СОВРЕМЕННЫЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

1 Ф
С-56

СОВРЕМЕННЫЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В СТРАНАХ АЗИИ И АФРИКИ

3/13

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1970

1Ф
С56

Ответственный редактор
С. Н. ГРИГОРЯН

В сборнике освещаются особенности и тенденции современной идеологической борьбы в освободившихся странах Азии и Африки, характеризуются новые проявления национализма, раскрываются их философские основы.

1-5-5
11-69

С. Н. Григорян

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ В ОСВОБОДИВШИХСЯ СТРАНАХ ВОСТОКА

Качественные изменения, происшедшие в характере национально-освободительного движения на современном этапе, обусловленные ростом экономического и политического могущества Советского Союза, успехами других стран социалистического лагеря, мощной революционной борьбой международного пролетариата, способствуют стремительному процессу интернационализации современной общественной жизни. Характеризуя этот всемирно-исторический процесс, В. И. Ленин писал: «Вся хозяйственная, политическая и духовная жизнь человечества все более интернационализируется уже при капитализме. Социализм целиком интернационализирует ее» [3, 318].

Диалектика исторического процесса интернационализации общественной жизни заключается в том, что присущая капитализму тенденция к уничтожению национальной замкнутости, к хозяйственному сближению наций и интернационализации общественного производства оказывается, однако, в непримиримом противоречии с его эксплуататорской природой. Это обстоятельство порождает революционные силы для замены капитализма социализмом. В капиталистических странах такой революционной силой явился пролетариат — «класс, которому во всех нациях присущи одни и те же интересы и у которого уже уничтожена национальная обособленность» [1, 61]. Исходя из международного характера крупной капиталистической промышленности и порождаемого ею мирового рынка, классики марксизма пришли к выводу, что развитие пролетариата — явление всемирно-историческое; в силу этого и освободительная борьба пролетариев — это движение всемирно-историческое по своей природе. Классики марксизма не только обосновали пути социального освобождения пролетариата. Разрабатывая научную теорию социального раскрепощения человечества, они самое пристальное внимание уделяли и колониальным народам. Классики марксизма исходили из того, что освободительное движение трудящихся интернационально по своей природе и не может быть иным в силу общности коренных интересов трудящихся различных стран, угнетенных одним и тем же классом

эксплуататоров. Именно поэтому национально-освободительное движение народов колоний и полуколоний они рассматривали как одну из важных составных частей мирового революционного процесса. Историческая заслуга классиков марксизма состояла в том, что они связали воедино победу пролетарской революции с освобождением колониальных народов, выдвинули идею некапиталистического развития отсталых народов к социализму. В. И. Ленин рассматривал идею некапиталистического развития прежде всего как вопрос о социальном прогрессе народов колоний и полуколоний, о форме их развития к социализму. Он связывал эту проблему, как часть с целым, с вопросом о мировой социалистической революции.

Октябрьская социалистическая революция не только провозгласила, но и дала возможность осуществить марксистско-ленинские идеи некапиталистического развития. Начало этому процессу, как известно, положили республики советской Средней Азии, а затем Монгольская Народная Республика. Октябрьская революция, выражающая коренные жизненные интересы эксплуатируемых масс, встретила горячее одобрение народов всех колониальных и зависимых стран и вызвала мощную волну национально-освободительных выступлений ряда народов Востока, являвшегося сферой господства империализма. Это нанесло серьезный удар по империализму, способствовало развитию мирового революционного процесса и распространению марксистско-ленинских идей на Востоке.

Так, первые марксистские кружки и группы в Китае, Индии и некоторых других странах Востока стали возникать непосредственно после Октябрьской революции. В 1920 г. в работе II Конгресса Коммунистического Интернационала принимали участие представители коммунистических групп Китая, Индии, Индонезии, Кореи, Ирана и Турции. На их основе начиная с 20-х годов возникали коммунистические партии в Индонезии, Иране, Турции, Китае, Египте, Ливане и Сирии, Южно-Африканской Республике, в Индокитае, на Филиппинах, в Индии, Ираке, Тунисе, Алжире и других колониальных и зависимых странах.

Возникновение первых политических организаций азиатского и африканского пролетариата открыло новый этап в истории национально-освободительного движения. В отличие от предшествующей исторической эпохи, когда в борьбе народов Азии и Африки за национальное освобождение руководящую роль играла национальная буржуазия, а иногда и патриотически настроенная часть феодальной верхушки, в новую, послеоктябрьскую эпоху в качестве самостоятельной политической силы выступил рабочий класс Востока.

Последовательная и решительная борьба рабочего класса за национальное раскрепощение угнетенных народов, за продвижение их по пути демократии и социализма привела к укреплению авторитета коммунистических партий стран Востока. Вот что говорят цифры: в 1939 г. в Африке насчитывалось 5 тыс. коммунистов, в 1957 г. — 20 тыс., в 1961 г. — 40 тыс. и к началу 1967 г. — 60 тыс. [10, 10]. Марксистско-ленинские идеи служили маяком революционно настроенной интеллигенции. На позиции марксизма-ленинизма встал известный демократический деятель Китая, позднее один из создателей компартии, Ли Дачжао. Рядом с ним, Цюй Цю-бо и другими видными деятелями коммунистического движения в Китае боролись многие безвестные герои, пришедшие к марксизму-ленинизму в ходе национально-освободительной борьбы.

Победа Октябрьской революции и успехи социалистического строительства в СССР побудили передовых представителей национальной буржуазии обратить свои взоры к СССР. В Китае видный революционный буржуазный демократ Сунь Ят-сен провозгласил лозунг — «учиться у русских».

Рост интереса и симпатии к социализму среди трудящихся и интеллигенции Индии побудили видного деятеля Индийского национального конгресса Неру ближе познакомиться с марксистско-ленинской теорией. Д. Неру признавал: «Изучение К. Маркса и В. И. Ленина оказало огромное влияние на мое сознание и помогло мне увидеть историю и современную жизнь в новом свете. В длинной цепи исторических событий и общественного развития обнаружился некий смысл, некая последовательность, а будущее уже не казалось таким неясным» [13, 24].

Подобные признания далеко не всегда влекли за собой переход на позиции марксизма. Тем не менее такие признания объективно содействовали расширению сферы влияния марксизма-ленинизма в странах Востока и усиливали интерес к нему в различных социальных кругах.

Во Вьетнаме видный националистический деятель Фан-бой Тяу, приверженец конституционной монархии, под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции стал защитником демократической республики.

В Индонезии под влиянием идей Октября претерпели значительные изменения лозунги одной из первых в стране националистических партий — «Сарекат ислам». На III конгрессе этой партии, созванном в конце 1918 г., деятельность колониальных властей впервые была охарактеризована как защита «преступного капитализма». На конгрессе было выдвинуто требование о введении трудового законодательства (ограничение рабочего дня, социальное обеспечение, гарантия минимальной заработной платы, охрана женского и детского труда) и принято постановление о необходимости активизации совместной борьбы рабочих и других патриотических организаций против «преступного капитализма».

В Турции марксистско-ленинские идеи были восприняты лидерами националистического движения главным образом как

принципы, несущие народам Востока свободу и равноправие. Это отчетливо выражено, например, в выступлении Ататюрка на заседании меджлиса в августе 1920 г. «Всем вам известно, — говорил он, — что в конце мировой войны в России вспыхнула революция. Она объявила бедному люду, составлявшему подавляющее большинство населения этой страны, и в особенности рабочему классу, который претерпел наибольшие горести и страдания, об истинных целях социализма, этого уже давно существовавшего учения. Теперь эти цели были выражены еще яснее, еще ярче, еще сильнее. Революция поставила перед собой задачу освобождения всего человечества от жестокого гнета и насилия империалистического и капиталистического строя» [9, 100].

Революционизирующее влияние Великого Октября и марксистско-ленинских идей особенно проявилось после победы прогрессивных сил над фашизмом во второй мировой войне и с возникновением мировой социалистической системы. В этот период волна национально-освободительных революций в колониях и полуколониях взметнулась с особой силой. За очень короткий исторический срок (1943—1965 гг.) международный империализм лишился безраздельного господства над обширными районами Азии и Африки, где возникло 70 новых самостоятельных государств с населением, превышающим треть человечества. Однако освободившиеся страны пока еще не избавились от положения отсталой эксплуатируемой части системы мирового капиталистического хозяйства. Достижение политической независимости бывшими колониальными и полуколониальными странами имеет важное значение для дальнейшего углубления в них антиимпериалистической борьбы, оно открывает перед ними дорогу для завоевания экономической независимости. Это есть не что иное, как продолжение национально-освободительной борьбы, только в других формах, ибо, как отмечал В. И. Ленин, достижение экономического освобождения — главное условие национального освобождения [2, 187]. И сегодня, как и раньше, успех национально-освободительного движения зависит от того, в какой мере молодые государства стран Азии и Африки решают сложные задачи освобождения национальной экономики от империалистического господства и развития экономических ресурсов в интересах трудящихся.

Борьба за коренные социально-экономические преобразования тесно связана с вопросом о дальнейших путях социального развития в освободившихся странах. С точки зрения марксистско-ленинского анализа международной обстановки окончательная независимость может быть достигнута народами освободившихся стран на пути некапиталистического развития, при интернациональной, прежде всего экономической, помощи рабочего класса стран победившего социализма и при поддержке пролетариата в развитых капиталистических странах. Некапиталистический путь создает условия для развития государственного сектора, который является не только средством хозяйственной самостоятельности, но и главным механизмом, создающим современные производительные силы в промышленности и сельском хозяйстве. Этот путь, естественно, предполагает кроме экономических преобразований также и коренные преобразования общественной жизни страны: рост рабочего класса, прогрессивной интеллигенции, неуклонное развитие революционно-демократической государственности, расширение демократии. Иначе говоря, некапиталистический путь способствует постепенному переходу освободившихся стран от докапиталистических и капиталистических отношений к социализму, избавляя народы этих стран от тех страданий и унижений, которые несут им эксплуататорские классы. Идти же по пути капиталистического развития для стран, завоевавших политическую независимость, означает прозябание в роли аграрно-сырьевого придатка мировой экономической системы.

Движение молодых государств, борющихся за полную национальную независимость на пути некапиталистического развития, является, таким образом, исторической необходимостью. Но реализация этой исторической необходимости определяется не только тенденцией социалистического развития, но и наличием в этих странах национальных эксплуататорских классов и социальных групп, порождающих тенденции капиталистического развития.

Борьба этих двух противоположных тенденций в значительной степени определяет особенности современной идеологической борьбы в освободившихся странах Востока. Для идеологов и политиков консервативных сил особенно тех стран, которые вступают на путь капиталистического развития, основная задача состоит в сохранении существующей структуры социальных отношений, защите интересов эксплуататорских классов и социальных групп, буржуазной государственности и правопорядка.

Их идейно-политическим знаменем является реакционный национализм: отрицание классовых противоречий внутри нации, внеисторическое толкование национальных связей, поиски в историческом прошлом неизменных национальных и культурных, особенно религиозных, традиций и выведение из них национальной исключительности и обособленности, поиски исторических перспектив национального развития в приобщении к капиталистической цивилизации и т. п. Консервативные силы широко используют и антикоммунизм, который облегчает проведение политики, направленной против радикальных устремлений революционно-демократических сил. Будучи заинтересованными в укреплении соответствующих интересам эксплуататорских классов социально-экономических институтов и развитии капиталистических отношений, они пытаются направить на-

циально-освободительную борьбу своих народов в русло расизма и национализма.

Идеологи национализма зачастую изображают социальные противоречия в своих странах как следствие конфликта между «бедными», отставшими в своем экономическом развитии странами и странами «богатыми», индустриальными, конфликта между цветными и белыми народами Востока и Запада. «В современном мире, — пишет Л. Сенгор, — в течение столетий основную роль играет не господство буржуазии над пролетариатом, а господство белых над цветными народами» [32, 6].

Идеологи консервативного национализма в освободившихся странах часто противопоставляют социальные отношения и образ жизни народов азиатских и африканских стран, под которыми они понимают идеализированные архаические уклады прошлого, капиталистическому обществу с его лицемерным порядком и распадом всех естественных форм социальных связей.

Все трагические явления, переживаемые современным поколением: промышленные кризисы, безработица, колониализм, мировые войны и т. д., — следствие, с точки зрения Л. Сенгора, того, что Запад, достигнув колоссальных успехов в сфере материального производства и научных открытий, потерял всякое уважение к духовным и человеческим ценностям. Это привело к дегуманизации человеческих отношений и забвению интересов личности.

Убоявшись пустоты и бессодержательности той свободы, которую предлагает личности западное буржуазное общество, они не зовут личность к действительному преодолению этих противоречий, к строительству нового, высокоразвитого общества, основанного на принципах справедливости, т. е. общества социалистического, а ищут решение вопроса на путях возврата к прошлому. Пагубным следствием такой постановки вопроса является отказ от научного объяснения действительности, рациональных, связанных с научно-техническим прогрессом методов в практической деятельности.

Воплощением истинно человеческих отношений, носителем идеалов гуманизма, добра, мира и справедливости идеологи консервативного национализма объявляют страны «третьего мира», усматривая единство этих стран в произвольно выделяемых формальных культурных признаках. Не будучи заинтересованы в поддержке действительных стремлений народных масс к социальному прогрессу, такие теоретики взывают к стихийным чувствам и настроениям либо к формальным элементам сходных социальных структур. Такая произвольно провозглашаемая общность некоторых элементов культуры представляется этим теоретикам достаточным основанием, чтобы говорить о единстве «африканской культуры» или о единстве стран «третьего мира». Наличие факторов реальной политической и

социальной разделенности внутри этих стран и между странами «третьего мира» оставляется такими идеологами без внимания.

Все это порождает оживление различного рода концепций «культурного релятивизма», попытки создать обособленные «африканскую», «азиатскую» и т. п. философии, отличные якобы по своим исходным принципам, предпосылкам от европейской.

Такое произвольно конструируемое отличие культуры и идеологии стран Востока представляется им достаточным основанием для того, чтобы говорить об особой «миссии» этих стран в мировой цивилизации. Так, журнал «Презанс африкен» писал: «На страны третьего мира ложится самая высокая миссия возвестить своей революцией идеалы утверждения цивилизации, связующей в органическое единство всю планету и содействующей ее демократизации» [25, 7].

Отсюда следует вывод об особой миссии Востока в истории человечества, которая заключается якобы в том, чтобы излечить народы Запада от «порочной склонности» к материальному благосостоянию, приобщить их к своей религиозно-спиритуалистической духовной культуре.

Согласно теориям, построенным на основе этого заключения, религия придает высший смысл жизни человека, ставит перед ним благородные, возвышенные идеалы, спасает от узкого эгоизма и утилитаризма, прагматизма и материализма, главная цель которых с точки зрения этих теорий заключается в погоне за низменными мирскими благами и удовольствиями. Идеологи консервативного национализма утверждают, что только религия способна спасти человечество от деградации и дать ему основу «праведной жизни».

Возлагая на религию функцию разрешения всех коллизий общественной и индивидуальной жизни, индийский философ С. Радхакришнан пишет: «В чем сейчас нуждается не только Индия, но и весь мир, так это в радикальном обновлении. Для тех, кто потерял опору, для самого нашего века, находящегося в великом брожении, духовный путь является единственной надеждой. Только тогда, когда духовная жизнь преобразит и озарит изнутри жизнь человека, для него станет возможным обновить лик земли» [17, 19—20].

Именно в духовном «приобщении» консервативные силы видят главную задачу «третьего мира». Позиция таких идеологов варьируется от противопоставления Запада и Востока до призывов к синтезу в «третьем мире» «моральных ценностей» Востока с политическими и экономическими достижениями Запада. «В мире происходит третья революция, — пишет Л. Сенгор, — против капиталистического и коммунистического материализма, которая должна соединить моральные или религиозные ценности с политическими и экономическими достижениями

двух великих революций. И здесь цветные народы, включая негро-африканцев, должны сыграть свою роль и способствовать созданию новой всемирной цивилизации» [28, 46].

Такой синтез, в их представлении, позволит устранить конфликты между странами, обеспечит правильное сочетание преемственности и развития, интересов личности и потребностей научно-технического прогресса, приведет к осуществлению истинного гуманизма в масштабе всего человечества.

Нередко прикрываясь теориями такого «синтеза», реакционные силы в освободившихся странах проводят политику включения своих стран в систему отношений с бывшей или новой метрополией, что по существу означает подчинение этих стран экономическим и политическим интересам империалистических держав. Во внутренней политике все эти теории «синтеза» и «самобытности» означают отказ от сколько-нибудь решительных попыток оздоровления социальной структуры путем устранения паразитических элементов, косных социальных отношений и отсталых традиций, препятствующих экономическому, социальному и культурному развитию в освободившихся странах. Ссылки на социальные и культурные «особенности» стран Востока порой становятся средством оправдания того привилегированного положения, которое занимают в социальных структурах молодых государств национальная буржуазия, разбогатевшие чиновники, религиозные деятели, феодальные, полуфеодальные и племенные вожди, не склонные поступаться своими привилегиями и всячески задерживающие пробуждение сознания своих народов и их дальнейшее развитие.

Наиболее дальновидные представители национальной буржуазии стран Азии и Африки порой понимают ограниченность и узость реакционных концепций национализма консервативных сил. «Индия сегодня, — писал Д. Неру в одной из своих ранних работ, — находится в каком-то смятении. Она обнаружила, что ее прежняя националистическая идеология не соответствует новым условиям, существующим в мире. Поэтому она стремится воспринять новый образ мышления. Эти усилия перейти от старого к новому болезненны и трудны. Но необходимо продолжать эти усилия, потому что, только восприняв прогрессивную идеологию социальной революции, Индия сможет сыграть существенную роль в освободительной борьбе, в мировой борьбе» [16, 91].

Противопоставлением «бедных» народов народам «богатым», цветных наций нациям «белой расы», призывами к интеграции бывших колониальных и зависимых стран перед угрозой стран «индустриальных», проповедью «особого» традиционного социального и культурного пути развития стран Востока в ущерб «цивилизации городов» и т. д. консервативные теории подрывают интернациональную солидарность трудящихся освободившихся стран с социалистическим содружеством и рабочим классом

стран капитализма, толкают народные массы освободившихся стран на путь классового «сотрудничества».

Непосредственно с консервативным национализмом связана и теория «национальных социализмов». Известно, что социализм и как теория и как практика занимает в жизни освободившихся стран особое место. Важность проблемы путей дальнейшего развития стран, вставших на путь самостоятельного развития, очевидна. Но не менее очевидны и трудности, с которыми сталкиваются народы и руководители освободившихся стран при ее решении. К идеям социализма стремятся не только революционно-демократические силы. «Последователями» социализма объявляют себя и консервативные силы, проповедующие исключительную «самобытность», абсолютное своеобразие путей развития каждого народа Азии и Африки к социализму, утверждая при этом, что социализм в этих странах существовал еще до европейского (например, в виде сельской общины) и нужно лишь его возродить, будто развитие освободившихся стран свободно от общеисторических закономерностей. Установление мира между трудом и капиталом и нравственное самоусовершенствование — суть концепции «национального социализма».

Однако опыт истории свидетельствует о том, что при сохранении частной собственности национализация отдельных предприятий и отраслей промышленности не только является переходной мерой, способствующей дальнейшим социальным преобразованиям, но может в известных случаях стать орудием укрепления позиций национальной буржуазии. Точно так же опыт истории показал, что и призывы консервативных сил к моральному самоусовершенствованию, идейной основой которого является религия и реакционный национализм, не могут служить базой для подлинного социального прогресса в обществе, раздираемом классовыми антагонизмами.

Ход революции в освободившихся странах рассеивает иллюзии о возможности глубоких социальных преобразований без классовой борьбы против реакционных сил, как внешних, так и внутренних, без укрепления революционно-демократической власти. Игнорирование этого основного принципа общественного развития приводит идеологов консервативных сил к различного рода незрелым концепциям «национального социализма».

Социализм, с точки зрения консервативных идеологов национализма, оказывается тождественным возврату к общественным отношениям, существовавшим до прихода капиталистических колонизаторов. Развитие по пути «национального социализма», отличного как от капитализма, так и от «коммунистического социализма», мыслится, таким образом, лишь как цепь количественных изменений в сфере производства и, следовательно, увеличения национального богатства, не сопровождающих-

ся качественными изменениями в области общественных отношений.

В центре подобных учений о «национальном социализме» оказывается проблема распределения производимого обществом продукта. В качестве примера можно сослаться на теорию «африканского социализма» Ньерере, для которого «основное различие между социалистическим и капиталистическим обществами заключается не в способе производства богатств, а в способе их распределения» [24, 3].

Путь к построению «африканского социализма» Дж. Ньерере видит в сохранении и развитии большой патриархальной семьи, в воспитании людей на принципах уравнительного распределения, характерных для африканского общества доколониального периода. Такое понимание социализма сопряжено с отрицанием общеисторических закономерностей о классах и классовой борьбе.

В. И. Ленин в свое время со всей убедительностью показал теоретическую и практическую беспочвенность отрицания классовой борьбы перед лицом величайших классовых битв, развернувшихся в новую эпоху — эпоху пролетарских и национально-освободительных революций. Но и в тех случаях, когда идеологи буржуазного национализма признают в известных пределах наличие и неизбежность классовой борьбы, их взгляды в целом не выходят «из рамок буржуазного мышления и буржуазной политики» [5, 34], поскольку они рассматривают классовую борьбу как побочное и наносное явление, провозглашая классовый мир, классовое сотрудничество основой общественного развития.

Действительно, идеологи афро-азиатского «национального социализма» либо вообще отрицают наличие классового расслоения общества в своих странах, либо, признавая его, вкладывают в термин «класс» содержание, почерпнутое из западных буржуазных источников и ничего общего не имеющее с его научным толкованием. С точки зрения этих теоретиков, принадлежность членов общества к тому или иному классу определяется размерами получаемых ими доходов, а не положением в сфере производства.

Чаще всего они рассматривают возникновение классов как результат привнесенного колонизаторами экономического и политического отчуждения африканских народов от их «традиционного образа жизни», который якобы не имеет социально-экономических предпосылок для возникновения классов. Решающий и коренной признак классов — отношение людей к средствам производства — ими игнорируется, что неизбежно приводит к метафизическому пониманию восточного общества как внеисторического и надклассового с единым национальным духом. Из теории «национального единства» и «национальной гармонии» вытекает положение о надклассовости и общенародности афро-азиатских государств. Отрицание классов и, следовательно, классовых противоречий ведет в свою очередь к отрицанию диалектического развития общества через борьбу противоречий, к утверждению принципа сотрудничества как основной движущей силы социальной структуры афро-азиатских стран.

Проповедью классового мира, гармонии интересов и сотрудничества консервативные силы пытаются идейно разоружить трудящихся, отвлечь их от классовой борьбы за свои насущные материальные интересы и, делая упор на «национальное единство» в национально-освободительной революции, предотвратить возможность перерастания последней в социальную революцию трудящихся.

В этих условиях революционно-демократические силы освободившихся стран выступили на переднем крае борьбы за социальный прогресс.

Революционно-демократические силы ставят задачу достижения полного политического и экономического освобождения своих стран от империализма и преодоления колониального наследства в сфере социально-экономических отношений.

Они выдвигают программу демократических преобразований, которая является в сущности революционной применительно к условиям колониальных и зависимых в прошлом стран. При этом они готовы осуществить свою программу революционными методами, путем решительной борьбы против империализма и связанных с ним сил внутренней реакции, опираясь на поддержку народных масс.

«Революция, — заявил Председатель Революционного совета, премьер-министр Демократической Республики Судан Д. М. эль-Нимейри, — это удар по оплоту империализма. Революция — это полное искоренение реакции и империализма. Революция — это подъем энтузиазма масс. Революция — это строительство, это созидание, дух которого проявляется в нанесении удара по режиму, который мы унаследовали, по режиму, который зиждется на подавлении трудящихся масс и их творческой энергии, по режиму, который сдерживает развитие масс и который оказывается не в состоянии вырвать страну из рамок экономической отсталости... Все мы понимаем отсталость империализма, боремся против него, стремимся к его ликвидации. Все мы хотим мира. Все мы работаем над построением социализма и верим, что он неизбежно победит повсеместно» [6, 107].

Социализм при этом представляется революционно-демократическим идеологам прежде всего как исторически необходимый общественный строй, обеспечивающий национальное возрождение и быстрое экономическое развитие, социальную справедливость, гарантию от нищеты. «Социализм для арабов, — говорится в передовой статье газеты „Аль-Ахрам“, — стал исторической необходимостью, так как доказано, что невозможно осуществить

экономическое и промышленное развитие и преодолеть огромную отсталость, навязанную нам длительным господством феодализма и империализма, на путях традиционной капиталистической системы» [7].

Об этом говорится и в программном документе ОАР — Хартии национального единства: «Социалистическое решение задачи преодоления экономической и социальной отсталости в Египте и достижение прогресса революционным путем не основываются на каком-то абстрактном выборе, а являются исторической необходимостью, продиктованной реальной действительностью, чаяниями народных масс, изменившейся обстановкой во всем мире во второй половине XX в.» [18, 94]. Отсюда делается вывод, что «научный социализм — это наиболее подходящий метод для нахождения правильного пути, ведущего к прогрессу. Любой другой путь, безусловно, не может обеспечить желаемого прогресса» [18, 94]. Другим важным заявлением идеологов революционно-демократических сил является признание ими теории классовой борьбы.

Критикуя идеологов «африканского социализма», отрицающих существование в Африке классов и классовой борьбы и считающих достаточным вернуться к первобытной якобы «социалистической структуре», чтобы восторжествовала социальная справедливость, прогрессивный деятель Уганды Каконге пишет, что в условиях современного общественного развития это означало бы «воссоздание бедности первобытного коммунизма».

Однако наша цель, говорит он, «создать общество изобилия на основе механизации и преодоления монокультурности сельского хозяйства, на основе применения в нем научных методов. Мы должны осуществить индустриализацию» [22, 466]. Абсурдно, по мнению Каконге, «называть современную Африку обществом без классов» [22, 647] и утверждать о неприменимости теории классовой борьбы к условиям Африки. В Африке, говорит он, имеются все возможности построить социалистическое общество на основе теории научного социализма, «внося в нее определенные существенные изменения, но без радикальных отклонений от духа научного социализма» [22, 468].

В обстановке обостряющейся классовой борьбы происходит процесс перехода революционно-демократических сил на некапиталистический путь развития. По мере осуществления социально-экономических преобразований все более четко определяются социалистические тенденции идеологии наиболее последовательных представителей революционно-демократических сил. Такие важнейшие принципы социализма, как ликвидация эксплуатации человека человеком, утверждение общественной (государственной) собственности на средства производства в качестве основы социалистического развития, необходимость государственного планирования, признание решающей роли трудящихся масс в

революционных преобразованиях и необходимость демократизации общественной жизни, зафиксированные в революционно-демократических программах социального переустройства ряда освободившихся стран (Объединенная Арабская Республика, Сирия, Алжир, Бирма и др.), идущих по пути некапиталистического развития, являются подтверждением этому.

Разумеется, несмотря на эти положения, указанные программы не идентичны научному социализму. Однако то понимание социализма, которое выражено в этих программах, выдвигаемых идеологами революционно-демократических сил на современном этапе, в ходе революции исторически оправдано, так как является непосредственным выражением перехода демократических революций нового типа в революцию социалистическую. Жизнь показывает, что борьба за некапиталистический путь развития тем успешнее, чем крепче сплоченность всех патриотических прогрессивных, революционно-демократических сил в освободившихся странах. В этой борьбе самое активное участие принимают коммунисты — наиболее самоотверженные борцы против империализма и внутренних реакционных сил. Принципиально отстаивая свое мировоззрение, они в то же время неустанно укрепляют союз с революционно-демократическими силами, искренне приветствуют приближение их к идеям научного социализма. Так, в коммюнике о встрече представителей коммунистов стран Магриба (Северной Африки) и Арабского Востока, проходившей в декабре 1964 г., говорится: «Участники встречи с удовлетворением отмечают, что дело социализма все больше и больше становится делом не только одних коммунистов, но и самых широких кругов патриотов и революционеров, не являющихся коммунистами. Это не противоречит марксизму-ленинизму, а, напротив, подтверждает и обогащает его.

Опыт подтвердил, что есть только один социализм—научный, основную движущую силу в осуществлении которого составляют рабочие, крестьяне и революционная интеллигенция» [14]. Работа Каирского семинара 24—29 октября 1966 г., созванного по инициативе теоретического и информационного журнала коммунистических и рабочих партий «Проблемы мира и социализма» и органа Арабского социалистического союза ОАР журнала «Ат-Талиа», является ярким свидетельством того, что научный социализм постепенно становится в освободившихся странах Африки все более действенной силой, с помощью которой коммунисты и революционно-демократические силы борются за некапиталистический путь развития их стран.

Отмечая интернациональный характер борьбы народов Африки за некапиталистический путь, участник Каирского семинара главный редактор журнала «Ат-Талиа» Лютфи аль-Хали заявил: «Любая попытка отделить африканскую революцию от мирового прогрессивного движения, имеющего социалистические

тенденции, является противоестественной и абсурдной. Подобная попытка противоречит реальной действительности и идет против течения мировой истории» [15, 16].

Объединение мирового коммунистического движения с передовыми силами национально-освободительного движения свидетельствует о научном предвидении ленинской оценки этого могучего отряда антиимпериалистических сил. Наиболее дальновидные идеологи империализма отчетливо сознают, что соотношение сил в мире все больше меняется в пользу социализма.

