "исламскому миру" как к достаточно целостной системе при дальнейшей его разработке расширит наши представления о его общих закономерностях и специфике, даст возможность обосновать прогнос - тические элементы в наших исследованиях.

Н.О. ОГАНЕСЯН

О СООТНОШЕНИИ АНТИИМПЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ И АНТИСОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ПОТЕНЦИЙ ИСЛАМА

Отношение к современному исламу и связанным с ним политическим и идеологическим течениям во многом зависит от более или менее точного определения рамок и выявления сути антиимпериалистической и антисоциалистической потенций ислама. От этого зависит также вопрос конфронтации или сотрудничества в определенных областях с исламскими движениями и организациями. Научное освещение этих вопросов требует определить соответствующий методологический подход к изучению проблемы и установить ее критерии. В этом плане представляется целесообразным выявить зоны конфронтации и зоны сотрудничества ислама с империализмом и социализмом.

Рассмотрим сперва зону конфронтации ислама с империализмом, что позволит выявить степень и характер его антиимпериалистической потенции. Если оставить в стороне ряд второстепенных вопросов, то в зону конфронтации следует включить три главных направления: политическое, духовно-идеологическое и все то, что включает в себя понятие "образ жизни".

Политическая конфронтация связана в первую очередь с сохранением мусульманскими странами своей государственной независимости, территориальной целостности, признанием и уважением национального суверенитета. Однако надо здесь иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, конфронтация ислама с империализмом в перечисленных вопросах проявляется не столько на религиозной, сколько на общенациональной основе. Она сливается с общенациональным движением, превращаясь в одну из его составных частей,

в один из его потоков. Иначе ислам как религия оказался бы вне общества. Во-вторых, следует различать конфронтацию ислама с империализмом в эпоху господства колониализма в его классической форме и в нашу эпоху, когда классический колониализм как органическая часть империалистической системы свое место уступил неоколониализму. В первом случае, т.е. в эпоху господства классического колониализма, накал конфронтации намного выше, в соответствии с этим резче проявляется антиимпериалистическая потенция ислама. Это и вполне понятно. Вопросы ликвидации колониального господства империалистических держав и создания независимых национальных государств решались в острой схватке, длительной, порою кровопролитной борьбе. Это обстоятельство неизбежно наложило свой отпечаток на все без исключения идеологические и политические течения, поведение классов и различных социальных групп, в том числе и на ислам и позицию мусульманского духовенства. Кроме того, враг, его адрес тогда был точно известен. Скажем, для народов Ирака, Египта, Пакистана, Малайзии и некоторых других стран это была Англия; для Сирии, Алжира, Туниса, Марокко и других – Франция, для Индонезии – Голландия, для Ливии – Италия и т.д. В такой ситуации при решении вышеуказанных задач антиимпериалистическая потенция ислама проявлялась полнее и сильнее, и что более важно, она носила постоянный характер в рамках указанного исторического периода.

Несколько иначе обстоит дело на современном этапе, в эпоху неоколониализма. Распад колониальной системы империализма и образование независимых национальных государств, в том числе и в "мусульманской зоне", создал новую ситуацию.

В партийных документах КПСС правильно отмечено, что ликвидация колониальной системы является необратимым процессом и думать о возвращении к эпохе классического колониализма и ликвидации государственной независимости бывший колоний немыслимо. Но это привело к тому, что изменилось содержание политической конфронтации ислама с империализмом, который действует более утонченными методами и средствами. В отличие от предыдущей эпохи, точный адресат теперь неизвестен. При этом надо учитывать, что империализм формально не посягает на государственную независимость исламских стран, более того, пытается выставлять себя в роли естественного союзника мусульманских государств и защитника их интересов. В результате этого, как нам кажется, в значительной степени притупляется острота борьбы между исламом и им-

периализмом, и было бы неправильно не замечать эти новые тенденции.

Отношения между исламом и империализмом в политической сфере могут обостряться в случае непосредственной военной угрозы мусульманским странам со стороны империалистических держав или их пособников. Примером тому может служить Ближний Восток, где в результате агрессивной политики Израиля и стоящих за ним США, уже долгие годы царит крайне взрывоопасная ситуация. Ряд мусульманских стран этого региона находится в конфронтации с США.

Но нельзя закрывать глаза и на то обстоятельство, что ряд мусульманских стран ближневосточного региона поддерживает сотрудничество с США. Мы имеем в виду не только такие государства, как Египет или Оман, но и Саудовскую Аравию, это мусульманско-теократическое государство, являющееся цитаделью ислама и претендующее на лидерство в "исламском мире". Из сказанного следует, что обострение политической ситуации и взаимоотношений с империализмом не может автоматически усилить антиимпериалистическую потенцию ислама. В таких случаях чисто религиозные убеждения и чувства подчиняются политическим и экономическим интересам.

Таким образом, можно заключить, что антиимпериалистическая потенция ислама в эпоху неоколониализма, по сравнению с эпохой классического колониализма, в политической сфере не усиливается, а, наоборот, ослабевает.

Другой сферой, где может проявляться и проявляется антиимпериалистическая потенция ислама, является духовно-идеологическая. Для ислама, исламского духовенства и исламских институтов неприемлемы духовно-культурные ценности Запада и идеологические концепции, возникшие в буржуазной среде и призванные удовлетворить потребности западного общества. В будущем, как нам кажется, именно в этой области может усилиться конфронтация между империализмом и исламом.

И, наконец, сфера "образа жизни". Как известно, мусульмане рассматривают ислам, в отличие от других религий, не только как религию, но и как "образ жизни", чем в значительной степени обусловлены сильные позиции ислама в мусульманском обществе. Это основа основ его существования, сохранения его влияния и позиций. Мусульманские идеологи и прежде всего духовенство выступают против любых политических сил и идеологических концепций, могущих привести к изменениям образа жизни мусульман, что неминуемо ведет к подрыву их позиций и ослаблению их влияния на мусульманские массы. Вот почему ислам успешно используется различными политическими силами в борьбе против всего того, что известно под совокупным названием вестернизации общества. С помощью ислама они стараются наглухо закрыть двери перед проникновением западно-буржуазных духовно-культурных ценностей и оставить незыблемыми устои традиционного "образа жизни". Всякое отклонение от этого принципа вызывает гнев, возмущение и сопротивление у служителей ислама. В значительной степени этим можно объяснить оппозицию иранского шиитского духовенства к режиму, политике и реформам шаха Мухаммеда Реза Пехлеви, которые, по мнению духовных деятелей Ирана, способствовали вестернизации страны. И так как иранский шах тесно был связан с США, опирался на его помощь и поддержку, то острие борьбы иранского мусульманского духовенства одновременно было направлено и против шаха, и против американского империализма. В этих условиях антиимпериалистическая потенция обращения к исламу проявляется полнее и в широких масштабах. Однако следует заметить, что после свержения шахского режима, провозглашения Исламской Республики Иран, когда шиитскому духовенству Ирана удалось шаг за шагом восстановить и укрепить свои ослабленные позиции и искоренить элементы вестернизации из традиционного образа жизни мусульман, вновь внедрить ряд отсталых средневековых обычаев в быту и общественной жизни, ослабевает и накал антиимпериалистической борьбы религиозных лидеров Ирана.

Но тем не менее, сфера "образа жизни" является той областью, где антиимпериалистическая потенция сохраняется на длительный период исторического развития и может проявиться сильнее и последовательнее.

Такую картину в общих чертах представляет зона конфронтации ислама с империализмом. Что же касается совпадения интересов между исламом и империализмом, то оно, по нашему мнению, касается, прежде всего, двух вопросов. Во-первых, это – признание бога и враждебность в отношении атеистической идеологии как ислама, так и официальной идеологии буржуазных стран, что создает определенную базу для сотрудничества. Во-вторых, в зону совпадения интересов "исламских" и империалистических государств попадает вопрос о частной собственности. Сохранение частной собственности – святая святых капиталистического мира. Вместе с тем подавляющее большинство мусульманских стран идет по капиталистическому пути развития и входит в состав мирового капиталистического хозяйст-

ва. Ислам, как и любая другая религия, объективно служит защите (в открытой или завуалированной форме) интересов имущих, эксплуататорских классов. Помимо всего в распоряжении у самих мусульманских служителей культа находятся огромные богатства в виде недвижимой и движимой собственности. Это не может не способствовать общности интересов между исламом и империализмом, вследствие чего сдерживается, сужается антиимпериалистическая потенция ислама.

Таким образом, сопоставляя зону конфронтации между исламом и империализмом с зоной совпадения их интересов, можно констатировать, что вторая превалирует над первой, что существующие противоречия, прежде всего в политической сфере, имеют преходящий и тактический характер, а совпадение интересов имеют естественную основу и стратегическую общность. Если все это представить в виде круга, то сегмент противоречий уже, чем сегмент совпадения интересов между исламом и империализмом.

А теперь остановимся на вопросе антисоциалистических потенций ислама. Здесь следует применить тот же методологический подход, т.е. выделить зону совпадения интересов и зону конфронтации ислама с социализмом.

В зону совпадения интересов входят главным образом политические вопросы. В эпоху классического колониализма интересы социализма и ислама совпадали в вопросе ликвидации колониального господства западных капиталистических держав, завоевания независимости и создания самостоятельных государств народами Азии и Африки, в том числе, естественно, и народами регионов традиционного распространения ислама. Общеизвестна большая роль СССР и других социалистических стран в завоевании политической независимости Сирией, Египтом, Ираком, Алжиром, Ливией и другими мусульманскими странами.

В эпоху неоколониализма интересы социализма и ислама совпадают в вопросе сохранения и укрепления завоеванной народами политической независимости и отражения угрозы, исходящей от империалистических держав, при решении ряда региональных проблем и ликвидации таких опасных очагов напряженности, как ближневосточный конфликт, и т.д. Их интересы совпадают также в вопросах о завоевании экономической независимости, развитии и укреплении национальной экономики мусульманскими странами и создании нового мирового экономического порядка, основанного на принципах справедливости и равноправия.

Все это создает основу для установления сотрудничества между мировой социалистической системой и странами традиционного распространения ислама. Однако прочность, глубина, масштабность и перспектива этого сотрудничества находятся в прямой зависимости от последовательности антиимпериалистического курса мусульманских стран.

Довольно богатый спектр имеет зона противоречий или расхождения между социализмом и исламом.

Главное противоречие относится к вопросу о месте религии в обществе. Научный социализм как материалистическое учение зиждется на принципах атеизма, отрицании любого бога, с чем, естественно, мусульманское духовенство не может согласиться. Этот момент не является временным и преходящим, это - постоянно действующий фактор, влияющий в огромной степени на отрицательную позицию исламских лидеров в отношении социализма и усиливающий антисоциалистическую потенцию ислама.

Другим важным моментом в расхождении ислама с социализмом является то, что социализм - это ликвидация частной собственности, эксплуатации человека человеком и установление новых производственных отношений. Мусульманское же духовенство, как уже говорилось, в целом является крупным частным собственником. Обобществление средств производства и ликвидация частной собственности не отвечает интересам любого духовенства, в том числе и мусульманского. Оно боится, и не без основания, что победа социализма приведет к установлению атеистического общества с ликвидацией всех форм частной собственности. А это означает подрыв привилегированного положения ислама в обществе и потеря основных рычагов воздействия на народные массы.

И, наконец, мусульманское духовенство видит угрозу "образу жизни" мусульманских народов не только в империализме, в вестернизации, но и в социализме. Оно одинаково отрицает как западные ценности, так и восточные, т.е. социалистические, а может быть последние даже больше. Известно, что мусульманское шиитское духовенство, пришедшее к власти в Иране после февраля 1979 г., даже в самый разгар ожесточенной конфронтации с американским империализмом, когда Советский Союз и другие социалистические страны активно выступали в защиту победившей иранской революции, выдвинуло лозунг борьбы против не только "черного шайтана", т.е. американского империализма, но и против "красного шайтана", т.е. против Советского Союза и сил мирового социализма. Нам кажется,

что это не было эпизодом в политике мусульманского духовенства Ирана, тем более что вышеуказанный лозунг борьбы против "красного шайтана" не снят с повестки дня. Его применение во внутренней жизни привело к кровавому террору против коммунистов.

Вообще мусульманское духовенство и различные мусульманские организации в настоящее время ревниво следят за прогрессивными сдвигами, за усилением позиций прогрессивных демократических сил внутри мусульманских государств, стремясь пресекать их деятельность. В этом направлении действует, например, организация "Братьев-мусульман" в Сирии, которая давно выступает против прогрессивных политических и социально-экономических преобразований в этой стране. Весной 1982 г. она подняла вооруженное восстание с целью свергнуть существующий в Сирии режим, но потерпела поражение. Этими соображениями руководствуются мусульманские силы Ирана, Пакистана, Саудовской Аравии и ряда других стран, оказывая помощь и поддержку афганской реакции. И последний пример. В середине октября 1983 г. организация "Движение исламского единения" в Ливане совершила нападение на помещение Ливанской компартии и ее членов в г. Триполи.

Симптоматично, что она совершила нападение не на американских империалистов и израильских агрессоров, главных виновников нынешней ситуации в Ливане, а на компартию Ливана, которая идет в авангарде национально-патриотических сил, борющихся за вывод войск США и Израиля из страны и восстановление ее суверенитета.

Таким образом, разногласия между исламом и социализмом носят принципиальный мировоззренческий характер. В усилении социализма, в распространении его идей, идеологи ислама видят прямой вызов исламу, могущий привести его к религиозно-философскому, социально-политическому и экономическому краху. Следовательно, антисоциалистическая потенция ислама очень сильна. И если вновь обратиться к терминологии точной науки – геометрии и изобразить различные потенции ислама в виде сегментов круга, то очевидно, что зона или сегмент совпадения интересов ислама с социализмом намного уже по сравнению с сегментом противоречий. Первая зона явно уступает второй.

В заключение необходимо поставить следующий вопрос: каково соотношение между антиимпериалистической и антисоциалистической потенциями ислама сейчас, в данную эпоху и в перспективе?

Вышеизложенное позволяет заключить, что противоречия между исламом и империализмом носят более второстепенный, временный и преходящий характер, а сотрудничество между ними имеет естественные основы и базируется на стратегической общности (отрицание атеизма, защита частной собственности и т.д.). Область совпадения классовых интересов руководства значительной части мусульманских государств и сил империализма достаточна широка.

Вместе с тем, противоречия с социализмом носят принципиальный характер. Поэтому антиимпериалистические потенции ислама намного слабее, чем антисоциалистические.

Естественно, это не означает, что надо отказаться от сотрудничества с "мусульманским миром". Такое сотрудничество необходимо по отдельным тактическим вопросам. Использование антиимпериалистических потенций, пусть ограниченных, отвечает интересам прогресса. Но надо всегда иметь в виду, что по мере усиления позиции социализма в мировом масштабе, прогрессивного развития мусульманских стран и их активного вовлечения в широкий процесс борьбы за прогресс, демократию и социализм, еще больше усилятся и полнее раскроются антисоциалистические потенции ислама.

У.З.ШАРИПОВ

К ВОПРОСУ О ПРИЧИНАХ ВЛИЯНИЯ "ИСЛАМСКОГО ФАКТОРА"

В последние годы в связи с так называемой "исламской революцией" в Иране влияние "исламского фактора" на жизнь "мусульманского мира" поднялось на более высокую ступень.

В целом современный подъем ислама как общественной идеологии обусловлен действием национальных, социально-политических, экономических причин. Не вдаваясь в их подробный разбор, можно назвать наиболее важные из них:

I. Новый этап общественного развития мусульманских стран, имеющих в активе довольно продолжительный (50-70-е годы) срок политической независимости, отличающихся достаточно развитым общественным самосознанием и значительной активностью различных социальных слоев, сложными социальными противоречиями (межклассовыми, между городом и деревней, между мусульманскими странами, с немусульманскими государствами и т.д.).