В их трудах содержится множество признаний того, что «третий мир» под влиянием социализма вступил в стадию глубоких революционных преобразований, создающих новые экономические, социальные и политические устои общества. Однако признание этой объективной реальности не означает для них примирения с социализмом и национально-освободительным движением стран Азии и Африки. Идеологи неоколониализма считают необходимым приспособиться к этому революционному процессу с тем, чтобы использовать его в интересах империализма. «Мы должны приспособиться к этому революционному духу в Африке и Азии и по возможности относиться к нему как можно более одобрительно и сочувственно. Если мы не сумеем это сделать, то в течение ближайших десяти лет наша система обеспечения безопасности в мире начнет повсюду рушиться» [21, 196]. Продолжать в новых исторических условиях с открытым забралом ополчаться на идею социальной революции, как стало очевидным для идеологов неоколониализма, равносильно тому, чтобы настраивать народы Азии и Африки против империализма, изобличать его как противника общественного прогресса. Идее социальной революции, ставшей единственной надеждой на избавлени от отсталости и нищеты, уже не могут противостоять никакие демагогические увещевания идеологов империализма. Все это требует, по мнению ведущих идеологов и политиков империализма, выработки совершенно «нового» идейного подхода к динамичному и обновляющемуся «третьему миру».

Тщательно маскируя социальное содержание происходящих в мире революционных перемен, авторы этих теорий стремятся подменить марксистско-ленинское учение о социально-экономических формациях вульгарной социологической теорией развития производительных сил. Согласно этой теории в современном мире происходит индустриальная революция, ведущая к высокоразвитому «единому индустриальному обществу», радикально преобразующая весь капиталистический строй в таком направлении, что сам капитализм будто уже перестает быть эксплуататорским строем.

Миф о «капиталистической» революции изображает в качестве «революционеров» бизнесменов, руководителей крупных

корпораций, деятельность которых будтобы помогает капиталистическому строю преодолевать свои противоречия и идти навстречу новому расцвету. Что же касается роли корпораций, то отрицается их классовый, монополистический характер и они изображаются коллективными предприятиями, сливающими в единый «коллектив» эксплуататоров и эксплуатируемых и имеющими в качестве своей цели не погоню за прибылью, а служение обществу. Абсолютизируя технологию производства, буржуазные идеологи видят основы «революционной трансформации» капитализма в рациональной организации производства и росте производительности труда, что якобы порождает изобилие для всех без классовой борьбы и революционных преобразований, кладет конец всем и всяческим антагонизмам.

В таком «индустриальном обществе», образцом которого, по уверениям апологетов империализма, являются Соединенные Штаты Америки, уже будто бы отмирают законы рыночного хозяйства, свойственные традиционному капитализму, развивается система планирования, создаются условия подлинной демократии и гуманизма.

Социально-политическое содержание концепции «единого индустриального общества» явилось теоретической основой мифа о революционной миссии США в современном мире, которым должно последовать человечество якобы во имя социального прогресса. Представляя США в качестве «авангардной» силы современного общественного развития, известный английский историк А. Тойнби в работе «Америка и мировая революция» утверждает, что нынешние революционные изменения, потрясающие человечество, являются якобы продолжением американской индустриальной революции, которая началась еще в 1775 г. Вот уже 186 лет, пишет А. Тойнби, «звук этого американского выстрела путешествует вокруг земного шара» [30, 6], приобщая все большее число отсталых стран к высокоразвитому «индустриальному обществу». Согласно этой концепции антиколониальные революции в странах Азии и Африки являются переходным этапом отсталых стран Востока к западной цивилизации. Отсюда обосновывается тезис о «единстве» судеб капиталистического Запада и Востока, их «взаимозависимость». При этом делается акцент на так называемые общечеловеческие интересы, на «устарелость» идеологических противоречий, на проповедь различного рода абстрактных «внеклассовых» идеалов. В сущности эта концепция направлена не только против социалистической революции, но и против социальной революции вообще. Она создает теоретическую основу для идеологии неоколониализма, направленной на подрыв подлинно революционных социальных преобразований в современном мире, навязывая народам экономически отсталых стран Азии и Африки капиталистический путь развития. Об этом свидетельствует теория «модернизации», важнейшим принципом которой является приоб-

3/13

щение слаборазвитых стран к западному «индустриальному обществу».

В докладах американских социологов Т. Парсонса и Р. Бендикса на VI Всемирном социологическом конгрессе в Эвиане (сентябрь 1966 г.) процесс модернизации связан с процессом развития, утверждения и распространения капитализма. Р. Бендикс, например, в докладе «К вопросу об определении модернизации» пишет: «Под модернизацией я понимаю тот тип социальных изменений, который начался в процессе промышленной революции в Англии в 1760—1830 гг. и в политической революции во Франции 1789—1794 гг.». Далее он подчеркивает, что «основным элементом в отношении модернизации следует считать разделение мира на „передовые общества“ и на „общества-последователи“» [19, 3—4].

Истолкование отношений между индустриально развитыми капиталистическими странами, с одной стороны, и экономически слаборазвитыми странами — с другой, в рамках идиллической схемы отношений «обществ-пионеров» и «обществ-последователей» не имеет ничего общего с реальной действительностью. Капиталистическая модернизация Англии, США, Германии и других империалистических держав, как это неопровержимо доказывает история, была основана на беспощадной эксплуатации многомиллионного колониального мира. Именно за счет угнетения и эксплуатации и произошло ускорение капиталистического развития в этих странах. Об этом американские теоретики модернизации умалчивают, изображая отношения развитых капиталистических держав со своими колониями в самом благоприятном для этих держав свете.

Рассмотрение понятий «модернизации» как процесса развития капиталистических отношений подтверждается и той ролью, которую западные, и в первую очередь американские, социологи отводят в этом процессе государствам освободившихся стран.

Р. Бендикс в упоминавшемся выше докладе об определении модернизации почти ничего не говорит о роли государства, кроме нескольких слов, явно призванных умалить его значение в процессе преодоления отсталости. Он пишет: «Точка зрения относительно того, что государство является интегральной частью социальной структуры, способной существенно влиять на нее, не лежит в русле главного направления социальной теории» [19, 7]. Государство действительно является политической надстройкой, однако его экономическая роль весьма велика, и об этом красноречиво свидетельствует опыт ряда молодых революционно-демократических государств освободившихся стран — ОАР, Алжира, Сирии, Бирмы, Конго (Браззавиль) и других, осуществляющих при помощи государства очень важные социальные и экономические преобразования прогрессивного характера.

Какова же в этом вопросе позиция американских социологов? Ответ на этот вопрос мы находим во многих книгах и выступлениях Уолта Ростоу, из которых можно сделать вывод о том, что государству освободившихся стран отводится роль организатора разного рода проектов, способных облегчить деятельность частного капитала. В одной из своих книг У. Ростоу пишет: «Нации Азии, Африки и Латинской Америки стоят на пути модернизации своих обществ... рамки внутри которых должны быть в значительной степени созданы усилиями и инициативой государства» [27, 83, 86].

В представлении буржуазных теоретиков модернизации национальным суверенным государствам стран Азии и Африки должна быть предоставлена роль проводников интересов капиталистических монополий и связанных с ними местных частнокапиталистических кругов. Об этом заявляют представители капиталистического бизнеса. «Страны, стремящиеся к развитию, должны держать свои двери открытыми как для иностранных капиталовложений, так и для местных», — заявил, например, вице-президент американской компании «Стандард ойл» в своем выступлении в Колумбийском университете США в октябре 1965 г. [33, 179]. Для международного бизнеса, разумеется, более важной проблемы, чем сохранение своих прибылей, не существует. Поэтому империализм развивает в странах Азии и Африки только те отрасли промышленности, которые в силу различных причин занимают важное место в его планах, тем самым пренебрегая общим состоянием экономики порабощенных им стран.

В результате там возникают уродливые диспропорции, болезненно сказывающиеся на прогрессе экономики в целом. Однако эти интересы находятся в коренном противоречии с интересами экономического развития молодых национальных государств. Об этом прямо заявил ученый Дагомеи Дж. Кирино-Лануней в статье «Перспективы развития Африки и понятие прогресса». «Если рассмотреть структурные данные африканской экономики, — пишет он, — то обнаружатся два факта, абсолютно противоположные всякому понятию прогресса: 1) африканская экономика, такая, какой она предстала в 1966 г., в своей сущности экономика иностранная; 2) африканская экономика, питаемая заграницей и базирующаяся на иностранных образцах, развивается исключительно в интересах заграницы... Вся Африка работает и напрягает силы не для себя, а исключительно для других. Все, что производится внутри Африки, направляется за море без возмещения затраченных усилий. Хозяева рынка — международные финансовые круги — покупают то, что сочтут нужным, по угодной им цене, меняют пот и кровь Африки на машины, которые они соблаговолят ей предоставить, хотя бы при этом они были для Африканского континента совершенно бесполезны.

То, что европейцы являются главным виновником экономического бедствия Африки, это ясно... Планы развития, планирование производства, политика развития — все эти понятия возникли за границей и навязываются Африке» [12, 26—27].

Опыт многих государств народов Африки свидетельствует о том, что только переход в руки государства ключевых позиций в экономике дает возможность этим странам взять на деле курс на индустриализацию и приступить к планированию дальнейшего развития.

Однако буржуазные теоретики модернизации готовы признать политическую независимость и допустить ограниченное экономическое развитие, но при условии: во-первых, это развитие не должно никоим образом выходить за рамки создания стратегических и обрабатывающих отраслей промышленности и не должно включать в себя создание тяжелой промышленности, являющейся основой радикального развития любой национальной экономики и сущностью ее независимости, во-вторых, национальная революция должна быть лишена ее социального содержания с его социалистическими перспективами. Одним из методов достижения этой цели является создание в странах Азии и Африки частных предприятий, тесно связанных с иностранными монополиями, особенно в области торговли и обрабатывающей промышленности.

Расчеты и надежды теоретиков модернизации связываются с тем, что если в освободившихся странах сохранится система частного предпринимательства, то тем самым эти страны останутся в рамках мирового капиталистического хозяйства и попрежнему будут объектом эксплуатации для международного монополистического капитала. Это откровенное признание сделано Рендом Хаусом в книге «Современный Ближний Восток. Традиция и нововведение». Одна из главных идей этой книги состоит в том, что модернизация должна способствовать трансформации традиционного общества в такие типы социальной организации, которые характеризуют «передовые», экономические страны западного мира. «Истина в данном случае заключается в том, — заявляет автор, — что „модернизация“ означает „вестернизацию“».

Вот почему неоколониализм способствует сохранению политической власти в руках тех социальных слоев, которые готовы сотрудничать с империализмом и развивать в своих странах капиталистические отношения. Укрепляя союз с племенными вождями и феодалами, компрадорской буржуазией и чиновничьей верхушкой, военными кругами и прозападно настроенной интеллигенцией, неоколониализм, рассчитывая на классовую солидарность, все настойчивее стремится найти опору и среди национальной буржуазии. Экономической основой соглашения с ней идеологи неоколониализма предлагают совместное осуществление модернизации освободившихся стран, что по существу

означает отказ национальной буржуазии от антиимпериалистической национальной программы и переход ее на антипатриотические позиции.

Позиция национальной буржуазии всегда имела двойственный характер: с одной стороны, она стремилась освободиться от произвола иностранных монополий и сузить масштабы феодальных отношений, а с другой, страшась революционной активности масс, пыталась ограничить размах революционной борьбы, не допустить коренных революционных преобразований. Некоторая часть национальной буржуазии шла на компромисс с империализмом и внутренней реакцией, предавая тем самым интересы национального освобождения.

Эта двойственность национальной буржуазии с особой остротой проявилась на завершающем этапе борьбы народов освободившихся стран за достижение политической независимости, когда пришедшим к власти буржуазно-националистическим кругам пришлось вплотную подойти к составлению практических программ социального развития молодых государств, когда в этих государствах особую остроту приобрели проблемы внутрисоциального характера. В тех странах, в которых империализму в той или иной степени удалось привлечь на свою сторону влиятельные круги национальной буржуазии, они и выступают в роли главных проводников неоколониалистской концепции модернизации. В тех же случаях, когда революционно-демократические силы, пришедшие к власти после завоевания национальной свободы, предпочитают вести свою страну по пути достижения экономической независимости и социального прогресса, империализм делает ставку на консервативные силы этих стран, широко используя их для саботажа прогрессивного политического курса.

Чтобы осуществить эти замыслы, империализм организует заговоры и военные перевороты, разжигает межнациональные распри, провоцирует территориальные споры между освободившимися странами, поощряя тем самым развитие реакционного национализма. Именно в реакционном национализме идеологи неоколониализма видят того троянского коня, который должен любой ценой помешать единству революционных сил современности, способствовать подрыву социалистической ориентации революционно-демократических сил стран Азии и Африки. Для них характерно осуждение антиимпериалистических, демократических тенденций национализма. Так, А. Тойнби призывает «вырвать зубы национализма» [30, 29], т. е. его революционно-демократическую направленность. В то же время реакционный национализм, по его мнению, «представляет собой движение за вступление во всемирное современное общество, основанное на всеобщей верности новой мировой цивилизации (западной. — *С. Г.*)» [30, 29]. Это и составляет, по мнению идеологов неоколониализма, основу современного «модернизирующего на-

ционализма», имеющего хождение в освободившихся странах. Характеризуя концепцию «модернизирующего национализма», американский социолог П. Зигмунд пишет: «Это достаточно последовательная совокупность идей, что позволяет назвать ее особой идеологией — идеологией модернизирующего национализма... Эта идеология выполняет определенную функцию — провести страну через период модернизации традиционного общества и оправдать неизбежные в этот период жертвы и потрясения» [29, 37]. В качестве примера осуществления идей «модернизирующего национализма» Тойнби приводит Индию, которая, опираясь на «либеральный (консервативный. — *С. Г.*) дух национализма... избрала демократическую, парламентарную, конституционную западную систему управления» [30, 4].

Союз с консервативными силами национализма против антиимпериалистического, революционно-демократического национального самосознания, во имя капитализма — такова сущность этого «либерального», «модернизирующего национализма».

Самой опасной формой давления империализма на освободившиеся страны, избравшие некапиталистический путь развития, является вооруженная интервенция. Даже будучи развязанной только против одной страны, она нацеливается против всего освободительного движения афро-азиатских стран. Запугать колеблющихся, подавить активных борцов против империализма, добиться свержения революционно-демократических режимов, ослабить тягу к социалистическим идеям, устранить влияние Советского Союза и других социалистических стран на Востоке, восстановить старые колониальные порядки — таков смысл израильской агрессии на Ближнем Востоке, поддерживаемой международным империализмом. «Из всех политических целей, преследуемых агрессорами, — писал прогрессивный деятель Сирии Халеф Джунди, — главная и, пожалуй, самая опасная состоит в том, чтобы нанести удар по самим идеям социализма, овладевшим широкими массами арабского народа, вселить недоверие к социалистическим силам во всем мире, посеять сомнение в целесообразности продолжения сотрудничества с социалистическими странами» [8].

На изоляцию национально-освободительного движения в странах Востока от его союзников, на отрыв его от мировой системы социализма, от революционной борьбы рабочего класса направлены по существу и утверждения «левых» оппортунистов, считающих, что главным противоречием современной эпохи являются противоречия не между капитализмом и социализмом, а между национально-освободительным движением и империализмом.

Начав с выдвижения тезиса о том, что борьба народов Азии, Африки и Латинской Америки якобы является «главным противоречием современности», что центр мировой революции

переместился из экономически развитых районов земного шара в страны с отсталым хозяйством, и игнорируя мировую социалистическую систему как революционную силу современности, «левые» оппортунисты дошли до противопоставления Запада — Востоку, «мирового города» — «мировой деревне». В изображении «левых» оппортунистов дело обстоит так, будто по мере победы социализма в одной стране за другой центр мировой революции должен последовательно перемещаться в отсталые крестьянские страны, которые, по их мнению, более революционны, чем международный пролетариат.,

Такая концепция противоречит марксистско-ленинскому понятию «перемещения» центра мировой революции. Революционность вовсе не является продуктом социально-экономической отсталости по принципу «чем более отстало, тем более революционно», как уверяют «левые» оппортунисты.

Марксисты-ленинцы высоко оценивают революционные возможности крестьянства. Именно крестьянство, выйдя на дорогу исторического творчества, стало надежным союзником международного рабочего движения в борьбе против империализма. Но «левые» оппортунисты говорят не об этом очевидном факте. Они проповедуют такую «перегруппировку» революционных сил, при которой авангардная роль международного рабочего класса и его детища — мировой социалистической системы — зачеркивается и игнорируется.

Это не имеет ничего общего с ленинизмом. В противовес узконационалистическим взглядам В. И. Ленин отстаивал курс на широкий союз антиимпериалистических сил, объединяемых и возглавляемых международным рабочим классом. В. И. Ленин учил оценивать перспективы революционного движения в зависимости от того, «какой класс стоит в центре той или иной эпохи, определяя главное ее содержание, главное направление ее развития, главные особенности исторической обстановки данной эпохи» [4, 142].

Концепция, произвольно выдвигающая в центр революционного процесса лишь континенты, охваченные борьбой за национальное освобождение, порывает с этим ленинским критерием. Как отмечает Палм Датт, она «прямо противоречит классовому пониманию международного положения. Ибо, поскольку национально-освободительное движение, как мы видим, возглавляется в большинстве стран национальной буржуазией, считать, что главную роль в мировой революции играет национально-освободительное движение, — значит отдавать ведущую роль в мировой революции буржуазии, а не международному рабочему классу и образовавшейся благодаря его борьбе мировой социалистической системе» [23, 14].

Именно мировая система социализма — главная движущая сила международной революции в современную эпоху. Именно она олицетворяет прежде всего гегемонию пролетариата в ми-

ровом революционном процессе и идет в авангарде общественного прогресса человечества.

Противопоставление «мировой деревни» «мировому городу», цветных наций «белой расе», призывы «левых» оппортунистов к интеграции бывших колониальных и зависимых стран перед угрозой стран «индустриальных» практически ведут к разжиганию ненависти к международному рабочему классу и европейским социалистическим странам, к отрыву национально-освободительного движения от мирового интернационального революционного процесса.

Объективный ход борьбы за социально-экономические преобразования в освободившихся странах Азии и Африки свидетельствует о том, что реальные достижения на этом пути возможны лишь при условии поддержки их мировой системой социализма и революционными силами международного рабочего движения в соответствии с гениальными предвидениями основоположников марксизма-ленинизма.

1. Маркс К. и Энгельс Ф., Немецкая идеология, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Собрание сочинений, изд. 2, т. 3.
2. Ленин В. И., Социальное значение сербско-болгарских побед, — Полное собрание сочинений, т. 22.
3. Ленин В. И., Тезисы по национальному вопросу, — Полное собрание сочинений, т. 23.
4. Ленин В. И., Под чужим флагом, — Полное собрание сочинений, т. 26.
5. Ленин В. И., Государство и революция, — Полное собрание сочинений, т. 33.
6. «XXIII съезд КПСС. Стенографический отчет», т. 2, М., 1966.
7. «Аль-Ахрам», 11.VII.1962 (на араб. яз.).
8. «Ас-Саура», 20.VI.1967 (на араб. яз.).
9. Ататюрк К., Избранные речи и выступления, М., 1966.
10. «За рубежом», 1968, № 49 (442).
12. «Мир науки», 1967, № 5.
13. Неру Дж., Открытие Индии, М., 1955.
14. «Проблемы мира и социализма», 1966, № 1.
15. «Проблемы мира и социализма», 1967, № 1.
16. Сардесан Ш. Г., Индия и революция в России, М., 1967.
17. «Современная философская и социалистическая мысль стран Востока», М., 1965.
18. «Современные теории социализма „национального типа“», М., 1967.
19. Bendix R., Towards a Definition of Modernization (sixth World Congress of Sociology), Evian, September 1966.
20. Hous R., Contemporary Middle East. Tradition and Innovation, New York, 1965.
21. Mac Cay V., Africa in World Politics, New York, 1963.
22. Kakonge J., Tendances du socialisme africain contemporain, — «Revue de la société d'études d'expansion», Liége, 1964, mai — juin, № 211.
23. «Marxism Today», 1964, № 1.
24. Nyerere J., The Basic of African Socialism, Der es Salam, 1962.
25. «Présence africaine», 1964, № 49.

26. «Revue de la Société d'études et d'expansion, Liége, 1964, mai — juin, № 211.
27. Rostow W., View from the Seventh Floor, New York, 1964.
28. Senghor L., On African Socialism, London, 1964.
29. «The Ideologies of the Developing Nation», New York — Washington — London, 1963.
30. Toynbee A., America and the World Revolution, New York, 1962.
31. Toynbee A., One World and India, New Delhi, 1960.
32. «Unite Africaine», Dakar, 1965, № 17.
33. «Vital Spreeches of the Day», vol. XXXII, 1966, № 6.

А. В. Сагадеев

ПРОБЛЕМА «НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ» В ИДЕОЛОГИИ АРАБСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Призывы к «национальной интеграции», раздающиеся сегодня во многих молодых суверенных государствах Азии и Африки, имеют столь же многолетнюю историю, как и сама выдвинувшая их идеология национализма.

Первоначально эти призывы выражали прежде всего стремление идеологов национализма сплотить патриотические силы народа в борьбе против иноземных эксплуататоров, помочь формированию в нем национального самосознания, его превращению из объектов в субъект мирового исторического процесса. На нынешнем этапе национально-освободительного движения, когда большинство народов Азии и Африки уже добилось политической независимости, лозунг «национальной интеграции», не утративший и поныне своей антиимпериалистической направленности, стали во все возрастающей мере использовать в качестве идеологического средства для «предупреждения» внутрисоциальных конфликтов, классовой борьбы и утверждения идейной монолитности общества на базе отождествления общенациональных целей с целями национальной буржуазии. В зависимости от специфических условий социальной жизни в том или ином районе бывшего колониального мира к этому лозунгу прибегают также для решения и ряда других проблем, связанных, например, с сепаратистскими устремлениями местных идеологов, с пережитками «трибализма», с несоответствием государственных рубежей границам расселения нации, с нередкими коллизиями между национальными группами внутри данного государственного объединения, с религиозной и культурной неоднородностью общества.

Особым своеобразием отмечена эволюция лозунга «национальной интеграции» на Арабском Востоке.

На начальном, по существу донационалистическом, этапе развития освободительной борьбы арабских народов эта идея, еще не выкристаллизовавшаяся в самостоятельную концепцию, смешивалась, как правило, с идеями панисламизма и даже османизма. Лишь в период между двумя мировыми войнами, особенно в 30-е годы, идеи мусульманского единства стали постепенно вытесняться идеологией собственно арабского национализма, среди первых пропагандистов которого по понятным причинам видное место занимали арабы христианского вероисповедания. Однако наряду с этим в различных концах арабского мира, расчлененного империалистическими договорами на исходе первой мировой войны, возникали и партикуляристские, «узконационалистические» движения, идеологи которых отвергали единство арабских народов, шли на раскол патриотических сил арабских стран и тем самым способствовали укреплению позиций империализма на Ближнем Востоке.

Сепаратистские выступления в арабских странах получали широкую поддержку со стороны европейских колонизаторов, причем наибольшую активность в этом направлении проявляли французские империалисты в странах Леванта, именно там, где впервые зародилась идея «национальной интеграции» арабов. «Французские колонизаторы, — пишет Саты аль-Хусри, — внушали арабам: „Сирийцы — не арабы, хотя и говорят на арабском языке. Ливанцы отличаются и от арабов и от сирийцев, они — финикийцы; это особенно касается ливанцев-христиан, которые более всех далеки от арабов и арабизма, поскольку они — потомки крестоносцев, пришедших в Сирию и Ливан из различных европейских стран, главным образом из Франции“» [31, 213]. Дух партикуляризма в этом районе Арабского Востока нашел наиболее яркое воплощение в «финикийском» движении, в деятельности «Ливанских фаланг», Сирийской националистической партии и теоретических работах ее лидера Антуана Сааде.

Поощрением таких движений, как «финикийское» в странах Леванта и «фараонское» в Египте, противопоставлением арабской нации «сирийской», «ливанской», «коптской», «суданской» и «берберской», разжиганием среди арабов расовой и религиозной розни империалисты стремились оправдать и закрепить положение, сложившееся на Арабском Востоке в итоге его колониального расчленения. Борьба с сепаратизмом, «узким национализмом», за единство арабской нации была, таким образом, одним из важнейших аспектов антиимпериалистического движения арабов в канун второй мировой войны.

Пережитки партикуляризма сохранились и в послевоенном арабском мире. Сепаратистские тенденции еще заметны у буржуазии Ливана, проникнутой, по словам Жоржа Ханны, «западным духом, западными доктринами, западной культурой и западной политикой» [27, 150] и проявляющей часто равнодушие к проблемам, волнующим остальной арабский мир. «Узкий национализм» сепаратистов в эпоху непрекращающихся происков неоколониализма и сколачивания агрессивных империалистических блоков таил в себе не меньшие опасности для Арабского Востока, чем во времена мандатов и прямого колониального господства; как справедливо отмечает Саты аль-Хусри, в условиях, «когда Соединенные Штаты постоянно твердят о том,

что оборонительные линии Америки начинаются у Иранского плато и Балканских гор», самоизоляция и индифферентное отношение к судьбам других арабских народов равнозначно поведению «человека, который безучастно взирает на пожар у своего соседа» [32, 122—123].

И все же для современного этапа националистического движения в арабских странах характерно резкое ослабление в нем сепаратистских сил. Лозунги арабского единства, которые обрели особую популярность после «палестинской катастрофы» 1948 г., стали стержнем идеологии арабского национализма и получили официальную поддержку ряда арабских государств, в законодательном порядке зафиксировавших принадлежность своих народов к единой арабской нации.

Но послевоенные годы были вместе с тем годами новых испытаний для поборников воссоединения Арабского Востока. Они прежде всего столкнулись с тем разочаровывающим фактом, что обретение арабскими странами государственного суверенитета не повлекло за собой автоматической ликвидации их разобщенности, что система колониального и мандатного управления, явившаяся непосредственной причиной «балканизации» арабского мира, оставила в наследство такую пестроту экономических, социальных и политических структур, которая образовала серьезную преграду на пути к заветной интеграции. Эволюция политической жизни Арабского Востока, несмотря на такие, казалось бы, обнадеживающие события, как создание Лиги арабских стран, в целом показала, как далеко еще до подлинного единства при ситуации, когда одни арабские государства располагают относительно развитой промышленностью, а экономика других базируется на сельскохозяйственном производстве; когда в одних существуют демократические традиции, а в других господствуют монархические и диктаторские режимы; когда одними управляют патриотически настроенные лидеры, а правительства других подчиняют хозяйственную и политическую жизнь своих государств воле иностранных монополий и организаторов империалистических военных блоков; когда господствующие классы одного государства не проявляют готовности поступиться своими интересами ради интересов другого государства, ради общенациональных интересов арабского мира даже перед лицом прямой или косвенной империалистической агрессии. Более того, соперничество разнообразных политических группировок и партий, за спиной которых часто стояли конкурирующие иностранные державы, бесконечные военные заговоры и правительственные перевороты не свидетельствовали о приближении «национального единства» даже во внутриполитической жизни некоторых арабских государств.

Начиная с той же «великой палестинской катастрофы» в печати и публицистической литературе Арабского Востока стали все чаще говорить о «кризисе арабского общества»; теоретики национализма, не снимая с западных держав ответственности за политическую дезинтеграцию арабского мира, принялись изучать внутренние причины, препятствующие осуществлению арабского единства, обратились к самоанализу и самокритике.

Однако социально-экономические и политические противоречия как факторы, мешавшие «национальной интеграции» арабов, требовали таких радикальных решений, которые оказались не под силу не только буржуазным теоретикам национализма (таковые, как правило, не принимали непосредственного участия в политической жизни Арабского Востока и не имели реальных возможностей воздействовать на ход событий даже в пределах одной страны), но и ведущим политическим партиям и организациям национальной и мелкой буржуазии этого района мира. «На основе марксистского, исторического анализа, — пишет иракский коммунист Джалиль Джандаль, — авторы проекта программы нашей партии делают вывод о том, что не только буржуазные, но даже мелкобуржуазные партии продемонстрировали свою неспособность добиться победы в демократической борьбе арабских народов за национальное единство. Это было доказано жизнью, ибо даже тогда, когда мелкобуржуазная националистическая партия находилась у власти в двух соседствующих арабских странах — Сирии и Ираке — при правлении партии Баас в 1963 г., эти страны не смогли объединиться. Даже представители самых радикальных мелкобуржуазных течений в арабском мире показали, что они не свободны от местных и сектантских интересов и предрассудков, которые сыграли роковую роль в событиях, происшедших в июне 1967 г.»[1] [9, 583].

Теоретикам арабского национализма ничего не оставалось, как сконцентрировать свои исследования в той области, которая представлялась им наиболее доступной их влиянию, — в области духовной жизни арабского общества. Углубляясь же в сферу духа, пытаясь решать задачи, выдвигаемые реальной жизнью, не в самой действительности, не в общественной практике, а в пределах психической деятельности людей, эти теоретики неизбежно гипертрофировали роль идейных факторов и становились, таким образом, на путь идеализма.

Идеалистический подход к решению арабских проблем у теоретиков национализма проявился прежде всего в самой трактовке этих проблем: «кризис арабского общества» в тех или иных вариациях толковался ими как «кризис арабской мысли»; в трех книгах, специально посвященных этой теме, — в работах Исхака Муса аль-Хусейни «Кризис арабской мысли», Мухаммеда Вахби «Кризис арабской культуры» и Абд ар-Рахмана ат-

[1] Речь идет об израильской агрессии против стран арабского мира. — *Прим. ред.*

Тайиба «Кризис современного арабского общества — проблемы культуры» — утверждалось, что все трудности, возникающие на Арабском Востоке, обусловлены кризисом арабской мысли, упадком духовных сил арабов, падением их идеалов и ценностей. Причем последний из перечисленных авторов отмечал, что действительная борьба, которую ведут арабы за свое существование, — это борьба «в душе, сердце и разуме» и что она «труднее и страшнее, чем борьба за независимость» [21, 12—38].