2. Существование группы мусульманских стран, обладающих значительными запасами стратегически важных полезных ископаемых. На эти государства приходится до 3/4 разведанных запасов нефти и газа капиталистических стран, до 50% мирового производства олова, 70% - каучука, до 20% - хлопка. Они же обладают большими запасами меди, цинка, бокситов, золота, марганца, вольфрама, серы, угля и других сырьевых товаров стратегического значения.[1] Крупные валютные поступления от экспорта этих товаров обеспечили

господствующим кругам указанных государств либо полную, либо значительную "свободу рук" в хозяйственной, идеологической и международной жизни.

3. Интегристская тенденция в "мусульманском мире", в течение последних десятилетий приобретшая довольно организованные и развитые формы на различных уровнях, воплотилась в целом комплексе общественных и межгосударственных исламских идеологических и политических институтов. Последние же приступили к разработке современного теоретического обоснования идеологического превосходства ислама, его универсальности, незаменимости в местных условиях, вредности идеи его подмены "чуждыми", "импортированными извне" учениями, теориями и т.д. Такую позицию можно проиллюстрировать высказываниями известного современного египетского теолога доктора Ахмада Халафуллы в его работе "Коран и проблемы современности", где он утверждал, что "коренные преобразования, происходящие сегодня в арабских странах, должны основываться на их бессмертном наследии, до сих пор не утратившем своей жизнеспособности и гуманистичности"[2]. Следует отметить, что в этой области были достигнуты определенные результаты: посредством формирования различных местных теорий, политических позиций и т.д. в мусульманском регионе в целом шаг за шагом был развит действенный происламский идеологический климат.

Возрастание "исламского фактора" в свою очередь усилило его воздействие на международные отношения. В чем заключаются особенности современного этапа в этом плане?

Создание Исламской Республики Иран изменило соотношение политических и социальных сил в Юго-Западной Азии-важнейшем регионе "исламского мира". ИРИ объявила себя представителем радикального, антиимпериалистического ислама, что способствовало расширению ее контактов с арабскими странами, придерживающимися антиимпериалистической ориентации. Ислам становится одной из важнейших основ для взаимоприемлемого диалога и сотрудничества между

этими странами. Наиболее благоприятные в этом отношении условия сотрудничества существуют между Ливийской Джамахирией и ИРИ. Радикальный ислам на международной арене противостоит консервативному исламу. Однако противопоставление радикального антиимпериалистического ислама консервативному не исключает довольно значительных контактов по ряду вопросов между Ираном и Пакистаном, Ираном и ОАЭ и т.д.

Во внутренней политике мусульманских государств история последних десятилетий наглядно продемонстрировала следующую тенденцию общественного развития: по мере становления национальной экономики и политических органов идеология ислама, модернизируясь в целях лучшей адаптации к конкретным социально-политическим условиям, усиливала свою активность в различных сферах и на разных уровнях общественной жизни этих государств. Она, таким образом, становилась все более мобильной, а иногда и решающей идеологической силой не только в быту и культуре, но и в обществе в целом. Она же создавала общественный климат для противодействия внешним идеологическим факторам, давление которых усилилось в связи с активным вовлечением развивающихся стран империализмом в орбиту неоколониалистских международных отношений. Это находило выражение, в частности, в таких общеизвестных политических концепциях, как "исламский социализм" Египта периода президента Г.А.Насера, своеобразный вариант "исламского пути развития" Ливии, политическая доктрина ИРИ "Ни Запад, ни Восток" и т.п.

В 60-80-е годы можно выделить целую цепь политических явлений, свидетельствующих об усилении влияния "исламского фактора" в странах различной социальной и политической ориентации: антикоммунистический исламский взрыв и государственный переворот в Индонезии (1965 г.), политический курс Муаммара Каддафи и его "третья мировая теория", курс на "исламизацию" в Пакистане, происламские перевороты в Бангладеш и, наконец, "исламская революция" в Иране. Эта цепь событий дает основание утверж-

дать, что усиление "исламского фактора" в "мусульманском мире" - явление объективного характера. Сила ислама черпается и воспроизводится в недрах самих обществ мусульманских стран. При этом в отношении внешних идеологических влияний исламские силы выступают в качестве достаточно гибкого оппонента, который, как уже указывалось выше, обосновывает инородный характер западных идей, а также социальных и политических институтов для мусульманских стран.

Естественно, что исламский феномен развивается на основе глубоко и прочно заложенного в течение веков в недрах мусульманских обществ потенциала религиозного мироощущения, которое само по себе выступает в качестве силы, способствующей воспроизводству "исламского фактора".

Факт политической независимости развивающихся стран при сохранявшейся в то же время определенной хозяйственной и политической зависимости от ведущих империалистических государств послужил стимулом для активизации идеологической тенденции, исторически заложенной в обществе мусульманских стран. Проявлением такой объективно существующей тенденции служат как исламские по форме национальные и социальные движения, так и возрастающая деятельность исламских организаций таких, как Организация исламской конференции, Лига исламского мира, Всемирный исламский конгресс и близкие к ним по духу и политическим программам политические группировки: "Братья-мусульмане", "Партия национального спасения" в Турции и т.д., а также происламские элементы в светских политических образованиях и государственном аппарате мусульманских стран.

Конечно, различные политические силы как внутри мусульманских стран, так и вне их оказывают на этот объективный процесс субъективное влияние, направляя исламские движения и деятельность исламских организаций в нужное для этих сил политическое русло.

Главное противоречие между исламом и западной идеологией по сути выступает как часть общего противоречия между империализмом и развивающимися странами: отказ империализма от соблюдения равноправных условий сотрудничества и проведение неоколониалистского курса во всех сферах взаимоотношений со странами Востока. Империалистические государства, таким образом, заинтересованы в слабости самостоятельного идеологического и политического потенциала мусульманских стран, в подрыве их национальных традиционных устоев, неотъемлемую часть которых составляет ислам, в недопущении устойчивых связей между современными политическими и экономическими институтами, с одной стороны, и национальным традиционным культурным наследием, с другой.

В этой связи неверным, на наш взгляд, является выдвигаемый некоторыми исламоведами аргумент, что идея бога и вопрос об отношении к частной собственности обусловливают сотрудничество исламских обществ с империализмом и что поэтому противоречия ислама с империализмом являются якобы второстепенными, преходящими, а противоречия с социализмом – основными, концептуальными.

Сами факты истории дают правильный ответ на то, что является главным и что второстепенным. Поскольку исламские общества в глобальном плане столкнулись прежде всего с империализмом, следовательно, главное – не в совместной поддержке идеи бога и т.д., а в стремлении отстоять свои культурные, в том числе исламские, традиции и национальные интересы, и эти противоречия "мусульманского мира"с империализмом нельзя считать второстепенными.

Что касается концептуальных противоречий между научным социализмом и исламом, несовместимости атеизма и религии, то они не касаются ни насущных интересов широких слоев мусульманского населения, ни государственных интересов мусульманских стран и не исключают того факта, что под лозунгами ислама могут выступать антиэксплуататорские и антиимпериалистические силы, заинтересованные в союзе с социализмом.

В заключение следует остановиться еще на одном политическом аспекте причин влияния "исламского фактора". Одна из важных причин "возрождения ислама" заключается в значительном отставании светских политических институтов восточных стран от западных институтов и в весьма ограниченных возможностях последних привиться на местной национальной почве. Отсюда усиленные поиски традиционных местных политических институтов. Обращаясь к исламу, господствующие круги и другие общественные силы мусульманских стран стремятся с его помощью защитить свои, еще недостаточно окрепшие национальные политические и государственные институты, оградиться от западного и иного внешнего влияния, развить свою национальную политическую культуру.

Таким образом, противоречия империализма и развивающихся стран все больше проявляются не только по экономическим и политическим вопросам, но и в сфере идеологии и политической культуры. Поэтому в настоящее время рано говорить о падении влияния "исламского фактора" и требуется конкретное исследование социального, идеологического и политического содержания ислама в жизни каждого мусульманского государства, умение разграничивать леворадикальные, антиимпериалистические черты исламских политических движений от реакционных, консервативных.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. "US News and World Report", 24.11.1980.
   "Правда", 26.04.1981; "За рубежом", 1983, № 24.
2. М.А. Халафулла. Аль-Куръан ва мушкелят хиятна (Коран и проблемы современности). Каир, 1967, с.3.

Е.А. ФРОЛОВА

НАУКА В СТРУКТУРЕ ИСЛАМА

В последние два десятилетия широкое распространение получила концепция, согласно которой ислам является религией, отдавшей серьезную дань рационализму, то есть он содержит принципы, благоприятные для развития научного знания. Среди европейских исследователей эту точку зрения четко выразил французский ориенталист М.Родинсон в книге "Ислам и капитализм", сделав соответствующие идеологические выводы о совместимости ислама и капитализма. Более фундаментально и объективно расмотрел ислам под углом зрения отношения его к знанию Ф.Роузентал. Делались попытки подсчитать ссылки на "знание" в Коране – их оказалось около 750 (приблизительно 1% его словаря). Вспомнились хадисы, свидетельствующие в пользу знания. Среди мусульманских исследователей нашлись и такие, которые представили Священное писание как содержащее в намеках почти все современные фундаментальные научные открытия: теорию относительности, атомную физику, открытия в биологии, учение социализма.

И как будто у адептов указанной позиции есть немало оснований делать подобные заключения. В этой позиции черпали и черпают силы и защитники реформирования ислама, сближения его с сегодняшними нуждами развития (Афгани, Абдо, Икбал и др.). Последних, так же как и Роузентала и многих других, нельзя относить к выразителям крайней точки зрения – ведь есть немало ученых, которые пытаются выявить действительное отношение ислама и науки.

Но одновременно не менее сильные доводы в защиту своих утверждений выдвигают исследователи, придерживающиеся противоположных по сравнению с первой точкой зрения взглядов, оценивающих ислам как систему мировоззрения, в принципе не могущего не душить науку. Поэтому, считают они, эта религия заслуживает одного – быть упраздненной или коренным образом трансформированной.

С такой точки зрения выступают некоторые радикальные модернисты, а также идеологи, придерживающиеся крайних левых, экстремистских (хотя иногда и промарксистских) взглядов. Назову только имя ливанского философа Садика аль-Азма, опубликовавшего в 1969 году книгу "Критика религиозного мышления". В этой книге, преданной теологами анафеме, он отрицательно оценивает социальную роль религии в арабском мире. И, казалось бы, эти идеологи по-своему тоже правы – сплошь и рядом мы сталкиваемся с фактами консервативности и даже реакционности ислама, его противостояния новациям. Да и марксистское определение принципиальной несовместимости, противоположности религии и науки также настраивает некоторых к такой оценке ислама.

Тем не менее понимать марксизм в его отношении к религии таким и только таким образом будет явным огрублением его, и, как показывает анализ взаимосвязи одной из форм религии – ислама – с научным знанием, дело обстоит не так просто. Чтобы правильно определить это соотношение, нужно произвести ряд уточнений и ограничений, ибо все общие утверждения верны только отчасти, с "одной" стороны. Попробуем выявить "другую" сторону.

I. Если обратиться к исламу в историческом плане, то есть к Корану, хадисам и наиболее традиционным толкованиям, то обнаружится, что хотя ислам и представлял собой некоторую форму рациональности, более развитую, нежели язычество, "илм" (знание, наука) имеет в нем смысл, далекий от того, что понимается под рациональным научным знанием сейчас и даже, что обозначали этим термином ученые и философы средневековья. "Илм" в исламе – это не знание в широком смысле слова, а знание исключительно божественного Слова, божественного учения и умение согласовать свои действия с этим учением, идти его путем, доверившись авторитету этого учения и людей, сведущих в нем. Более поздние толкования знания как знания божественной мудрости мироздания, характерные для аль-Газали, суфиев и позволяющие сочетать божественные и светские науки, являются уже попыткой преобразования ислама. В таком трансформированном виде он допускал существование рядом с собой иных структур знания, обеспечивающих экономическую и государственно-политическую жизнь общества, хотя при

этом сохранялся контроль над функционированием и содержанием этого знания.

Что это значит для понимания отношения ислама и науки в наши дни?

И история, и события современные говорят, что и в истории и в современных доктринах надо определить конкретное содержание концепции знания, предлагаемой той или иной доктриной и в зависимости от этого формулировать свое отношение к ней.

2. С этой же целью надо в самом рационализме различать, с одной стороны, его типы, и с другой - конкретную его историческую роль, ибо не всегда и не всякий рационализм выполняет прогрессивную социально-культурную функцию. Нередко его брали и берут на вооружение консервативные идеологические течения, в том числе и религия, в частности ислам, превращая в схоластическую систему абстрактно-логических мудрствований, противостоящую живой человеческой мысли. Такой рационализм создает культурную атмосферу, консервирующую привычные идейно-методологические установки и в области собственно научных поисков, в области светских наук. Он способствует формированию и сохранению стиля мышления, не выводящего на принципиально новые уровни. Так, в средние века он противостоял тенденции науки к большей связи с практической деятельностью, установке ее на непременное включение практики в конструкцию научной теории. Тем самым такого рода рационализм способствовал сохранению умозрения в качестве основного исследовательского метода науки. Это значит, что, несмотря на усиление интереса к практической стороне жизни и обращение теории к опытной практике, не произошло коренного поворота в ее сторону. Основной формой опыта оставалось, как и в античности, наблюдение. Как показывают исследования историков науки, такое преобразование в научном мышлении произошло во времена Галилея, с которого часто датируется начало новой науки и который простое опытное знание повернул в сторону экспериментального. Именно последнее является осознанным, целенаправленным соединением, включением одного в другое знаний практического и теоретического, воплощением нового дедуктивно-индуктивного метода исследования.

3. Опять же, как показывают новые исследования истории и теории науки, наука не может рассматриваться как замкнутая внутри себя система. Она во многом определяется типом ученого, который творит науку, а тип ученого вырастает из типа культуры.

Поэтому важное значение приобретает идейная, мировоззренческая среда, стимулирующая деятельность ученого. Важное значение приобретают культурно-поведенческие стереотипы или структуры, которые образуют духовный, культурный пласт научного творчества.

Такими структурами, образующими компоненты развития современной науки, является осознание характера и роли научного творчества; связь характера последнего с пониманием социально-культурной ценности личности; такой черты личности, как постоянный критический взгляд на результаты своей деятельности, самоопровержение и, отсюда, возвышение значимости сомнения как методологической установки. Наверное, можно было бы назвать и другие факторы, которые, таким образом, становятся параметрами оценки концепций прошлого и настоящего. Они заставляют по-новому посмотреть на такие непростые движения внутри ислама, как мутазилизм и суфизм, не поддающиеся однозначной оценке, на попытки реформирования ислама, на доктрину, разрабатывавшуюся ранее аль-Газали, а в последнее столетие великими мусульманскими реформаторами. Именно названные выше движения поставили четко проблему свободы воли, обозначили, а в суфизме и развили, концепцию личности, творческой ее самореализации, то есть акцентировали значимость субъективного фактора, важного для понимания науки.

Под этим углом зрения можно точнее определить и место в идейной жизни таких течений последних десятилетий, как неопозитивизм (З.Н. Махмуд), экзистенциализм (А.Бадави), персонализм (А.Лахбаби). При всей их чуждости марксизму и уступкам, а иногда и близости религии в них нельзя не отметить черты, сделавшие их в свое время прибежищем для оппозиционно по отношению к официальной доктрине ислама настроенных мыслителей, заинтересованных в научном просвещении арабского народа, в перестройке культуры в этом направлении. Саляма Муса говорил: "Если бы я обратился к молодежи и пожелал ей обрести силы, я бы призвал ее к экзистенциализму".

И ошибочно, только потому что эти течения социально ограничены и утратили свое значение сейчас, отбрасывать все провозглашавшиеся ими идеи, в частности, идеи ценности личности, индивида, творческого начала в человеке или значимости безусловного, неопровержимого факта, строгой изначальной доказательности, безусловных достоверностей, которых требовал неопозитивизм. Эти учения ушли в прошлое, но обретенные с их помощью

идеи должны сохраниться.

Особо хотелось бы отметить важность концепции индивида, личности, то есть субъекта, для развития научного сознания, поскольку эта сторона в исламе как религии, за исключением доктрин типа суфийских, представлена слабо. Не имея возможности предложить сейчас достаточных аргументов в доказательство выдвигаемого тезиса, мы все же попробуем определить ислам, который нередко рассматривают как наиболее рационалистическую, абстрактную по сравнению с двумя другими религиями региона (иудаизмом и христианством) доктрину; в качестве религии, не содержащей, как ни парадоксально, развитого идеализма, который низвел роль материального начала, гипертрофировав роль разума, и породил, как одно из следствий этого идею самоценности, самодостаточности субъекта.

В исламе, во всех или почти во всех его проявлениях, материальное – это косное, бесформенное, находящееся в возможности и т.п., но обязательное наряду с божественным начало. Особенно эта идея представлена пантеизмом, наиболее распространенным на мусульманском Востоке течением и в религиозной и светской мысли. Непременное присутствие такого понимания всегда ограждало и ограждает человека от излишних притязаний, волюнтаризма, ставит его "на место". Это, если не брать во внимание позднейшие, более развитые формы материализма – достаточно точное общее описание положения человека в системе мироздания. Однако, прививая человеку трезвый взгляд на себя, не позволяя ему ушиться собственным всемогуществом, подобная идея отрицательно сказывается на проявлении творческих сил человека, умеряет его творческий пыл. Но это значит, что она не может способствовать в полной мере и расцвету науки, всех ее потенций.

Не останавливаясь на общем вопросе о принципиальной противоположности религии и науки, сошлемся только на замечание Энгельса, проливающее свет на один из аспектов темы. Энгельс говорил: "Кто все свое бытие, всю свою жизнь рассматривает как предверие неба, не может относиться к земным делам с тем интересом, которого государство требует от своих граждан... Это противоречие неразрешимо"[1]. Здесь ясно очерчена несовместимость науки и религии, о которой всегда надо помнить.

Мы не ставили здесь своей задачей осветить и другие не менее, а может быть, даже и более важные стороны негативной роли религиозной идеологии в положении науки, в частности, политические аспекты ислама или идеологический климат, которые прямо или косвенно определяют статус науки и научного знания в стране. Среди современных идеологических концепций, несомненно враждебных науке, назовем для примера одну – концепцию исламизма, безграничного доминирования ислама в социальной жизни и высокомерного отношения к другим социально-политическим и идеологическим доктринам. Эта идея контроля ислама над всеми сферами деятельности человека играла крайне отрицательную, сдерживающую развитие роль в прошлом. Этим же грозит и провозглашение ее лозунгом сегодняшней жизни.

Особый обширный вопрос, на котором мы здесь не смогли также остановиться, – влияние научной теории марксизма. Сознавая ограниченность своей постановки вопроса, мы попытались очертить лишь некоторые стороны соприкосновения и совместности конкретных форм ислама и науки, а также отрицательного воздействия ислама на тип научного знания.

5. Предлагаем посмотреть на эти взаимоотношения еще в одном плане – в плане современных тенденций в культуре и науке, в плане экологическом, то есть в плане глобального развития. Этот взгляд отчасти переворачивает картину воздействия ислама на культуру, как она рисовалась многим исследователям раньше.

Развитие западного буржуазного общества пережило период бурного проявления его творческих потенций, особенно в науке. Научные идеи во многом обогнали неподготовленное в социальном, политическом и нравственном отношении общество. Очевидно, общество как человеческая организация – и это сейчас понимают прогрессивные силы Запада – для своего сохранения требует корректировки "полета" мысли и творчества, а иными словами говоря – научных исследований, – "материальными" возможностями социума, его способностью адаптации, усвоения научных достижений без ущерба для общества как такового. Человек прежде чем идти дальше, должен оглядеться, осознать, что он сделал и что ему делать дальше, соразмерить свой разум и свои бренные возможности.

И тут умеренная, казавшаяся компромиссной система мирообъяснения, характерная для культуры, связанной с исламом становится по-своему современной, приобретает экологически защитный смысл. И очевидно, чтобы понять некоторые повороты в идейной полемике, ведущейся в наши дни вокруг понимания ислама, "мусульманской культуры", науки и общих проблем человечества, надо иметь в виду оба возможных взгляда на культуру общества. Один –

критический взгляд на структуру ислама в контексте западной экономики и науки. Другой – реабилитирующий подход к культуре народов, исповедующих ислам, через которую история передала современности охранительные идеологические механизмы, стабилизирующие общечеловеческую организацию.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. I, с. 290–291.

Х. НАЗАРОВ

САИД ДЖАМАЛАДДИН АФГАНИ И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ "МУСУЛЬМАНСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ"

Доктрины "исламской солидарности" широко используются в современной идейно-политической борьбе различными политическими силами стран традиционного распространения ислама. Для их обозначения в литературе широко используется термин "панисламизм", на наш взгляд, сужающий представление об идеологии "исламской солидарности", поскольку ему традиционно дается в основном негативное толкование. Между тем идеологии "исламской солидарности" присуща одновременно и антикоммунистическая, и антиимпериалистическая направленность, основанная на обособлении "мира ислама" и его традиционном противопоставлении "неисламскому миру", без проведения различий между государствами с различными социально-политическими системами. И хотя антикоммунистическая тенденция сейчас несомненно выступает на первый план, возможность придать доктринам "исламской солидарности" также и антиимпериалистическое звучание сохраняется.

Современное движение "исламской солидарности" не выдвинуло крупных идеологов; его истоки – в учении крупнейшего мусульманского мыслителя конца XIX века Джамаладдина Афгани. В нем заложены и присущие этому движению внутренние противоречия, хотя сам Афгани и выступал с антиколониальных и просветительских позиций. Поскольку имя Афгани до сих пор пользуется в странах Ближнего и Среднего Востока большой популярностью, представляется целесообразным вновь вернуться к оценке его учения и деятельности.

Саида Джамалиддина Афгани (1838-1897) рассматривают в литературе родоначальником панисламизма. Анализ произведений Афгани показывает, что для более объективного определения его взглядов в этой области правильнее было бы употребить принятый на Востоке термин "Иттихади ислам" ("мусульманская солидарность"), причем в его положительном значении.

Сторонниками концепции "мусульманской солидарности" были все выдающиеся просветители этого региона, придававшие этой идее не только антиколониальную, но и антифеодальную направленность. В отличие от других мыслителей этого периода, деятельность которых обычно ограничивалась лишь одной страной, Афгани побывал во всех странах Среднего и Ближнего Востока, а его идеи оказывали сильное воздействие на рост национально-освободительных движений Афганистана, Индии, Ирана, Египта, Турции и других стран этого региона.[1]

С. Афгани, которого глубоко интересовали причины экономической отсталости и политической раздробленности мусульманских стран, горел желанием вести решительную борьбу за их возрождение. Поэтому "мусульманская солидарность" рассматривалась им как важнейший фактор для защиты их свободы и независимости. Выступая перед своими сподвижниками, С. Афгани изложил идею "мусульманской солидарности" в популярной форме следующим образом. Мусульманские страны Востока он сравнивает с терпящим крушение кораблем в бесконечном и бурном море и обращался к присутствующим с вопросом, как должны действовать пассажиры отдельных кают, чтобы спасти тонущий корабль: либо они руководствуясь личным, эгоистичным интересом должны думать лишь о своем спасении, либо совместные усилия должны направить на спасение всего корабля. Присутствующие единодушно отметили, что долг каждого здравомыслящего патриота и мусульманина состоит в том, чтобы спасти корабль от крушения.[2] Суждения С. Афгани построены вполне логично и наглядно изображают реальное положение мусульманских стран тогдашнего времени."Мусульманский Союз", за создание которого ратовал он, носил духовный характер и ни в коем случае не означал политического объединения всех мусульманских стран под эгидой турецкого султана, как утверждают отдельные авторы, не вникая в сущность взглядов просветителя. Возможно основанием для подобного рода заключения послужило письмо С. Афгани на имя турецкого султана Абдулхамида от

1871 года, где он обещает использовать свое влияние среди мусульман Индии, Афганистана, Ирана, Бухары, Коканда и других стран, чтобы оказать помощь и поддержку турецкому султану, если последний согласится возглавить их борьбу против капиталистических держав. Вкладывая в каждое слово этого письма весь жар души неутомимого борца, он старается убедить Абдулхамида в успехе этого предприятия. Основная идея С. Афгани сводится к тому, чтобы объединить усилия мусульманских стран на защиту их от посягательств капиталистических держав. Поскольку Турция была самой сильной среди них и включала в свой состав арабские страны Ближнего Востока, то, естественно С. Афгани возлагал большие надежды в деле защиты интересов мусульманских народов именно на Турцию. Т.о. представление о том, будто Саид Джамаладдин отрицал этно - национальные особенности мусульманских стран и выступал за их политическое объединение под эгидой турецкого султана, пытаясь организовать новое теократическое мусульманское государство по типу халифата, не имеет под собой основания. Подобного рода утверждения противоречат взглядам С. Джамаладдина. Так,в своей статье "Исламский Союз", обосновывая необходимость сплочения и единения мусульман против колониального порабощения, он вместе с тем исключает возможность политического объединения мусульман в единый центр во главе с каким-нибудь властелином. "Этим самым, - подчеркивает он, я не прошу бразды правления всех мусульман передать в руки одной личности, ибо подобное дело исключительно трудное".[3] Больше того, ограниченных и узколобых властелинов Востока С. Афгани считал главной причиной политического раздора и раздробленности мусульманских стран. "Если бы не было порочных правителей, жаждущих власти, восточные мусульмане слились бы с западными, северные с южными и они как единое целое откликались бы на общий призыв. Мусульмане в своем союзе нуждаются прежде всего в пробуждении, которое должно сосредоточиться на понимании средства их защиты".[4] Одним из важнейших средств пробуждения и сплочения мусульманских народов С. Афгани считал издание газет, на страницах которых он пытался объяснить причины жалкого состояния стран Востока и подчеркнуть необходимость совместной борьбы угнетенных и бесправных народов против колониального угнетения, показать пути преодоления их политической раздробленности, экономической и культурной отсталости. По инициативе С. Афгани начала издаваться периодическая пресса,

среди которой особое место занимает газета "Урват ул-Вуска", выходившая в 18 номерах с мая по сентябрь 1884 г. в Париже. "Урват ул-Вуска" в качестве центрального органа общественно-политических сил мусульманских стран преследовала цель создания "мусульманского союза, ради спасения Востока и борьбы против колониализма".

Для С. Афгани и других радикальных просветителей, которые хорошо знали реальное положение стран Среднего и Ближнего Востока было вполне очевидно, что они не в состоянии в одиночестве защитить свою независимость. Поэтому они обращались к учению ислама, которое не признавало этнические, расовые и языковые различия и провозглашало всех мусульман равными братьями. Призывы к объединению и сплочению различных народов, исповедовавших ислам, становились не только исторической необходимостью, но и единственно возможным шансом в тогдашних условиях для мобилизации широких народных масс на борьбу против европейских колонизаторов. Со страниц газеты "Урват ул-Вуска" Саид Джамаладдин провозглашал призывы к пробуждению общественно-политического сознания мусульманских народов во имя свободы и независимости, преодоления политической раздробленности и экономической отсталости. В статье "Призывы к объединению усилий иранцев и афганцев" он подчеркивает историческую и этническую общность иранцев и афганцев и отмечает их вклад в развитие древней цивилизации. Он пишет, что "эти две произвольные группы одного родословия являются двумя ответвлениями одного общего корня, представлявшего древних ариев. Эта общая связь, благодаря объединению их в единой, правоверной религии ислама, качественно выросла, и среди них кроме одного произвольного различия (шиито-суннитских - Х.Н.) других противоречий нет, и оно не должно послужить причиной разложения могущества и исчезновения древних общих связей. Здравый смысл не может мириться с тем, чтобы незначительные отличия приводили к большим противоречиям".[5] В заключение он подчеркивает, что опыт истории учит, что когда существовал союз и сплоченность между иранцами и афганцами им всегда сопутствовал успех, ныне перед грозящей опасностью им следует быть едиными и монолитными против общих врагов.
С подобными призывами он обращался и к другим мусульманским народам Среднего и Ближнего Востока.

Главным врагом мусульманских стран в то время считалась Англия, имевшая многочисленные колонии и стремившаяся к дальнейшему расширению экспансии на Востоке. Поэтому острие общественно-политической борьбы Саид Джамаладдина под лозунгом ислама было направлено именно против нее. Призывы к объединению мусульман носили исключительно антиколониальную и антианглийскую направленность. Поскольку антиколониальная борьба угнетенных и обездоленных народов мусульманского Востока становилось общей тенденцией, Саид Джамаладдину легко удавалось организовывать группы сподвижников и единомышленников, готовых вести решительную борьбу против английской экспансии. Не случайно развитие общественно-политической борьбы в Египте, Иране, Турции, Индии, и т.д. связывается с именем Саид Джамаладдина.

Поставив перед собой целью защитить свободу и независимость мусульманского Востока, С. Афгани стремился использовать противоречия между главными капиталистическими державами. Находясь в Париже, Лондоне, Берлине и Петербурге, он пытался склонить правящие круги каждой из этих стран выступить союзником мусульманских народов и защитить их от посягательств колонизаторов. Однако все его старания не увенчались, естественно, успехами.

В конце своей жизни для мобилизации общих усилий мусульманских народов на борьбу против европейских колонизаторов Саид Джамаладдин предпринял попытку создать "мусульманский союз" с центром в Стамбуле. Для этой цели он вступил в переговоры с турецким султаном Абдулхамидом, и между ними была достигнута договоренность обратиться с посланием ко всем мусульманским странам: к правителям мусульманских государств - султан Абдулхамид, к общественно-политическим деятелям, духовенству - Саид Джамаладдин и его сподвижники. В разные страны были отправлены более 500 посланий на арабском, персидском, и других языках. Планировался созыв общемусульманского конгресса, где должны были присутствовать в качестве делегатов представители как от имени народа, так и по государственной линии. Конгресс должен был выработать коллективные меры для защиты интересов мусульманских народов в форме организации массовых демонстраций, введения экономических и политических санкций вплоть до провозглашения джихада.

Однако все усилия Саид Джамаладдина и его сподвижников по созданию "мусульманского союза" оказались тщетными и никакой организации не было образовано, потому что цели и задачи "мусульманского союза", за который боролся Саид Джамаладдин и его последователи коренным образом отличались от сущности и содержа-

ния того союза, который намерен был организовать турецкий султан и правящие круги других стран этого региона. Турецкий султан хотел использовать идеи "мусульманской солидарности" для усиления своего политического господства среди мусульманских государств. Саид Джамаладдин представлял "мусульманский союз" не только как средство коллективной защиты от посягательства капиталистических держав, но и как меру взаимного сотрудничества ради преодоления общей политической раздробленности, экономической и культурной отсталости и осуществления коренных преобразований в мусульманских странах в соответствии с требованием тогдашнего времени.