Поскольку теоретики национализма главную причину «кризиса арабского общества» видели в косности его духовной, интеллектуальной и культурной жизни, то и выхода из этого кризиса они вполне последовательно искали в той же самой сфере — в сфере арабского духа, арабской мысли, арабской культуры и в качестве панацеи от всех социальных недугов предлагали такие средства, как «переоценка ценностей» (М. Вахби), «революция понятий и идеалов» (А. ат-Тайиб), «революция в душах» (М. Афляк). «Национальная интеграция», с этой точки зрения, должна была прийти либо сама собой, как результат «духовного возрождения» [30, 64], либо после предварительной «культурной интеграции» — мысль, высказанная Саты аль-Хусри еще в 1938 г. в примечательной фразе: «Я убежден, что интеграция культуры является одним из важнейших факторов, подготовляющих прочие виды интеграции, почему я и говорю без всяких колебаний: обеспечьте мне единство культуры, и я гарантирую вам все остальные формы единства» [32, 131].

Когда теоретики арабского национализма говорили о «переоценке ценностей» или «революции понятий и идеалов», речь у них шла отнюдь не о возрождении национальных традиций, уходивших корнями в эпоху средневековья, поскольку таковые стали архаичными для наиболее развитых стран Арабского Востока уже к началу XX в., к периоду формирования молодой арабской буржуазии и деятельности первых мусульманских реформаторов (Джамаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммеда Абдо и их последователей). Кроме того, именно живучестью этих традиций в наиболее консервативных слоях арабского общества, особенно в странах, где продолжали господствовать феодальные отношения, теоретики национализма объясняли, в частности, те социальные болезни, излечением которых они собирались заняться. Речь шла о создании системы новых идеалов и ценностей, новых мировоззренческих концепций — новой философии, которая могла бы лечь в основу всего националистического движения. «Все исследования, проводившиеся на арабском языке вокруг темы „национализм“, — писал ливанский теоретик арабского национализма Кемаль Юсуф аль-Хадж, — лишены философской фески, между тем как политическая работа в истории ничего не стоит, если она не увенчана феской философии, т. е. если она не вытекает из общего мировоззрения» [23, 13].

Эта новая философия, по убеждению теоретиков арабского национализма, должна была выражать самую суть «арабского существования», его специфические черты и потребности и потому не могла быть импортирована извне. Тем более она не могла быть импортирована с Запада, который, по общему убеждению арабских — да и не только арабских — националистов, олицетворял собой загнивание «индустриальной» цивилизации, цивилизации, породившей колониализм, мировые войны, «безнравственность и банкротство» современного «западного» человека. Эта новая философия должна была быть «национальной философией» — «философией арабов».

Мысль о необходимости разработки «национальной философии» созрела уже к началу второй мировой войны. В работе «Национальное самосознание», написанной примерно в те годы, Кустантин Зурайк эту мысль сформулировал следующим образом: «В самом деле, нельзя питать никакой надежды на арабское национальное возрождение до тех пор, пока оно не может быть выведено из такой национальной философии, которая придала бы его духу определенную форму, направила бы его по определенному курсу, наметила бы его цели и снабдила бы его необходимыми методами и средствами...

Первый решительный и энергичный шаг, который мы должны сделать, заключается в создании идейной основы, на которой могло бы осуществиться национальное возрождение, а достичь этого можно, лишь тщательно изучив соответствующие средства и цели, определив, что такое нация и что такое национализм, установив специфические черты и особенности арабской нации, выявив ее особое место среди других наций и ту роль, которую она играла в прошлом и которую было бы желательно, чтобы она продолжала играть в будущем в развитии общечеловеческой культуры и цивилизации, или, иначе говоря, создав всеохватывающую, четко и систематически разработанную национальную философию» [12, 19—20]. В той же книге с достаточной ясностью раскрываются и мотивы, побудившие автора выступить с требованием разработки арабской «национальной философии»: это все те же мечтания о ликвидации «духовного кризиса» как панацеи от всех социальных бедствий. Перебирая трудности, с которыми сталкивались арабы в своей экономической, общественной, политической и интеллектуальной жизни, Кустантин Зурайк писал: «За всеми этими кризисами кроется еще один кризис — духовный, который, с моей точки зрения, имеет более острый характер и более глубокие корни, чем все перечисленные» [12, 215]. Уже в условиях послевоенного развития арабских стран Кустантин Зурайк в работе «Каков завтрашний день?» высказывает ту же точку зрения на источник «кризиса арабского общества». Все проблемы, стоящие перед народами Арабского Востока, он, подобно Саты аль-Хусри, сводит к проблеме культуры, разъясняя при этом: «Культура есть продукт мыс-

ли и духа, а мысль и дух — это то, что составляет священнейшую основу человеческого бытия» [11, 130].

Несмотря на идеалистические посылки тезиса о необходимости создания «национальной философии» («нового сознания», «нового кредо», «новой системы ценностей» — терминология в данном случае не имеет существенного значения), в нем нельзя не заметить ряда исторически оправданных и прогрессивных моментов. Поборники «национальной философии» одну из главных задач своих усматривали в том, чтобы помочь арабам восстановить свое духовное и культурное единство, стать нацией «в себе» и «для себя». И эта деятельность в определенном смысле, несомненно, способствовала консолидации арабских народов в борьбе против внешних поработителей. Кроме того, идеологи арабского национализма, вскрывая причины отсутствия в арабском мире идейного единства, острие своей критики направляли против европейских колонизаторов и их вольных или невольных пособников внутри арабского мира. «Важнейший фактор, повлиявший на наше отставание в области „национального самосознания", — писал Саты аль-Хусри, — заключается в политической ситуации, созданной в арабских странах колониалистскими устремлениями, и в порожденных этой ситуацией тенденциях [32, 147].

Кроме того, пропагандисты идеи «национальной философии» способствовали развитию патриотизма, национальной гордости арабских народов, поскольку значительное внимание уделяли популяризации научных и философских достижений арабов в эпоху средневековья. Они укрепляли своих читателей в мысли о том, что арабы и в наши дни способны к интеллектуальному творчеству, вскрывали несостоятельность всевозможных расистских концепций (Гобино, Ренана, Киплинга и др.) относительно прирожденного превосходства европейцев над народами Востока.

Наконец, в работах, касающихся арабской «национальной философии», большое место занимает разоблачение «идейной экспансии Запада», попыток внушения арабским, мусульманским и вообще восточным народам мысли о том, что «им ничего не остается, как только принять западную цивилизацию, западные идеи целиком, со всем, что в них есть хорошего и дурного, сладкого и горького, похвального и порочного» [10, 36]. Такие исследования, как «Современная арабская мысль в борьбе против европеизации и культурной зависимости» и «Арабская мысль лицом к лицу с западной мыслью» Анвара аль-Джинди, «Патриотические направления в современной литературе» Мухаммеда Хусейна, «Ориенталисты и ислам» Хусейна аль-Харави, «Идейная борьба в колониальных странах» Малека Бен-Наби, имеют своей целью оградить «арабскую мысль» от тлетворного влияния империалистической идеологии, проводниками которой выступает определенная часть миссионеров и ориенталистов Западной Европы и Америки, дать отпор ассимиляторской политике колонизаторов, развенчать тезис об их «цивилизующей роли» в странах Азии и Африки.

Все эти тенденции, свойственные работам по вопросам «духовной интеграции» и «национальной философии», отражают то общедемократическое начало, которое по сей день еще сохраняется в идеологии афро-азиатского национализма. Но, как отмечалось выше, лозунг «национальной интеграции» в развивающихся странах Азии и Африки стал все чаще использовать для проповеди классового мира и сотрудничества. Подобные процессы наблюдались и в идеологии арабского национализма.

Борясь против империализма, арабские народы надеялись, что с ликвидацией колониального режима будет покончено с вековой нищетой и бесправием, что они начнут новую, достойную человека жизнь. Однако первые же годы независимого существования показали, что претворение этих чаяний в действительность невозможно без коренных социально-экономических преобразований, не осуществимых в рамках капитализма. Послевоенный этап национально-освободительного движения в странах Арабского Востока ознаменовался обострением идейной борьбы вокруг проблем их дальнейшего социального развития; суть этой борьбы заключалась в столкновении противоположных классовых интересов при решении коренного вопроса: идти ли арабским странам по пути капитализма или взять курс на некапиталистическое — и в перспективе социалистическое — развитие.

Борьба эта была не новой для идейной жизни Арабского Востока. Она началась уже в те годы, когда под влиянием Великой Октябрьской революции в арабских странах стали возникать первые марксистские группы, а позже — коммунистические партии. Распространение идей социализма на Арабском Востоке ширилось по мере активизации местного рабочего движения, по мере роста авторитета первого социалистического государства в годы предвоенных пятилеток, когда, по словам К. Максуда, «советский опыт стал принимать завершенный вид и сам по себе, как социальный эксперимент, приобретал притягательную силу в глазах прогрессивных элементов» [13, 64]. Победа Советского Союза во второй мировой войне, образование социалистического лагеря, грандиозные успехи народов СССР и других стран социализма послужили мощным стимулом для распространения социалистических идей на Арабском Востоке именно в тот период, когда перед арабскими народами встал вопрос о выборе путей дальнейшего развития. Вот почему именно на данном этапе борьба между сторонниками капиталистического и некапиталистического развития приобрела особенно острый характер.

В этих новых условиях лозунг «национальной интеграции» стал использоваться идеологами буржуазии для пропаганды

тезиса о единстве интересов арабской нации не только в антиимпериалистической борьбе, но и в решении внутриполитических и социальных вопросов. Этот лозунг лег в основу и всевозможных теорий «третьего пути» развития «арабского общества», концепций так называемого арабского социализма.

«Наш социализм, — писал Абд аль-Азиз ад-Дасуки, — не тождествен, например, социализму в том его значении, в каком он господствует в мире — в России и на Западе; наш социализм по своему ясному содержанию означает ликвидацию феодализма, монополий, эксплуатации и строительство общества на объективной, гарантированной планированием экономической основе с целью поднятия хозяйства до уровня, позволяющего ему удовлетворить потребности нового арабского общества. Государство может вмешиваться, может регулировать, но за созидательной свободой личности в конечном счете сохраняется гарантия от вырождения и исчезновения, благодаря чему обеспечивается социальная справедливость, и в этом движении к справедливости и равенству мы не теряем своих творческих ценностей и творческих индивидуальных способностей.

Из этого следует, что классы в обществе не будут ликвидированы, но между ними не будет и борьбы, ибо они будут сотрудничать в рамках того справедливого строя, который не допускает насилия над одной какой-то социальной группой в интересах другой.

Внутри нашего строя классы кооперируются, а не борются, и именно в этом заключается наш кооперативизм; наша политическая концепция вытекает именно из этого кооперативного социализма, и поэтому мы верим в демократию, но это — наша демократия, демократия, вписанная в рамки нашей философии» [8, 153].

В приведенных рассуждениях одного из видных теоретиков национализма раскрываются основные черты теории «арабского социализма», которые по сути дела, не заключая в себе ничего специфически «арабского», выражают общее стремление торгово-промышленной буржуазии в развивающихся странах Азии и Африки использовать стихийное влечение трудящихся масс к социализму в собственных узкоклассовых интересах.

В антикоммунистической пропаганде правых идеологов арабского национализма концепциям «национального единства» и «национального духа» отводится первостепенное значение. Последователей марксистского учения обвиняют в стремлении подорвать монолитность «арабского общества», разжечь гражданскую войну, вызвать кровавые столкновения между различными классами и социальными группами. Их обвиняют в том, что они пытаются привить арабам дух космополитизма, заставить народы Арабского Востока забыть о своей «индивидуальности» и пойти на поводу у «иностранной державы». Коммунистическое учение в этой связи объявляется доктриной, противоречащей «арабизму» и представляющей угрозу для арабского «духа». «В действительности, — утверждают арабские противники марксизма, — ни один араб не может принять подобного рода идеологию и сохранить свой арабизм. Коммунистическое кредо настолько монолитно, что принять его означает нечто гораздо большее, чем иметь простую идейную привязанность. Оно приобретает тотальное влияние и охватывает каждый аспект мысли и убеждения. Национализм и коммунизм не могут жить вместе под одной крышей; в конечном счете одно вытесняет другое» [40, 177]. Недаром еще в 1944 г. лидер правых баасистов Сирии Мишель Афляк писал в статье «Наша позиция по отношению к коммунистической теории»: «Сознательный араб не может стать коммунистом, не поступившись своим арабизмом. По нашему убеждению, коммунистическая теория останется самой могучей угрозой для арабского национализма до тех пор, пока этот национализм не найдет себе выражения во всеобъемлющей монолитной доктрине» [6, 71].

Таковы основные аспекты зарождения и распространения концепции «национальной философии» в странах Арабского Востока.

Ясно, что всякие попытки моделирования чисто «арабской», выражающей арабскую «индивидуальность» или арабский «дух» философии были с самого начала обречены на неудачу. Ибо арабского духа, как и любого другого национального духа, в природе не существует; не существует и истин, особых для каждого народа или специфических отдельно для Запада и для Востока.

Из этого не следует, однако, что литература, посвященная проблеме «духовного возрождения» и «национальной философии», не имеет ничего общего с философией, не поднимает никаких философских вопросов. Известно, что всякое рассуждение о философии, даже само отрицание философии, как писал в IX в. «философ арабов» аль-Кинди, уже есть «философствование». Тем более это должно касаться рассуждений, обосновывающих необходимость «национальной философии».

Центральной темой большинства работ, написанных теоретиками арабского национализма на нынешнем этапе его развития, является вопрос о том, что́ такое арабская нация. Если вспомнить об основных идеалистических посылках проблемы «национальной интеграции» в арабской националистической литературе, то нетрудно предвидеть и те выводы, к которым приходят националистические авторы при рассмотрении вопроса о существенных элементах, образующих арабскую нацию. Превалирующая тенденция заключается в стремлении свести единство арабской нации к единству «арабского духа», или «арабизма». Поскольку же понятие «арабский дух» есть не что иное, как чисто спекулятивная абстракция, то не удивительно, что значительное число националистических авторов либо вовсе от-

казывается дать определение понятию «нация», либо довольствуется выдержанными в романтических тонах описательскими сентенциями. Так, И. Абд аль-Куддус утверждает, что нация — «это нечто более глубокое, чем язык, религия, цвет кожи... это нечто, связанное с духом, с сердцем, со складом ума» [120, 119]. Отвергая все существующие определения нации, Камаль Рифат пишет: «Нация не определяется ни одним из перечисленных факторов; она определяется сознанием группой людей того, что они сыны одной нации» [20, 120]. Эти рассуждения арабских теоретиков по существу ничем не отличаются от толкований понятия «нация», предлагаемых некоторыми литераторами, такими, как поэтесса Назик Малаика, которая утверждает, что «арабизм», подобно жизни и красоте, не поддается никакому логическому определению. «Арабизм, — пишет она, — есть качество, которым наши страны одаряют своих сынов так же, как тело бросает тень на землю; этого не изменить ни одной дефиниции в мире» [39, 143].

Но и в тех случаях, когда понятие «нация» раскрывается в рациональных определениях, первенствующую роль в них играют факторы и элементы идеального порядка. В книге «Философия национализма» Ахмед Хаки, например, в качестве основополагающего принципа своей теории эволюции нации выдвигает следующее положение: «Психический фактор является сильнейшим из факторов, обособляющих нацию, выделяющих и вычленяющих ее среди других наций» [25, 6]. Чувство принадлежности к единой системе традиций, обычаев и убеждений, создание единства взглядов на прошлое и будущее, согласно этой теории, образует фундамент для консолидации любого человеческого сообщества, в том числе и нации, единство которой «представляет собой не что иное, как следствие этого упорядочивающего социального чувства» [25, 11]. «Полная единая нация, — утверждает Али Насыр ад-Дин, — есть коллектив людей, располагающий единством традиций, языка, истории, литературы, воспоминаний, интересов и устремлений» [17, 22]. Поскольку в основе национального единства лежит национальное самосознание, рассуждает он далее, лучшим способом доказательства существования арабской нации может служить интроспекция: если скажут, что какая-то беда случилась с турками или англичанами, мы будем сочувствовать им, но чисто по-человечески, и глубина наших переживаний будет зависеть от степени их близости нам или от наличия общих с ними интересов; иное дело, когда что-то стрясется с арабами — здесь возникает уже безотносительное, чисто «национальное чувство» [17, 71]. Саты аль-Хусри в свою очередь подчеркивает, что «главную основу образования нации и становления национализма составляют единство языка и единство истории, ибо единство именно в этих двух областях ведет к единству чувств и устремлений, к единству чаяний и надежд, к единству культуры и тем самым пробуждает в людях сознание

того, что они являются сынами единой, отличной от других наций... Если же мы пожелаем определить роль языка и истории в формировании нации, то скажем: язык образует дух и жизнь нации, а история — ее память и сознание» [33, 47].

Те же два элемента — язык и история — рассматриваются в качестве определяющих в формировании наций Мустафой аш-Шихаби и Ахмедом Фуадом аль-Ахвани, причем последний трактует понятие «язык» как цивилизацию вообще и религию в частности. «Исследуя основы арабской нации и ее философию, — пишет он в книге „Арабский национализм", — мы придерживаемся той точки зрения, что арабскую нацию нельзя вывести из одного-единственного элемента; она является детищем особой, а именно арабской цивилизации, основным элементом которой был арабский язык, выступавший одновременно языком ее священной книги — Корана — и религии, равно как ее наук, литературы и искусства; в этой цивилизации мы не проводим различия между ее языком и языком ее религии, наук или литературы» [8, 97].

Кроме того, А. Ф. аль-Ахвани в образовании арабской нации особое место отводит искусству: «Если язык является первейшим фактором формирования арабской нации, а религия — одной из ее основ, то существует еще один фактор, оказавший величайшее влияние на сплочение, единение и консолидацию арабов, но ускользнувший от внимания исследователей, а именно искусство» [8, 97—98].

Поскольку теоретики арабского национализма говорят о главенствующей роли духовных факторов в образовании наций, они, естественно, отказываются признать подобную роль за экономическими и вообще материальными факторами; единство экономической жизни либо вовсе не включается в число признаков нации, либо рассматривается в качестве второстепенного, вспомогательного фактора ее становления. Сущность аргументации, направленной против включения экономической общности в число определяющих условий формирования нации, сводится к тезису о том, что экономика в лучшем случае может лишь способствовать объединению и сплочению нации, но никак не создавать ее, поскольку-де нации возникли задолго до образования единых экономических рынков и их единство не связано с единством государственности, которое и определяет единство экономической жизни.

Так, Саты аль-Хусри, выступая с критикой марксистского определения нации, ссылается на то, что единство экономической жизни всегда обусловлено единством государственности, но единая нация может быть разделена на несколько государств, во главе которых могут стоять правительства, преследующие свои экономические интересы, строящие свои порты и пути сообщения, заключающие между собой торговые соглашения, устанавливающие собственные таможенные тарифы, валютные и налого-

вые системы и т. д. Экономика, с его точки зрения, лишь укрепляет нацию, но не формирует ее [33, 172].

Солидаризируясь с этим рассуждением, А. ад-Дасуки пишет: «Единство экономической жизни не должно составлять одно из основных черт наций, оно может быть лишь одним из второстепенных факторов их прогресса и консолидации, и это в наших интересах, ибо условия жизни арабской нации привели к тому, что под воздействием империализма она была разделена на ряд государств, возглавляемых своими правительствами. Империалисты приложили много сил к тому, чтобы расширить брешь расхождений внутри нашей нации, и поэтому мы не можем сказать, что теперь у нас, у арабской нации, существует экономическое единство. Вместе с тем никто не отрицает, что мы... составляем одну нацию» [8, 90—91].

В последнем рассуждении весьма примечательна ссылка автора на «полезность» исключения экономического элемента из числа определяющих элементов нации. В самом деле, для многих теоретиков арабского национализма характерен именно такой утилитаристский, или прагматический, подход к выявлению определяющих признаков нации; они озабочены не столько тем, чтобы найти научное, общезначимое определение нации, сколько тем, чтобы определение подтверждало реальность существования арабской нации. Отсюда — субъективистское решение ряда вопросов, касающихся определения нации, и выводы о том, что при формировании различных наций действуют различные, специфические для каждого случая факторы: при формировании английской нации — единство территории, языка и истории, при формировании индийской нации — единство и преемственность уходящей в глубь веков цивилизации и т. д. [18, 19]. Отсюда же и классификация самих теорий нации по национальному признаку (А. ад-Дасуки говорит, например, о «французской», «итальянской» и «русской» теориях нации) [8, 89], которая должна, по-видимому, оправдать появление и соответствующей специфически арабской концепции.

Первостепенное значение, придаваемое теоретиками арабского национализма духовным факторам, а не материальным, прежде всего экономическим, находит параллель в их утверждении о приоритете «национального чувства» в жизни каждого из составляющих нацию индивидов и о второстепенном значении в ней экономических, классовых интересов. Этой идее посвящена книга аль-Хакема Дарваза «Местный коммунизм и национальная борьба арабов»; она высказывается также в работе Абд ад-Даима «Пути арабского национализма», в которой нация трактуется как естественная среда для всех человеческих поисков [2, 95], в книге «Дело арабов» Али Насыр ад-Дина, утверждающего, что по сравнению с национальным единством различия в образованности, богатстве, влиянии и власти имеют лишь второстепенное значение [17, 75], в исследовании Кемаля Юсуфа

аль-Хаджа «О национализме и гуманизме», в котором ливанский философ пишет, что человек в основе своей национален и что его свобода может быть реализована лишь в «национальном контексте».

Националистические теоретики, вполне естественно, выступают против марксистского толкования национализма как идеологии определенного класса, утверждая, по словам Махмуда Амина аль-Алима, будто арабская нация и арабский национализм не имеют никакой связи с развитием капиталистических отношений, поскольку-де возникновение арабской нации относится ко временам мусульманских завоеваний или даже к эпохе, предшествовавшей появлению ислама [4, 5]. Эта концепция разрабатывается в специальном исследовании Кемаля Юсуфа аль-Хаджа «Национализм — не этап», она нашла отражение в выдвинутом Мишелем Афляком лозунге «Национализм есть вечный факт, а не преходящая фаза истории» [5, 56], ее изложению посвящена работа Мунифа ар-Раззаза «Развитие понятия нации», где утверждается, что арабский национализм существовал еще до возникновения ислама и с появлением мусульманской религии стал лишь более явным и эффективным [18, 23].

Часто прибегая к намеренному смешению двух значений термина «каумийя» — «национальность» и «национализм», — теоретики арабского национализма пытаются иногда доказать, что национализм является не только универсальной и непреходящей ценностью, но и способом существования или даже самим существованием нации. «Ошибается тот, — пишет А. ад-Дасуки, — кто думает, что арабский национализм представляет собой философию. Это — существование, такое же, как существование немецкое, английское, итальянское или русское. У этого существования могут быть философия, цели, идеалы, но само оно вовсе не может быть философией» [8, 124]. Классовая подоплека тезиса о том, что быть националистом гораздо важнее, чем быть приверженцем той или иной философии, идеологии, отчетливо прослеживается в книге «Вместе с арабским национализмом», авторы которой, противопоставляя арабский национализм «международному марксизму как философии», пишут: «Мы можем сказать: „Мы социалисты“, или — „Мы не социалисты“, мы можем сказать: „Мы демократы“, или — „Мы не демократы“, но мы не можем сказать: „Мы националисты“, или — „Мы не националисты“, ибо национализм не является идеей или философией — это социально-историческое существование» [19, 44].

Представление о национализме как о «существовании», а не идеологии пропагандируется националистическими авторами прежде всего с тем, чтобы «опровергнуть» марксистскую концепцию национализма и завуалировать классовую сущность националистического движения и его идеологии. Так, в книге «Вместе с арабским национализмом» говорится: «Национализм

настолько же древен, насколько древне человеческое общество, он сложился не в XVIII и не в XIX в.; национализм — это социально-историческое существование, которое возникло в результате взаимодействия всех факторов, связывающих воедино представителей одной нации. Поэтому национализм не является „направлением" или „течением", созданным „буржуазными классами" ради выработки идеологии, служащей сохранению эксплуатации и обману народов, как это утверждают сторонники исторического материализма» [19, 44].

Поскольку национализм толкуется националистическими авторами как существование, то и принадлежность к нации или национализму — что, с их точки зрения, практически одно и то же — интерпретируется как врожденное чувство или, по словам Махмуда Амина аль-Алима, «как отвлеченный акт сознания и воли, спонтанный порыв души, а всякая попытка вскрытия объективных основ этой нации рассматривается ими как проявление порочного материализма» [4, 5].

Ахмед Хаки, следуя за Уильямом Мак-Дауголлом и другими представителями западной социальной психологии, эволюцию националистического чувства в человеке излагает так: «В национальных обществах индивиды проникаются чувством привязанности. Между ними и национальным единством, которое называют „родиной", „народом" или „страной", устанавливается своего рода психический или духовный контакт. Этот контакт представляет собою не что иное, как ту самую привязанность, которую чувствует индивид к коллективу, в котором он живет. Чувство привязанности возникает в душе индивида, когда он еще ребенком общается с другими индивидами, знакомится с окружающими его предметами, в результате чего между ним и этими индивидами и предметами образуется симпатия... Его отец, мать, друзья — все они стали его собственностью. То же самое относится к канаве, которая возникла на его глазах, к дому, в котором он вырос, к городу, в котором он провел жизнь. Все это также стало его собственностью. Далее, история родного города, его легенды, происходившие в нем события — все это также стало деталями, формирующими его личность. Национальная жизнь, которой живет индивид, представляет собой сложное переплетение всех этих связей. Индивид связан с убеждениями, традициями и обычаями, отличающими общество, к которому он принадлежит, в той мере, в какой он рассматривает себя как частицу всего этого» [25, 13—14]. Резюмируя свои рассуждения, Ахмед Хаки утверждает, что «национальное существование есть не что иное, как результат простого социального чувства и его превращения в общий национальный дух» [25, 16].

Но если национальное существование, отождествляемое с национализмом, уходит корнями в «социальное чувство», основывается, как пишет И. Абд аль-Куддус, «на движении души, на любви, на страхе, на страданиях и счастье» [20, 120], то и националистическое воспитание арабов, с точки зрения теоретиков арабского национализма, должно быть направлено скорее на их эмоции, чем разум. Даже в исследовании Абдаллаха аль-Алаили «Национальная конституция арабов», которое Х. З. Нусейбе характеризует как «одну из очень немногих теоретических работ по идеям арабского национализма», перед арабской «национальной идеологией» выдвигается требование: «Она должна иметь свой краеугольный камень скорее в сердце, чем в разуме, ибо вера является для единства более надежным якорем, чем разум» [40, 59].

Однако если люди одержимы слепой и всепоглощающей любовью к своей нации так, что их привязанность к соотечественникам оказывается сильнее тех уз, которые связывают их с определенным классом и его интересами, то спрашивается: откуда берется эксплуатация одним человеком другого в пределах данной нации? Возникает и другой вопрос: не оправдывает ли культ подобного рода любви проявления национальной ограниченности, шовинизм, колониализм, эксплуатацию одним народом другого?

Теоретики арабского национализма говорят: есть национализм гуманистический и национализм негуманистический; поскольку же слово «инсанийя» по-арабски обозначает одновременно два понятия — «гуманизм» и «общечеловечность», то этот тезис служит ответом на оба вопроса. «Национализм, — пишут авторы книги „Вместе с арабским национализмом", — в своей основе имеет гуманистический, но отнюдь не расово-ограниченный или изоляционистский характер. Более того, он представляет собой социально-историческое единство, находящееся с гуманизмом в отношении взаимного обогащения и углубления. Негуманистический национализм в рамках той или иной нации не может быть гуманистическим по отношению к другим нациям. Так, западноевропейский национализм оказался негуманистическим как с внутренней стороны, так и с внешней, ибо эксплуататорским группам удалось использовать его в целях укрепления своего господства после промышленной революции» [19, 44].

Этот тезис, таким образом, смыкается с концепцией, согласно которой основное противоречие современности есть противоречие между Западом и Востоком. «Американцы, — пишет Ахмед Хаки, — полагают, что мир разделен на две части: коммунистическую и некоммунистическую, — и эту вторую часть называют демократическим миром. Но для арабов и жителей Востока вопрос стоит не так; мир, с их точки зрения, делится на две части: колонизирующую часть, которая желает поработить людей политически и экономически, и освобождающуюся часть, которая желает бороться с империализмом во всех его формах» [25, 188]. В империалистическую часть мира Ахмед

Хаки наряду с Англией, Францией, Голландией и Америкой включает Россию [25, 187].

Отрицание классовой борьбы внутри национального единства, как мы видим, приводит националистических теоретиков к запутыванию вопроса о сущности империализма, колониальной эксплуатации. Империализм, так же как и национализм, трактуется ими как вечная категория. Империализм, пишет Ахмед Хаки, существовал еще в эпоху Рима, и теперешний, «новый» империализм отличается от старого только тем, что он целиком базируется на экономике [25, 157]. Некоторые авторы говорят даже об «арабском империализме» времен первых мусульманских завоеваний, но арабские империалисты, пишут они, отличались от всех прочих тем, что они несли миру науки, культуру, справедливость и добрые нравы [17, 22].

Исходные идеалистические принципы концепции «национального духа» определяют и характер рассуждений теоретиков национализма в области философии истории; К. Зурайк, А. аль-Касым, К. Ю. аль-Хадж, М. Афляк и другие теоретики арабского национализма в качестве движущей силы исторического развития рассматривают веру, убеждения, мораль, духовные ценности. При толковании исторических и социальных явлений в лучшем случае используется известная теория факторов, как это, например, делают авторы книги «Арабское общество», где говорится: «Общество воплощает в себе явления и силы, возникающие из взаимодействия природных, биологических, психологических, экономических, нравственных и политических явлений; иначе говоря, общество находит свое воплощение в явлениях и силах, возникающих из взаимодействия природных явлений и сил с социальными явлениями и силами» [20, 25]. Разумеется, в рассуждениях, касающихся социологических вопросов, большое место занимает «критика» исторического материализма, точнее, выдаваемой за марксизм вульгарной теории экономического детерминизма. «Националистическое толкование (исторических явлений. — *А. С.*), — пишут, например, авторы книги „Вместе с арабским национализмом“, — отличается тем, что оно вскрывает совокупность связей между всеми проявлениями человеческой жизни... Что же касается марксистского толкования, то оно есть толкование частичное, опирающееся лишь на один фактор и на одну сторону дела» [19, 44].

Наконец, исходные идеалистические принципы рассуждений теоретиков арабского национализма дают о себе знать и в их (большей частью спорадических) высказываниях, касающихся широкой области бытия вообще и человеческого существования в частности. Так, согласно Мишелю Афляку, «дух составляет основу всего, глубокий духовный импульс не только господствует над материей и средствами, но и создает их» [6, 122]; по мнению А. Шарара, «неизменная сущность», которую «мы обозначаем как „дух“», возвышается «над жизнью и смертью» и «действует внутри нас» [34, 13—15]; человек, с точки зрения А. Абд ад-Даима, «есть прежде всего существо духовное» [1, 26], по мнению Ю. Карама — «животное разумное и верующее» [14, 31], по убеждению К. Ю. аль-Хаджа, качественное отличие человека от животных заключается в том, что он способен вступать в «сокровенный мир божества» [24, 186—187], а согласно Кемалю Джумблату, «человек отличается от животных именно тем, что он есть нравственное существо» [27, 37].

Таковы некоторые философские выводы, вытекающие из исходных принципов теоретиков арабского национализма. Идеализм и субъективизм многих их рассуждений явились следствием того, что они с самого начала вырвали из конкретных объективных связей внутренний мир человека, опосредствующий все его взаимодействия с другими людьми и с внешним миром вообще. Как уже отмечалось выше, для этого были объективные, специфические для Арабского Востока причины: идеологи арабского национализма стремились осуществить лозунг «национальной интеграции» при теперешней «физической» расчлененности арабского мира, если не в материальной, то по крайней мере в духовной сфере.

На путь идеализма националистических теоретиков толкало и их стремление стушевать классовые противоречия, которые стали особенно острыми в период, когда арабские страны должны были определить пути своего дальнейшего социального развития. Идеализм теоретиков арабского национализма питали и некоторые другие обстоятельства. Можно указать, в частности, на исключительно важную роль, которую в арабском национализме, как и в других афро-азиатских националистических движениях, играет религия[2]; на распространенную среди определенной части буржуазных интеллигентов неприязнь к так называемому материализму Запада; на их убеждение в способности арабской нации внести вклад в мировую цивилизацию именно в духовной области, поскольку их научно-техническая и экономическая отсталость, явившаяся следствием колониального господства, не позволяет этого сделать в других областях[3]; на влияние идеалистической философии Запада, а также той общей религиозной обстановки, в которой складывалось мировоззрение теоретиков арабского национализма, получали ли

---

[2] И. М. аль-Хусейн, например, утверждает, что наибольшая приверженность к «арабизму» свойственна именно религиозным людям, что они «ближе к арабизму по чувству и искренней вере, чем их соотечественники, не проявляющие большой религиозности» [30, 122].

[3] Н. А. Фарис пишет: «Услуги, которые оказал миру арабизм и его вклад в цивилизацию, находились в области духа и разума. Я чувствую, что услуги, которые арабизму предстоит оказать миру в будущем, будут также проявляться в области духа и разума, ибо характер арабов раскрывается именно в этой сфере и именно в ней арабизм находит свое идеальное средство. Поэтому нам напрасно было бы пытаться подражать материалистической цивилизации Запада; подобная попытка потерпела бы неудачу» [22, 42].

они образование в мусульманских или христианских учебных заведениях.

Как бы там ни было, основная посылка концепций буржуазно-националистических идеологов — признание существования некоего «арабского духа» — заранее обрекала на неудачу все попытки создания «национальной философии», отражающей не объективную действительность, а специфику «арабской индивидуальности». Работы рассмотренных выше националистических авторов хотя и заключают в себе ряд положений общефилософского характера, но дальше призывов к разработке философских основ «арабского национализма», как правило, не идут.

Указанное обстоятельство, разумеется, не означает того, что в арабских странах вовсе отсутствуют более или менее цельные философские теории, в той или иной мере отражающие идеологию национализма. Современный Арабский Восток знает немало учений, претендующих на самобытность и оригинальность, но оказывающихся на поверку повторением старых фидеистических «истин», подновленных некоторыми положениями западной идеалистической философии нового и новейшего времени. В арабских странах получили известное распространение и некоторые буржуазно-идеалистические учения Запада, адепты которых пытаются осуществить их синтез с древними духовными традициями арабов; таковы, например, попытки сближения атеистического экзистенциализма с идеями мусульманских мистиков — суфиев, предпринимаемые египтянином Абд ар-Рахманом Бадави [7; 35; 36], или попытки нахождения параллелей между концепциями французского персонализма и учением Корана, предпринимаемые марокканским философом Мухаммедом Азизом Лахбаби [38]. Подобные философские конструкции, очень часто обращенные либо к трансцендентным «реальностям», либо к внутреннему миру оторванной от общества личности, не способны адекватно отразить окружающую человека действительность и, следовательно, выработать ясные цели и средства ее преобразования; между тем задача подлинной философии, по признанию самих же националистических теоретиков, заключается в том, чтобы соединять теорию с практикой, направлять людей к социальному действию, «изменять мир, выводить его из нынешнего состояния и превращать в такой мир, который развивался бы в будущем по мере возможности в соответствии с чаяниями людей» [16, 76].

Очевидна и несостоятельность попыток построения философских систем, ориентированных на примирение западного идеализма с материалистической теорией марксизма; в последнем случае мы имеем дело с еще одним вариантом модели «национальной философии», которая мыслится как непосредственное отражение в сфере мировоззрения проводимой арабскими странами политики позитивного нейтралитета [28]. Попытки создания подобных «синтетических» систем были в свое время едко высмеяны Жоржем Ханной, который по поводу «материалистическо-спиритуалистической» философии Антуана Сааде и его школы писал: «Это похоже на действия того, кто смешивает масло с водой, чтобы получить состав, годный для питья больше, чем вода, и для еды больше, чем масло, и лишается, таким образом, как воды, так и масла, думая при этом, что он здесь выгадывает и на том и на другом» [27, 43].

Все эти разношерстные, но одинаково оторванные от реальных задач, стоящих перед арабскими народами, учения не могут служить и делу «национальной интеграции», поскольку они отнюдь не свидетельствуют о монолитности «арабского духа»; единственно, о чем они свидетельствуют, — это о том, что на Арабском Востоке, так же как и в остальном сегодняшнем мире, буржуазно-идеалистическая философия переживает эпоху неизлечимого кризиса.

Беспочвенность упований на создание самобытной, чисто национальной «арабской» философии с самого начала была вскрыта арабскими авторами, стоящими на позициях научного материализма. Уже вскоре после появления книги Кустантына Зурайка «Национальное самосознание» в Бейруте была опубликована работа Раифа Хури под названием «Признаки национального самосознания», в которой положение К. Зурайка о необходимости создания «национальной философии» квалифицировалось как мистическое, путаное и сводящее до уровня простой геометрической задачи действительно сложные вопросы, возникающие в жизни народов Арабского Востока [29, 10—14]. В наши дни бесперспективность и пагубность попыток создания чисто арабской национальной философии вскрывает в своих исследованиях Махмуд Амин аль-Алим. В статье «Арабские левые и научная теория», опубликованной в 1965 г. в журнале «Аль-Хилял», общую картину идейной сумятицы, вызванной погоней за абсолютной оригинальностью и самобытностью в философии, М. А. аль-Алим обрисовывает так: «Как много пишется о том, что нам нужна идейная ясность; как много публикуется трудов и исследований о кризисе, охватившем арабских левых, к какому бы крылу они ни принадлежали; как много развелось людей, призывающих создать новую философию, выработать такую теорию, которая была бы оригинальной и не похожей ни на одну из своих предшественниц.

И как мало все это способствует достижению подлинной идейной ясности!..

Ради поисков новой самобытной философии многие авторы готовы захлебнуться в неимоверно громоздких фразах, сложнейших анализах и спекулятивных конструкциях, не имеющих ровно никакого отношения к реальной жизни. Ради поисков третьего пути в философии, промежуточного между материализмом и идеализмом, иные авторы принимаются отбирать

для себя нужные идеи из самых различных источников: в одном случае — из феноменологической философии, в другом — из неореализма, в третьем — из экзистенциализма, но в любых случаях черпая из них лишь дополнительные детали общей картины кризиса идеалистической мысли в Европе.

Ради поисков новой философии еще одна категория авторов становится на путь критики марксизма, попыток его поглощения или переработки, на путь создания какого-то более „совершенного" учения, оказывающегося на поверку либо окрошкой из положений того же марксизма, либо повторением высказываний Лефевра и Сартра в их последних комментариях к марксизму.

Существуют, наконец, арабские идейные школы, облачающиеся в сермягу социализма, но не имеющие опоры в научной теории социализма. Их концепции насыщены трансцендентными и метафизическими идеями, почти сплошь и рядом представляющими собой эклектическую смесь, заквашенную на ницшеанстве, бергсонизме, анархизме и экзистенциализме» [3, 109—110].

Прогрессивные арабские ученые и общественные деятели в послевоенные годы ведут неустанную борьбу с попытками внедрения в сознание арабской общественности философских взглядов (безразлично, претендующих ли на национальную самобытность или импортированных извне), которые уводят ее от актуальных задач, стоящих перед народами Арабского Востока. В своих выступлениях они доказывают, что ключ к решению этих проблем следует искать не в сфере духа, не в метафизических понятиях и концепциях, а в области политической и экономической жизни Арабского Востока, что, в частности, решение проблемы «национальной интеграции» тесно связано с устранением «экономической реакции и реакции политической» как «основных препятствий» на пути к достижению арабского единства [26, 63]. Они обращают также внимание на происки международного империализма, стремящегося навязать арабским странам новые формы экономической, политической и военной зависимости, поддерживающего в этих странах реакционные режимы и препятствующего консолидации арабских государств на антиимпериалистических и патриотических началах [4, 108—110; 26, 87—97].

Это не значит, однако, что прогрессивные арабские авторы, стоящие на принципах диалектического и исторического материализма, игнорируют духовные факторы в решении актуальных задач «арабского возрождения», важность идеологической работы в массах, в частности их философского просвещения для подготовки трудящихся к осуществлению радикальных социально-политических преобразований.

В этой связи следует отметить принципиально различное отношение идеологов национализма и пропагандистов научного материализма к вопросу о распространении философских знаний. О точке зрения первых можно судить по следующему вы-

сказыванию египетского философа Ахмеда Фуада аль-Ахвани: «Философия может развиваться без аудитории не больше, чем актер — играть без публики. Теперь мы можем сказать: у нас есть читатели, для которых мы можем писать» [37, 343]. Ясно, что под читательской аудиторией, готовой к усвоению философских учений, в данном случае подразумевается лишь узкий круг арабской интеллигенции. Что же касается арабских марксистов, тех, кто в своей общественной деятельности руководствуется принципом: философ должен «жить одними интересами с народом» и творить «для неизвестного солдата из народа» [15, 42], то они настроены далеко не так оптимистично, как А. Ф. аль-Ахвани. Арабские марксисты указывают на одно из самых тяжелых наследий колониального и феодального периода в жизни арабских народов — на темноту, невежество, религиозность и квиетизм, на те черты, которые являются «необходимыми атрибутами политической системы, превращающей в богов королей и в святых угодников лидеров», и которые мешают «трудящимся массам взять на себя ответственность за собственную судьбу» [26, 77—78]. С их точки зрения, предстоит еще много сделать для идейно-теоретического воспитания народа, прежде чем он станет сознательным, вооруженным принципами научного мировоззрения борцом за преобразование своей жизни. Но они уверены — так будет. «Философия, — пишет Махмуд Амин аль-Алим, — есть творческое выражение объективных процессов, возникающее и кристаллизирующееся в русле социальной и культурной практики. И мы, несомненно, идем как раз по этому пути. То там, то здесь уже можно обнаружить элементы идейно-теоретического подхода к вещам, и эти элементы, конечно же, перерастут в будущем в глубокую и универсальную идейную ясность, которая не будет уделом узкого круга интеллигенции, а станет достоянием широких масс народа и, более того, будет вырастать из самих его недр» [3, 110].

Арабские марксисты ведут большую работу по идейному просвещению масс в духе принципов научного социализма и диалектического материализма. Их просветительская работа имеет боевой, наступательный характер там, где делаются попытки навязать арабским народам идеи современной буржуазной философии Запада или закрепить в их сознании «духовные традиции» средневековья, там, где внутренняя реакция и идеологи империализма сеют зерна антимарксизма и антикоммунизма. Одновременно с этим, учитывая диалектику социально-политического развития в тех арабских странах, которые встали на путь некапиталистического развития, философы-марксисты стремятся активно влиять на сопутствующую этому развитию эволюцию революционно-демократической идеологии, поддержать и углубить намечающиеся в ней тенденции перехода на позиции научного социализма и реалистического, научного толкования действительности. Именно на этих позициях, по

убеждению арабских марксистов, может быть достигнуто подлинное единство «арабской мысли».

«Противоречия между арабскими левыми, принадлежащими к различным группам, — пишет Махмуд Амин аль-Алим, — возникают оттого, что в их арсенале нет единой логики мысли, нет сходных рациональных критериев для определения меры истины, практического познания действительности и проверки идей. А еще важнее то, что простые люди и даже интеллигенты — включая сюда и наставников и учеников — в своей массе не вооружены ни научной логикой вообще, ни научной логикой в понимании Хартии[4] в частности, хотя все они принимают ее текст, верят в ее идеи и общую философию. Вот почему, повторяя этот текст, люди часто толкуют его в направлении, противоположном и противоречащем научной концепции Хартии, и, таким образом, разрушают Хартию с помощью самой же Хартии!

...Арабским левым, арабской мысли вообще, арабской революции необходима новая научная логика.

...Эта логика существует, она наличествует в реальности. Наличествует в жизни людей, в их опыте, во многих их спонтанных высказываниях. Наличествует в Каирской Хартии и в Хартии Триполийской[5]. Но ее еще требуется довести до сознания людей, разъяснить и распространить в кругах интеллигенции и, что особенно важно, в широких массах народа. Только через такую разъяснительную работу можно реализовать единство арабской мысли, единство арабских левых, единство арабской революции, закрепить и умножить эффективность этого единства» [3, 113].

Отсюда явствует и отношение арабских марксистов к лозунгам «национальной интеграции». Эти лозунги встречают с их стороны полное понимание и поддержку. Но они выступают против тех, кто стремится их абсолютизировать, изолировать от других актуальных задач современности, против тех, кто пытается воспользоваться ими для затушевания классовых противоречий и конфликтов. Таким образом, арабские марксисты видят залог успеха в осуществлении идеи «национальной интеграции» не в бесперспективных надеждах на механическое слияние теперешних многоликих арабских обществ, не в столь же беспочвенных упованиях на установление классового мира в каждом из этих обществ, взятых порознь, и не в «духовной» консолидации арабов на базе химерической «национальной философии», а в коренных социально-политических и экономических преобразованиях, сопровождающихся ростом идеологической зрелости трудящихся, возрастанием роли идей научного социализма и передового, научно-материалистического мировоззрения вообще.

[4] Речь идет о Каирской Хартии, содержащей в себе программу революционно-демократических преобразований в ОАР.

[5] О Триполийской Хартии см. наст. изд., стр. 100.

1. Абд ад-Даим А., Новое арабское поколение, Бейрут, 1961 (на араб. яз.).
2. Абд ад-Даим А., Пути арабского национализма, Бейрут, 1956 (на араб. яз.).
3. Аль-Алим М. А., Идейные бои, Каир, 1965 (на араб. яз.).
4. Амара М., Арабская нация и заговоры Америки против единства арабов, Каир, 1958 (на араб. яз.).
5. Афляк М., Борьба за единую судьбу, изд. 2, Бейрут, 1959 (на араб. яз.).
6. Афляк М., За возрождение, Бейрут, 1959 (на араб. яз.).
7. Бадави А., Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли, Каир, 1947 (на араб. яз.).
8. Ад-Дасуки А., Арабское существование, Каир, 1961 (на араб. яз.).
9. Джандаль Дж., При гегемонии какого класса можно достичь социализма, минуя капиталистическую стадию развития,— сб. «Марксизм и наша эпоха», М., 1968.
10. Аль-Джинди А., Проблемы европеизации и космополитизма в современной арабской мысли, — «Аль-Маарифа», № 20.
11. Зурайк К., Каков завтрашний день? Бейрут, 1957 (на араб. яз.).
12. Зурайк К., Национальное самосознание, изд. 2, Бейрут, 1940 (на араб. яз.).
13. Максуд К., аль-Атаси Дж., аль-Хандаси А., Что такое арабский социализм, Багдад, [б. г.] (на араб. яз.).
14. Махмуд З. Н., Философская мысль в современном Египте, — «Аль-Маджалля», 1963, № 79 (на араб. яз.).
15. Муса С., Запрещенные статьи, Бейрут, 1959 (на араб. яз.).
16. Аль-Мутыи, Л., Философия современного человека, Каир, 1961 (на араб. яз.).
17. Насыр ад-Дин А., Дело арабов, изд. 2, Бейрут, 1955 (на араб. яз.).
18. Ар-Раззаз М., Развитие понятия нации, Бейрут, 1960 (на араб. яз.).
19. Рец. на кн. «Вместе с арабским национализмом»,— «Аль-Адаб», 1957, № 7 (на араб. яз.).
20. Сулейман А., Шауки А., Рияд И., Арабское общество, изд. 2, Каир, 1961 (на араб. яз.).
21. Ат-Тайиб А., Кризис современного арабского общества — проблемы культуры, Бейрут, 1961 (на араб. яз.).
22. Фарис Н. А., Живые арабы, Бейрут, 1947 (на араб. яз.).
23. Аль-Хадж К. Ю., О национализме и гуманизме, Бейрут, 1959 (на араб. яз.).
24. Аль-Хадж К. Ю., Философские размышления, т. 1, Бейрут, 1956 (на араб. яз.).
25. Хаки А., Философия национализма, Каир, [б. г.] (на араб. яз.).
26. Ханна Ж., Понятие арабской нации, Бейрут, 1957 (на араб. яз.).
27. Ханна Ж., Шумиха в философии, М., 1965.
28. Хувейди Я., Философский нейтралитет, Каир, 1963 (на араб. яз.).
29. Хури Р., Признаки национального самосознания, Бейрут, 1941 (на араб. яз.).
30. Аль-Хусейни И. М., Кризис арабской мысли, Бейрут, 1954 (на араб. яз.).
31. Аль-Хусри С., Лекции о возникновении националистической мысли, изд. 2, Каир, 1954 (на араб. яз.).
32. Аль-Хусри С., Соображения и рассуждения об арабском национализме, Бейрут, 1956 (на араб. яз.).
33. Аль-Хусри С., Что такое арабский национализм?, Бейрут, 1959 (на араб. яз.).
34. Шарара А., Дух арабизма, Бейрут, 1951 (на араб. яз.).
35. Badawi A., Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme, — «Studia islamica», XXVII, 1967.

36. Badawi A., L'humanisme dans la pensée arabe, — «Studia islamica», VI, 1956.
37. el Ehwany A. F., Present-day Philosophy in Egypt, — «Philosophy East and West», January 1956.
38. Lahbabi M. A., Le personnalisme musulman, Paris, 1964.
39. Malaika N., Le nationalism arabe et l'existence, — «Orient», 1960, № 16.
40. Nuseibeh H. Z., The Ideas of Arab Nationalism, New York, 1956.

Б. С. Ерасов

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АФРИКАНСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА И ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ

Вся колониальная история Тропической Африки отмечена различными оппозиционными течениями среди покоренного или покоряемого населения. Идеологическим выражением таких течений становились традиционные культуры или африканизированные христианские верования, т. е. идеология, возникавшая на основе мировоззрения народных масс. Эти течения представляли собой еще низшую, слабую и неустойчивую форму движения за освобождение и не смогли развернуться в действенную форму антиколониального объединения. Имеющиеся формы религиозной идеологии не могли послужить основой для выражения общенационалистических устремлений. Связь христианских церквей в Африке с колониальными режимами, а также религиозная раздробленность населения превращали религию в большей степени, чем в других странах, в разъединяющий фактор, хотя и не было недостатка в попытках создания «антиимпериалистической церкви».

Стихийность движений, возникавших среди закрепощенных, неграмотных, опутанных предрассудками масс, проявления недовольства которых беспощадно подавлялись, вызывала необходимость руководства со стороны образованных кругов, явившихся продуктом не органического роста общества, а привнесенного извне западного образования, или формировавшихся в новых сферах социальной деятельности.

Но именно на эти круги были направлены интенсивные формы культурного и политического воздействия колониальных режимов, задача которых состояла в обеспечении функционирования эксплуататорского аппарата. Система «управления» была рассчитана на подавление самостоятельности населения во всех тех сферах социальной деятельности, которые не соответствовали интересам режима. Важную роль в обеспечении такого режима играла идеологическая система «оправданий» и «обоснований», изображавшая колониализм как «цивилизаторскую миссию» европейских держав, направленную на то, чтобы вызволить Африку «из египетской тьмы варварства и суеверий».

Долгое время колониальная политика, навязываемая то шты-

ком и кнутом, то слепыми заверениями, имела успех как во французских, так и в английских колониях. Те немногие африканцы, которым удавалось вырваться в «цивилизованный мир», стремились, как правило, воспринять старательно культивируемые там нормы буржуазной морали и культуры.

И для этого существовали весомые причины. Нельзя сводить сущность колониальной идеологии только к маскировке злонамеренных целей. Ее убедительность крылась не только в связанности тщательно отработанной аргументации. Для африканца, сравнивавшего образ жизни своих сородичей в глуши тропических лесов с научно-техническими достижениями Европы, очевидное превосходство европейской цивилизации навязывалось всеми доводами рассудка. Всякое действенное сопротивление представлялось безнадежным. Но главное заключалось в том, что сопротивление зачастую выглядело как дикий и бессмысленный бунт, означавший защиту отсталости и отказ от несомненных достижений европейской цивилизации. Колонизация несла с собой формальную возможность приобщения части населения к новой деятельности, вырывала ее из ограниченности прежних форм жизни. «Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации», — говорится в «Манифесте Коммунистической партии» [1, 426]. Формальная возможность для подчиненного населения заниматься той же деятельностью, что и европейцы, не отвергалась прямо. Для приобщения к этой деятельности требовалось повышение уровня культуры, овладение профессиональным мастерством, усвоение законов и норм, обеспечивающих такую деятельность, короче — ликвидация отсталости. Достоверность колониального режима как «представителя цивилизации», вытекающая вовсе не из идеологических мистификаций и оправданий, а лишь укрепляемая ими, толкала африканца в таких условиях либо к унылой апатии, либо к сотрудничеству с колониальным режимом. В колониях, как французских, так и английских, возникала категория «эволюэ» — образованных и полуобразованных лиц, которые скептически и насмешливо относились к традициям, истории, искусству, верованиям своих народов.

Впрочем, некоторые из таких деятелей вполне искренне стремились к тому, чтобы помочь своему народу выйти из состояния нищеты, отсталости и невежества. Средством достижения этого им представлялась европейская культура. Во второй половине XIX в. некоторые представители африканской интеллигенции выступили с идеями, которые можно назвать просветительскими. Их деятельность была направлена на развитие образования среди африканского населения, согласование традиционной культуры с европейскими нормами и правовую защиту интересов туземного населения [подробнее см. 42].

Однако либеральные иллюзии не могли быть долговечными. Просветительство быстро утрачивает социальную значимость, превращаясь в поддержку политики ассимиляции или в проповедь «постепенных реформ». Просветительство как буржуазно-либеральное течение потерпело поражение на африканской почве, не выдержав столкновения ни с радикальным национализмом (в Гане, Гвинее), ни с консервативным национализмом (в Сенегале и других французских колониях). Причину этого можно видеть в том, что и в африканских условиях, а не только в европейских просветительство обнаруживало свою узость и ограниченность, склонность к апологетике существующего строя. Оно препятствовало ускорению процессов освобождения, не давая эффективной социальной ориентации для борьбы против колониализма.

Можно указать на факторы как внутреннего, так и внешнего характера, способствовавшие самоопределению африканской интеллигенции, преодолению влияния буржуазной идеологии и росту стремлений бороться за «свое» общество. Образованный африканец сталкивался с противоречиями буржуазного общества, но усиленными и еще более обесчеловеченными колониализмом. Возможность овладения реальным содержанием культуры в буржуазном обществе неизбежно связывается с отношениями собственности, в которых африканец оказывался не хозяином, а слугой. В сфере практической деятельности и реальных социальных отношений африканец — образованный или необразованный — оставался обездоленным.

Приобщение к «чужой культуре» было в значительной степени мнимым, все усваиваемое образованным африканцем теоретическое и художественное богатство не могло обеспечить ему равноправного положения в колониальном обществе, основанном на расовой сегрегации. Отрываясь от своего собственного общества, такой интеллигент не обретал иного, приобретая все черты «маргинальной личности» и оказываясь во власти мучительных противоречий, что получило яркое выражение в африканской литературе [см. 19].

Стремление проявить свое человеческое достоинство в атмосфере расового угнетения не всегда выливалось в открытое возмущение, часто чреватое самыми суровыми репрессиями. Чаще оно выражалось в постоянной внутренней установке на нравственную самозащиту, во внутреннем неповиновении и несогласии с унизительным обращением. В книгах Ф. Фанона «Черная кожа, белые маски» и «Проклятьем заклейменные» весьма драматично описывается состояние человека с черным цветом кожи, постоянно ощущающего подавление своей индивидуальности, свое «небытие» в условиях отсутствия сферы для проявления его сил и способностей и отказа в признании каких-либо человеческих прав. Такое состояние «порождает „ярость в сердце“ и приводит к „ожесточению ума“» [35, 190].

Эти настроения в полной мере отразились в литературе. В поэзии и прозе 30—40-х годов во весь голос зазвучала тема страдания людей с черной кожей в условиях эксплуатации, презрения, гнета и истребления, тема «плетки и пушек», рабства и смерти в колониальных войнах. Но это было страдание, которое перерастает в возмущение, ненависть ко всему, что связано с угнетателем, в стремление разрушить всю систему, порождающую угнетение.

Можно констатировать, что в этих поисках идейного и эстетического самоутверждения африканской интеллигенции проявляется личность, уже сформированная определенными социальными условиями, обладающая какими-то внутренними силами, которые требовали своего проявления и признания. Личность как конкретно-историческое общественное существо уже могла выполнять те функции, в которых ей по-прежнему отказывали. Именно в этом, а не в имманентно присущих личности как расово-биологической или культурной монаде свойствах следует искать разгадку столь настойчивого утверждения «африканской личности».

Неизбежный вопрос, возникавший перед африканской интеллигенцией, заключался в следующем: в какой сфере, в чем мог проявить африканец, недовольный своим положением в колониальных условиях, свои внутренние силы, свою энергию, способности? Эта сфера самоутверждения, «бытия для себя» определялась не субъективными соображениями и не теоретическими изысканиями, а социальными условиями, складывавшимися вне и независимо от сознания колониального субъекта, образованного или необразованного.

Перед представителями образованных слоев стран Тропической Африки открывались разные пути поисков идейно-политической ориентации. Некоторая часть революционно настроенной интеллигенции примкнула к передовым политическим силам Европы, борющимся за социальное освобождение, несущее свободу и порабощенным народам колоний. Не лишено интереса и то обстоятельство, что в 30—40-е годы такие деятели, как Л. Сенгор, Э. Сезэр, Д. Падмор, Ф. Уфуэ-Буаньи и другие, близко стояли к европейским партиям левой ориентации. Идеи марксизма и ленинского учения об империализме и о роли революционной партии оказали громадное влияние на формирование идеологии революционно-демократического крыла африканской интеллигенции, и даже идеологи консервативного направления нередко обращались к некоторым сторонам марксизма.

Но наряду с этим немалая часть интеллигенции переходит на позиции тех новых, привилегированных социальных слоев, которые формировались в африканских странах. Эти слои — торговцы, богатые фермеры, служащие администрации — превращались во все более влиятельную силу. Они были настроены против колониального режима, но вместе с тем не выступали

за решительное преобразование существующих порядков, вполне довольствуясь «африканизацией» административного аппарата, которая сулила им быстрые и ощутимые выгоды. Характерная для колониальных властей в 50-х годах тактика сочетания репрессий и политических компромиссов обеспечила сравнительную устойчивость на ранних этапах этих настроений. Такие слои и стали выразителями консервативного направления в национализме.