Антиколониальная направленность определяла сущность общественно-политической борьбы Саид Джамаладдина и его школы под лозунгом ислама. Но вместе с тем он всю жизнь вел непримиримую борьбу против господствовавших в то время феодальных порядков, которые считал главной причиной политической раздробленности, экономической и культурной отсталости мусульманских стран. Его взгляды в этом вопросе нашли наиболее последовательное выражение в его политической деятельности в Иране, где он выступает как истинный революционер, призывающий к вооруженному свержению монархического строя. В своих статьях и выступлениях Саид Джамаладдин, описывая, например, самыми мрачными красками внутреннее положение Ирана, подчеркивает, что коррупция, чиновничества, произвол и бесчинства властей, неприкрытый грабеж природных богатств со стороны английских предпринимателей, жестокая эксплуатация народных масс и т.д. привели к всеобщему недовольству иранского народа, грозящему в любое время перерасти в открытое вооруженное восстание.

С. Афгани, который некоторое время находился под влиянием обещаний Насриддин шаха (1850-1896) о проведении конституционной реформы, впоследствии убедился в невозможности осуществления общественно-политических преобразований мирными средствами и по существу призвал к свержению шахской власти. Поскольку в условиях Ирана и других стран Среднего Востока тогда отсутствовал организованный класс, способный возглавить борьбу за свержение феодально-монархического строя, он большую надежду возлагал на интеллигенцию и прогрессивное духовенство, которые, согласно его воззрениям, могли бы под лозунгом ислама объединить крестьян, ремесленников, горожан и буржуазные слои в борь-

бе против феодального строя. Обращаясь к враждебно настроенному против шаха и проникновения Запада духовенству, которое С. Афгани рассматривал в качестве настоящего предводителя народных масс, он пишет о власти шаха как о: "правлении, которое разрушило страну, разорило подданных, нацию превратило в нищих, и к тому же оно сошло с истинного пути и отвергло религию, перемололо кости мусульман и на их крови замешало месиво, из которого изготовило кирпичи для возведения дворцов ради своей низкой прихоти - вот к чему свелись итоги продолжительного и многолетнего правления шаха. Долой такого царя и провались подобное управление".[6]

С. Джамаладдин, обращаясь к лидеру иранского шиитского духовенства Хаджи Мирза Хасану Ширази, утверждает, что если он, используя свое огромное влияние, на основе "святого слова" Корана провозгласит фетву о том, что "впредь этому тирану и угнетателю не следует подчиняться, народ от него отстранится, разоружение его произойдет без войны и кровопролития. Когда все увидят его обессиленным и изолированным, придворные покинут его, войска отвергнут его и дети закидают его камнями". Таким образом, свержение шаха, по замыслам Саид Джамаладдина, произойдет легко, без кровопролития. Такая уверенность основывалась на том факте, что в 1891 г. в результате табачного бунта, который произошел благодаря активному участию духовенства и последователей С. Джамаладдина, по шахскому деспотизму был нанесен серьезный удар.

Осуждая гнет и насилие, бесправие и феодальные порядки, Саид Джамаладдин ратовал за установление равенства, братства и справедливости. Вместо феодально-деспотического строя, по его представлениям, должна быть установлена республиканская форма правления; народный парламент, избранный всеобщим голосованием, должен образовать ответственное правительство, определяющее внутреннюю и внешнюю политику государства. Преимущество республиканского строя Саид Джамаладдин доказывает на примере сравнения Ирана с Францией. Причиной такого различия между их уровнями развития, по мнению Саида Джамаладдина, является то, что "во Франции существует равенство, справедливость, братство, свобода и конституция, а в Иране ничего подобного нет".[7]

Приведенные факты не оставляют никаких сомнений в том, что Саид Джамаладдин под лозунгом ислама не только выступал с резкой критикой феодальных порядков, но и призывал к установ-

лению конституционного строя. Не случайно и вполне правомерно многие исследователи считают Саида Джамаладдина предвестником первой иранской революции. Последователи его политической школы в период иранской революции 1905-1911 гг. находились в первых рядах борцов за свержение шахской монархии. Идеи Джамаладдина Афгани носили открыто антиколониальный характер.

Этим во многом можно объяснить то, почему он при своей жизни постоянно подвергался преследованиям со стороны правящих кругов и вынужден был переселяться из одной страны в другую, нигде не находя себе постоянного пристанища.

Однако вместе с тем приходится констатировать, что вопреки субъективным стремлениям Саид Джамаладдина, объективно выдвинутые им идеи "мусульманской солидарности" использовались и используются мусульманскими реакционными кругами для консервации средневековых правопорядков и упрочения позиций феодально-богословского сословия в странах зарубежного Востока.

Все это свидетельствует о том, что уже в период своего формирования на рубеже XX в. идеология "исламской солидарности" отличалась глубокой двойственностью и служила противоположным политическим интересам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Подробнее см.: Назаров Х. Омолу афкори Саид Чамолиддин Афгони. Душанбе, 1980, с. 104.

2) Лутфулло М. Шархи хол ва осори Саид Чамолиддин Асадободи. Кум, 1949, с. 85.

3) Афгани С. Урват ул-Вуско. Кабул, 1355, с. 93.

4) Там же, стр. 92.

5) Афганис С. Урват ул-Вуско, с. 139.

6) Таботабаи М. Накши Саид Чамолиддин дар бедории Машрикзамин. Кум, 1350, с. 372.

7) Таботабаи М. Указанная работа, с. 253.

ОБЗОРЫ

Д.М. АНАРКУЛОВА

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУРЖУАЗНЫМИ ИДЕОЛОГАМИ ИРАНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1978-79 ГГ.

В данном обзоре рассматриваются взгляды отдельных буржуазных авторов на роль религиозного фактора и шиитского духовенства в иранской революции 1978-1979 гг. Эти вопросы получили на Западе весьма противоречивое освещение. Суть наиболее "крайних" точек зрения сводится к двум противоположным оценкам. В соответствии с первой, антишахская борьба иранского народа выступает лишь как проявление фанатизма "мулл-мракобесов", ярых противников прогрессивных преобразований; в соответствии с второй, революция сводится к действиям ограниченного круга представителей шиитского духовенства, которое рассматривается, однако, как прогрессивная и радикальная сила. Эта последняя точка зрения приводит к недооценке реальных причин усиления религиозного фактора и политической деятельности мусульманских идеологов . Между этими двумя крайними точками зрения имеется целая гамма оценок, в большей или меньшей степени тяготеющих к одной из них, в зависимости от классовых позиций их авторов, способности противостоять влиянию средств массовой информации империализма, от знания истории и социальной структуры иранского общества.

Использование ислама самыми различными социально-политическими силами и его влияние в современном иранском обществе породили утверждение большинства буржуазных авторов о том, что для мусульманских масс ислам является реальной политической альтернативой.

Отдельные буржуазные авторы объявляют Исламскую Республику Иран "лучшей" альтернативой не только капиталистическому Западу

лению конституционного строя. Не случайно и вполне правомерно многие исследователи считают Саида Джамаладдина предвестником первой иранской революции. Последователи его политической школы в период иранской революции 1905-1911 гг. находились в первых рядах борцов за свержение шахской монархии. Идеи Джамаладдина Афгани носили открыто антиколониальный характер.

Этим во многом можно объяснить то, почему он при своей жизни постоянно подвергался преследованиям со стороны правящих кругов и вынужден был переселяться из одной страны в другую, нигде не находя себе постоянного пристанища.

Однако вместе с тем приходится констатировать, что вопреки субъективным стремлениям Саид Джамаладдина, объективно выдвинутые им идеи "мусульманской солидарности" использовались и используются мусульманскими реакционными кругами для консервации средневековых правопорядков и упрочения позиций феодально-богословского сословия в странах зарубежного Востока.

Все это свидетельствует о том, что уже в период своего формирования на рубеже XX в. идеология "исламской солидарности" отличалась глубокой двойственностью и служила противоположным политическим интересам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Подробнее см.: Назаров Х. Омолу афкори Саид Чамолиддин Афгони. Душанбе, 1980, с. 104.

2) Дутфулло М. Шарки хол ва осори Саид Чамолиддин Асадободи. Кум, 1949, с. 85.

3) Афгани С. Урват ул-Вуско. Кабул, 1355, с. 93.

4) Там же, стр. 92.

5) Афгани С. Урват ул-Вуско, с. 139.

6) Таботабаи М. Накши Саид Чамолиддин дар бедории Машриксамин. Кум, 1350, с. 372.

7) Таботабаи М. Указанная работа, с. 253.

ОБЗОРЫ

Д.М. АНАРКУЛОВА

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУРЖУАЗНЫМИ ИДЕОЛОГАМИ ИРАНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1978-79 ГГ.

В данном обзоре рассматриваются взгляды отдельных буржуазных авторов на роль религиозного фактора и шиитского духовенства в иранской революции 1978-1979 гг. Эти вопросы получили на Западе весьма противоречивое освещение. Суть наиболее "крайних" точек зрения сводится к двум противоположным оценкам. В соответствии с первой, антишахская борьба иранского народа выступает лишь как проявление фанатизма "мулл-мракобесов", ярых противников прогрессивных преобразований; в соответствии с второй, революция сводится к действиям ограниченного круга представителей шиитского духовенства, которое рассматривается, однако, как прогрессивная и радикальная сила. Эта последняя точка зрения приводит к недооценке реальных причин усиления религиозного фактора и политической деятельности мусульманских идеологов . Между этими двумя крайними точками зрения имеется целая гамма оценок, в большей или меньшей степени тяготеющих к одной из них, в зависимости от классовых позиций их авторов, способности противостоять влиянию средств массовой информации империализма, от знания истории и социальной структуры иранского общества.

Использование ислама самыми различными социально-политическими силами и его влияние в современном иранском обществе породили утверждение большинства буржуазных авторов о том, что для мусульманских масс ислам является реальной политической альтернативой.

Отдельные буржуазные авторы объявляют Исламскую Республику Иран "лучшей" альтернативой не только капиталистическому Западу

и социалистическому Востоку , но и "третьему миру", представляют создание этой республики как вероятный "четвертый мир", опирающийся на идею панисламского единства. Само это единство рассматривается как объединение всех мусульманских стран под знаменем ислама. "Исламское возрождение, охватившее на современном этапе мусульманский мир, нельзя рассматривать как реакционное движение. Более того, - утверждают некоторые представители буржуазной историографии, - в этом движении следует усматривать важную попытку пойти своим самобытным путем", под которым подразумевается ничто иное, как создание "четвертого мира", данного "непосредственно от Бога государства"[1].

Этот "четвертый мир" характеризуется представителями западной буржуазной историографии как "мир исламского социализма". В частности Л.Рингер, известный западногерманский публицист, ставит "исламский социализм" выше реального, поскольку, по ее мнению, он "требует не огосударствления, а обобществления средств производства, а также демократии... Этот исламский социализм направлен не на создание государства благосостояния и благоденствия, а на политико-этическо-религиозное обновление человечества"[2].

Следует отметить при этом, что в западной литературе и печати произошел определенный пересмотр оценок событий в Иране: от крайне отрицательного отношения в первые месяцы революции, когда она расценивалась как проявление "средневекового фанатизма", к тенденции усматривать в ней модель, в которой остро нуждаются страны "третьего мира". Эта тенденция, вероятно, в определенной степени выражает надежду (или скорее стремления) использовать ислам в Иране в целях антисоветизма, признаки которого все больше проявляются в политике правительства Исламской Республики Иран.

В условиях сложной политической обстановки вскоре после свержения монархии и установления в Иране фактически двоевластия, как известно, была весьма сильна антиимпериалистическая направленность борьбы иранского народа. И в настоящее время в международном аспекте сохраняется в определенной мере антиимпериалистическая тенденция. Однако во внутренней политике правительства Ирана использование ислама привело к тому, что доминируют консервативные элементы, которые в определенных случаях влияют и на внешнюю политику. Антисоветизм нынешних исламских лидеров Ирана питает надежду империалистических держав на сотрудничество между Западом и мусульманским движением. Это сотрудничество,

по мнению западных идеологов, возможно на основе взаимных экономических интересов и негативного отношения к "советским целям и устремлениям"[3].

По утверждению буржуазных идеологов, другой фактор, тесно связанный с исламским и оказывающий в мусульманских странах особое влияние на политические события - это личность лидера.

С преувеличением роли "исламского фактора" связано явное преувеличение в революционных событиях в Иране конца 70-х годов роли шиитского духовенства вообще и имама Хомейни, в частности. Отдельные авторы рассматривают успех мощного народного движения как "победу аятоллы Хомейни". Его способности организовать и увлечь за собой массы сравниваются, в частности, с деятельностью таких политических лидеров как Ш.де-Голль, Ф.Кастро и даже В.И. Ленин. В отличие от них, по утверждению голландского автора Б.Сайруса, Хомейни не имел политической партии и армии. Его орудием для мобилизации масс было только слово и апелляция к исламу[4]. Между тем Хомейни осуществлял свой контроль над страной через исламский революционный Совет, революционные комитеты, корпус стражей исламской революции. Важную роль в мобилизации народных масс играла мечеть.

Политическая линия Хомейни, или как ее называют "хомейнизм", рассматривается буржуазными идеологами как движение за "возрождение ислама". Фундаментализм Хомейни, основанный на традициях Корана, они не без основания оценивают как новую современную интерпретацию традиций ислама применительно к потребностям сегодняшнего дня. Особым нововведением, как справедливо отмечают некоторые из них, является теория Хомейни о "велаят-е факих"[5].

Явно преувеличивается сходство между панисламизмом Джамаль-эд-Дина аль-Афгани и панисламизмом имама Хомейни, который пытается выступить в качестве лидера объединения всех мусульман под флагом ислама против и Запада, и Востока.

В позиции Хомейни особенно сильно проявляется тенденция отмежевания от европейских ценностей. Эта позиция, с одной стороны, служит прогрессивным, антиимпериалистическим целям, с другой - ведет к изоляции страны от внешнего мира, его прогрессивных достижений.

В настоящее время в сложной социально-экономической и политической обстановке в Иране революционные силы, по утверждению буржуазных авторов, сохраняют единство и сплоченность только бла-

годаря Хомейни, "единственному народному лидеру", чье влияние на массы нашло гиперболизированное отражение в ряде статей западных авторов. В частности, С.Дрейк, пишет, что "достаточно сердитого взгляда или намека Хомейни с экрана телевизора, чтобы вывести на улицы своих последователей"[6].

Явное преувеличение "исламского фактора" и роли шиитского духовенства в революции в Иране свойственно и австрийскому социологу Т.Скокполу. Считая себя исследователем революций во Франции, России и Китае, Скокпол рассматривает иранскую революцию в некоторых ее проявлениях как "достаточную аномалию". Революционное движение в Иране квалифицируется ею как определенная разновидность "социальной революции". Но вопреки тезису: революции не делаются, революции происходят, иранская революция, утверждает Скокпол, была подготовленной революцией, в которой шиитский ислам организационно и морально направил движение против шаха. И это уникальный случай, пишет автор, поскольку революция была сделана не "какими-то современными революционными партиями, ни исламскими марксистскими группами, ни партией Туде , ни либеральным Национальным фронтом"[7].

Между тем в действительности в ходе революции 1978–79 гг. в Иране именно наличие политических партий сыграло немалую роль в развернувшейся антимонархической и антиимпериалистической борьбе иранского народа. Большую роль в этой борьбе сыграли политические группировки муджахидов и федаев.