Но вместе с тем в африканских странах все более усиливались процессы «детрибализации», росло влияние профсоюзов, политических групп и других социальных ассоциаций нового типа, которые могли повести за собой массы городского населения или крестьянства на борьбу против колониализма и империализма. В мобилизации этих масс на борьбу за независимость видели свою первостепенную задачу радикально настроенные политические силы африканского национализма [1].

Теоретические формы «духовной деколонизации» африканской интеллигенции. Преодоление колониальных мифов и европоцентристских концепций было первым необходимым условием национального самоопределения. В идеологии консервативного варианта национализма это достигалось вовсе не путем показа реальности колониальных экономических и социальных отношений. Это было бы невозможно требовать от тех слоев африканского общества, которые сами непосредственно были связаны не с производственной, а лишь с посреднической деятельностью в сфере торговли и управления. Та социально-психологическая ситуация, в которой оказывались эти слои, не раскрывала перед ними характера действительных общественных отношений, оставляя их целиком во власти «превращенных форм» сознания.

Существовало два варианта чисто идеологического преодоления европоцентристских концепций. Первый заключался в утверждении культуры, представляющей антитезу идеологии «цивилизаторской миссии», отстаивающей ценности противоположные «европейским». Другой вариант заключался в перевертывании «цивилизаторских» отношений: отнесении к африканской культуре всего того, на что претендовали европейские колонизаторы. Первый вариант породил негритюд и «культурную самобытность» как утверждение особого типа отношения к миру и характера социальных отношений, отличных от «европейских». Второй — прославление прошлых достижений негроидной расы в области науки, техники, в социальной деятельности, наиболее четкое выражение чего мы находим в ранних работах У. Дюбуа, Шейха Анта Диопа, Кваме Нкрумы и у ряда других авторов.

Обычным мотивом европоцентризма было утверждение классического мифа, что именно Европа является носительни-

[1] История развития различных направлений африканского национализма освещается в ряде работ советских авторов [3; 6; 10; 12].

цей тех идей разума, культуры и прогресса, которые воплощались в «греко-римском наследии», в традициях буржуазного рационализма и утилитаристской практики. В идеологии африканского национализма в противовес этому мотиву выдвигалось прежде всего положение о принципиальном отличии африканской культуры от европейской, что оставляло «интеллект и способность к анализу» на долю европейца. Второй вариант выражался в «присваивании» греческого наследия и утверждении африканского влияния на греческую культуру.

Оба эти варианта по существу остаются в пределах той же самой постановки вопроса, которая свойственна европейским теоретикам культуры. И сколько бы ни упорствовали африканские теоретики, отталкиваясь от навязываемого колониальными идеологами образа европейской культуры, их развитие протекало в тех же самых антиномиях, которые задолго до них получили широкое хождение в буржуазной философии культуры. Поэтому африканские теоретики легко могли найти обоснования своих концепций в той же самой западной культуре, которую они подчас нещадно критиковали[2]. Для этого оказывалось достаточно заглянуть на обратную сторону той медали, на которой были начертаны скрижали «цивилизаторской миссии» колониализма. Теоретики такого рода направляли свой протест прежде всего против колониальной системы управления и «регулирования», которая обеспечивала эксплуатацию ценой низведения населения до уровня бесправных «туземцев», лишенных возможности проявить свою творческую активность и свободу. Основным устоем этой системы, оправданием ее существования в их восприятии становилась та фальшивая система фраз, которая выставлялась колониализмом в качестве пропагандистского камуфляжа. В результате действительность переворачивалась с ног на голову. Не сами колониальные отношения и даже не система управления и «регулирования» этих отношений, а лишь словесная демагогия — третичный продукт в системе колониальных отношений — принималась за основной источник зла и основного противника.

В соответствии со своими общеидеалистическими посылками теоретики национализма рассматривали теорию, «культуру», идеологию причиной практики и воевали прежде всего с теорией, в которой для них воплощались альфа и омега европейской культуры.

Характерно то восприятие критического содержания в идеологии национализма, которое обнаруживает Ж.-П. Сартр. «Революционность негра, — пишет он в известном эссе „Черный Орфей", — состоит в отрицании, так как он должен сделать четкий выбор: чтобы создать свою истину, ему необходимо сначала уничтожить истину других» [58, XIX]. Это высказывание — ключ к пониманию многих концепций африканского национализма. Под «истиной других» понималась именно та фальшивая система фраз, которая создавалась для прикрытия подлинных отношений. Лицемерие «белого человека, несущего свое бремя», служившее колонизатору для выполнения своей роли среди колониальных подопечных, принимало статус «истины», хотя бы и чужой.

У такого рода теоретиков, как правило, редко и вскользь фигурирует истинная подоплека колониального режима: грабеж и угнетение. Они считают возможным говорить об «ошибках» и «неумелости» колониальной администрации (Л. Сенгор), допускавшей «излишнюю жестокость» при достижении своих в общем добродетельных целей.

В вину колониалистскому Западу ставилось как раз то, к чему он был в сущности непричастен, кроме как на словах: стремление распространить свою, западную культуру как «всеобщую» на другие страны и народы, обладающие собственной культурой. Это обвинение весьма характерно сформулировано в принятом Римским конгрессом деятелей негритянской культуры (1959 г.) Манифесте о единстве негро-африканской культуры и ее ответственности. «Европа сыграла в истории роль, которой могут гордиться все составляющие ее нации, — говорится в Манифесте. — Выступая как очаг активности белой расы, она распространила по всему миру произведения, свидетельствующие о престиже, эффективности и смелости. Она покоряла природу и другие народы в манере, которая не терпела ни оспаривания, ни сомнения... Ее культура превратила (правильно или неправильно) свойственные ей характеристики в универсальные ценности» [25, 10]. Но теперь этот универсализм оспаривается «народами Бандунга». Эти народы приходят к осознанию того факта, что претензия Запада на исключительность своей культуры подрывает их собственную самобытность, мешает осуществлению их интересов и стремлений.

Характерно, что на этом «перечень преступлений» колониализма обыкновенно прекращался. Лишь радикальные критики говорили не об абстрактных ценностях, а о культуре как форме проявления национальной общности, как самодеятельности масс, как степени культурного развития. Такова, например, позиция К. Нкрумы, М. Кейты, которые активно боролись за политическую, партийную организацию масс. Восприятие европейской культуры идеологами радикального направления не было столь узким и односторонним. Вовсе не сводя колониализм к идеологическим отношениям и «управлению», они выступали за реальное освобождение африканских народов и за действительное переустройство африканского общества. Достижения разума, науки и техники, просвещение утверждались ими

[2] Более детальный анализ вскрыл бы тесную зависимость теоретических концепций африканских идеологов от различных теорий европейского иррационализма (прежде всего экзистенциализма) и культуроведческих построений (ценностной этнологии и культурного релятивизма).

как достояние африканских народов, как оружие в борьбе за независимость и прогресс.

В критике европейской культуры теоретики африканского национализма весьма ярко изображают пагубность, лицемерие и уродство буржуазной культуры, приводящей к дегуманизации человека и человеческих отношений. Эта культура воспринималась ими прежде всего как теория и практика, основанные на принципах рационализма и утилитаризма. Наболее отчетливую критику рационализма можно найти у Л. Сенгора. Следуя бергсоновскому пониманию интеллекта, он полагает, что при его помощи нельзя познать реальность в ее целостности и жизненной значимости и — главное — нельзя уловить значение внутреннего мира личности. Не сдерживаемый рамками этической веры, разум, по мнению Л. Сенгора, приводит европейское общество к неустойчивости и распаду. И, конечно, ему недоступно подлинное понимание человека. Сущность подлинной реальности нельзя уловить с помощью системы категорий, логического анализа, науки. Подобно многим современным буржуазным философам, Л. Сенгор утверждает принципиальную ограниченность научного познания. «Наука, — пишет он, — устанавливает факты и их отношения. Она выражает, но ничего не требует. Она не может перейти от суждения о факте к суждению о ценности» [64, 55]. Наука с ее категориями, рациональный опыт не могут объяснить «самого главного», т. е. дать ответ о месте человека в мире, о смысле бытия.

В общетеоретическом плане перед идеологами национализма возникала та же самая свойственная современной буржуазной «философской антропологии» антитеза между миром «собственно человека» и трансцендентным началом, внешней средой, природной и социальной, определяемой чуждыми человеку изначально законами, с которой ему волей-неволей приходится устанавливать отношения равновесия. Им чуждо понимание человека как существа, овладевающего миром в процессе общественной деятельности. Вместо целостной личности, общественного субъекта перед такими мыслителями предстает индивид, отношение которого к миру разорвано на рационально-познавательный подход и на «дополняющий» его ценностный подход. Первый приобретает характер утилитарного использования предметов внешнего мира (и человека). Второй выливается в иррациональное приобщение к миру (и к людям) посредством особой направленности чувств, сопереживания и сопутствующих им форм идеологической, моральной или эстетической деятельности. Разумеется, именно этот второй подход объявляется истинно гуманистическим, так как в нем видят утверждение ценностей, придающих человеческую значимость природе и личности.

Практическая деятельность, овладение силами природы, имеет для таких теоретиков лишь узкоутилитарный, почти «грязноторгашеский» смысл. Она ограничивает личность, по их мнению,

рамками биологических потребностей. Даже если проблема благосостояния будет решена, т. е. человек будет обеспечен каким-то количеством товаров и услуг, это не приведет к освобождению личности и ее совершенствованию, к раскрытию ее внутренних сил, а лишь «создаст опасность заглушить идеи практикой и... усыпить душу опиумом комфорта» [65, 100]. Разум, логика и основанная на них практическая деятельность представлялись орудиями «овеществления» человека, воплощениями внешней целесообразности, насаждаемой обществом и превращающей человека в функцию чуждого ему механизма. Только обращение к подспудным, подсознательным родникам человеческой личности дает, по этой логике, возможность выявить скрытое и искажаемое «я» во всей его целостности.

Но иррациональная установка оказывалась присущей не только теоретикам консервативного направления. Приходится констатировать, что, даже обращаясь к идеям революционной активности и левым политическим силам, некоторые африканские идеологи не могли проникнуть в истинную сущность колониальных отношений. Они видели в освободительном движении лишь орудие ниспровержения столь ненавистного им мира, но не средство построения нового. Это проявилось в произведениях такого активного революционного деятеля, как Ф. Фанон. В книге «Проклятьем заклейменные» он рассматривает колониальную «ситуацию» как выражение манихейской противоположности двух начал, выражение непримиримости колонизатора и угнетенного, утверждение личности которого заключается в полном и безоговорочном разрушении колониальных порядков.

Порождаемое колониализмом психологическое состояние, в котором истинные отношения извращаются, становится и для Ф. Фанона исходной реальностью. Внутренние устремления личности требуют своего осуществления во что бы то ни стало. И перед их фактом исчезает понятие об истинности. «Следует также обратить внимание на проблему истинности, — пишет Ф. Фанон. — В глубине народного сознания истиной всегда было национальное... На ложь колониальной обстановки покоренный отвечает такой же ложью... Истинно то, что ускоряет распад колониального режима, то, что содействует возникновению национальной общности. Истинно то, что является приобретением для туземцев и утратой для пришельцев. В колониальных условиях нет места для поведения, определяемого истиной. Добром считается то, что причиняет „им“ зло» [35, 38]. В сфере мышления «манихейство колониста продолжает манихейство покоренного» [35, 69]. Что касается объективной истины, то «забота видеть вещи в объективном свете составляет законный предлог для оправдания политики охранительства». Ф. Фанон безоговорочно оправдывает, таким образом, психологическое «перевертывание» колониального мира, приводящее к отрицанию какой-либо значимости и ценности того, что создано «колониза-

тором». Правда, в отличие от теоретиков негритюда, которых Ф. Фанон резко критикует и обвиняет в недейственности их теорий, он усматривает единственно эффективный путь преодоления колониальной ситуации в решительной активности, в насилии. Вооруженная борьба — вот что служит для него реальностью, утверждающей мир иных социальных отношений. Ф. Фанон провозглашает принцип — «познание через практику». Но эта практика не имеет характера творческого созидания, для Ф. Фанона она только разрушительна. Поэтому и познание не соотносится с объективной реальностью. Вооруженная борьба определяется для него не экономическими факторами, диктуется не необходимостью установить отношения, соответствующие потребностям социального развития. Она диктуется преимущественно психологической потребностью в активности, и ее успех зависит лишь от умения использовать и направлять настроения участников борьбы.

Несмотря на формально полную несхожесть позиций «активизма» Ф. Фанона и «сопереживания» Л. Сенгора, и та и другая представляют собой разные варианты системы иллюзий, порождаемой колониальным насилием. Сторонники той и другой позиций в своих теоретических рассуждениях неизбежно приходили к иррационализму. Если сторонники негритюда открыто признают иррационализм одним из наиболее важных принципов, то в представлениях Ф. Фанона он оказывается замаскированной апологией всегдашней революционной активности. Тем не мнее, когда речь заходит о теоретическом обосновании такой активности, Ф. Фанон присоединяется к иррациональной точке зрения. «Поставить под вопрос колониальный мир не означает для угнетенного сопоставление рациональных точек зрения, — пишет Ф. Фанон. — Его позиция сводится не к рассуждению об универсальном, а к неистовому утверждению своей самобытности, принимаемой за абсолют» [35, 33].

Издержки националистического «бунта» здесь налицо. Мистификаторские доводы колониальной идеологии берутся на веру, и вместо ее разоблачения она как бы вновь ставится на пьедестал «истины», по отношению к которой затем и определяется «африканская самобытность».

В националистической критике капитализма и его культуры чутко подмечались отрицательные стороны буржуазного прогресса, но от нее ускользало возникновение новой цивилизации, необходимой частью которой является наука, техника, промышленность, образование, а также создание предпосылок перехода к качественно иным отношениям. Это приводило либо к иллюзорному восполнению неприемлемой действительности в духовно-эстетической жизни личности, либо к апологии разрушительного насилия, либо к идеализации архаичных укладов прошлого, в которых воспринимались лишь те элементы, которые противостояли — и притом лишь формально — действительности

капиталистического общества с его всеобщей властью товарного производства, лицемерием буржуазно-демократических порядков, распадом всех личностных, естественных форм социальной связи.

Убоявшись пустоты и бессодержательности той свободы, которую предлагает личности буржуазное общество, идеологи национализма — африканского, как и всякого другого, — влекут личность не к действительному преодолению этих противоречий. Они ищут решений в отталкивании от буржуазного общества и в утверждении своей «самобытности», достоинство которой заключается в том, что она лишена тех мучительных аспектов, которые столь угнетают их в настоящем.

Теоретические основы негритюда. Отталкиваясь от описанного выше восприятия европейской культуры, как основанной на рациональных связях, не дающих места внутреннему миру личности, африканские романтики видят необходимость утвердить иное отношение к миру, которое обеспечит преодоление противоположности субъекта и объекта, устранение изолированности и обособленности личности, ее слияние с трансцендентной реальностью. Это может быть осуществлено в их представлении лишь средствами, выходящими за пределы рационального подхода.

Л. Сенгор и другие теоретики этого направления следуют тем буржуазным философам, которые ищут в иррационально-ценностном подходе избавления от разрыва между человеком и миром. По мнению Ж. Ки-Зербо, в каждой цивилизации должен существовать как «хомо фабер», способный изготовлять орудия труда и подчинять природу, так и «хомо сапиенс» — творец человеческих отношений в обществе [66, 120]. Из таких же установок исходят Альюн Диоп, Ж. Рабеманандзара, А. Мабона и др. Но наиболее полное выражение этот принцип получил у Л. Сенгора, который основывает свою теорию культуры, исходя из различия в рационально-практическом и ценностно-эмоциональном подходе индивида к окружающему миру. Африканский мир предстает в его концепции полной антитезой европейскому. Это различие проявляется прежде всего в своеобразии негро-африканской личности, а также в наличии в африканском обществе действенных форм духовной интеграции. Все это входит в ту «сумму культурных ценностей негро-африканской цивилизации», которой Л. Сенгор и Э. Сезэр дали название «негритюд» [подробнее см. 4][3].

При рассмотрении идеологических процессов в Тропической Африке нельзя не учитывать глубоких процессов, связанных с разрушением «естественных коллективностей», которые сопровождали в свое время разложение феодального и становление

[3] Весьма своеобразную эстетическую интерпретацию того мироощущения, которое развивается Л. Сенгором под названием «негритюд», можно найти у гвинейского писателя Камары Лэя [44].

буржуазного общества и которые в Тропической Африке XX в. как нельзя более характерны для социальных слоев, оторванных от традиционных устоев.

«Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения, — отмечается в Манифесте Коммунистической партии. — Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его „естественным повелителям", и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного „чистогана"» [1, 426]. Нет сомнения, что это высказывание весьма точно определяет и положение тех слоев африканского общества, попадающих в орбиту капиталистических отношений, для которых разрывались социальные связи традиционных обществ.

В сознании той части африканского общества, которая превращалась в разрозненных индивидов, утрачивающих принадлежность к социальному, происходит «концентрация „я" в себе», по выражению Гегеля. Этот процесс оказывается неустойчивым, потому что был в высшей степени неудовлетворительным для самой личности. Такая обособленность «я» в африканских условиях не опиралась на действительную вовлеченность личности в систему производственных отношений. Всякая иллюзия «робинзонады» рушилась. Обособленная личность стремилась вновь «любой ценой» восстановить мир межличностных связей, стать «принадлежностью определенного человеческого конгломерата» [1]. Негритюд и был попыткой отвергнуть дезориентирующую идеологию колониализма и вывести субстанциональную связь личности с миром из субъективных переживаний расово обусловленной личности, из глубины личного негритянского «я».

Наиболее надежным проявлением сущности такой личности сторонники негритюда объявляют ее переживания, ее индивидуальный опыт, зафиксированный в самосознании, в искусстве и литературе (построенных на символике и ритмике). Теория и философия предстают как упорядочивание обыденной субъективности, исходя из переживаемого опыта отдельной личности как цельного и высшего критерия анализа. Социальная сфера также противостоит такой личности в составе «высшего мира» и не играет определяющей роли в ее самоопределении.

Собственно онтологическая и гносеологическая проблематика растворяется в рассмотрении психологической структуры личности. Мир становится функцией от субъективного состояния. Л. Сенгор, собственно, так и рассматривает материальное как непосредственно «переживаемое» субъектом состояние. Материя лишается объективного критерия, становится лишь чувственно переживаемым «опытом». Мир предстает как бытие «жизненной силы», которая подчиняет себе все сущее «от бога до песчинки» и которой можно «сопричаститься» путем «сопереживания». При таком понимании мира «человек является центром универсума, у которого нет иной цели, кроме как вливать в него жизненные силы, способствовать осуществлению его личности» [65, 265]. «Центром универсума», таким образом, провозглашается расовый эстетический индивид.

В гносеологическом плане источник познания усматривается не в активном вмешательстве в действительность и не в рациональном познании ее, а в переживаемом «приобщении» к ней. Такое познание означает совпадение внутреннего мира «я» с познаваемым объектом. Тем самым личность как бы обретает иной тип чувственности, «открывающий» человеку внешний мир. Явления и вещи обретают человеческую значимость, одновременно личность «чудесным образом» обретает мир социальных (как личностных) связей. Этот тезис получил выражение, например, в материалах конференции Африканского общества культуры по проблеме «Экономика и культура», состоявшейся в Париже 20—21 октября 1962 г. Общей теоретической установкой конференции было положение о том, что именно в культуре как форме понимания и переживания внешнего мира следует искать ключ к постижению всех прочих сфер социальной жизни, как, например, экономики. Характерно высказывание участвовавшего в этой конференции Альюна Диопа, главы журнала «Презанс африкен», видного теоретика культурного национализма. «Потребности человека, его лучшие порывы слишком часто наталкиваются на непроницаемость произведенного товара, — пишет Альюн Диоп, — ибо ценность вещи в основном исчерпывается в ее потреблении. Вне рамок потребностей эта ценность остается для нас закрытой при отсутствии воображения и культуры. Мы знаем о том, что́ она дает для удовлетвррения нашего желания. Но чем она является для желания другого человека? Если мы правильно представим его себе, мы укрепим тем самым узы человеческой солидарности». Поэтому экономические законы сами по себе не имеют значения: «они обретают смысл только при слиянии и сопоставлении человеческих стремлений» [34, 8].

Было бы неверно считать описываемое Л. Сенгором или Альюном Диопом «сопереживание» только формой иллюзорного овладения действительностью. В том и состоит «тайна» негритюда, что он давал теоретическое объяснение приобщения к обществу, несмотря на свою иллюзорность. Но это приобщение осуществлялось не благодаря негритюду, а в силу тех отношений, которые складывались независимо от всех теоретических обоснований и которые обеспечивали определенным социальным кругам привилегированное положение и ключевые позиции, обретение «своего» мира и утверждение «своей» личности в обществе, формальный суверенитет которого мало что изменял в положении народных масс.

Сам по себе негритюд не мог стать идеологией сколько-

нибудь широких социальных слоев. Он оставался достоянием некоторой части образованной элиты, вращающейся в сфере «чистой культуры».

Теоретические обоснования негритюда были подвергнуты суровой критике со стороны целого ряда африканских и негро-американских авторов. Видя в негритюде реакцию угнетенных и униженных на колониализм и расизм, они тем не менее выступали против положения о расовой основе культуры. Наиболее резкая критика, имевшая большой резонанс в Африке, дана в ряде работ Ф. Фанона и южно-африканского критика Э. Мпахлеле. Последний в книге «Африканский образ» [47] и в ряде статей показывает, что наличие многорасового общества в ЮАР и в ряде стран Восточной Африки делает совершенно невозможной борьбу за обособление «африканской культуры», так как это означало бы укрепление расового угнетения. Изоляция негритянского населения происходит здесь под предлогом «сохранения традиций культуры банту». Подлинная культура негритянского населения в ЮАР, как и в других странах Африки, определяется в немалой степени новым образом жизни, в городах она приобретает совсем иной облик, хотя и сохраняет связь и преемственность с традиционными обычаями и верованиями.

Касаясь содержания искусства, выражающего принципы негритюда, Э. Мпахлеле весьма убедительно показывает, что нет ничего специфично негритянского в тех проявлениях культуры, которые сторонники негритюда приписывают неграм: ритмика и образность в такой же мере могут быть свойственны и культуре белых расистов [48].

Э. Мпахлеле пишет о том, что культура — это не только культивирование формальных эстетических образов. Культурой должны стать прежде всего образ действия, форма жизни, политической активности, «практическое вовлечение социальных групп в национальную культуру. Культура — это не мероприятие, — пишет он, — на которое приходят в смокинге, не прихоть элиты, а образ жизни большинства народа» [49, 626]. Только в том случае, если культура обретает национальную значимость, при наличии соответствующих социальных отношений, поддерживающих эту культуру, удастся преодолеть разрыв между ограниченной культурой образованных слоев и народом.

Передовая африканская (и французская) критика видела основной «грех» негритюда в том, что, отвергая мистификации колониальной идеологии, он никак не способствовал достижению всесторонней и полноценной независимости африканского населения. Негритюд всегда оставался уделом субъективного мира личности. «Вместо изменения действительности мы можем ограничиться изменением нашего восприятия действительности», — пишет в журнале «Пансе» критик Мустафа Баль [21, 24], подчеркивая внутреннее бессилие, скрывающееся часто за громкими обвинениями в адрес европейской культуры и ее «ниспровержениями». Социальная дифференциация в африканском обществе все больше стирает прежние основы деления на белых колонизаторов и чернокожих туземцев и приводит к «подрыву тезиса, согласно которому белый воплощает зло, а черный — добро», — пишет Мустафа Баль [там же]. Антиколониальное содержание этого течения скоро оказывается исчерпанным и хорошо уживается с сохранившимися формами зависимости.

Социально-заостренную критику негритюда дал Секу Туре, призвавший «мужественно отвергнуть иррациональные построения и спекулятивные заключения... далекие от служения народу Африки» [60, 3]. Он отвергает персоналистическую установку негритюда и подобных ему теорий, так как вне общества человек не имеет собственных характеристик и является «лишь природным объектом». Только социальная жизнь делает из человека личность со всеми ее качествами и дает форму связи с другими людьми и форму активности [61, 11]. Негритюд, подчеркивает Секу Туре, настолько же несостоятелен, как и «белитюд», выражающий «белую культуру». Характер культуры определяется социальными отношениями, а не расой или психологической структурой личности [59, 193].

Несоответствие негритюда новым социальным потребностям все больше осознается и его былыми сторонниками. Такой благожелательный критик негритюда, как У. Жанпьер (США), вынужден прийти к выводу: «Можно видеть, что действительное развитие событий в каком-то смысле лишило негритюд его значимости. Возникает вопрос: в какой мере может он теперь обеспечить осуществление конкретных нужд негритянских народов в плане политическом и социальном?» [41, 240].

Негритюд умирал даже для его бывших апологетов. Так, Альюн Диоп заявил, что «пора перестать трубить о негритюде» и заняться более насущными делами [34, 8]. Л. Сенгор в последние годы обращается к иного рода идейной аргументации, возвращаясь к негритюду лишь в чисто «академическом», отвлеченном плане. Сохранение приверженности к негритюду ряда авторов может свидетельствовать лишь о драме представителей интеллигенции, оказавшейся в плену заблуждений и иллюзий консервативного национализма, либо о сознательной апологии позиции «духовной элиты» [см. 46].

Непригодность теоретических основ негритюда и подобных теорий для адекватного объяснения социальных явлений требовала нового подхода к решению проблемы культуры. Дальнейшее развитие общественных процессов порождало новые идеологические запросы, которые не могли быть удовлетворены романтическим пониманием культуры как субъективной принадлежности внутреннего мира индивида. И если старые теории не были отвергнуты совершенно, то они становятся теперь все в большей степени достоянием узких кругов, отстаивающих эскапистское погружение в мир мистических образов, где толь-

ко и возможно будто бы преодоление ограниченности индивидуального бытия. В этом плане негритюд уже утрачивает прежние бунтарские, полемические начала и становится аполитичным, превращается в форму эстетического любования фольклорными и религиозными образами, вырванными из своего первоначального контекста и противопоставленными новым социальным явлениям [4].

«Рациональные мифы» Шейха Анта Диопа. Как уже указывалось, негритюд был не единственным вариантом преодоления колониальной идеологии. Позиция Шейха Анта Диопа во многом отлична от позиции других теоретиков африканского национализма. Он ухватывает совершенно иную сторону колониального режима — наличие эксплуатации и угнетения, прикрываемых фальшивой аргументацией. И он стремится утвердить достоинство негритянской личности совершенно иным способом [5]. Колониализм предстает для него не как навязывание чуждой культуры, а как «верх цинизма»: «колониализм изображался как человеческий долг, делались ссылки на цивилизаторскую миссию Запада, которому выпала на долю миссия поднять африканца на уровень других людей. Тем самым колонизаторы могли успокоить свою совесть и осуществлять самую жестокую эксплуатацию под маской моральных оправданий» [31, 33].

Анта Диоп обвиняет сторонников негритюда в том, что они стали «жертвами отчуждения до такого состояния, что искренне стремятся кодифицировать эти расистские идеи мнимого отличия между негром с его чувственностью, способствующей художественному творчеству, и белым, живущим в мире рациональности» [30, 33]. Он отвергает эти теории как «любование ребячеством», пассивностью, критикует «вялую и хныкающую» литературу негритюда, имея в виду поэзию Л. Сенгора и Э. Сезэра.

В книге «Негритянские нации и культура», получившей большую известность, А. Диоп подвергает детальному пересмотру культуру и историю древнего Египта, стараясь доказать ее негритянское происхождение и сущность. В работе «Черная Африка в доколониальную эпоху» [29] он также пересматривает историческое прошлое негритянских народов и подвергает радикальной переоценке сложившиеся в западной науке представления. Он стремится утвердить грандиозность былых достижений негритянских народов в области культуры, науки и техники, «героизируя» их далекое прошлое. При этом он подчас впадает в крайности. По его мнению, именно негритянскими народами были впервые созданы математика, астрономия, календарь, «науки вообще», искусство, религия, агрикультура, медицина, письмо, техника, архитектура [31, 35]. В его работах приводится длинный список имен египетских фараонов, которые имели нубийское, т. е. негритянское, происхождение. Он стремится доказать, что не только Египет был по существу негритянским, но и греческая цивилизация обязана большинством своих достижений египетской культуре. Крупнейшие греческие философы, такие, как Фалес, Пифагор, Демокрит, Платон и другие, были, по его утверждению, учениками египетских жрецов и заимствовали из Египта идеи и открытия. Он прослеживает также негритянское происхождение многих ученых, законодателей, полководцев, на основе чего делает вывод, будто процветание античной цивилизации в значительной степени дело рук великих деятелей негритянского происхождения. Таким образом, негроидной расе принадлежит честь создания первой крупной цивилизации, расцветшей на земле, которой «человечество и обязано наиболее существенной частью своего прогресса» [31, 35].

Эти исторические ссылки уже подвергнуты серьезной критике как в западной, так и в советской исторической науке. Но следует обратить внимание на то обстоятельство, что Анта Диоп и подобные ему теоретики стремятся преодолеть влияние «мифа о неграх», т. е. настроений покорности и неверия в силы негритянского населения, исходя из рациональных соображений. Анта Диоп утверждает безусловную способность негра к рационально-техническому творчеству, чему противодействуют колониальные порядки. Режим угнетения не имеет никаких культурных оправданий и должен быть свергнут путем самоопределения негро-африканских народов. Анта Диоп оспаривает у Запада приоритет и исключительность научно-технических достижений. Тем самым он, по выражению нигерийского ученого А. Ирале, «опрокидывает пирамиду, созданную колонизаторами, не оспаривая ту основу, на которой она воздвигнута. Он как бы полностью принимает систему оценки, которой руководствуется Запад, а именно достижения в области техники» [40, 514].