Нет сомнения, что иранская революция лишь по форме может быть охарактеризована как религиозная. В мощном движении иранских масс принимали активное участие многие патриотические, демократические и прогрессивные силы. Однако объективные и суъективные причины ; имевшие место при шахском режиме репрессии против прогрессивных организаций, их тактические ошибки-способствовали тому, что во главе революции оказалось духовенство, которому удалось заполнить образовавшийся идеологический вакуум, используя специфику и исторически сложившуюся связь с массами. К началу революции оно пользовалось большим влиянием среди народных масс и руководствовалось в определенной мере его требованиями.

Отдельные буржуазные авторы не разделяют выдвигаемый их коллегами тезис о том, что ислам сам по себе никогда не был и не может быть самодавлеющей движущей силой исторических событий. По существу игнорируется тот факт, что религиозный

феномен, являясь мощным идеологическим импульсом, отражает глубинные классовые и политические процессы, при этом религиозные идеи, когда они овладевают массами, сами становятся материальной силой. Но следует иметь в виду, что и в этом случае религия, хотя и может быть импульсом для поступательного движения, в конечном счете превращается в его тормоз.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Raymond N. Habiby Farborz Ghavide. Khomayni's Islamic Republic.- Religion and Politics in the Middle East.1981,X.c.141,145.
2. Цит.по: Современный Иран. Социально-политические проблемы революции. М.,-1982, с. 92.
3. Dekmejian R. The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives. -"Middle East journal": Wash., 1980, vol. 34,N 1,c.36,40-41. Raymond N Habiby Farborz Ghavide. Khomayni's Islamic Republic. - Religion and Politics in the Middle East.1981,X.c.141,145.
4. Сайрус Брэм. Энгелаб-е Эран ва мабаний-е рахбаре имам Хомейни /перевод на перс.яз. П.Ширази/. Техран 1979, с. 65.
5. Zubaida S. The Ideological Conditions for Khomeini's Doctrine of Government. - "Economy and Society". London, 1982,vol. II, N 2, c. 138-172.
6. "Quarterly Economic Review of Iran". - London 1980, I-et quarter, c. 2; Drake S. Mullas on the March. -"Newsweek," New-York, 1980, Jan. 7, vol. 95, N 1, c. 31.
7. Scocpol T. Reintier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution. -"Theory and Society". Amsterdam, 1982, vol. II, N 3, c. c. 265-268, 275-276.

В.Л. ВАГАРШЯН

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РОЛИ ПАНАРАБИЗМА И ИСЛАМА В КОНЦЕ 70-х-НАЧАЛЕ 80-х гг.

(оценки западных политологов)

"Исламский бум" конца 70-х - начала 80-х гг. имел одним из своих последствий бурный поток публикаций в западной востоковедной литературе, посвященных различным аспектам роли ислама, в особенности его месту как во внутренней, так и во внешней политике. Одновременно такая концентрация внимания на исламе оттеснила интерес западных ученых к арабскому национализму или панарабизму, игравшему ведущую роль в этом регионе в 50-60-х гг. и бывшему тогда в центре внимания ближневосточных исследований на Западе. Определенный спад значения панарабизма с 70-х годов дал основание западным политологам говорить о его закате. А с началом "исламского бума" работы, в которых затрагиваются проблемы арабского национализма, стали сравнительно редки.

В то же время некоторые социологические исследования, проведенные на рубеже 80-х годов, то есть в разгар "исламского бума", показывают, что определенная часть арабов продолжает идентифицировать себя с арабским национализмом и что панарабизм остается важнейшим идеологическим фактором общественно-политической жизни на Арабском Востоке.

Спад значимости арабского национализма в 70-е годы был в большой степени связан с выходом Египта, крупнейшей арабской страны, которая при президенте Насере являлась лидером панарабского движения, из антиизраильской коалиции арабских государств в результате кэмп-дэвидского соглашения 1978 года.

Отказ от боевой антиимпериалистической направленности, характерный для "исправительных" кампаний президента Садата, являлся одним из важнейших компонентов "денасеризации" Египта. Эта позиция Садата была с удовлетворением воспринята в западном востоковедении такими учеными, как, например, западногерманский арабист, профессор Геттингемского университета Б. Тиби. Он утверждает, что арабский национализм исчерпал свой положительный потенциал в период национально-освободительной борьбы, переродившись впоследствии в идеологию, которая "по-видимому препятствует дальнейшему социально-политическому прогрессу Арабского Востока".[1]

Большинство западных исследователей придерживаются той точки зрения, что арабский национализм, который в своей секулярной форме в 50-60-е годы, казалось, одержал победу над исламом, утратил прежнее влияние, а образовавшийся в результате идеологический вакуум заполнился, с одной стороны, религией, а с другой - государственным национализмом.[2] Ими отмечается, что поощрение этого процесса в Египте выражается, в частности, в официальной пропаганде египетского национализма, а такие местные историки, как Нумат Фуад по прямому указанию властей переписывали историю так, чтобы подчеркнуть самобытность египтян, их отличие от арабов, их действий как египетских патриотов, а не арабских националистов.[3] Новый египетский национализм Садата утратил некогда присущий ему секулярный характер и соединил египетский национализм с исламом, став орудием реисламизации в стране.[4] Одновременно отход от панарабизма приветствовали и приверженцы секулярного египетского национализма, которые резко критиковали панарабистов за то, что они пытались подорвать египетский патриотизм, ослабить египтян в политическом отношении.[5]

В качестве одной из главных причин падения влияния арабского национализма в западной востоковедной литературе указывается поражение арабов в июньской войне 1967 г. с Израилем, которое политолог, директор Центра ближневосточных исследований университета им. Джона Гопкинса (США), Фуад Аджами окрестил "Ватерлоо арабского национализма".[6] Он же считает, что "шок военного поражения заставил лидеров арабского национализма обратиться к исламу как к средству, способному заглушить его горечь".[7] В последовавшей исламизации и ослаблении арабского национализма, в постепенном вытеснении его идеей "мусульманской солидарности"

американский политолог видит также одну из причин гражданской войны в Ливане. По его мнению, маронитыкоторые в свое время смирились со статусом Ливана как части арабского мира, теперь, напуганные ростом тех сил, для которых арабизм и ислам синонимичны, стали склоняться к разрыву с арабским миром, образованию сепаратного государства и союзу с Израилем.[8] Еще одним ударом по идее панарабизма явилось, по мнению Аджами, становление палестинского национализма как региональной идеологии, а также узконационалистическая, на его взгляд, политика баасистских режимов Сирии и Ирака, арабский национализм которых якобы ограничивается лишь панарабской риторикой[9].

Среди западных авторов, пытающихся представить арабский национализм в качестве "мертвой" идеологии, особенно активен Фуад Аджами. Стремясь доказать свою точку зрения, он перечисляет те факторы, которые, по его мнению, определяли успех идеологии арабского национализма, но которые ныне либо более не функциональны, либо претерпевают основательную метаморфозу.

Во-первых, Аджами считает, что арабский национализм появился в ответ на младотурецкий национализм: "если турки являли собой нацию, то арабы - тоже нация". Но этот фактор, полагает Аджами, канул в прошлое вместе с крахом Османской империи. Во-вторых, успех идеи арабского национализма многим обязан активной пропаганде панарабизма, которая проводилась главным образом посредством книг и памфлетов, чрезвычайно популярных на Арабском Востоке. Последние же были в основном написаны арабами - эмигрантами из Османской империи, такими как Неджиб Азури, Шакиб Арслан и другими, которые мыслили идеальными категориями - "арабская цивилизация" и "арабская миссия". В настоящее время интеллектуалы этого типа постепенно теряют свою власть над умами арабов. Им на смену пришли прагматически настроенные политики, такие как Хафез Асад. "Стало ясно, что полемизировать на метафизическом уровне о "единой нации" одно, а сформировать ее на земле - другое"[10], - пишет Ф. Аджами. В-третьих, на идею арабского единства оказала огромное влияние антиколониальная борьба. Противопоставление Арабского мира Западу создало благоприятную почву для проявления чувства арабской солидарности среди служащих, публицистов и армейских офицеров на Арабском Востоке. Но с освобождением арабских стран, нормализацией отношений с бывшими метрополиями и особенно в связи с ростом авторитета арабских стран после войны 1973 г. этот фактор якобы более роли не играет. В-четвертых, Ф. Аджами считает, что идея арабского национализма была неразрывно связана с существованием в колониальную эпоху некой "межарабской элиты", горизонты видения и поле деятельности которой не были ограничены границами какого-либо одного арабского государства, "потому что все они верили в существование единой арабской нации". Очевидно, автор имеет в виду представителей хашимитской династии и их окружения, а также обанкротившиеся планы создания арабских государств "Великая Сирия" или "Благодатный полумесяц". Теперь их заменила местная элита, привязанная к отдельным арабским государствам целым комплексом интересов, возникших в каждой отдельной стране. Что же касается арабов-мигрантов в арабских странах, то в настоящее время это преимущественно квалифицированные рабочие, технократы, учителя, которые более всего озабочены своими заработками и политически индифферентны.

В-пятых, отмечает Аджами, поражение 1948 г. было ударом по чувству национальной гордости всего Арабского мира. Создание же государства Израиль глубоко травмировало арабов, став символом их слабости и отсталости, напоминанием того факта, что несмотря на былое величие времен расцвета ислама, они в настоящее время находятся в упадке. Единство арабского мира вследствие арабо-израильского конфликта постепенно исчезает. По мнению американского политолога, дипломатия Садата якобы сумела, вопреки протестам других арабов, придать этому конфликту более подходящие нашему времени "правила игры". Суть конфликта, по Аджами, теперь качественно иная и заключается в том, что речь идет не о существовании Израиля, а об определении его границ. Наконец, в 1970 г. со смертью президента Насера арабы потеряли того харизматического лидера, который сумел с середины 50-х годов превратить идею арабского национализма в массовую идеологию и стать ее символом. Посленасеровская эпоха ознаменовала собой конец "романтического национализма" (к категории которого Аджами причисляет арабский национализм), выразителями которого, по мнению Аджами, были наряду с Насером такие выдающиеся лидеры, как Дж. Неру, К. Нкрума и Сукарно.[11]

Таким образом, Аджами приходит к выводу, что арабский национализм принадлежит прошлому. Объявив панарабизм анахронизмом, американский политолог преследует вполне определенную цель. Он старается доказать "несовременность" единой антиизраильской по-

литики арабских государств и видит образец успешного решения ближневосточного конфликта в сепаратных переговорах по примеру кэмпдэвидских. Ф. Аджами полагает, что при такой политике не следует опасаться протестов со стороны арабского общественного мнения ввиду того, что идеи арабского национализма, арабской солидарности "мертвы".

Но это мнение отнюдь не разделяют некоторые западные исследователи. В последнее время в ближневосточных исследованиях все чаще прибегают к методу социологического опроса, который призван дать более объективную оценку процессов, происходящих на Арабском Востоке.

Определение политической ориентации, в том числе отношение к арабскому национализму и исламу, стало одной из целей этих исследований, проводимых западными учеными среди арабского населения. На результаты опросов часто опираются авторы, исследующие политические процессы на Арабском Востоке. Там, где им не удается провести такие изыскания, используются результаты немногочисленных социологических исследований, проведенных местными кадрами, или же опрос осуществляется среди находящихся на Западе (на работе или на учебе) арабов.

Определенный интерес представляет социологический опрос, проведенный американским политологом Р.А. Хиннебушем среди студентов Американского университета в Каире (АУК)[12], в котором сам Хиннебуш проработал четыре года. Результаты опроса показывают различные аспекты политической ориентации молодого поколения вестернизированной буржуазии (составляющего основной контингент университета), то есть того социального слоя, который активно поддерживал Садата и на который последний опирался, проводя политику инфитаха, "денасеризации", сепаратного мира с Израилем и проамериканизма. По мнению Хиннебуша, его исследования представляют собой особый интерес потому, что "в постсадатовский период политические взгляды этой прослойки могут иметь большое влияние на политическую ориентацию египетского режима".[13] Результаты этого опроса показывают, что около 70% студентов идентифицируют себя с египтянами (только 11% - с арабами), но при этом 71% считает, что Египет - это часть арабского мира. И только 7,8% считает Египет центром мусульманского мира. Довольно высокий процент считающих Египет арабским, по мнению Хиннебуша, является следствием господствующего панарабизма в насеровский период, идеология которого продолжает иметь определенное

воздействие на новое поколение египетской буржуазии. Одновременно автор оговаривается, что такое мировоззрение не типично для студентов государственных (национальных) университетов, где среди будущей технической интеллигенции, например, процент фундаменталистски настроенных мусульман значителен.[14]

Другое важное социологическое исследование было проведено среди арабских студентов, обучающихся в США, в начале 80-х годов политологом из Северозападного университета Стюартом Рейзером.[15] Одной из главных целей С. Рейзера было определение идентификации арабских студентов, обучающихся в США, с арбским национализмом и исламом. Принимая во внимание тот факт, что большинство выпускников-арабов (в среднем более 70%, а для таких стран, как Саудовская Аравия, Кувейт, Алжир, Ирак и Арабские княжества Персидского залива - 95-97%) после окончания учебы возвращаются в арабские страны, пополняя в основном ряды технической и административной элиты, определение их политических симпатий, включая отношение к арабизму и исламу, приобретает особую важность. Несмотря на то, что было опрошено 596 студентов-арабов из двух американских университетов (из общего числа 38.427 обучающихся в США в 1980-81 гг.), С. Рейзер считает, что результаты опроса адекватно отражают настроение большинства арабов, получающих высшее образование в американских университетах. Согласно выводам опроса более половины (53,6%) опрошенных высказывают приверженность идее арабского национализма, причем они связывают это "с желанием видеть в арабских странах более сильную и рациональную экономику", "большую политическую и экономическую независимость от супердержав", и "усиление военной мощи против региональных врагов".[16] Как видно, такая мотивировка сильно преобладает над старыми, времен становления панарабской идеологии, мотивировками: "единства языка" и "исторического императива". Из числа опрошенных только 14,8% ассоциировали себя прежде всего с религиозной общиной, причем этот процент составляет у арабов-мусульман 27%, а у арабов-христиан, включая маронитов, равен 0%. Такой высокий процент у арабов-мусульман объясняется, очевидно, результатом "исламского бума", который, как показывает опрос С. Рейзера, затронул даже наиболее вестернизированные средние слои арабского общества, причем и тех их представителей, которые находятся далеко за пределами Арабского Востока. Вместе с тем, несмотря на значительный процент студентов-арабов, считающих себя прежде всего мусульманами, С. Рейзер считает, что доми-

нирующая среди них самоидентификация с арабским национализмом, доказывает, что среди населения арабских стран до сих пор сохраняются сильные объединительные тенденции.[17]

Результаты опросов, а также анализ экономических, социальных и политических изменений, произошедших в арабских странах с начала 70-х годов, в частности в связи с ростом цен на нефть, приводят к подобному выводу и профессора Каирского университета Саад Эддина Ибрагима, который пишет, что "в настоящее время арабские страны более тесно связаны между собой социоэкономически, чем когда-либо, начиная с Нового времени.[18] Его выводы, как и выводы С. Рейзера и Р.А. Хиннебуша, противоречат той точке зрения, которой придерживается Ф. Аджами, вот уже несколько лет не устающий говорить о "конце панарабизма". Аргументация Ф. Аджами, основанная на констатации роста значения в последнее время локальных национализмов и ислама, игнорирует в то же время интеграционные силы на Арабском Востоке, суть которых заключается в активной миграции рабочей силы и "миграции" финансов в рамках арабского мира. (Так, по данным журнала "Мидл ист Джорнал", 75% помощи, оказываемой арабскими нефтедобывающими странами за рубежом, с 1973 года приходится на арабские же страны)[19].