Более реалистична точка зрения Кваме Нкрумы, который также уделил много внимания опровержению колонизаторского мифа, но никогда не доходил до приписывания негроидной расе прав «первородства» идейных и культурных достижений Европы. В книгах «Автобиография» и «Коншиенсизм» Кваме Нкрума неоднократно отдает должное древнегреческим и европейским философам и показывает значимость их учений для современной Африки. В речи по поводу конституционных реформ, произнесенной незадолго до провозглашения независимости Ганы, Кваме Нкрума назвал Аристотеля учителем африканской государственности [45, 89]. Кваме Нкрума никоим образом не склонен был отдавать способность к «аналитическому и дискурсивному мышлению» на откуп представителям иной расы. На открытии Ганского университета в 1961 г. он сказал:

[4] В таком духе стремятся толковать африканскую культуру западногерманские африканисты У. Бейер и Я. Ян, английский африканист Дж. Мур.

[5] Сходную с Анта Диопом точку зрения отстаивают в ряде своих работ У. Дюбуа, Кваме Нкрума и некоторые другие теоретики,

«У нас никогда не было каких-либо сомнений относительно интеллектуальных способностей африканца» [52, 8]. В ряде работ он оценивает значимость для Африки достижений европейских теоретиков и политических деятелей в различных сферах идейной и политической жизни. Для него главное не в принадлежности или «происхождении» теории или теоретика, а в идеологической актуальности проблемы. Такая позиция способствовала крушению мифической монополии колонизаторов на греко-римское наследие, на достижения научной мысли Европы.

Исторические исследования заняли важное место в работах африканских ученых, которые справедливо видели в этом источник утверждения национального самосознания и способ разоблачения колониальной идеологии. Известно, как часто обращался, например, Кваме Нкрума к образам героического прошлого африканских народов, к их достижениям в области культуры, образования, социальной жизни в развитых средневековых государствах Гана, Мали, Сонгаи и др. Много сделали африканские историки для тщательного изучения исторического прошлого африканского народа. Особенное внимание в их работах уделено истории африканских государств средних веков, периоду работорговли и колониальных захватов.

Пробуждение сознания связи с историческим прошлым стало важной формой формирования национального самосознания, наложило значительный отпечаток на идейную борьбу африканских стран. Однако те идеологические крайности, в которые впадают Анта Диоп и подобные ему историки, были, как и негритюд, искаженной реакцией на мифы колониальной идеологии. Подобная героизация прошлого, лишенная научных оснований, обладала тем существенным недостатком, что оставляла в сущности без объяснения причины того драматического положения, в котором оказались африканские народы в последующие этапы своей истории.

Характерно, что и сам Анта Диоп по существу отказывается от своей прежней позиции при объяснении развития истории народов Африки. Согласно А. Диопу, после падения Египта и крушения Карфагена (из-за неудач негритянского полководца Ганнибала) негритянские народы оказались отрезанными от Средиземноморья и заключенными в географическом ареале со слишком благодатной природой, не требующей напряженных усилий. В такой обстановке интенсивное развитие технической и научной культуры утрачивало жизненную важность. Гармоническое устройство африканского общества в сочетании с богатой и щедрой природой сделало негритянскую личность «мягкой, щедрой, настроенной идеалистически, пацифичной, проникнутой духом справедливости и радости жизни» [30, 31]. Все это в конце концов и привело, по мнению Анта Диопа, к тому, что Африка оказалась завоеванной европейцами, воспитанными в

обстановке суровой и требовательной природы и поэтому более «изобретательными» [6].

Теории национальной интеграции и судьбы культуры. Идеологическое значение учений, утверждавших эмоциональную жизнеспособность негритянской личности или же ее способность к рациональному творчеству, заключалось в преодолении того «духовного насилия», которое оказывалось европоцентристскими теориями. И эта цель в какой-то степени достигалась хотя и ценой новых противоречий и создания новых иллюзорных представлений. Но теории, исходящие из признания личности — эмоциональной или рациональной, «сопереживающей» или «любомудрствующей» — исходной ячейкой общества, оказывались исчерпанными, когда перед африканскими идеологами со всей остротой встал вопрос об утверждении общественного организма в целом субъектом социальной деятельности. Индивид не мог принять за основу социальной регуляции. Поэтому в 50—60-х годах преобладающими становятся теории, согласно которым первичная сфера, определяющая личность и ее поведение, заключена в независимо от личности существующих ценностях, коллективных представлениях и нормах. Здесь идеологи африканского национализма ведут поиски «субстанциональности нравственного начала», по выражению Гегеля, дающей основу для национальной общности.

Теоретическая задача, возникавшая перед африканскими идеологами, состояла в том, чтобы после преодоления идеологического и политического засилья колониализма (и одновременно с решением этой задачи) сформулировать идеологию, отвечающую потребностям национального объединения, дающую форму самосознания, способного сплотить разрозненные этнические общности и социальные группы.

В условиях Тропической Африки выделились два основных варианта решения этого вопроса в зависимости от того, какой ориентации придерживались круги, стоящие во главе движения за освобождение и национальную консолидацию, от силы и размаха массового освободительного движения, от масштабов социальных сдвигов. Как уже указывалось, для представителей радикального направления, для революционной демократии главным фактором борьбы была мобилизация масс, тех слоев населения (прежде всего городского), которые были

---

[6] Позднее, в книге «Черная Африка в доколониальную эпоху», Анта Диоп переходит на позиции «критического релятивизма». Усматривая наличие в Африке более гуманных и гармоничных отношений между личностью и обществом, чем в Европе, он тем не менее не считает возможным настаивать на абсолютной ценности африканской культуры, так как она привела африканские страны к застою. Идеологическая и социальная структура этих обществ, не допускавшая возникновения резких антагонизмов, представляется Анта Диопу «ошейником», сковывавшим африканское общество в течение столетий и сделавшим его легкой добычей колонизаторов.

выброшены из круга прежних замкнутых форм социальной жизни, путем пробуждения их сознания и создания политических организаций с тем, чтобы развить политическую активность народа и преобразовать социальную структуру общества на новых началах. Для идеологов и политиков консервативного направления проблема состояла преимущественно в сохранении наличной структуры социальных отношений после замены бывшей колониальной администрации местными кадрами, т. е. «африканизации» государственного аппарата. Они опирались именно на традиционные социальные структуры и связи и стремились по мере возможности их сохранить, создав на этой основе новую иерархию «национального» государства. Основой социальной общности им представлялась иерархическая система «взаимозависимых» групп или же система духовных ценностей и этических норм, воплощающих «истинно африканскую» культуру и традиции. В конечном счете главным для них было утверждение «африканского присутствия» социальных структур, культур, личности, уже сформированных и требовавших только своего признания [7].

Эти социальные условия и породили два принципиально разных отношения к духовной культуре и культурным традициям. Для теоретиков революционного направления главное состоит не в оформлении готовой системы отношений, не в проявлении «присутствия» уже сформированной личности, а в освобождении творческих сил народа от того, что сковывает их и ограничивает, а также в их дальнейшем развитии. Действительность для них предстает не как сфера наличных достижений, которыми можно овладеть путем «африканизации», а как динамический процесс, имеющий свои исторические корни и устремленный в будущее. Никоим образом не отвергая действенной роли культуры в становлении национального самосознания, они тем не менее не придают ей доминирующей роли, видя в политике основное средство организации масс на достижение целей национально-освободительного движения и преобразования социальных отношений. Культура не представляется им всепоглощающим и определяющим началом, как это подчас предстает у теоретиков консервативного национализма. Она служит фактором и средством воздействия на сознание, на убеждения людей, дает основание для утверждения общих представлений, убеждений, этических норм в сознании людей, что необходимо для успеха процессов национального строительства. Вместе с тем имеющиеся традиции сами предстают как объект революционного преобразования.

Теоретики радикального направления неизменно подчеркивают социальное содержание культуры, ее связь с общественными задачами. По выражению Секу Туре, «ценность культуры не может быть воспринята иначе, как при рассмотрении ее роли в развитии общественного поведения» [62, 107]. В зависимости от социального контекста и ее политической направленности культура может оказаться реакционной или прогрессивной. Обращение к культуре — незаменимое средство социального сплочения, так как культура «дает возможность придать нашим мыслям и нашим действиям национальное содержание, т. е. поставить их на службу нашему обществу» [62, 108].

Весьма действенную роль отводит культуре Кваме Нкрума в своей книге «Коншиенсизм». Формирование новой культуры является необходимым условием создания идеологии общества, которая играет важную роль в сплочении народа и во многом определяет характер этого сплочения. Характер духовной культуры должен определяться господствующей идеологией, так как именно она устанавливает рамки поведения и общие ценности, которые порождают чувство общности, общие интересы, а следовательно, направляет деятельность масс на достижение определенных целей и способствует утверждению определенного типа социальных отношений [51, 61]. Для того чтобы идеология выполняла свои задачи, необходимо создание соответствующей литературы, искусства, религии, гуманитарных наук и других средств воздействия на общественное сознание.

Подобные взгляды развивает ганский философ У. Абрахам в книге «Африканское сознание». Культура, полагает он, «приводит в порядок ту часть жизни индивидов, которая лежит за пределами государственного вмешательства» [18, 27], дополняя средства экономического и административно-политического воздействия. По его выражению, культура «объединяет людей, создавая общность веры и отношений или по крайней мере примиряя их с некоторыми убеждениями, действиями и ценностями». Тем самым она «создает основу для выражения общих устремлений и для сотрудничества в их достижении». «Ценностный аспект культуры» дает возможность сформулировать рекомендации и запреты в отношении норм поведения, интересов и общественных институтов, что ограничивает проявления стихийности. Культура дает социально значимую систему передачи

[7] Критику такого понимания национального самоопределения можно найти у многих представителей радикального направления, например у С. Камары и С. Бадиана. Противоречивость социальной природы и характера национализма угнетенных наций Азии и Африки показана в работах К. Брутенца, М. Джунусова и ряда других авторов. Но и буржуазные исследователи в том или ином виде признают наличие двух разнородных тенденций в национализме. Ряд американских авторов [54] проводят различие между «революционно-централизованными» и «прагматически плюралистическими» государствами в Африке. Но характерную особенность первых они видят лишь в стремлении к централизации и унификации власти и идеологии, не видя мер по дальнейшему вовлечению народных масс в социальную активность. Подчас буржуазные авторы стараются представить различия и разногласия между указанными направлениями в политической жизни как отражение разногласий, возникающих между различного рода элитой — «вестернизированной» и лидерами массовых организаций. При таком подходе основным фактором, определяющим политическую обстановку, становится «борьба за власть».

социальной информации, выполняя функцию посредника в социальных связях. По выражению У. Абрахама, «культура должна делать события понятными и значимыми» и национальные руководители должны «ставить проблемы, формулировать идеи и национальные цели, осмысливая их в понятиях, свойственных африканской культуре, которая продолжает оставаться действенной» [18, 27].

Таково в общих чертах отношение революционных демократов к культуре, ее ценностям, диктовавшееся стремлением перестроить общество в целом так, чтобы в нем были обеспечены общенародные интересы.

Совсем иных идейных установок придерживаются идеологи консервативного национализма. Следует выделить два взаимодополняющих теоретических варианта. К первому варианту относятся прежде всего те разновидности «африканского социализма»[8], в которых утверждается «социалистический» (иногда употребляется более точный термин — коммунократический») характер традиционного африканского общества по структуре имеющихся в нем отношений между личностью и коллективом и по формам собственности. Второй вариант обычно именуется «культурным национализмом»[9] и основан на том, что африканскому обществу присущи культурные ценности и этические нормы, которые обеспечивают общие представления, оценки и переживания, что приводит к особой солидарности отношений и утверждению в обществе гуманистических принципов. Эти два варианта иногда совмещаются у одного и того же теоретика (Л. Сенгор), но иногда они обнаруживают предпочтение к развитию либо культурного аспекта этой идеологии (Альюн Диоп, Ж. Рабеманандзара, Э. Сезэр), либо социологического (Д. Ньерере, Т. Мбойя, П. Кануте и ряд других теоретиков «африканского социализма»).

Оба эти варианта основаны на том, что определенные стороны жизнедеятельности традиционного африканского общества можно сохранить и перенести в новую национальную общность. В представлении идеологов это создает единообразную структуру социальных отношений или культурных и этических ценностей, связующим единством по отношению к которой выступит система управления во главе с государством и «африканская культура», воплощающая в себе «африканскую самобытность», т. е. общие формы самосознания населения и присущие ему нормы поведения. Все это даст возможность выйти за узкие рамки сепаратных этнических и территориальных общностей и создать политическое объединение африканского населения. Структура такого социального объединения неизбежно

[8] Речь идет, конечно, лишь о «националистическом аспекте» этой идеологической концепции, а не о содержащейся в ней программе развития.

[9] Выше мы рассматривали его роль в «духовной деколонизации» африканской интеллигенции.

должна принять иерархический характер — как в социальном, так и в культурном плане. Таким образом, подобная система, с одной стороны, оставляла народные массы в прежних «самобытных» формах жизни, а с другой — давала возможность создать централизованную власть и развитую культуру, уходящую в «народные истоки». Идеологи этой концепции всячески поддерживали «верования предков», «мифы и тотемы» и «традиции солидарности», стремясь дать им рациональное обоснование.

Нет сомнения, что «связующая функция» консервативного национализма могла осуществляться лишь формально, а подчас превращалась в иллюзию. Опорой такому национализму могли быть лишь те слои населения, которые оставались еще погруженными в патриархально-общинные отношения, да еще, может быть, и те, которые, оказавшись вырванными из прежнего мира, еще не осознали новой ситуации и стихийно опасались тех потрясений, которые нес с собой надвигающийся капиталистический Молох. Консервативный национализм прежде всего отражал настроения привилегированных слоев, занимавших ключевые позиции в становящемся общественном организме.

Для идеологов «культурного национализма» обращение к народной культуре было отнюдь не средством пробуждения сознания народных масс и активизации их социально-политической деятельности. Для них эта культура — или политические традиции — становилась основой утверждения незыблемости и внеисторичности национальной общности. В культурном наследии усматривали эти идеологи ту основу самобытности, которая и дает, по их мнению, народу право на самоопределение. Л. Сенгор, например, провозглашает культурную независимость «необходимой предпосылкой независимости и в других сферах: политической, экономической, социальной» [66, 80], так как только культура дает возможность сплотить общество и выявить его творческие возможности. Экономика и политика — производные сферы, так как они направляются человеческим духом. Наличие самобытной культуры, доказывает Л. Сенгор, внушает народу веру в свои творческие силы и является условием созидательного подъема [см. 13].

Вопрос о соотношении культуры и политики решался в пользу культуры. Для Альюна Диопа «культурная устремленность представляет то ядро, из которого рождается всякая глубокая политическая инициатива в странах третьего мира». Политика в условиях Черной Африки вырастает из культуры и ею вдохновляется. В свою очередь учет политических факторов «гарантирует культурным начинаниям силу убежденности и свободу созидательной мощи [28, 128]. И именно культурное своеобразие и служит, по мнению Альюна Диопа, основой самоопределения, независимости от других держав в политическом плане. Стремясь связать культуру с политикой, журнал «Презанс африкен» (во главе которого стоит Альюн Диоп) пишет: «Нацио-

нальная культура немыслима без власти и без создания независимого государства. Однако одной политики недостаточно. Она истощится, если не будет опираться на культурные ценности» [56, 3].

Характерно, что культуре подчас отдается приоритет даже при постановке экономических проблем. Предполагается, что производственная деятельность также подчинена нормам, диктуемым культурой. А африканская культура дает будто бы возможность избежать того пагубного «товарного фетишизма», который принимает столь бесчеловечные формы в буржуазном обществе.

Такое понимание культуры отвечало по существу лишь мипропониманию той социальной верхушки, которая никак не была связана с производственной деятельностью трудящихся слоев и которая, «оседлав надстройку», полагала возможным монопольно контролировать «свое» общество. В действительности утверждение социального единства на основе единой «самобытной культуры» оказывалось весьма условным, а подчас попросту иллюзорным. Конечно, сходство социальной структуры и образа жизни локальных племен и общин, хотя и мало связанных между собой, приводило к типологическому сходству их культур в некоторых общеценностных принципах. Но это сходство даже там, где оно существовало, не означало реального единства, а часто служило прикрытием социальной разделенности на привилегированные верхи, выступавшие от имени всего народа, и угнетенные низы, никак не участвовавшие ни в политической, ни в культурной жизни. Как показал опыт африканских стран, это противоречие было чревато опасными социальными потрясениями.

И в то же время желанное национальное единство оказывалось в той или иной степени реальным, как только появлялась сила или движение, выступающие от имени угнетенных, выражающие их определенные интересы или же вовлекающие его в реальное участие в общей политической и культурной деятельности. Идеологи радикального национализма всегда видели единство Африки в единстве действий во имя осуществления общих интересов, во имя ликвидации отсталости. Это было реальное единство, выражавшееся в установлении общности разных масштабов: панафриканской, региональной или национальной [см. 53]. Творчество африканской интеллигенции по формулированию и выражению идеологических концепций культурной самобытности африканского общества создавало предпосылки общности национального или панафриканского сознания, предлагая то или иное решение духовных и политических задач, стоящих перед странами Тропической Африки. Но после этого такую общность необходимо было еще осуществить на практике [см. 5].

Концепции «культурной самобытности» послужили основой

для «культурного панафриканизма», который вызвал к жизни попытки организационного оформления единства через систему межафриканских культурных связей, систему образования и т. д. Однако, как известно, более влиятельными на Африканском континенте оказались политические и экономические формы объединения.

При логическом развитии идей культурного национализма возникала не только чисто идеологическая, но и практическая опасность резкого обособления африканской культуры от других культур, ее сведения к идеологически декларированным ценностям. Стремление избежать таких крайностей привело некоторых теоретиков к идее «синтеза культур». Л. Сенгор, например, отходит от концепций расовой разделенности, вытекающей из несовместимости «рационального» и «эмоционального» начал, и утверждает взаимодополняющую ценность культур. Слияние различных культур должно, по его мнению, привести к созданию «целостной личности», к гармонизации отношений между странами, установлению правильного сочетания традиций и прогресса, интересов личности и потребностей развития. Вслед за Л. Сенгором и ряд авторов журнала «Презанс африкен» выступили с проповедью особой «миссии» негро-африканских народов или народов «третьего мира», которые, по их представлению, внесут новый дух гуманизма и солидарности в мировую цивилизацию и обеспечат тем самым ее единство. Но механизм, обеспечивающий установление такого единства, представлялся им весьма смутно. Для Л. Сенгора наиболее естественным является призыв к биологическому смешению рас. Помимо этого, пользуясь идеями Тейяра де Шардена, он развивает идею схождения культур в общечеловеческом движении к «вселенской цивилизации» как духовном симбиозе всех локальных культур.

Идеи «синтеза культур» служат романтической и элитарной рекомендацией по устранению противоречий действительной жизни путем духовной деятельности интеллигенции. Содержащийся в них призыв к «взаимному обогащению» культур и развитию остается достоянием сферы отвлеченных абстракций и духовных символов, не связанных с реальной действительностью.

Проблема культуры и «африканский социализм». Вопрос о способах передачи тех культурных ценностей, которые, по мысли африканских теоретиков, давали возможность установления солидарных отношений в обществе, представлялся весьма важным, как только речь заходила о практической реализации такой солидарности. В негритюде культурные ценности относились к свойствам психической структуры личности. Но такое решение оказывалось, как мы видели, неудовлетворительным, так как сводило механизм передачи к факторам индивидуальной психики. Большое распространение получило идейное обосно-

вание социальной интеграции, исходившее из наличия определенных социальных структур, обеспечивающих утверждение социально значимых ценностей и норм. Это обоснование давало возможность институализации норм, обеспечения их мотивированного соблюдения и передачи из поколения в поколение.

Эти идеи получили широкое распространение и стали основой различных вариантов «африканского социализма». В этих вариантах определяющей основой общества утверждалась не столько духовная культура как комплекс представлений о мире и отношение к нему, сколько сами по себе социальные институты, присущие данному обществу и безусловно подчиняющие себе поведение человека.

Наиболее отчетливо связь между культурными ценностями и социальной структурой африканского общества проводит Л. Сенгор. Другие теоретики обращают внимание преимущественно на социальные структуры сами по себе, отвлекаясь от их ценностно-духовного характера. В работах Л. Сенгора отстаивается положение, что социальные институты Тропической Африки — семья и община — обнаруживают преимущество по сравнению с европейскими, так как обеспечивают сочетание интересов личности и коллектива как в экономическом, так и в моральном плане. Подобно ряду других африканских идеологов, он находит немало привлекательных черт в классическом общинно-родовом устройстве и полагает возможным перенести их в новые условия.

Труд в рамках такого общества имеет коллективный характер, что дает личности чувство слияния с людьми, с миром, такой труд «не отчуждает нас от нас самих, а раскрывает и развивает наши духовные возможности» [65, 244]. Человек обретает свое достоинство, а не превращается в придаток машины. В изображении Л. Сенгора большая семья как основная ячейка общества в Тропической Африке объединяет всех родственников, происходящих от единого предка. Основа семьи — это вера в заветы предков, культ которых служит объединяющей силой и дает каждому члену такой семьи чувство принадлежности к «вечному содружеству живых и мертвых». Что касается государства, то в его наиболее чистой, древнеафриканской форме оно «представляет собой большую семью, охватывающую весь народ» и выполняющую такие же функции. Такой характер труда и отношений обеспечивает солидарность всех членов общества и решает проблему связи личности с обществом. Поэтому для Л. Сенгора концепция «африканского социализма» в значительной степени вытекает из его понимания африканской культуры, так как последняя представляет собой комплекс ценностей, «воплощающих в себе традиционный социализм». «Африканский социализм» — тот политический и социальный строй, при котором эти ценности получают полное выражение, который обеспечивает их сохранность и распространение.

Подобно Л. Сенгору, и другие африканские идеологи с энтузиазмом описывают солидарность, «коммунократизм» африканских доколониальных обществ, в которых они видят осуществление единства интересов личности и коллектива. По словам историка и социолога Ж. Ки-Зербо, «дух солидарности является одним из важнейших сокровищ африканских народов» [66, 142]. Другими социальными ценностями, которые, по мнению таких идеологов, утверждаются в образе жизни традиционной Африки, являются равенство, свобода, гуманность, уважение к женщине, справедливость и т. д. Все это, как предполагается, выгодно отличает африканское общество от европейского и составляет его «специфичность». Теоретики «африканского социализма» призывают к сохранению присущих традиционному обществу культурных ценностей и духа солидарности и утверждают возможность «перенести» их в общенациональные рамки, что, по их мнению, позволит объединить разнородные и мало связанные между собой элементы в некое единое образование. Так, африканский теоретик П. Кануте утверждает: «Африканец никогда не одинок. Для нас жизнь — не индивидуальное мероприятие, а коллективное начинание. Перенесем это в план социальный, экономический и человеческий, и мы получим истинные масштабы африканского социализма» [43, 35]. Речь идет для него лишь о «модернизации» прежних структур и ценностей: «Модернизация традиционного коллективизма предъявляет требования как к экономической, социальной и политической структуре, так и к характеру мышления. И то и другое будет развиваться согласованно, что позволит нашим древним обществам сохранить свое равновесие» [43, 28—29]. К таким же мотивам сводятся и призывы Д. Ньерере рассматривать африканское общество как расширенную «большую семью» — «уджамаа», в которой осуществлено гармоничное отношение личности и коллектива, обеспечены условия для ее полноценного включения в трудовые отношения и потребление. В последние годы в высказываниях Д. Ньерере обнаруживается пересмотр прежнего отношения к традиционным общностям. Ныне для него «уджамаа» — больше новое добровольно-кооперативное объединение, чем старая община.

Такой же точки зрения придерживались и те теоретики, которые обращали особенное внимание на проблему экономического развития. Это развитие, по их мнению, в африканских условиях может осуществляться лишь при сохранении и укреплении тех начал, которые обеспечивают целостность традиционных структур. Сенегальский теоретик Мамаду Диа, премьер-министр и главный «плановик» государства до разрыва с Л. Сенгором, писал: «Чтобы построить социалистическую экономику в Африке, нет необходимости разрушать установившийся кодекс ценностей... Социализм означает сохранение фундаментальных основ нашего общества, сохранение в его характере

всех оригинальных особенностей типа человеческого общества, исчезновение которого было бы достойно сожаления» [26, 71].

В советской и зарубежной литературе эти положения уже подвергались основательной критике[10]. Их несостоятельность состоит в том, что они лишь в малой степени относятся к современной Африке и представляют собой в сущности идеализацию отходящих в прошлое порядков. Теория приходит в явное противоречие с процессами социального развития. Но помимо этого, хотя и отражая некоторые моменты действительности, такие описания далеко не раскрывают всего характера действительных отношений. Солидарность, поддерживаемая в рамках родоплеменных связей, была ограниченной, замкнутой четко определенными рамками. Коммуналистическая солидарность означала вместе с тем противоположность и даже враждебность интересов разных племен, кланов, семей. Характер этой солидарности резко ограничивал возможность выхода за пределы существующей практики экономического и социального развития общества. Традиции, обеспечивающие сохранность коллектива, становились вместе с тем косной силой. Нередко и у африканских теоретиков можно встретить признание того, что традиционная солидарность там, где она еще сохранилась, вступает в противоречие с национальными интересами, с интересами роста производства. Отсутствие стимулов к познавательной или производственной деятельности в пределах таких архаичных сообществ служит постоянным предметом критики. Таким образом, сама по себе старая социальная структура не обеспечивала ни «социализма», ни истинно человеческих отношений. Как показала теория и практика революционно-демократических партий в Тропической Африке, создание нового общества на справедливой основе, исключающей классовую дифференциацию и обеспечивающей гармоничные отношения личности с обществом, возможно только в результате длительной и сложной борьбы за переделку существующих отношений, за экономическое, социальное и культурное развитие народа.

Проблема культурных традиций. Приведенное выше различие в подходе к решению вопроса национального единства отразилось и в отношении к социальным и культурным традициям, являющимся составной частью жизнедеятельности масс африканского населения, в которых передается их опыт, потребности, знания, отношения. Традиции — формы и уровень культуры масс и структура их отношений — были не только опорой национального самосознания, но и теми рамками, которые неизбежно обусловливали его и ограничивали динамику его развития. Донести свою программу до народных масс политические руководители могли, только прибегая к сложившимся взглядам, доступным широким массам.

[10] См., например: 6; 8; 9; 14; 17.

Обращение к народной традиционной культуре имело сложный, подчас противоречивый характер, неизбежно меняясь в зависимости от политической и социальной ориентации, равно как и от тех задач, которые возникали перед идеологами африканского национализма. В 30—40-х годах в ходе борьбы за независимость, когда важнейшей идеологической задачей было ниспровержение тех мистификаций, которые навязывались колониализмом, была проделана большая работа по «реабилитации» народной культуры. Народные предания, легенды, мифы, фольклорные мотивы подхватываются националистической идеологией и превращаются в средство борьбы против колониализма. «Фольклор стал в Африке оружием политической борьбы против внешней зависимости, — пишет американский этнограф У. Бэском.— Боевые песни африканских племен становились песнями борьбы против колонизаторов. Хвалебные гимны использовались для прославления новых политических руководителей» [22, 476]. В Габоне националистические руководители использовали легенду о расселении племени фанг для активизации борьбы против колониального режима. В Западной Нигерии удалось объединить ряд соперничающих кланов на основе создания Общества потомков Одудовы (1948 г.), так как, согласно народной легенде, различные кланы йоруба были основаны сыновьями этого вождя. Использование тех или иных элементов религиозных верований вполне совместимо с секуляризацией остального содержания идеологии. На примере африканских националистических движений наглядно видно, как даже примитивные народные верования, облеченные в религиозную оболочку, могут служить при соответствующей политической направленности движения достижению общенациональных целей. Африканские деятели культуры и политики выступили в защиту как религиозных верований африканцев, так и народных обычаев, языка, традиционного права, народной медицины, искусства и т. д. Особенно упорно отстаивали африканские националистические деятели положение о демократизме внутреннего устройства традиционных африканских обществ. Это было важной формой борьбы против расистских домыслов колонизаторов, формой пробуждения у африканских народов веры в свои силы.

В искусстве и литературе, которые успешно развивались в 30—50-х годах, когда во весь рост встала проблема устранения колониализма, весьма значительную роль играло обращение к традициям народной культуры. Мифические образы народного творчества обретали новую жизнь в поэзии Л. Сенгора и Бираго Диопа, в произведениях Камары Лэя, Амоса Тутуолы, в творчестве композиторов, художников, драматургов. Ряд авторов создают сборники фольклорных творений.

Многие деятели культуры провозглашали необходимость исходить в творчестве из народных верований, народного искус-

ства, фольклорной мудрости и принятых социальных норм. В этом заключалось «возвращение к истокам». Журнал «Презанс африкен» пишет: «Новая культура чернокожих народов, формирующаяся под влиянием неудержимых сил деколонизации, будет основана на тех верованиях, той культуре и той самобытности, которую дает ей язык народной духовности» [57, 7]. Альюн Диоп говорит о необходимости «привития любви к традиционному искусству, которое в сознании наших народов приобретает не меньшую значимость, чем работы Микеланджело или Бетховена» [27, 40].

К прямому возрождению традиций в искусстве, идеологии, религии призывают многие африканские деятели культуры. И надо отметить, что в этом им нередко старательно помогают западные буржуазные африканисты. Возникла обширная этнографическая литература, в которой африканская культура подвергалась самому пристальному рассмотрению и утверждалась как основа для более широких социальных общностей. Эти авторы разрабатывают концепцию особой гуманистической ценности африканской культуры, которая даст возможность обеспечить «первоначальную чистоту» отношений и чувств (работы Я. Яна, М. Гриоля, П. Темпельса и др.).