Наряду с расхождением во взглядах на изменение роли арабского национализма и ислама в жизни народов Арабского Востока на рубеже 80-х годов западные ученые отмечают наличие двух тенденций во взаимодействии идеологий панарабизма и ислама. С одной стороны, в условиях роста политического значения ислама наблюдается сдвиг в сторону усиления внимания к исламу секулярных режимов. Так, американский политолог и исламовед Дж. О. Волл пишет об акцентированном стремлении официальной пропаганды Сирии и Ирака с конца 70-х годов представить ислам в качестве ключевого элемента панарабизма, являющегося главной идеологической основой Партии арабского социалистического возрождения. Дж. О. Волл объясняет такое обращение к исламу секулярных по своей сути баасистских режимов Сирии и Ирака их намерением нейтрализовать религиозную оппозицию, в частности "Братьев-мусульман", которые стремятся "монополизировать" ислам, то есть представить себя в качестве единственно компетентных его интерпретаторов.[20]

Другая тенденция, отмечаемая западными исследователями, заключается в изменении некогда положительного отношения к панарабизму со стороны "Братьев-мусульман" и других фундаменталистски настроенных мусульман. Так, американские авторы А.М.С. Али и М.В. Веннер обращают внимание на тот сдвиг, который произошел у "Братьев-мусульман" в отношении идеи арабского национализма.[21] "Старые" "братья" (имеются в виду "Братья-мусульмане" до 1954 года) верили в важность идеи арабского единства, хотя вкладывали в это понятие содержание, отличное от того, которое имели в виду секулярные панарабисты. Для "Братьев" этого периода арабское единство, которое для арабских националистов являлось основной целью, было лишь ступенью к более широкому мусульманскому единству, к утверждению ислама во всем мире. Они считали освобождение и объединение арабских стран существенным условием возрождения ислама, руководствуясь при этом высказыванием пророка Мохаммада: "Арабы-это первые мусульмане, если унижены арабы, то унижен и ислам".[22] Таким образом, борясь за дело арабизма, "Братья-мусульмане" считали, что борятся за дело ислама.

В последнее же время, как замечают А.М.С. Али и М.В. Веннер, в пропаганде "братьев", делающих особый упор на исламскую солидарность, тема арабизма отсутствует, или же подвергается нападкам в рамках борьбы против секуляризма, включая секулярный панарабизм партии Баас, которую "Братья-мусульмане" считают "инструментом христианского колониального Запада".[23]

Вместе с тем, социологические опросы, прочно занявшие место в арсенале ближневосточных исследований, свидетельствуют о наличии, наряду с ростом значения ислама в системе ценностных ориентаций арабов-мусульман, устойчивых панарабских настроений, особенно сильных в среде вестернизированной интеллигенции Арабского Востока.

Таким образом, хотя "исламский бум" на некоторое время заслонил интерес западных исследователей к проблеме арабского национализма, а большинство тех, кто касался его в своих работах, говорили или о падении его значения, или объявляли о его "конце", в последнее время все же наблюдается оживление интереса со стороны западных исследователей к различным аспектам проявления панарабизма, идеология которого несомненно жива и продолжает проявлять себя в общественно-политической жизни арабских стран.[24]

ПРИМЕЧАНИЯ

1. B. Tibi. Arab Nationalism : A Critical Inquiry. N.Y., 1981, c. 180.
2. F. Ajami. The Arab Predicament. Cambridge, 1981, c. 126; I. Lapidus. Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective. Berkeley, 1983, c. 26
3. Arab Nationalism, c. XII
4. Ibid., c. XII
5. J.P. Jankowski. Nationalism in XX Century Egypt.- Religion and Politics in the Middle East. Boulder, 1981, c. 91-107.
6. f. Ajami. The End of Pan-Arabism. - "Foreign Affairs", 1979, vol 57, c. 357.
7. F.Ajami. The Arab Predicament, c. 61.
8. F.Ajami. The End of Pan-Arabism, c. 362.
9. Ibid., c. 360
10. Ibid., c. 366.
11. Ibid., c.368.
12. R. Hinnebusch. Children of the Elite: Political Attitudes of the Westernized Bourgeoisie in Contemporary Egypt. - "Middle East Journal", 1982, vol.36, N 4, c. 535-561.
13. Ibid., c. 535.
14. Ibid., c. 544.
15. S. Reiser. Pan-Arabism Revisited. - "Middle East Journal", 1983, vol. 37, N 2 c. 218-233.
16. Ibid., c. 255.
17. Ibid., c. 255
18. S.E. Ibrahim. The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of the Oil Wealth. Boulder, 1982, c. 156
19. "Middle East Journal", 1982, vol 36, N 3, c. 439.
20. J.O. Voll. Islam: Continuity and Change in the Modern World. Boulder, 1982, c. 319.
21. A.M.S. Aly, M.W. Wenner. Modern Islamic Reform Movements.- "Middle East Journal", 1982, vol. 36, N 3 c. 351-352.

22. Ibid., c. 352.
23. Ibid., c. 352.
24. см.: "Middle East", 1981, May, N 79, c. 6-7.

Л.В. ВАЛЬКОВА

ЙОЗЕФ МУЗИКАРЖ ОБ АРАБСКОМ НАЦИОНАЛИЗМЕ И ИСЛАМЕ

Реферируемая статья известного чешского востоковеда Йозефа Музикаржа[1], написанная в конце 70-х годов и посвященная анализу наименее изученной советскими и зарубежными востоковедами проблемы - отношения к исламу арабской революционной демократии, - не утратила своей актуальности и в 80-е годы. Автор этой статьи анализирует борьбу Насера против реакционных аспектов деятельности консервативной организации "Братья-мусульмане" и египетского духовенства. В статье рассматривается также отношение к исламу бывшего президента Алжира А. Бен Беллы и лидера ливийской революции М. Каддафи. Автор убедительно показывает, что учет "исламского фактора" необходим революционным демократам для завоевания влияния в массах, для проведения в жизнь более или менее глубоких социально-экономических и общественно-политических преобразований.

Й. Музикарж подчеркивает, что в свое время Насер проявлял большую гибкость, трактуя вопросы, связанные с исламом. I4 апреля I960 г. он заявил: "Нам нужно общество, основанное на учении ислама, который признает к любви, дружбе и сосуществованию" (с. 358).

Наиболее полно отношение Насера к исламу нашло свое отражение в Хартии национальных действий, изданной в ОАР в I962 г. Во вступлении к главе Ш Хартии Насер высоко оценил значение

ислама в истории арабов. Он подчеркивал, что хотя еще период фараонов свидетельствовал о творческой истории египтян, именно ислам поднял Египет на новую ступень духовного развития (с. 360, 36I). На страницах Хартии высоко оценивалась деятельность мусульманского университета "Аль-Азхар". Опровергая высказываемую многими мысль о том, что арабское возрождение началось только после "экспедиции" Наполеона, Хартия утверждает, что ко времени этой экспедиции "Аль-Азхар" уже был центром новых течений, которые оказали большое влияние на развитие египетского общества (с.36I).

В то же время Й. Музикарж справедливо подчеркивает, что как высказывания самого Насера, так и положения Хартии в вопросах религии весьма противоречивы. На страницах Хартии, например, констатируется, что "все религии выполняют миссию прогресса, и в своей основе все божественные миссии всегда представляли народные революции, которые способствовали самоутверждению человека и его счастья". Й. Музикарж резко критикует это высказывание и пишет, что такая высокая оценка религии далека от марксистской точки зрения. Ссылаясь на статью В.И. Ленина "Отношение рабочего класса к религии", Й. Музикарж подчеркивает, что марксисты считают, что религии и религиозные организации служат для защиты интересов эксплуататоров и для одурманивания рабочего класса (с. 362). Автор, однако, отмечает, что на страницах Хартии подчеркивается, что ни одна религия не должна мириться с системой классового разделения, при которой большинство населения живет в нищете, невежестве и болезнях, в то время как меньшинство получает все блага (с. 363).

Насер причислял религию к числу таких факторов, которые наряду с социализмом,арабаским единством, революционной практикой и современной наукой призваны способствовать созданию справедливых условий для жизни людей (с. 363).

Й. Музикарж рассматривает вопрос о взглядах арабских националистов на ислам. Он отмечает, что многие из них пришли к выводу о том, что термин "ислам" лучше заменить термином "религия" или "вечные духовные ценности", так как если включить "ислам" в категорию "нация", то арабы христианского вероисповедания окажутся исключенными из понятия "арабская нация". И все же ислам, по их убеждению, занимает особое положение в жизни арабов. Другими арабскими националистами, отмечает Музи-

карж, ислам включается в систему арабского национализма как категория арабской культуры, арабского наследия. Ислам рассматривается ими как одна из категорий, составляющих понятие "арабская нация" (с. 366-367).

После издания в Египте законов о национализации (Й. Музикарж называет их законами о "социализации") в июле 1961 г., значительно изменивших социальную структуру египетского общества, Насер стал уделять большое внимание не только духовным "ценностям", но и факторам экономического и социального характера (с. 367). Отныне Насер стал особо подчеркивать, что экономический фактор играет важную роль в истории арабских стран (с. 368). Й. Музикарж подчеркивает, что до конца 50-х годов Насер пытался доказать, что арабский путь к социализму должен быть специфическим, говорил о неклассовом характере власти. После же издания декретов о национализации в 1961 г. принцип социальной справедливости был заменен им признанием классовых интересов и классовой борьбы, а также того факта, что классовая борьба в каждой арабской стране должна предшествовать объединению арабских стран (с. 374, 375). Но в то же время Насер, соединяя ислам с социализмом, называл пророка Мухаммада "вождем социалистов", трактовал социализм как внеклассовую категорию. Даже употребляя термин "научный социализм", Насер, по утверждению Й. Музикаржа, соединял его с традиционным арабским пониманием термина "наука", а не с диалектическим и историческим материализмом и признанием классовой борьбы. Насер говорил в этой связи: "Наш социализм - научный. Это означает, что он основывается на науке, а не на анархии... Наш социализм не является ни материалистическим, ни марксистским. Мы никогда не говорили, что отвергаем религию, наоборот: наша религия - социалистическая" (с. 378).

Й. Музикарж приводит следующее определение Насером отличий своего мировоззрения от марксистского: "Первое различие состоит в том, что мы верим в религию, а марксизм ее отрицает, мы верим в пророков, а марксизм их отрицает; второе различие состоит в том, что мы хотим перейти от реакционной диктатуры к демократии всего народа, а коммунизм, поскольку он является марксистско-ленинским, переходит от реакционной диктатуры к диктатуре пролетариата, одного из классов общества. Третье различие состоит в том, что марксизм и коммунизм ставят своей целью обобществление земли, а мы хотим сохранить частную собственность на землю

в рамках кооперации. Четвертое различие состоит в том, что мы признаем частную собственность, а коммунизм не признает ее, мы отрицаем только эксплуататорскую собственность. Последнюю мы ликвидируем. И, наконец, последнее различие состоит в том, что марксизм-ленинизм ориентировался на ликвидацию класса, который он называл буржуазным, на его сокрушение без всякого возмездия. Мы этот принцип не принимаем" (с. 379). Выдвигаемые Насером различия, по словам Музикаржа, вполне объяснимы, так как Насер никогда не был приверженцем научного социализма.

Борясь против крупной собственности, Насер предлагал сохранить частную собственность средних размеров, при этом он напоминал, что пророк Мухаммад считал арабский народ лучшим народом главным образом потому, что он "придерживается середины, избегая крайностей" (с. 380). Но, как правильно подчеркивает Й. Музикарж, с этих же позиций представители арабского национализма, "арабского социализма" и "исламского социализма" оценивают и капитализм, и коммунизм как крайности (с. 381).

Насер признает, что ислам играет решающую роль в жизни отдельного человека, в то время как общественные отношения и экономика, по его мнению, должны направляться и упорядочиваться другими стимулами и использовать методы, заимствованные или выработанные под воздействием развитых в технико-экономическом отношении стран (с. 383). Й. Музикарж особо подчеркивает, что под влиянием социалистической системы и социалистических теорий Насер стал выдвигать на первый план значение труда. В "Философии революции" Насера уже прослеживается мысль о том, что мусульмане должны приходить в Мекку не только покорные Аллаху, но и сильные, свободные от честолюбивых амбиций, способные противостоять бедам; не только уповающие на загробную жизнь, но и убежденные в том, что они могут обеспечить себе место под солнцем и в этом мире. Эта тенденция выдвижения на первый план значения труда была развита дальше в Хартии национальных действий и в правительственной программе ОАР от 30 марта 1968 г. (с. 390). В частности, глава УШ Хартии национальных действий начинается апофеозом труду. Человек провозглашается творцом собственной судьбы, а человеческая жизнь в конечном счете отождествлена с трудом. На страницах Хартии прямо говорится, что люди должны надеятся прежде всего на себя и на результаты своего труда. Й. Музикарж

подчеркивает, что именно такие утверждения привели египетских марксистов к высокой оценке Хартии и к выводу о необходимости дальнейшей разработки идей Насера (с. 364).

Однако следует признать, что не всегда последовательно не только отношение Насера к религии, но и трактовка самим Й. Музикаржем этой проблемы. Автор утверждает, что Насер был верующим человеком, отвергающим атеизм, что основой его философии являлась вера в бога (с. 391) и т.п. В подтверждение этой мысли он приводит высказывания Насера о роли религии в создании ОАР, т.е. объединения Египта с Сирией, подчеркивая, что Насер хотел придать идее арабского единства божественное освещение (с. 391). А ведь это как раз и служит лучшим доказательством не того, что Насер был верующим человеком, а того, что он пытался использовать религию для осуществления своих политических целей - в данном случае для облегчения процесса объединения Египта с Сирией. Подтверждением этой мысли служит также и высказывание самого Музикаржа в заключительной части его статьи о том, что апелляция к исламу помогла Насеру установить контакт с преобладающей частью египетского сельского населения. Там же автор утверждает: "Ислам был использован Насером как хорошее средство коммуникации; выражения и обороты, взятые из ислама, помогали Насеру осуществлять его политические задачи" (с. 414).

Й. Музикарж приходит также к выводу о том, что многие арабские авторы преувеличивают связь мировоззрения Насера с исламом. Он пишет, что Насер с нескрываемым интересом следил за современными идеологическими течениями во всем мире, читал массу политической и исторической литературы, преподавал историю в египетской Академии генерального штаба, контактировал с представителями современных политических и философских направлений. Все это не могло не наложить отпечатка на формирование его взглядов: "На идеологию Насера оказали влияние и философский идеализм, и марксизм, и современные буржуазные узко-политические и социологические теории... Говоря об основных факторах исторического развития, он не причислял к ним просто религию и духовные ценности, а соединял их с экономическими факторами и человеческой практикой, которая является единственным ключом к прогрессу. Не случайно представители исламского социализма направляют острие своей критики на те части Хартии национальных

действий, где на передний план выдвигаются экономические, технические и социальные факторы" (с. 392-393).

Насер, как вполне справедливо подчеркивает Й. Музикарж, всегда отвергал даже мысль о том, чтобы ислам был провозглашен единственным источником законодательства или даже конституцией (с. 393). И сейчас актуальна критика, с которой Насер выступил против деятельности "Братьев-мусульман". Насер говорил, что участники этой организации, их главари хотели бы сделать Коран единственным мерилом человеческого поведения. "Что касается меня, - продолжал он, - то я не знаю, как я мог бы управлять страной по Корану. Ведь его можно интерпретировать по-разному. Моя интерпретация не имеет ничего общего с интерпретацией религиозных фанатиков из организации "Братья-мусульмане" (с. 395).

В середине 50-х годов Насер сделал попытку создать Всемирный исламский парламент. Он писал в "Философии революции": "Необходимо изменить представление о паломничестве в Мекку только как о средстве приблизиться к возможности попасть в рай или получить отпущение грехов. Паломничество должно стать крупной политической акцией... Оно должно использоваться как место встречи политических деятелей различных мусульманских стран, ученых всех отраслей знания, писателей, промышленников, торговцев, молодежи и т.д. - в этом Исламском парламенте вырабатывалась бы основная линия их национальной политики" (с. 394-395). В августе 1954 г. Насер выступил с предложением о создании фронта борьбы против колониализма и империализма под названием Исламский конгресс. Главой его высшего исполнительного органа он предлагал назначить саудовского короля, а генеральным секретарем - Анвара Садата. Но этот проект, как отмечает Й. Музикарж, остался на бумаге (с. 397). Таким образом, в середине 50-х годов Насер не только ратовал за активизацию движения "мусульманской солидарности", но и пытался укрепить свои контакты с Саудовской Аравией, учитывая, что как родина ислама она пользуется влиянием среди населения различных частей "мусульманского мира". Причем в тот период Саудовскую Аравию возглавлял наиболее реакционный и бездарный из саудовских правителей - король Сауд. Обращает на себя внимание и тот факт, что Насер, как в конце 60-х годов, так и в начале-середине 50-х годов доверял Анвару Садату, который был в то время не только его соратником, но и другом. Эволюция во взглядах Садата стала очевидной после его

прихода к власти, когда он, опасаясь усиления влияния прогрессивных сил внутри египетского общества, сначала стал расправляться с ними, удалив многих прогрессивных деятелей с занимаемых ими постов, а потом сделал ставку на сотрудничество с консервативными силами Арабского Востока и с США.

Й. Музикарж пишет, что, вероятно, из-за отрицательного опыта с организацией "Братья-мусульмане", которая в частности предприняла в октябре 1954 г. попытку совершить антигосударственный переворот, Насер позднее проявлял значительное недоверие к какому-либо соединению ислама с политикой и к превращению его в важный политический фактор и неустанно указывал на опасность, возникающую в случае переплетения политики с религиозным фанатизмом (с. 396, 397). К этому можно добавить, что, по всей видимости, на это оказали влияние не только его конфликт с организацией "Братья-мусульмане", но и попытки консервативных сил "мусульманского мира" во главе с Саудовской Аравией сколотить в середине 60-х годов Исламский пакт, основной целью которого было ослабление прогрессивных режимов "мусульманского мира" и прежде всего египетского режима во главе с Насером. Насер отверг и высмеял идею создания Исламского пакта при участии блоковых стран - Пакистана и Турции, подчеркнув, что в случае создания пакта в таком составе им руководил бы Даллес, т.е. США (с. 399). Согласно оценке Музикаржа можно также предположить, что Насер осознал и то, что, играя ведущую роль в движении арабского единства во главе с Лигой арабских государств (ЛАГ), он не мог претендовать на подобные позиции в движении "мусульманской солидарности", где ему трудно было соперничать с родиной основателя мусульманской религии Мухаммада - Саудовской Аравией и с другими консервативными мусульманскими режимами, где догмам ислама, естественно, уделялось значительно большее внимание, чем в республиканском Египте.

Таким образом, именно консервативные силы "мусульманского мира", как внутренние (главным образом "Братья-мусульмане"), так и внешние (прежде всего саудовская монархия и иранский шах) привели к отказу Насера от идеи использования ислама в политической деятельности, способствовали расколу "мусульманского мира", а, следовательно, и ослаблению движения "мусульманской солидарности".

В то же время Й. Музикарж правильно отмечает, что уже после запрещения в Египте деятельности "Братьев-мусульман" и даже после дальнейшей радикализации египетского общества далеко не все египетские мусульманские богословы и другие религиозные деятели встали в оппозицию к Насеру. Наряду с реакционным крылом в рамках участников происламской деятельности имелось и прогрессивное крыло, которое поддерживало революционных демократов в их борьбе против империализма, за осуществление глубоких социальных реформ. Июльские декреты 1961 г. в Египте, - как подчеркивает автор, - оказали влияние на арабский национализм и его отношение к исламу. Центром прогрессивного крыла мусульманских деятелей Египта во времена Насера стал университет "Аль-Азхар". На своей первой сессии в 1964 г., организованной этим университетом, мусульманские улемы Египта заявили об одобрении ими декретов о национализации, принятых в 1961 г., констатировав, что они соответствуют основным принципам исламского законодательства. На четвертой сессии, организованной университетом "Аль-Азхар" в октябре 1968 г., ее участники выступили против официального заявления Лиги исламского мира о том, что поражение арабов в июне 1967 г. было, якобы, результатом нарушения заветов ислама и распространения "атеистических" и "аморальных" взглядов среди мусульман (с. 403).

В то же время Й. Музикарж вполне справедливо обращает внимание на то, что даже представители прогрессивного крыла египетских мусульманских деятелей стояли на антикоммунистических позициях. Так, в середине 60-х годов, когда египетские коммунисты заняли крупные посты в египетском государственном аппарате, многие улемы стали говорить об угрозе "большевизации" ислама. 9 августа 1965 г. "Аль-Азхар" принял специальное решение, запрещающее мусульманкам выходить замуж за коммунистов (с. 404). Музикарж отмечает, что в этом нет ничего удивительного, поскольку сам Насер не симпатизировал египетским коммунистам, да и вообще нельзя забывать, что он был революционным демократом, но отнюдь не приверженцем научного социализма. Говоря о взаимоотношениях Насера с прогрессивными мусульманскими деятелями внутри страны, Й. Музикарж отмечал, что Насер избегал конфликта с ними благодаря тому, что уделял первостепенное внимание экономическим и социальным проблемам, а также росту просвещения, и прежде всего технического образования. Исламу же Насер

отводил роль главным образом регулятора поведения (с. 405).

Выступая в середине 60-х годов против соединения ислама с политикой, Насер утверждал, что хотя глава государства Индии Джавахарлал Неру и не мусульманин, а президент Пакистана Айюб-хан - мусульманин, политика первого ближе ему, чем политика мусульманского руководства Пакистана. Насер подчеркивал, что решающим фактором при оценке той или иной политики является ее место в борьбе против колониализма и поддержка национально-освободительных движений африканских и азиатских стран, а не ее отношение к исламу (с. 399). Эти слова звучат чрезвычайно актуально сейчас, когда Пакистан под прикрытием мусульманских лозунгов нагнетает напряженность не только вокруг событий в Афганистане, но и на Ближнем и Среднем Востоке в целом, а Индия способствует недопущению торпедирования процесса разрядки международной напряженности. В данном случае позиция Пакистана отвечает интересам прежде всего американских правящих кругов, пытающихся отвлечь внимание мусульман от таких жизненно важных для них вопросов, как проблема ближневосточного урегулирования, борьба с американским военным присутствием в районе Персидского залива и на территориях мусульманских государств Арабского Востока и т.д.

Музикарж подчеркивал, что Насер использовал все средства идеологии, политики, науки и техники XX в., с тем чтобы попытаться преодолеть отсталость, изменить мышление египтян, всесторонне модернизировать египетское общество, не заботясь о том, соответствуют ли эти средства догмам ислама или противоречат ему. Последовательно и упорно осуществлял Насер основную цель своей политики, которую он сформулировал еще в "Философии революции": "догнать продолжающий идти вперед караван человечества, от которого Египет отстал больше чем на пять столетий" (с. 417).

Й. Музикарж освещает также отношение к исламу некоторых других лидеров арабской революционной демократии.

В частности, Й. Музикарж упоминает попытку бывшего президента Алжира Ахмеда Бен Беллы сочетать ислам с научным социализмом, цитируя выдержку из речи Бен Беллы перед алжирскими студентами в августе 1963 г.: "Наш социализм - научный, но его корни уходят в арабский ислам. Мы за научный социализм, но требуем одного: оставьте нам нашего Аллаха. В таком случае мы готовы идти дальше любого научного социализма. Я говорил об этом Фиделю Кастро и другим ответственным коммунистическим деятелям - нашим братьям" (с. 358).

Для лучшего понимания нынешней ситуации небезинтересны и некоторые другие факты, приведенные Й. Музикаржем. В частности, заслуживает внимания малоизвестные данные об основных современных исламских институтах и о главных направлениях их деятельности. Так, автор упоминает, что еще в мае 1962 г. в Мекке состоялся Исламский конгресс, который принял решение о принятии ряда мер против распространения идеологии революционной демократии - в первую очередь против насеровского понятия социализма. Именно тогда была создана Лига исламского мира, основной целью которой стала подготовка исламских миссионеров, снабженных пропагандистскими материалами, которые могли бы полемизировать с представителями прогрессивных политических и социальных тенденций. В 1963 г. Лига исламского мира создала секцию для контактов с паломниками, члены которой должны были действовать прежде всего среди египетских граждан, когда последние посещали Мекку, и финансировать антинасеровские движения, в частности, "Свободный Египет". В 1965 г. в Мекке был создан Центральный институт пропаганды и ориентации и расширена программа радиовещания "Голос ислама". Приблизительно в то же время Ватикану было предложено расширить сотрудничество между мусульманами и христианами, чтобы они совместно препятствовали росту влияния материализма и атеизма, которые "угрожают существованию всех религий". В ноябре 1964 г. было принято решение о координации деятельности трех исламских конгрессов: Всеисламскому конгрессу о центром в Иерусалиме было поручено заниматься палестинской проблемой, Всемирному исламскому конгрессу с центром в Карачи были поручены культурные вопросы и Лиге исламского мира с центром в Мекке были поручены политические вопросы (с. 400, 401). Таким образом, еще до конкретных попыток создания Исламского пакта в декабре 1965 г. - начале 1966 г. консервативные силы мусульманского мира активизировали свою подрывную деятельность против прогрессивных сил, прежде всего Египта времен президента Насера, пытаясь блокироваться в этом с Ватиканом. И уже тогда именно Мекка стала возглавлять политическую деятельность мусульманского движения, направленную на подрыв позиций прогрессивных сил "мусуль-

манского мира" во главе с насеровским Египтом.

В заключительном разделе статьи Й. Музикарж, характеризуя рост влияния ислама к середине 70-х гг., сделал следующий, оправдавший себя прогноз: "Несмотря ни на что ислам останется важным фактором, и все еще существуют предпосылки и условия для его оживления, пусть даже только кратковременного" (с. 406).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. J. Musikar. Arabsky nacionalismus a islam. - Kapitoly z dejin azijskeho nacionalismu. Praha, 1974, c. 355-431.

Р.Т. РАШИДОВ

ПОЛОЖЕНИЕ ИСЛАМА В АФГАНИСТАНЕ В ОСВЕЩЕНИИ БУРЖУАЗНЫХ ПОЛИТОЛОГОВ

В американской внешнеполитической стратегии в Азии Афганистану отводится значительное место. США неоднократно пытались навязать этой стране проимпериалистический курс. Эти попытки особенно усилились со второй половины 70-х годов. После установления демократического строя в Афганистане американский империализм стал главным вдохновителем и организатором необъявленной войны против Афганистана.

Для достижения своих целей империалисты и международная реакция стремятся широко использовать "исламский фактор". Не случайно ЦРУ включило Афганистан в зону использования религиозных групп и течений в интересах империалистов США, которые стремятся мобилизовать для борьбы против ДРА мусульманскую реакцию, пакистанский правящий режим и правые элементы Пакистана.

Как справедливо отмечает прогрессивный западногерманский обозреватель В. Бреннер, правительство Пакистана, опасаясь влияния революционных преобразований в Афганистане, начало широкую идеологическую кампанию по дискредитации ДРА и его правительства как врага мусульман и поддержало афганских контрреволюционеров, выступающих под флагом "священной войны" (джихад) против "коммунистического" Афганистана.[1]

Трактовка афганской контрреволюции как "священной войны афганского народа" против правительства ДРА характерна для

многих буржуазных политологов. Американский автор Э. Арнольд, например, спешит заявить, что в Афганистане был объявлен "джихад" как народный протест "против кабульского режима безбожников"[2], а С. Кореши утверждает, что в Афганистане идет борьба между марксизмом и исламом.[3] Буржуазные авторы постоянно подчеркивают религиозный характер афганской контрреволюции. Так, отмечается, что С. Муджаддиди относится к хазратам, родословная которых якобы восходит к халифу Омару (сподвижнику пророка), Бурхануддин Раббани - бывший профессор теологии Кабульского университета, Саид Ахмад Гиляни (Гайлани) - глава суфийского ордена Кадырийя.[4]

Вместе с тем некоторые западные авторы ставят под сомнение истинность "религиозного облика" контрреволюционных организаций. М. Мейл, например, показывает лицемерие Бурхануддина Раббани, руководителя организации "Джамиате исламие Афганистан", а затем так называемого "Национального фронта спасения Афганистана". Иронизируя по поводу их стремления "восстановления" демократии и ислама в Афганистане, он замечает, что эти понятия не интересовали руководителей контрреволюции, когда они являлись членами парламента при короле Мухаммаде Захир-шахе.[5]

Разоблачая лживость утверждения о религиозном характере контрреволюции, М. Мейл приводит в качестве доказательства высказывание профессора богословия Себгатуллы Моджаддади - руководителя так называемого "Фронта национального освобождения", в котором он признает, что оппозиция новому режиму вызвана не столько религиозными соображениями, сколько классовыми. Как справедливо отмечает Б.М. Мейл, противники нового режима в Афганистане свой классовый конфликт стремились облечь в религиозную оболочку для того, чтобы завоевать расположение масс.[6] Они применяют "циничное использование исламской терминологии" в неблаговидных целях - для прикрытия своих классовых интересов.[7]

Хотя контрреволюционные "партии" и группы яростно выступают против народного строя Афганистана под знаменем "джихада", они не имеют единой цели и программы.

Лидеры правых "партий" и группировок, отмечает Б.М. Мейл, соперничают между собой из-за власти и влияния, и в их контрреволюционных выступлениях зачастую отсутствует слаженность.

Я.Г. Гревемейер также признает, что ни о какой единой религиозной силе говорить не приходится и сетует на то, что создать религиозную коалицию почти невозможно. Для создания такой коалиции он призывает внешних врагов ДРА "действовать массированно" в течение длительного времени.[8]

В то же время некоторые западные политологи стремятся представить разногласия между религиозными группировками в качестве национальных противоречий. С этой целью они, подразделяя душманов на ряд территориально-национальных групп, стремятся показать всеобщий характер "религиозной" войны против нового строя в Афганистане. Одним из авторов этого вымысла является А. Дэстерак. Он делит контрреволюционные организации в соответствии с районами расселения народов Афганистана: "сопротивление пуштунов" на юге и юго-востоке; "узбеков, таджиков и хазарейцев" в северо-восточных и центральных областях страны; белуджей на юго-востоке. Последние, якобы "не получая никакой поддержки в борьбе против правительства, стараются добиться независимости Белуджистана объединенными усилиями".[9]

Некоторые западные исследователи, чтобы утвердить религиозную и национальную основу возникновения контрреволюции, стремятся представить борьбу душманов как защиту "пуштунвала" - кодекса норм быта и жизни афганцев, приравнивая принципы "пуштунвала" к принципам ислама.[10]

Трактуя приверженность широких слоев населения исламу в качестве доказательства "народного" и "национального" характера самого ислама, западные авторы преподносят выступления душманов под исламскими лозунгами в качестве народной борьбы в защиту интересов трудящихся. С помощью такого рода аргументов некоторые из них пытаются, например, "доказать", что земельная реформа противоречит интересам крестьян.[11]

Однако те же авторы вынуждены признать, что проведение аграрной реформы способствовало улучшению материального положения безземельных крестьян, арендаторов и батраков[12].