Целый ряд западных буржуазных африканистов предлагают различные проекты «научного» сохранения африканских традиций, их постепенного преобразования в соответствии с потребностями модернизации. Несомненно, что такие попытки связаны со стремлением избежать решительной ломки социальных структур, которая затронула бы положение привилегированных слоев африканского общества.

В целом, как показывает опыт, в традиционной культуре могли находить подтверждение своих поисков разные силы: сторонники трибализма, регионализма, национализма и панафриканизма. Культурное наследие, как указывал в свое время В. И. Ленин, может играть двойственную роль. Поэтому столь важно выделить прогрессивное и реакционное содержание в национальном культурном достоянии и дать ему соответствующую интерпретацию.

От опасностей, связанных с апологией культурного наследия африканских народов, была в значительной степени свободна позиция идеологов радикального направления. Они охотно обращались к героизации исторического прошлого африканских народов, но критиковали представление об африканской культуре как застывшем наследии, в котором можно найти избавление от социальных противоречий современности. Они подчеркивают, что задача состоит в создании нового самосознания, отвечающего условиям нового времени и задачам культурного строительства.

С их стороны звучала решительная критика косности и отсталости традиционной культуры. Немало таких отзывов дали теоретики нкрумаизма: «Культовая религия, идейная основа и образным поэтическим богатством, создающ,—пишет В. И. Леуспокоенности, служила лишь формой поддержались по существ пейских колонизаторов... Мы можем восхищаться явного направ культурой, но необходимо признать, что там, где ими «главняется, она служит выражением отжившей средневек гнету тафизики» [68]. Как мы

Проблема формирования национального единства была в пома сложной и для идеологов радикального направления, по скольку перед ними стояла задача сплочения как городских слоев, так и сельского населения, для которого традиционные формы сознания и поведения были еще основой трансляции культуры. Подавляющая часть населения еще не была охвачена новыми социальными процессами и не могла быстро приобщиться к новой культуре и идеологии.

Но эти идеологи ставили вопрос не только об освоении элементов культурного наследия, отвечающих новым потребностям, но и соответствующем отборе тех традиций, которые следует сохранять, и искоренении нежелательных и вредных. Как писал малийский теоретик Сейду Бадиан Куйяте: «Нужно подвергнуть пересмотру наследие предков, чтобы установить, что мы должны сохранить и от чего следует отказаться» [20, 35].

По мере активизации процессов социального развития необходимость «отбора традиций» становилась особенно очевидной. Уже в силу самого определения традиция несет в себе лишь ограниченный запас социальной информации, и развитие общества может осуществляться лишь на путях постоянного выхода за ее рамки. Излишняя приверженность традициям может привести к застойности общества, консервации отживших норм, взглядов и институтов. Усложнение общественного организма, рост экономики и культуры, развитие образования, интенсификация социальных связей, рост современных форм передачи информации — все это способствует широкой «модернизации» идеологии. Попытка дать идеологическое оформление этих процессов только за счет традиций может означать замедление темпов развития, большие издержки во времени и людских ресурсах, да и вряд ли в конечном счете возможна. В современном мире развитие каждой нации в большой степени происходит за счет обогащения ее опыта в различного рода связях с другими нациями и культурами, а не отгораживания от них.

Уже по самому содержанию приходилось делать отбор тех традиций, которые способствовали солидарности и общности в коллективных начинаниях, в противоположность всяким проявлениям сепаратности существования, равнодушия или враждебности племен. Не менее важным было преодоление плюрализма, вытекающего из наличия локальных обществ и различных культурных влияний. На это обстоятельство указывает целый ряд исследователей. Африканский социолог Амаду Ба полагает, что

нельзя говорить о существовании в Африке единой традиции: их столько, сколько имеется этнических единиц [67, 31]. «Существует фактически много различных форм африканского прошлого»,— пишет английский африканист Т. Ходжкин [38, 174]. В сущности каждая этническая единица имеет свой комплекс традиций. Но картина представляется еще более сложной, так как приходится сталкиваться с многообразным синхронно-диахронным переплетением наличных традиций, которые порождаются различием этнических культур, религиозными кастовыми, социальными факторами, наложением культур, относящихся к различным периодам: доколониальному общинному, к периоду крупных государственных объединений, колониальному, послеколониальному. Как отмечает М. Херсковиц, «первоначальные обычаи почти нигде не сохранились в своей целостности» [37, 474], но, с другой стороны, почти нигде новое не усваивалось в чистом виде, всегда претерпевая то или иное изменение в соответствии с характером африканской культуры.

Но при этом необходимо постоянно иметь в виду, что нельзя свести рассматриваемые процессы только к взаимодействию идеологии, сформированной на «высшем уровне» теоретиками национализма и стабильного народного мировоззрения. Развитие социальных процессов вовлекает все более широкие народные массы в новые формы жизнедеятельности, что приводит к прогрессивным сдвигам в их мировоззрении.

Культурные слои сосуществуют благодаря наличию различных социальных укладов, они не связаны прямой преемственностью и зависимостью. Многоукладность африканских государств, сложное переплетение различных социальных структур сопровождаются и сложностью культурной жизни. И несмотря на сильное стремление утвердить самобытную африканскую культуру в противовес «европейской», далеко не все элементы культуры колониального периода и нового этапа отбрасывались и далеко не все ценности и нормы родо-племенных обществ переносились в новую национальную культуру. От элементов «европейской культуры» в ряде случаев нельзя было отказаться уже потому, что они как достижения более развитых обществ стали неотъемлемым достоянием африканского общества в его производственной, социальной, равно как и идеологической, деятельности. В масштабах общества уже нельзя было ставить вопрос о «возвращении» к «исконно африканским» нормам и ценностям, которые подвергались неудержимым процессам изменения. Нельзя было целиком отказаться от «европейской культуры» еще и потому, что и сама она была разнородна.

«Закрепить национализм в известной, „по справедливости“ отграниченной сфере, „конституировать“ национализм, разгородить крепко и прочно все нации между собой посредством осо-

бого государственного учреждения — вот идейная основа и содержание культурно-национальной автономии»,—пишет В. И. Ленин в 1913 г. [2, 133]. Но именно к этому сводились по существу теоретические ухищрения идеологов консервативного направления африканского национализма после выполнения ими «главным образом отрицательной задачи» — преодоления гнетущего влияния колониальной идеологии и управления. Как мы видели, и эту задачу они выполняли не лучшим образом, постоянно впадая в противоречие с действительностью, выдвигая противоречивые теории, не соответствующие как характеру социальных отношений, так и культурной жизнедеятельности общества.

Таким образом, и в отношении национального движения в странах Тропической Африки применимы те общие положения, которые были высказаны В. И. Лениным для иных исторических условий. И здесь также революционно-демократическим силам приходится сталкиваться с двойственностью культуры, доставшейся в наследство от предыдущего периода, с необходимостью отбора прогрессивных элементов, соответствующих новым, демократическим устремлениям народа, в противовес консервативным, косным элементам, которые ограничивают и сдерживают развитие общества. Безусловная защита «культурно-национального самоопределения» может означать апологию национализма, быстро исчерпывающего свое прогрессивное содержание и превращающегося в оправдание социального застоя.

События последних лет в Тропической Африке приводят к значительным изменениям как в социальной обстановке, так и в идеологии. Период «бури и натиска», когда вниманием общественного мнения завладевали романтические и утопические учения, утверждавшие «самобытность» африканской культуры, личности, общества в целом, уступил место глубоким сомнениям в оправданности прежней ориентации. Недавно еще активно защищаемые теоретические положения подвергаются острой критике, в которой раскрывается их иллюзорный, «мистифицирующий» характер и несоответствие с действительными процессами. Многие африканские авторы открыто пишут об «идеологическом вакууме», образующемся в результате падения влияния идеологии консервативного национализма [23]. Западные наблюдатели, отмечая такие же явления, либо признают целесообразность «мистификаций» как средств сохранения «энтузиазма масс», либо же пишут о «крахе первого поколения африканской интеллигенции» [см. 39].

Идеологические поиски в этих условиях ведутся в разных направлениях. Некоторые идеологи, не отказываясь от прежних националистических теорий, стремятся приспособить их к новым потребностям [63]. Ведутся дискуссии относительно путей создания на основе традиционного мировоззрения новых форм

идеологии, облегчающих принятие элементов научно-технического отношения к миру. Показательную эволюцию в этом плане совершил журнал «Презанс африкен», служивший ранее наиболее представительным органом «культурного национализма». Журнал отказался от публикации статей, прежде довольно многочисленных, в которых как африканские, так и европейские авторы (школы М. Гриоля) конструировали различные системы «африканской философии», исходя из этнографических описаний обычаев и верований племен. Прежние апологии африканской культуры сменились признанием настоятельной необходимости экономического развития и социальных преобразований, хотя в этом плане программа, предлагаемая большинством авторов журнала, остается весьма умеренной. Задачей первостепенной важности журнал теперь считает воспитание в обществе научного мировоззрения и ориентации на техническую деятельность. «Мы оказались жертвой ложной традиции, состоящей в слишком резком разделении искусства и науки»,— говорится в одной из редакционных статей, призывающей к распространению научных и технических знаний среди населения [55, 4]. Такую же эволюцию совершил видный представитель культурного национализма Альюн Диоп, призывающий в своих последних выступлениях к более интенсивному развитию в африканских странах научных исследований и «духа научного анализа», способствующего овладению человеком условиями своего существования.

Все чаще со стороны африканских теоретиков раздается критика непроизводственной ориентации, погони за роскошью, «слишком человеческого» характера социальных отношений, проникнутых клановой и трибальной «взаимовыручкой». Вскрывается антинародный характер власти бюрократической верхушки. В кругах интеллигенции растет требование развивать культуру «на уровне народа, для народа и при помощи народа».

Но те призывы, с которыми выступают образованные круги, по-прежнему связанные с привилегированной верхушкой, по-прежнему не опирающиеся на массовые движения, имеют большей частью робкий и смутный характер. Подлинная культура «на уровне народа» не может создаваться только путем просветительских мероприятий. Она должна охватывать все сферы жизни общества, что требует серьезных социальных преобразований, на которые не могут пойти привилегированные слои.

Африканские страны имеют длительную и прочную традицию революционного демократизма. Несмотря на все испытания и потрясения, эта традиция обнаруживает свою устойчивость и эффективность. Именно на этом пути радикальные круги добиваются вовлечения широких масс населения в преобразовательную деятельность, которая обеспечит ускорение общественного прогресса и решение задач экономического и культурного развития.

1. Маркс К. и Энгельс Ф., Манифест Коммунистической партии,— Маркс К., и Энгельс Ф., Сочинения, изд. 2, т. 4.
2. Ленин В. И., Критические заметки по национальному вопросу,— Полное собрание сочинений, т. 24.
3. «Антиимпериалистическая революция в Африке», М., 1967.
4. Ерасов Б. С., Леопольд Сенгор и его концепция культуры,— «Народы Азии и Африки», 1967, № 2.
5. Ерасов Б. С., «Мифы и тотемы» или реальное единство? Взгляды африканских теоретиков на роль культуры как средства социальной интеграции,— «Вопросы философии», 1969, № 3.
6. «Идейные течения в Тропической Африке», М., 1969.
7. Мпахлеле Э., Тенденции в современной литературе Африки,— «Курьер ЮНЕСКО», 1967, № 126.
8. «Некапиталистический путь развития стран Африки», М., 1967.
9. Потехин И. И., Об «африканском социализме». Ответ моим оппонентам,— «Международная жизнь», 1963, № 1.
10. Потехин И. И., Панафриканизм и борьба двух идеологий,— «Коммунист», 1964, № 1.
11. Потехин И. И., Становление новой Ганы, М., 1967.
12. Потехина Г. И., Очерки современной литературы Западной Африки, М., 1968.
13. Сенгор Л. С., Афро-негритянское искусство,— «Азия и Африка сегодня», 1966, № 3.
14. Солодовников В. Г., Неоколониализм: теория и практика, М., 1966.
15. Чесноков В., Диспут о негритянской культуре,— «Вопросы литературы», 1964, № 6.
16. Шаревская Б. М., Проблемы культуры народов африканского происхождения на первом международном съезде интеллигентов и научных работников— негров (1956),— «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 2.
17. Ульяновский Р., Научный социализм и освободившиеся страны,— «Коммунист», 1968, № 4.
18. Abraham W., The Mind of Africa, London, 1962.
19. Abrahams P., The Conflict of Cultures in Africa. In: Emerging Africa in World Affairs, San-Francisco, 1965.
20. Badian S., Les dirigeants africaines face à leur peuple, Paris, 1964.
21. Bal M., L'homme noire dans la poésie,— «Pensée», 1962, juin, № 103.
22. Bascom W., Folklore and Literature. In: The African World. A Survey of Social Research. Ed. by R. Lystad, London, 1965.
23. Biponn-Woum J., Essai sur l'engagement politique dans l'Afrique des États,— «Présence africaine», 1969, № 69.
24. Breskina F. and Right M., On the Role of Traditions in the Culture of Modern Africa (Literature and the Arts), Moscow, 1967.
25. «Le II congrès international des écrivains et artistes noirs, Rome, 26.III—1.IV.1959»,— «Présence africaine», 1959, № 24—25.
26. Dia M., Réflexions sur l'économie de l'Afrique Noire, Paris, 1960.
27. Diop Ch., Alioune, La culture africaine et sa place dans le mouvement pour l'unité africaine. Dans: Le 2éme séminaire pan-africain de la jeunesse. Dares-Salame, 1961, 5 —14 autu.
28. Diop Ch., Alioune, Solidarité de culture et de politique,— «Présence africaine», 1962, № 41.
29. Diop Ch. Anta, L'Afrique Noire pre-coloniale, Paris, 1960.
30. Diop Ch. Anta, Antériorité des civilisations négres: mythe ou vérité historique?, Paris, 1967.
31. Diop Ch. Anta, Nations négres et culture, Paris, 1954.
32. Diop Ch. Anta, L'unité culturelle de l'Afrique Noire, Paris, 1959.
33. Emerson R., From Empire to Nation, Cambridge, 1960.
34. «Economie et culture, Travaux de la Société Africaine de Culture», Paris, 1965.
35. Fanon F., Les damnés de la terre, Paris, 1961.

36. Fanon F., Peau noire, masques blancs, Paris, 1952.
37. Herskovits M., The Human Factor in Changing Africa, New York, 1963.
38. Hodgkin Th., Nationalism in Colonial Africa, London, 1956.
39. Hyden G., The Failure of Africa's First Intellectuals, — «Transition», January 1967, № 18.
40. Irele A., Negritude or Black Cultural Nationalism, — «Journal of Modern African Studies», London, 1965, № 3, 4.
41. Jeanpierre W. A., Justification de la négritude, — «Présence africaine», 1964, № 49.
42. July R. W., The Origins of Modern African Thought. Its Development in West Africa during the Nineteenth and twentieth Centuries, London, 1968.
43. Kanouté P., Retour aux sources. Dans: Voies africaines du Socialisme, Leopoldville, 1963.
44. Laye C., L'âme noire de l'Afrique dans sa partie guinneenne, — «Recherches africaines», Conakry, 1963, № 1.
45. Mazrui A., Ancient Greece in African Political Thought, — «Présence africaine», 1967, № 61.
46. Mohome P. M., Negritude: Evaluation and Elaboration, — «Présence africaine», 1968, № 69.
47. Mphahlele E., The African Image, London, 1962.
48. Mphahlele E., The Cult of Negritude, — «Encounter», London, 1961, № 3.
49. Mphahlele E., The Fabric of African Cultures, — «Foreign affairs», 1964, № 4.
50. Independent Black Africa. The Politics of Freedom, Ed. by W. Hanna, Chicago, 1964.
51. Nkrumah K., Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonisation and Development, London, 1964.
52. Nkrumah K., De l'histoire culturelle du Ghana, — «Présence africaine», 1962, № 41.
53. «The Philosophy of Pan-Africanism. A Collection of Papers on the Theory and Practice of the African Unity Movement», Ed. by S. Okechukwu, Washington, 1965.
54. «Political Parties and National Integration in Tropical Africa». Ed. by J. S. Coleman and C. G. Rosberg», Berkeley — Los-Angeles, 1964.
55. «Présence africaine» [ed], XX anniversaire, — «Présence africaine», 1967, № 64.
56. «Présence africaine» [ed.], Politique et culture, — «Présence africaine», 1959, № 26.
57. «Présence africaine» [ed.], Science et conscience, — «Présence africaine», 1958, № 18—19.
58. Sartre J.-P., Orphée noire. Dans: Anthologie de le nouvelle poésie négre et malgache, Paris, 1948.
59. Sékou Touré A., L'Afrique et la revolution, Paris, 196..
60. Sékou Touré A., Culture et civilisation [tome XI], — «Horoya», 1965, № 717.
61. Sékou Touré A., La revolution et l'unité populaire, — «Recherches africaines. Études guinneennes», 1963, № 4.
62. Sékou Touré A., Le leader politique considéré comme le representatne d'une culture, — «Présence africaine», 1959, № 24—25.
63. Sène A., Nécessité politique du nationalisme dans les pays en voie de développement, — «Dakar matin», 1969, 18 avril.
64. Senghor L. S., Nation et voie africaine du socialisme, Paris, 1961.
65. Senghor L. S., Négritude et humanisme, Paris, 1964.
66. Senghor L. S., On African Socialism, London, 1964.
67. «Tradition et modernisme en Afrique Noire», Paris, 1965.
68. Yankah J., Revivalism versus Renaissance in Africa. Is there a «Universal African Culture?» — «Radical Humanist», Calcutta, August 30, 1959.

Л. Р. Полонская, А. Д. Литман

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ НАРОДОВ ИНДОСТАНА

В ожесточенной идеологической борьбе, которая происходит в настоящее время между силами социализма и прогресса, с одной стороны, и силами империализма и реакции — с другой, народам развивающихся стран Азии и Африки, так называемому третьему миру, принадлежит важное место. Идет борьба за умы людей, и от ее исхода во многом зависит, встретят ли завтрашний день народы этих стран в мире капитализма или на пути некапиталистического развития.

В ходе этой борьбы существенная роль принадлежит традиционным формам мировоззрения, которые продолжают оказывать большое влияние на сознание крестьянских, полупролетарских и мелкобуржуазных масс, т. е. подавляющего большинства населения стран Востока. Религиозность, приверженность традициям накладывают свой отпечаток на философские и общественно-политические идеи и теории, возникающие на современном этапе исторического развития.

Западная историография уделяет серьезное внимание так называемой религиозности народов, переживших эпоху колониального рабства, объясняя ее широко распространенными и далеко не новыми теориями о застойности общественной мысли народов Востока. В то же время в самих государствах Азии и Африки наблюдается ярко выраженное стремление переосмыслить религиозные традиции прошлого, приспособить их к новым идеям и представлениям и использовать как основу противопоставления философии и общественно-политической мысли развивающихся стран идеологии капиталистического Запада.

Проблема влияния религии на развитие общественной мысли стран Востока не получила пока всестороннего освещения в марксистской литературе; лишь в последнее время эти вопросы стали все более привлекать к себе внимание исследователей-марксистов. Достаточно напомнить дискуссию «Религия и современная общественная мысль народов зарубежного Востока», состоявшуюся в Институте востоковедения АН СССР (в то время — Институт народов Азии) в январе 1966 г. [1].

[1] Отчет о дискуссии см. «Народы Азии и Африки», 1966, № 4, стр. 264—270.

Настоящая статья не претендует на исчерпывающий анализ данной проблемы. Развивая положения статьи на ту же тему [7], авторы на основе дополнительного материала и ряда новых источников попытались более обстоятельно раскрыть влияние религии на общественную мысль народов Индостана.

Вскрыть основные черты и особенности идеологической борьбы, происходящей в развивающихся странах, можно, только изучив подлинный характер влияния религии на общественную мысль народов Востока, социальные и гносеологические корни религиозности различных общественных слоев и то новое содержание, которое облекается в традиционные религиозные формы.

Сохранение серьезного влияния религии на общественную мысль народов развивающихся стран на современном этапе связано с особенностями формирования их антиимпериалистической националистической идеологии в колониальный период.

Отношение к колониальному господству явилось основным вопросом, мимо которого не мог пройти ни один идеолог, независимо от своей классовой или религиозной принадлежности. Колониальное завоевание вызывало на поверхность общественной жизни патриотические чувства народных масс. Стихийные антиколониальные восстания были не единственным выражением этого патриотизма. Сопротивляясь колонизаторам, индийцы, иранцы, афганцы, арабы и другие народы угнетенного Востока стремились противопоставить иноземцам свой язык, традиции, самобытный образ жизни, неотъемлемую часть которого составляла религия. Идея необходимости единения народов в борьбе против иноземцев при существующем уровне общественного развития выступала часто прежде всего в форме религиозного единства. Следует отметить, что в ряде случаев, особенно на ранних этапах освободительного движения, национальные духовные традиции противопоставлялись и христианству, которое также ассоциировалось с идеологией колонизаторов. В ответ на колониальное завоевание, на попрание национальной культуры, национального достоинства и национальной гордости порабощенных народов, в ответ на внушение им сознания неполноценности возникало неудержимое стремление к идеализации доколониального прошлого, и приверженность религии стала одной из форм националистической реакции. Этому способствовал ряд особенностей исторического развития угнетенных народов. Выражение патриотизма крестьянских масс и городских низов носило большей частью стихийный характер; первые идеологи освободительной борьбы, выступившие с сознательным обоснованием необходимости сопротивления иноземцам и форм этого сопротивления, были представителями класса феодалов. Защита родной страны для них была неотделима от защиты религии, и прежде всего тех религиозных институтов, которые освящали господствующие позиции феодалов.

Следует в то же время учитывать, что приверженность своей вере как символу единства в освободительной борьбе не препятствовала возникновению в сознании народов стремления преодолеть религиозную ограниченность. Так, в странах, подобных Индии, где население исповедовало различные религии, защита традиции и веры нередко сочеталась с проповедью религиозного синкретизма и веротерпимости во имя освобождения от гнета иноземцев, одинаково угрожавших всем религиозным общинам.

Религия была в понимании народов не только символом былой независимости. При сохранении в колониальных условиях средневекового образа жизни основных масс крестьян и ремесленников их представления о социальной справедливости также связывались с религиозными идеалами. Даже в тех случаях, когда антиколониальные движения перерастали в крестьянские войны (как, например, восстание тайпинов в Китае), антифеодальные идеи сохраняли религиозную окраску, выступая в форме ересей и призывов к очищению веры.

Во второй половине XIX — начале XX в. в развитии общественной мысли в колониальных странах происходил двуединый процесс. С одной стороны, социальная психология и мировоззрение крестьянства, составлявшего подавляющее большинство населения, не могли не оказывать определенное влияние на формирование общественно-политических и философских взглядов новых, поднимающихся классов колониального общества — буржуазии и рабочего класса. С другой стороны, идеология самих народных масс испытывала с конца XIX в. влияние идей не только уже сходившего со сцены феодального патриотизма, но и формирующегося буржуазного и мелкобуржуазного национализма, которые вносили элемент сознательности в стихийную народно-освободительную борьбу.

На ранних этапах национально-освободительного движения, до победы Великой Октябрьской социалистической революции в России, в странах колониального мира пролетарская прослойка была крайне малочисленна и пролетарская идеология, еще не оформившаяся в качестве самостоятельного течения, не могла серьезно влиять на развитие общественной мысли в целом.

С привносимыми извне идеями научного социализма были знакомы лишь отдельные представители мелкобуржуазной интеллигенции. Мелкобуржуазная идеология формировалась под непосредственным влиянием средневекового мировоззрения крестьянства и городских торгово-ремесленных низов. Она непосредственно отразила противоречивый и двойственный характер крестьянской психологии: патриотические антиколониальные чувства и утопические стремления к социальному равенству, с

одной стороны, и консерватизм и приверженность традиционным религиозным формам мировоззрения — с другой.

После поражения антиколониальных восстаний середины XIX в., которые в ряде стран Востока были последним значительным проявлением феодального патриотизма, все более решающее влияние на развитие общественной мысли Востока стали оказывать идеи буржуазного просветительства. Буржуазное просветительство, выступившее в качестве самостоятельного идеологического течения в одних странах в последней четверти XIX в. (Индия, Турция, Египет), в других — в первой четверти XX в. (Иран, Афганистан), восприняло многие буржуазно-демократические идеи Запада. Отличительную черту просветительства составляло осознание исторически более прогрессивной роли буржуазных социальных и политических институтов по сравнению с феодальными и стремление к буржуазным формам самоуправления. Однако в силу особенностей формирования и социально-экономического положения колониальной буржуазии антиколониальная и антифеодальная направленность ее идеологии проявилась в различных буржуазных и мелкобуржуазных идеологических течениях не сразу и не в равной степени. В буржуазном просветительстве лежали истоки двух направлений — как умеренного буржуазного национализма, так и радикальной антиимпериалистической национальной идеологии буржуазной демократии и средних слоев.

Стремление первых буржуазных просветителей порвать с феодальным прошлым привело многих из них к идее о неизбежности господства в течение определенного исторически ограниченного периода более развитых государств Запада. Эта идея была неприемлема для мелкобуржуазных националистов. Альтернативу умеренному национализму они искали в сочетании близких им буржуазно-демократических идеалов с идеями необходимости борьбы против господства колонизаторов, с идеями сопротивления западной цивилизации и приверженности ко всему своему, самобытному, национальному. Поскольку идеология феодального патриотизма была направлена против господства и влияния Запада, она на ранних этапах национально-освободительного движения представлялась многим мелкобуржуазным идеологам, идеализировавшим доколониальное прошлое, ближе, чем умеренный буржуазный национализм. Отсюда и сохранение влияния феодальной идеологии на мелкобуржуазных идеологов. Это непосредственно сказалось на отношении буржуазных и мелкобуржуазных идеологов к религии и на характере самих религиозных учений.

Буржуазному просветительству на Востоке, как и на Западе, в противоположность феодальной идеологии были свойственны атеистические тенденции. Они отразились в стремлении освободить общественную мысль от религиозных догм и претензий косного духовенства на ведущую роль в формировании общественного сознания, в стремлении отделить философию от религии и в модернизации последней. Серьезное влияние на формирование буржуазной общественной мысли Востока оказали материалистические философские традиции древности и в значительно меньшей степени — материалистическая философия Запада.

Однако ни в одной из колониальных и зависимых стран буржуазное просветительство не приняло такого открыто атеистического характера, как в странах Европы; напротив, оно возводило религию в ранг своей идейно-нравственной основы и важнейшего канала общения с массами.

Эту специфическую роль религии выразил в свое время великий индийский просветитель XIX в. Свами Вивекананда: «Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить языком религии» [27, 77]. «Общая наша основа,— отмечал он,— это наши священные традиции, наша религия. Это единственная общая основа, на которой нам предстоит строить» [43, 287]. Апелляция индийских демократов к религии способствовала популяризации в народных массах освободительных идей и придавала самой борьбе за национальную независимость характер священного религиозно-нравственного долга.

Религия продолжала оказывать серьезное влияние на общественную мысль, но и сама она претерпевала серьезные изменения под влиянием идеологии буржуазного и мелкобуржуазного национализма. Проявлением этих новых процессов стала реформация великих религий Востока.

Для умеренного буржуазного национализма с самого начала была характерна идея о необходимости модернизации религии, стремление «приспособить» ее к буржуазному развитию, подчеркнуть «творческий» характер той или иной религиозной системы, позволяющий развивать ее в духе времени. Между тем у радикальных буржуазных и мелкобуржуазных идеологов реформация религии выступала вначале прежде всего под флагом очищения и возрождения религиозных традиций прошлого, которые непосредственно противопоставлялись идеологии колонизаторов. Поскольку эта последняя представала в сознании народных масс Востока как «материалистическая» (не только и не столько в философском плане, сколько в смысле расчетливо-прагматического подхода к жизни с точки зрения материальной выгоды, оценки жизненных явлений с позиций буржуазного чистогана и т. п.), религиозно-реформаторские учения нередко противопоставлялись «материалистическому» духу Запада.

Именно такой характер интерпретация религии приобретала, например, в воззрениях выдающегося просветителя и провозвестника национального движения в Индии Рам Мохан Рая. Осознавая более прогрессивный характер капиталистических отношений в сравнении с феодальными, открыто выражая свое сочувствие Французской революции, он тем не менее не перешел

на позиции атеизма и материализма, с которых выступали великие французские просветители. Он стремился лишь к реформации индуизма, направленной на искоренение тех его консервативных элементов, которые, по мнению Рая, тормозили общественный прогресс в Индии. К этим элементам он относил обычай самосожжения вдов, затворничество женщин, ранние браки и особенно кастовые предрассудки. «В результате кастового деления,— писал Рам Мохан Рай,— среди индусов возникла крайняя разобщенность. Это приводит к полному уничтожению патриотизма... Мне кажется, что в целях политического и общественного развития необходимо в какой-то степени реформировать индуизм» [9, 60]. Более того, Рам Мохан Рай создал организацию «Атмийа сабха», члены которой стали проповедовать новую религию, призванную соответствовать прогрессивным устремлениям молодой индийской буржуазии, процессу поступательного социально-экономического и политического развития страны.