М.С. Агвани признает, что против аграрной реформы выступали муллы, запугивая крестьян тем, что брать земли другого мусульманина дело грешное.[13]

Прогрессивные исследователи опровергают измышления, со-

держащиеся во враждебной ДРА пропаганде, и доказывают, что проводимые в стране революционные преобразования вызывают озлобление и сопротивление именно эксплуататорских классов.

М. Бечтел справедливо пишет, что декреты правительства об отмене задолженности крестьян помещикам и ростовщикам, об установлении контроля над продовольственными ценами, о равенстве женщин с мужчинами, свободе вероисповедания, ликвидации неграмотности и др. вызвали активное противодействие прежде всего землевладельцев, племенных вождей и реакционного духовенства.[14]

Борьба с контрабандистами также вызвала их недовольство, и в особенности озлобила торговцев наркотиками. В связи с этим врагами нового режима оказались вожди племен, занимающиеся контрабандной торговлей опиумом.

В. Бреннер справедливо утверждает также, что многие рядовые мятежники - это забитые крестьяне, которые обманом и силой стали душманами.[15]

Важную роль в пополнении рядов душманов сыграло мусульманское духовенство. Это его представители призывали бежать за пределы Афганистана и объявили "джихад" против "неверных". Отмечая реакционную роль духовенства, М. Мейл, например, подчеркивает, что в общественной и политической жизни страны влияние крупного духовенства огромно. Он указывает также, что представители духовенства являются земельными собственниками, а мулла порой - единственным грамотным человеком в деревне, посредником между населением и государственными чиновниками, консультантом в вопросах права, и такие мероприятия ДРА, как земельная и другие реформы, подорвали привилегии в первую очередь крупного духовенства.[16]

Я.Г. Гревемейер также отмечает, что в сопротивлении революционным преобразованиям в деревне реакционная часть духовенства, которая утратила свои привилегии, играет важную роль. Он признает, что кроме помещиков и реакционных религиозных деятелей против земельной реформы выступали крупные торговцы и предприниматели, которые пользовались зависимостью крестьян от базара в сложившейся структуре реализации сельскохозяйственной продукции.[17]

М. Мейл справедливо считает, что между новым правительством и духовенством возник классовый, а не религиозный конфликт.

В качестве доказательства он приводит примеры из истории Афганистана, когда джихад был средством мобилизации широких народных масс и служил политическим целям определенных классов. Он указывает, что духовенство блокировалось с племенными вождями против правительства в тех случаях, когда политика правительства ущемляла их интересы.

Пытаясь представить афганскую контрреволюцию как "священную войну" - джихад, буржуазные политологи приводят в качестве доказательства участие в этой войне афганских беженцев, попавших в Пакистан частично из-за репрессий Амина, в основном же из-за действий феодалов и реакционного духовенства, вынудивших их с помощью насилия или обмана покинуть свою родину. При этом количество беженцев всячески преувеличивается, а сами они представляются в качестве главной силы так называемого "джихада" против ДРА.

М. Бечтел справедливо отмечает явное преувеличение численности афганских беженцев западной буржуазной печатью, которая стремится представить многих кочевников, перекочевывающих, как обычно, из Афганистана в Пакистан и обратно, в качестве беженцев.[18]

По утверждению журнала "Экономист", данные о беженцах экспертов ООН весьма спорны, так как многие беженцы выдумывают несуществующие семьи с целью получения пособия и продовольственного пайка.[19]

Данные пакистанских властей, которые утверждали, что в начале 80-х гг. число беженцев превышало 2 млн. человек, ставит под сомнение журнал "Фар истери экономик ревью". По его сведениям, с целью получения двойных и более пособий беженцы регистрируются в нескольких лагерях.[20]

Пакистанский социолог А.С. Ахмад, бывший в 1976-1980 гг. главным администратором Агентства Южный Вазиристан, сообщает, что в 1979 г. в Южном Вазиристане из 50 тыс. кочевников 20 тыс. получали помощь и содержание, так как были включены в разряд "беженцев".[21]

Фальсифицируя количество беженцев в Пакистане, буржуазная печать стремится доказать, что недовольство новым строем Афганистана носит, якобы, массовый характер. В действительности далеко не всех беженцев можно причислить к силам контрреволю-

ции, хотя несомненно среди них проводится огромная работа по вербовке в банды душманов, руководители которых являются одновременно руководителями исламских контрреволюционных организаций. Вместе с тем, как отмечает, в частности, А.С. Ахмад, проблемы питания, жилища и санитарии, условий жизни беженцев мало интересуют "политиканов-туристов".[22]

Буржуазные политологи не могут скрыть того факта, что средства, поступающие из стран Запада, мусульманских стран и международных организаций, используются отнюдь не для улучшения положения беженцев. По сообщению "Ньюсуик", например, государственные чиновники присваивают себе вырученные от распродажи палаток, предназначенных для беженцев.[23]

"Гуманная помощь беженцам" в размере 2-х млн. долл. в 1978/1979 гг. была истрачена в действительности на закупку оружия.[24]

М. Бечтел замечает в этой связи, что кампания помощи беженцам - по существу помощь контрреволюции.[25]

Некоторые буржуазные исследователи стремятся скрыть факт финансирования афганской контрреволюции империализмом. Например, М. Бэрри утверждает будто бы "борцы за веру" финансируются из средств так называемой "Национальной кассы Нуристана", которые якобы поступают от нуристанцев, причем эти же средства идут на их госпитализацию и приобретение на свободном рынке Пакистана большей частью плохих самодельных патронов, а также на издание газеты "Голос Нуристана", издаваемой в Пешаваре.[26]

В то же время часть западных исследователей признают, что реакционные арабские режимы оказывают помощь афганской контрреволюции, но стремятся представить ее как незначительную. Так, Дж. Гриффитс пишет, что "мусульманский мир""явно неохотно финансирует мятежников", а Запад лишь проявляет сочувствие и моральную поддержку афганской контрреволюции.[27]

В то же время некоторые исследователи открыто говорят о финансировании банд контрреволюционеров единоверцами из арабских стран. Так, лондонский журнал "Квотерли экономик ревью" сообщает, что группа Гилани пользуется поддержкой и существует на средства арабских режимов.[28] С такими же заявлениями выступает даже президент Пакистана Зия-уль-Хак,[29] утверждающий, что афганские "борцы за свободу" вооружаются за счет средств, получаемых исключительно от арабских режимов.

Часть буржуазных исследователей признает и участие Запада в оказании помощи арабской контрреволюции. Так, например, пешаварский корреспондент журнала "Экономист" пишет, что Запад ищет пути содействия контрреволюции и призывает Саудовскую Аравию и страны Персидского Залива еще больше финансировать и вооружать душманов.[30]

По сообщению М. Бечтел, лишь в 1980 году Пакистан для помощи беженцам, (по существу контрреволюции) получил от стран ЕЭС около 19 млн. долл., от США - 5 млн. и Японии - 4 млн.[31]

Неоднозначна и оценка буржуазными политологами политики правительства ДРА в отношении ислама. По утверждению М.Б. Олкот, например, правительство ДРА якобы стремится лишь показать, что оно защищает религиозное право мусульман.[32] Некоторые авторы пытаются преуменьшить поддержку мероприятий афганского правительства прогрессивным духовенством, заявляя, что на сторону нового строя встала незначительная часть духовенства.[33] Но факты опровергают такого рода утверждения. Например, на конференции представителей исламского духовенства в 1980 г. в Кабуле более 800 мулл и других религиозных деятелей высказались в поддержку правительства Бабрака Кармаля.[34] С этим не могут не считаться наиболее объективные политологи Запада.

Прогрессивная американская журналистка М. Бечтел справедливо отмечает, что контрреволюционные силы в Афганистане воюют против Апрельской революции под лозунгом защиты ислама, хотя все положения, зафиксированные в "Основных принципах ДРА" об обеспечении в стране "уважения, соблюдения и сохранения ислама как священной религии", выполняются на практике .[35]

По свидетельству прогрессивного западногерманского журналиста, мусульмане свободно соблюдают пост во время рамадана, тысячи из них, получая материальную поддержку властей, совершают паломничество в Мекку.[36]

М. Мейл пишет о том, что афганское правительство использует ислам ради справедливости как основу нового порядка в стране.[37]

Р. Ахмед пишет, что душманы, называющие себя защитниками ислама - фашисты периода средневековья, варвары, преступно эксплуатирующие слово "ислам". Они против грамотности, против

уничтожения ростовщичества. Для них земельная реформа, грамотность направлены против ислама.[38]

С открытым письмом в адрес ЮНЕСКО выступили учителя ДРА, в котором сказано: "Вооруженные банды... скрываются под маской "муджахедов ислама" и "подлинных мусульман". На земле они попирают все принципы священной религии ислама, совершают преступления. Эти бандиты убивают религиозных деятелей, учителей, крестьян, рабочих и детей. Они сжигают школы, больницы, фермы, разрушают дороги, мосты, исторические памятники. Контрреволюционные банды разрушили 220 лицеев и средних школ, 1438 начальных школ и т.д.[39]

Высший Совет улемов и духовенства ДРА также обратился к мусульманам мира с призывом выступить против необъявленной войны империализма и реакции.[40]

Таким образом, утверждения буржуазных политологов, что борьба "афганского народа" против правительства ДРА основывается, якобы, на религиозных чувствах народа, является фальсификацией действительности. Ислам используется для вмешательства во внутренние дела ДРА и для прикрытия интервенции американского империализма и международной реакции в эту страну.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Bronner W. Afghanistan: Revolution und Konterrevolution. -m Frankfurt am Main: Marxistische Blatter, 1980, c. 76-77.
2. Arnold A. Afghanistan. The Soviet Invasion in Perspective. Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford, Calif., 1981, c. 78
3. Qureshi S. Marx or Mohammad: Communist Coups & Islamic Resistance in Afghanistan.-"Asian Thought & Society.An International Review", N.Y.,vol.V,N 15,April 1980,c.42
4. Khalid D. Afghanistan's Struggle for National Liberation.-
5. "Internationales Asienforum", 3/4 November 1980,c.204. Male B.M. Revolutionary Afghanistan. A Reappraisal. - L.& Canberra Crovm, 1982, c. 132.
6. Там же, с. 135.
7. Там же, с. 138.
8. Grevemeyer J.-H. Afghanistan: Das "Neue Modell einer Revolution" und der dorfliche Widerstand.-In:Revolution in Iran nnd Afghanistan. Frankfurt am Main:Syndikat, 1980, c. 172.
9. Steul W. Pashtunwali und Widerstand - Stammesgesellschaft im Staat: Die Pashtunen in Paktia. - In: Revolution in Iran und Afghanistan. Frankfurt am Main, 1980, c. 261.
10. Male B.M., op. cit., c. 135.
11. Grevemeyer J.-H., op. cit., c. 143.
12. Grevemeyer, c. 143; Lenczowski G. Middle East in World Affairs. Ithaca, London, 1980, c. 259.
13. Agwani M.S. The Saur Revolution and After. - Misra K.P.(ed.) Afghanistan in Crisis. New Delhi, 1981, c. 7.
14. Bechtel M. Afghanistan: the Proud Revolution: A First-hand Report from a Fact Findling Visit. - "New World Review". N.Y., 1981, vol. 49, N 1, c. 10.
15. Bronner W., op. cit., c. 76-77.
16. Male B.M., op. cit., c. 120.
17. Grevemeyer J.-H., op. cit., c. 169.
18. "New World Review", 1981, N 2, c. 14.
19. The Exiled Tenth of Afghanistan. - "Economist", L., 1981, vol. 279, N 7179, c. 47.
20. Agwani M.S., op. cit., c. 22.

21. Ahmed A.S. Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure a. Econ. Development in a Tribal Society. L.etc.: Routledge a Kegan Paul, 1980, c. 80-81.
22. Там же, с. 81-82.
23. Webb P., Proffit N. Refugees: Little Aid, Less Comfort. - "Newsweek", N.Y., 1980, vol. 95, N 5, c. 22.
24. Bronner W., op. cit., c. 72.
25. "New World Review", 1981, N 2, c. 14-15.
26. Barry M. Nouristan: La nouvelle resistance afghane. -"Nouvelle Observateur", N 846, 26 janvier au 1 fevr, 1981, c. 63
27. Griffiths J.C. Afghanistan: A Key to a Continent, 1981, USA, c. 195.
28. Ahmed F. The Khalq failed to Comprenend the Contradictions of the Rural Sector: Interview.- "MERYP Rep". Washington, 1980, vol. 10, N 6. c. 20.
29. Zia-ul-Haq M. Middleman: A Mission for Zia, Interview. - "Time", N.Y., 1980, vol. 116, N 15, c. 21.
30. From Our Special Correspondent. Russia in Afghanistan: Tribesmen Who Took on a Titan. - "Economist", L., 1981, vol. 279, N 7186, c. 27.
31. "New World Review", 1981, N 2 c. 15.
32. Olcott M.B. Soviet Islam and the World Revolution. -"World Politics", Princeton University Press (USA), 1982, vol, XXXIV, N 4, c. 493.
33. Olcott M.B., op. cit., c. 493.
34. Кушник Х., ук. соч., с. 100.
35. "New World Review", 1981, N 2, c.1,14.
36. Кушник Х. Афганистан глазами очевидца (перевод с немецкого). М., 1982, с. 99.
37. Male B.M., op. cit., c. 137-138.
38. Ahmed F., op. cit., c. 17.
39. "Хивад", 1982, 7 ноября.
40. "Хивад", 1982, 3 октября.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть III

Проблемы изучения ислама

Статьи

А.Д.Желтяков. Ленинградский государственный университет.
Некоторые вопросы совершенствования преподавания исламоведческих дисциплин и подготовки кадров исламоведов (из опыта работы кафедры Истории стран Ближнего Востока ЛГУ). 3

А.А.Алиев, М.А.Батунский. Институт социологических исследований АН СССР.
Роль социологических исследований в изучении зарубежного ислама. 8

Г.В.Милославский. Институт востоковедения АН СССР.
Некоторые вопросы комплексного подхода к изучению современного ислама. 13

Н.О.Оганесян. Институт востоковедения АН Арм.ССР.
О соотношении антиимпериалистической и антисоциалистической потенций ислама. 20

У.З.Шарипов. Институт востоковедения АН СССР.
К вопросу о причинах влияния "исламского фактора". 28

Е.А.Фролова. Институт философии АН СССР.
Наука в структуре ислама. 34

Х.Н.Назаров. Институт востоковедения АН Тадж.ССР.
Саид Джамаладдин Афгани и его концепция "мусульманской солидарности". 41

Обзоры

Д.М.Анаркулова. Институт востоковедения АН Тадж.ССР.
Некоторые особенности интерпретации буржуазными идеологами иранской революции 1978-79 гг. 49

В.Л.Вагаршян. Институт востоковедения АН Арм.ССР.
К вопросу о соотношении политической роли панарабизма и ислама в конце 70-х = начале 80-х годов. 54

Д.В.Валькова. Институт востоковедения АН СССР.
Йозеф Кузикарк об арабском национализме и исламе. 64

Р.Т.Рашидов. Центр научной информации по общественным наукам АН Узб.ССР.
Положение ислама в Афганистане в освещении буржуазных политологов. 75

Подписано к печати 06.03.85.
Объем 5,5 п.л. Тираж 300 экз. Зак. 13.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Офсетное производство типографии №3
103031, Москва К-31, ул.Жданова, 12/1.