Непосредственное противопоставление индуизма как христианству, так и предпринимательскому, «материалистическому» духу Запада отчетливо проявилось в выступлениях последователей Рам Мохан Рая. Так, например, Акшай Кумар Датт внушал индийцам презрение к низкопоклонству перед иноземным господством и призывал их активнее придерживаться своей веры. Отмечая с горечью, что его соотечественники утратили уверенность в своих силах, покорились чужой власти и терпят чужеземный гнет, что христианская религия приобретает все большее влияние, он заявлял: «Поэтому в настоящее время мы должны по мере своих возможностей учить на своем языке и давать наставления в полном соответствии с духом нашей религии, иначе в недалеком будущем мы ничем не будем отличаться от англичан: их язык станет нашим национальным языком, а их религия — национальной религией нашей страны. У меня разрывается сердце, когда я представляю себе, что слово „индусы“ может быть забыто и мы будем называться чужим именем» [9, 66].

Тенденция возрождения и реформации индуизма не утратила своей силы и в последующий период развития общественной мысли Индии. Целая плеяда мыслителей-демократов конца XIX — первой четверти XX в., так называемых экстремистов, настойчиво проводила в своей деятельности эту линию, благодаря чему индийский национализм, как отмечал Джавахарлал Неру, становился религиозным индусским национализмом. Так, например, один из представителей экстремистов, Лал Ладжпат Рай, утверждал, что национализм означает не общность происхождения, культуры, истории, а именно общность религии. Другой представитель экстремистов, видный индийский философ Ауробиндо Гхош, отождествлял национализм с индусской религией. Таких же взглядов придерживался и крупнейший политический лидер экстремистов Бал Гангадхар Тилак, который в своей агитации непосредственно связывал возрождение религии, отправление культа, соблюдение религиозных праздников с привлечением масс к политической борьбе.

Религия была основой идеологии также наиболее радикальных революционно-террористических групп в Индии; их воздействие с помощью религии на сознание масс признавали и сами колонизаторы. Генерал-губернатор Бомбея Кларк, выступая в Законодательном совете в 1911 г., говорил: «Сильный религиозный дух пропитывает массу мятежной литературы, публикуемой в провинции, а организаторы убийства (англичанина Джексона.— *Авт.*) прекрасно знают, что в такой религиозной стране, как Индия, они коснутся самого чувствительного места, если обратятся к религиозным чувствам индуса» [13, 29].

Почти на полстолетие позднее зарождения реформации индуизма и возникновения индуистских форм буржуазного просветительства началась в Индии буржуазная реформация ислама.

Мусульманское просветительство последней четверти XIX в., также выступавшее с позиций модернизации и возрождения веры, подготовило почву для появления молодого поколения мусульманской интеллигенции, выдвинувшего новые философские и политические идеи, которые отражали задачи и потребности поднимающихся буржуазных слоев. Модернизация ислама принимала различные направления (учение Сайид Ахмад-хана, движение секты Кадиани, или ахмадие, и т. д.). Что касается реформации ислама под флагом очищения веры, то в колониальной Индии, как и в большинстве мусульманских стран Востока, она проходила в конце XIX — начале XX в. под влиянием идей Джамал ад-Дина аль Афгани.

В основанном Сайид Ахмад-ханом Алигархском колледже получили образование многие представители мусульманской интеллигенции, ставшие несколько позднее выразителями интересов средних слоев. С Алигархским колледжем была в течение длительного времени связана деятельность Шибли Нумани, там учились Абул Калам Азад и Мухаммад Али; под его влиянием находилось пенджабское просветительное общество «Анджуман-и химаят-и ислам», членом которого был молодой Икбал.

Мусульманское просветительство освободило умы интеллигенции от мертвящей схоластики улемов и открыло их для новых течений и веяний. В этом заключалась его исторически прогрессивная роль в развитии общественной мысли мусульман Индостана. Учение Сайид Ахмад-хана о «самопомощи» (апнимадад-и ай), его натурфилософская концепция, его идеи о необходимости создания понятного народу литературного стиля языка урду во многом подготовили политическое пробуждение мусульманских средних слоев.

Основная мысль учения о «самопомощи» заключалась в том,

что народ сам должен заботиться о собственном развитии и любая помощь другого народа или чужеземного правителя препятствует подлинному прогрессу. Эта идея отвечала интересам широких слоев населения и приходила в непримиримое противоречие с политической концепцией самого Сайид Ахмад-хана, оправдывавшего, как известно, английское колониальное господство.

В учение о «самопомощи» Сайид Ахмад-хан вкладывал идею ответственности человека перед обществом. С ней было неразрывно связано требование свободы слова и свободы мнений, выдвигаемое Сайид Ахмад-ханом в его лекциях, речах и на страницах широко популярного в конце XIX в. среди мусульманских образованных слоев издаваемого им журнала «Тахзиб улахлак». В колониальной Индии при господстве среди образованных слоев мусульман влияния улемов и традиционных религиозных догм идеи Сайид Ахмад-хана будили интерес к жизни общества и имели поэтому несомненно положительное значение.

Серьезное влияние на формирование мировоззрения мусульманских средних слоев оказала также религиозно-реформаторская деятельность Сайид Ахмад-хана. Он был по существу первым мусульманским реформатором, выступившим с идеей о том, что все догматы ислама должны трактоваться в зависимости от конкретных экономических и исторических условий данной страны. «Рабское подчинение религиозным обычаям несовместимо со свободой личности и прогрессом и является основной причиной отставания стран Востока»,— писал он [20, 90—93].

Он призывал к «научному» толкованию ислама и дал тезис о том, что природа — это «инобытие бога». Согласно этому тезису истинность положений ислама определяется их соответствием законам природы (отсюда и название философской школы Сайид Ахмад-хана «начариа» — природная). Многие современники и более поздние исследователи творчества Сайид Ахмад-хана не без основания отмечали, что, несмотря на признание в философии «начариа» божественной первопричины, в ней по существу не остается места для бога. Философия «начариа» оказала серьезное влияние на формирование идеологии мусульманских средних слоев. Не случайно Мухаммад Икбал, ставший крупнейшим реформатором ислама XX в., высоко оценивал просветительскую и религиозно-реформаторскую деятельность Сайид Ахмад-хана, давшего, по его словам, новую «научную» ориентацию ислама [25, 30].

Говоря о положительном влиянии просветительских идей Сайид Ахмад-хана на формирование общественного сознания мусульманских средних слоев, нельзя забывать и о другой стороне их идеологического воздействия. Философия Сайид Ахмад-хана способствовала сохранению влияния ислама как особой системы мировоззрения на молодое поколение мусульманской интеллигенции, способствовала сохранению их религиозности, появлению чувства обособленности мусульманской общины, создавала благоприятную почву для соединения понятий религиозной и национальной общности и появления идеологии «мусульманского национализма». Сам Сайид Ахмад-хан не отождествлял полностью религиозной и национальной общности. Он писал о том, что «помимо духовного братства (рухаи бхаи) существует патриотическое братство (ватани бхаи)» [10, 156]. Однако в то же время он проповедовал сепаратизм в области просвещения, противопоставлял язык урду — как язык мусульман — языку хинди и выступал за отдельное политическое представительство мусульманской общины.

Однако попытки Сайид Ахмад-хана примирить мусульман с английским господством, которые привели его к противопоставлению союза мусульман с англичанами общеиндийскому национально-освободительному движению, оказались неприемлемыми для средних слоев, настроенных крайне непримиримо в отношении иноземных колонизаторов. Их не удовлетворяла также враждебная позиция, занятая Сайид Ахмад-ханом по отношению к первой общеиндийской организации — Национальному конгрессу. Заявление же Сайид Ахмад-хана о том, что у представителей различных религиозных общин Индии в движении за самоуправление «нет общенациональных интересов» [39, 71], сделанное им в последние годы жизни, оттолкнуло от него многих представителей молодого поколения.

Проанглийски были настроены также Ахмад Кадиани и его последователи, идеологи ахмадие, отстаивавшие право на новую интерпретацию ислама применительно к буржуазным условиям.

Одновременно с этими направлениями рождались мусульманские реформаторские учения, с самого начала имевшие ярко выраженную антибританскую направленность. Они отражали интересы более радикально настроенной части средних слоев. Их идеологи, среди которых одно из первых мест принадлежало в те годы Шибли Нумани (основателю религиозного общества «Надват ул-улема» в Лакнау и Национальной школы в Азимгархе), выступали, как правило, с критикой прозападной модернизации ислама, призывали к использованию в новых условиях мусульманских традиций прошлого. Приверженность исламу не препятствовала распространению среди них идеи о необходимости единства мусульман и индусов при соблюдении предписаний своей веры.

В исламе Шибли и его единомышленники искали обоснования патриотических идей национального единства и утопических социальных идеалов. Стремление к независимости и буржуазным преобразованиям сочеталось с признанием особой роли ислама в развитии общества.

Они не только облекали антиколониальные идеи в религи-

озную форму, но и сознательно обосновывали необходимость такой формы, для того чтобы найти путь к сердцам масс.

Серьезное влияние на мусульманскую интеллигенцию Индии оказали концепции известного идеолога Джамал ад-дина Афгани, посетившего Индию в 80-е годы XIX в. Афгани впервые выдвинул идею объединения мусульман под властью единого халифа во имя активной борьбы против колонизаторов и связал возрождение раннего ислама с утопическими идеалами социального равенства. Ратуя за политическое пробуждение мусульман, Афгани обращался к ним в Индии со следующими словами: «О жители Индии! Поднимитесь во имя истинного достоинства своей родины, справедливости и независимости своей страны. Вас сотни миллионов, а ваших угнетателей-англичан всего десятки тысяч. Если вы будете даже как мухи жужжать вокруг английских чиновников, вы заставите мистера Гладстона изменить свою политику» [5, 235]. Антиколониалистская направленность учения Афгани соединялась с представлениями о надклассовом и наднациональном единении мусульман. Эти представления и легли в основу идеологии панисламизма, получившей накануне первой мировой войны сравнительно широкое распространение среди радикально настроенной мусульманской интеллигенции.

С самого начала в панисламизме проявились слабости религиозно-политических учений, пытавшихся «соединить освободительное движение против европейского и американского империализма с укреплением позиции ханов, помещиков, мулл и т. п.» [3, 166].

Возрождение религиозных традиций мелкобуржуазными идеологами соответствовало прежде всего психологии крестьянских масс, связывавших с этими традициями утопические представления о социальном равенстве и справедливости. Следует также учесть, что для народных масс сама идея возрождения «чистоты» веры была ближе и понятней, чем идея модернизации религии.

Националистическая реакция, вызванная поворотом части имущих классов Востока после подавления первых освободительных движений XIX в. к европейскому образу жизни и европейской культуре, увеличила приверженность радикальных идеологов религии как средству сопротивления проникновению Запада. Почти все антиимпериалистически настроенные идеологи средних слоев, в большей или меньшей степени связанные с городской мелкой буржуазией и крестьянством, на ранних этапах национально-освободительного движения (до первой мировой войны) облекали передовые антиимпериалистические и буржуазно-демократические идеи в религиозные формы (идеология возрождения индуизма Б. Г. Тилака в Индии, панисламистская идеология А. К. Азада и других мусульманских мелкобуржуазных идеологов освободительной борьбы в Индии, Ира-

не, арабских странах, идеология «мусульманского национализма» руководителей «Сарекат ислам» в Индонезии и т. д.).

Издававшиеся представителями радикальной мусульманской интеллигенции в Индии накануне первой мировой войны газеты «Ал-Хилал», «Камрид», «Хамдард» проповедовали, по словам Абул Калам Азада, «радикальный национализм» и объединение патриотических национальных сил колониальной Индии. В то же время они не осуждали принципа политического единения мусульман, разделяли всеобщее увлечение панисламистскими лозунгами, осуждали политическую группировку Алигархского колледжа и руководство партии Мусульманская лига лишь за их проанглийскую ориентацию.

Так, газета «Камрид», по словам Мухаммада Али, «должна была подготовить мусульман внести свой вклад в территориальный патриотизм, не теряя при этом ни на йоту своих экстерриториальных симпатий, которые составляют квинтэссенцию ислама» [16]. Сам Мухаммад Али считал лучшей формой сочетания общинных и общенациональных интересов «федерацию индийских религиозных общин». «Линия разделения общества слишком глубока, чтобы дать возможность осуществить иное объединение, кроме федерального,— писал Мухаммад Али.— Притом это разделение не территориальное и расовое по своему характеру, а религиозное» [15, 46].

Возникновение плана «федерации религий» свидетельствовало о том, что мусульманская интеллигенция была готова к восприятию идеи самоопределения мусульман колониальной Индии, которая легла в основу «мусульманского национализма».

Стремление сочетать идеи мусульманской солидарности с «территориальным патриотизмом» составляло характерную черту радикальной мусульманской мелкобуржуазной идеологии того времени. Это нашло отражение во взглядах и программе руководителей Деобанда — подпольного антианглийского центра того времени. Один из них, Убейдулла Синдхи, писал: «Эта программа была исламской и революционной» [14, 18—19].

Однако на деле религиозные формы антиимпериалистической идеологии мелкобуржуазных националистов неизбежно отрицательно влияли и на ее содержание. Они вели к идеализации социальных и общественных институтов феодального прошлого, к сохранению утопических представлений о путях устранения политического, национального и социального неравенства, препятствуя распространению идей научного социализма.

Одни и те же религиозные концепции играли на различных этапах неодинаковую роль: все зависело от того, в интересах каких социальных сил они использовались. Более того, зачастую одни и те же концепции получали в трактовке представителей различных социальных сил совершенно противоположное звучание (например, различные трактовки панисламистских идей Джамал ад-дина Афгани).

После первой мировой войны и Великой Октябрьской социалистической революции в России, на последующих этапах национально-освободительного движения роль религии в общественной мысли народов Востока претерпела серьезные изменения. Теории, основанные на отождествлении религиозного и национального единства, превращаются идеологами политической реакции из средства объединения народов в антиимпериалистической борьбе в свою противоположность — в средство разобщения представителей различных религий и религиозных общин.

В новых исторических условиях лозунги наднационального единства, содержащиеся в различных религиозных теориях, оказываются неприемлемыми для буржуазных идеологов, которые стремятся полностью освободиться от влияния феодального мировоззрения. Примером тому может служить отказ буржуазных и мелкобуржуазных националистов от концепций панисламизма.

Что касается идей надклассового единства, то они получают в буржуазной идеологии новейшего времени дальнейшее развитие. Вместе с тем рост массового национально-освободительного движения и классового самосознания трудящихся Востока неизбежно обнажал слабость и вредность надклассовых религиозных концепций.

Нельзя в то же время не учитывать новых направлений, которые получила реформация религии в изменившихся условиях. Эти направления были связаны со стремлением идеологов национальной буржуазии и средних слоев, понявших необходимость массовой борьбы против колониального господства, найти в религии путь к сердцам масс. Отсюда новые важные идеи, зазвучавшие в религиозной мотивации буржуазного и мелкобуржуазного национализма, отсюда новые черты в реформации веры. Они отразили попытки соединить близкую народу приверженность религиозным традициям и идею возрождения веры с новой трактовкой этих традиций и религии вообще, приспосабливающей их к изменившимся условиям, т. е. по существу стремление совместить народные утопические идеалы социального равенства с нуждами современного капиталистического развития.

Это особенно ярко отразилось в мировоззрении и практической деятельности М. К. Ганди. Он широко использовал для идейного обоснования и популяризации своих общественно-политических принципов те религиозные идеи и традиции, которые были близки и понятны широким массам, и это обеспечило ему огромную популярность в этих массах и небывалую степень воздействия на их сознание. Так, например, обосновывая ненасильственные методы борьбы и вытекающие отсюда неизбежные страдания, которые, по его мнению, должны сознательно брать на себя участники освободительного движения, он опирается на принцип древнеиндийской религиозной морали — тапасья. «Эта мысль о некой эпитимии, *тапасья*,— отмечал в свое время Джавахарлал Неру,— присуща мышлению индийцев — как избранным мыслителям, так и неграмотным низам. Она жива сейчас, как была жива несколько тысяч лет назад, и ее необходимо оценить, чтобы понять психологию, лежащую в основе массовых движений, потрясающих Индию под руководством Ганди» [12, 95]. Здесь отчетливо выступает религиозный элемент социальной психологии как путь доведения до сознания широких масс определенных принципов идеологии национально-освободительного движения.

Но религиозное облачение политических программ соответствовало не только социальной психологии широких масс, но также и интересам того класса, который возглавлял национально-освободительную борьбу, а именно национальной буржуазии. Стремясь к вовлечению масс в освободительное движение, она вместе с тем старалась ограничить их определенными рамками, и в особенности такими методами борьбы, которые не угрожали бы ее классовым интересам. Этому в полной мере соответствовала религиозно-идеалистическая основа гандизма. В подобных условиях приверженность Ганди религии становится вполне естественной и закономерной. «Может быть, в любой другой стране,— писал Джавахарлал Неру,— он был бы сейчас не на месте, но Индия, видимо, все еще понимает или, по крайней мере, ценит людей пророчески-религиозного склада, говорящих о грехе, спасении и ненасилии... и с ее стороны было вполне естественно сделать этого своего сына, столь похожего и в то же время столь непохожего на нее, кумиром и обожаемым вождем» [11, 275—276].

Для Ганди характерно не только активное использование религии в своих доктринах, но и концептуальное определение самой религии как фактора индивидуальной жизни и общественного развития, а также как составного и нередко определяющего элемента политики. Он прямо провозглашал неразрывную связь религии и политики. «Без малейшего колебания,— заявлял Ганди,— и вместе с тем со всей смиренностью я могу сказать, что тот, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия» [6, 415]. По мнению Ганди, политика, которая не основывается на религиозных принципах, не может иметь подлинного успеха, поскольку все религии мира якобы имеют некую общую философско-этическую основу, на которой должна базироваться политическая деятельность. «Этой основой,— указывал он,— является вера в установленное моральное руководство вселенной» [22, 224].

Ганди постоянно подчеркивал активную роль религии во всех областях жизнедеятельности индивидуума и общества в целом. «Вы не можете,— указывал он,— разобщить социальную, экономическую, политическую и чисто религиозную деятельность на самостоятельные разделы. Я не знаю никакой другой рели-

гии, кроме той, которая выражена в человеческой деятельности» [41, 388].

Приписывание религии столь исключительной роли в общественной жизни, гиперболизация ее воздействия на сознание и нравственный облик человека, а через них — на политику и социальный прогресс нередко используются идеологами национальной буржуазии стран Востока для выдвижения идей национальной исключительности, особой исторической миссии данного народа. При этом именно религия в ее апологетической интерпретации выдается в качестве уникальной особенности этого народа, как правило противопоставляемой «материалистическому» Западу.

Например, в идеологии гандизма широко проповедуется мысль об особой исторической роли Индии в деле распространения и практического применения в общественной жизни принципов религиозного мировоззрения, религиозной морали. «Я чувствую,— писал М. К. Ганди,— что миссия Индии отлична от миссии других стран. Индия приспособлена для религиозного превосходства в мире. В мире нет параллелей процессу духовного очищения, который эта страна сознательно переживает» [23, 3].

Тот факт, что антиимпериалистическое, общедемократическое содержание политической философии буржуазного национализма в странах Востока также выступало преимущественно в религиозно-идеалистическом облачении, был, как мы видели, исторически обусловлен. Подобные явления были отмечены в свое время В. И. Лениным, который писал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития» [1, 228].

Индуистская окраска гандизма, облегчая проникновение его принципов в сознание индусов, затрудняла восприятие тех же идей мусульманами Индостана. Правда, многие их радикальные представители пошли за Ганди во имя общей борьбы против колониального господства, но в основе своей мусульманские буржуазные и мелкобуржуазные социальные слои нуждались в такой политической философии, которая отражала бы их специфические интересы. Ею стала идеология «мусульманского национализма». Тот факт, что мусульмане Индостана имеют свои специфические интересы, отличные от интересов остального населения, не отрицали и те мусульмане, которые, подобно А. К. Азаду, сотрудничали с Национальным конгрессом в борьбе против колонизаторов за единую независимую Индию.

В основе «мусульманского национализма» лежала идея о том, что обособленность мусульман от остального населения Индии выходит за рамки только религиозной обособленности. Эта идея получила довольно широкое распространение и в своем дальнейшем развитии идеологами 20—30-х годов стала

означать в конечном счете приравнивание единства на основе ислама к национальному единству. Однако смешение понятий «религиозная община» и «нация» было характерно не только для мусульманских, но и для индусских идеологов. Спор о том, кому принадлежит пальма первенства в выдвижении теории «двух наций», беспочвен. Эта теория была порождена социальными и политическими условиями, в которых происходило становление в колониальной Индии новых буржуазных отношений и новой идеологии.

Немаловажную роль в противопоставлении идей индусской и мусульманской наций сыграла политика «разделяй и властвуй», проводившаяся английскими колонизаторами для раскола национально-освободительного движения в Индии.

С обоснованием теорий индусской и мусульманской наций в колониальной Индии выступили одновременно представители различных политических партий и социальных слоев.

Представители феодально-помещичьих кругов стремились противопоставить обособленность индусской и мусульманской общин идеологии индийского буржуазного национализма и растущему чувству классовой солидарности трудящихся.

Для идеологов буржуазии и средних слоев концепции, основанные на идее существования особых индусской и мусульманской наций, стали одной из форм националистической идеологии.

С ростом национального самосознания народов Индии и сознания необходимости общности в антиколониальной борьбе росло стремление патриотической интеллигенции доказать, что такая общность имеет глубокие традиции в индийской истории и культуре. Эти традиции непосредственно связывались с индуизмом и исламом, поскольку и индуизм и ислам были не только системами религиозных взглядов, но и комплексом определенных философских представлений и общественных институтов. Развитие в Индии капиталистических отношений разрушало эти представления и институты. Но многие идеологи антиколониальной борьбы не могли еще полностью осознать всей глубины происшедших изменений. Поэтому, опровергая империалистические теории о том, что только английское господство обеспечивает единство Индии, они одновременно рассматривали индуизм и ислам как символ и основное проявление существовавшей до английского завоевания общности.

Представители средних слоев, выступавшие за консолидацию на основе индуизма и ислама, видели в ней одну из форм национальной консолидации. В книге «Хиндутва», написанной индийским националистом Саваркаром в 1918 г. на Андаманских островах, куда он был сослан английскими властями за антиколониальную деятельность, был поднят вопрос о существовании особой индусской нации [38]. А в 1920 г., незадолго до того как книга Саваркара увидела свет, в печати появилось от-

крытое письмо одного из идеологов Мусульманской лиги, Кадира Билграми, к Ганди, в котором говорилось о существовании двух индийских наций — индусов и мусульман [38, 42]. При этом Билграми стремился доказать, что, поскольку мусульмане и индусы — различные нации, целесообразно разделить Индию на индусскую и мусульманскую территории. В устах Билграми, не принадлежавшего, по всей видимости, к антианглийски настроенной радикальной интеллигенции, теория мусульманской нации сразу же приобрела определенную антииндусскую направленность.

Вопрос о праве мусульман на национальное самоопределение был поднят некоторыми мусульманскими идеологами и в 1923 г. в связи с проведением реформ в Северо-Западной пограничной провинции, населенной пуштунами — мусульманами по религии. Гул Мухаммад-хан высказался за раздел Индии между индусами и мусульманами и за предоставление мусульманам компактной территории от Пешавара до Агры. Его поддержал Мухаммад Али, заявивший о возможности самоопределения любой пограничной территории, тем более территории с компактным мусульманским большинством [30, 295].

Идея о национальном самоопределении мусульман Индии исходила из значительно более широкого толкования мусульманской общности, чем предложение о «федерации религий», выдвинутое ранее Мухаммадом Али. Общность на основе ислама рассматривалась теперь не только как религиозная общность, но и как общность исторических судеб, культурных традиций и общественных институтов. Такая трактовка значительно больше соответствовала новым условиям, чем панисламистская идея о противопоставлении наднационального мусульманского единства территориальному.

Идея мусульманской нации отвечала прежде всего интересам мусульманских групп буржуазии. В ней отразилось их стремление отстоять свои интересы и от иноземного колониального господства и от конкуренции других групп индийской буржуазии, имевших более сильные позиции в области капиталистического предпринимательства. Под влиянием английской политики противопоставления религиозных общин идеология «мусульманского национализма» легко приобрела антииндусскую направленность. По мере укрепления позиций мусульманской буржуазии эта идеология приобретала все большее влияние на средние слои. Под ее влиянием у многих представителей интеллигенции стремление сочетать идеи мусульманской общности с идеями индийского патриотического единства сменилось представлением о противоположности мусульманского и индусского национализма. Этому способствовал ряд причин, и прежде всего то, что мусульманская проблема в колониальной Индии была проблемой религиозного меньшинства. Кроме того, в провинциях с мусульманским большинством населения, образующих со-

временный Пакистан, социальные различия зачастую совпадали с религиозными. В Пенджабе и Бенгалии мусульманское крестьянство страдало от эксплуатации помещиков и ростовщиков, преимущественно индусов по религии, а мусульманские средние слои постепенно сталкивались с конкуренцией более сильной индусской буржуазии во всех областях общественной и предпринимательской деятельности. Эта индусская буржуазия была к тому же большею частью инонациональной по своей этнической принадлежности. В этих условиях свойственное средним слоям обостренное чувство национализма легко облекалось в форму идеологии, основанной на идее об исключительности ислама и особом характере мусульманской общности, и приобретало антииндусский характер.

Под влиянием всех этих причин идеология мусульманского национализма получила широкий отклик у средних слоев. Связанные с нею заблуждения и чаяния мусульманской интеллигенции нашли наиболее полное отражение во взглядах Икбала.

М. Икбал рассматривал мусульман Индии как нацию. «В действительности мусульмане Индии — единственный народ Индии, который может рассматриваться как нация в современном смысле этого слова», — утверждал он [40, 439—440].

Складывание мусульман Индии в нацию не исключало, по его словам, того факта, что в других странах мусульмане могут достичь большего прогресса при развитии «по национальному, т. е. территориальному, направлению». М. Икбал доказывал, что народам, исповедующим ислам, свойственно стремление к консолидации на религиозной основе. Оно усилилось под влиянием колониальных захватов. «Сегодня это стремление в странах ислама полностью осознано и получило форму так называемого мусульманского национализма», — писал Икбал [40, 440]. Общность мусульман Индии Икбал характеризовал как религиозно-политическую общность и стремился обосновать необходимость и целесообразность самоопределения мусульман и образования мусульманского государства.

Сам Икбал не призывал к выделению мусульманского государства, и надо сказать, что до конца 30-х годов большинство представителей мусульманской интеллигенции, разделявших идеологию мусульманского национализма, не поднимало вопроса о полном государственном отделении мусульман от остальной Индии. Однако по существу общественная мысль мусульманских средних слоев была уже подготовлена к восприятию идеи о создании самостоятельного государства, и когда в 1940 г. Мусульманская лига выдвинула требование создания Пакистана, большинство представителей средних слоев, в том числе и радикально настроенная интеллигенция, поддержало это требование и включилось в пакистанское движение.

Идеология панисламизма в новых исторических условиях не отвечала интересам националистов Индостана и была вытес-

нена концепцией мусульманского национализма. Однако идею самоопределения мусульман Индостана мусульманские идеологи стремились сочетать с идеей панисламистской солидарности.

Небезынтересно в этой связи высказывание Айюб-хана. Определяя пакистанский национализм как территориальный, он рассматривает его как общественное явление, идентичное национализму арабскому, турецкому и других народов Востока. Осуждая мусульманских улемов, выступавших против Пакистана на том основании, что его создание якобы противоречит всемирной мусульманской солидарности, Айюб-хан писал: «Их оппозиция Пакистану, поскольку он был основан на территориальном национализме, была следствием их неспособности понять современное им реальное положение. Как может требование ста миллионов мусульман иметь собственную родину противоречить концепции о всемирном исламском братстве? Родина — это индивидуальность, и, конечно, мусульмане субконтинента не могли бы служить целям всемирного исламского братства, если бы они лишились собственной индивидуальности, что неизбежно произошло бы, если бы они согласились на политическое господство индусов. Улемы рассуждают, исходя из представлений славного, хотя и туманного прошлого и грандиозного, но неопределенного будущего мусульманского братства. А это более, чем что-либо, вредит росту мусульманского национализма и задерживает прогресс мусульман субконтинента» [17, 200].

В этом высказывании Айюб-хана отразилась двойственность официозного направления мусульманского национализма в Пакистане: стремление освободиться от ограниченности догматического толкования важнейших политических и философских категорий и в то же время сохранить ислам как средство воздействия на массы, подчинив задачам современного независимого развития пакистанского буржуазного общества.

Официальная идеология современного Пакистана отвергает теорию теократического мусульманского государства, но в то же время ислам остается ее важнейшей составной частью. «Нам посчастливилось иметь такую религию,— писал Айюб-хан,— которая может служить средством прогресса... Мусульманское общество не может идти вперед до тех пор, пока ислам не будет освобожден от всех чуждых еретических влияний, искажающих его подлинную сущность» [17, 196].

«Истинный» ислам преподносится в настоящее время в Пакистане как одна из форм надклассовой идеологии третьего пути развития.

Именно в этом направлении трактуют пакистанские идеологи и лозунг «исламского социализма», получивший право гражданства в официозной пакистанской литературе. «Исламский социализм означает, что культурное и религиозное наследие страны будет сохранено от разрушительного воздействия экономического развития»,— утверждается в третьем пятилетнем плане Пакистана [42, V].

Конституция 1962 г. юридически закрепила признание ислама официальной идеологией Пакистана. Верховный суверенитет признается за аллахом и согласно ст. 1 осуществляется в Пакистане народом в «пределах им (Аллахом) данных», поскольку представляет «священный дар Аллаха» [19, 1]. Соответствие законодательства Пакистана принципам ислама гарантируется по конституции контролем специального Совета исламской идеологии. Религиозное образование официально составляет неотъемлемую часть национальной системы образования. Ислам до сих пор служит обоснованием различных экономических, политических, философских и исторических концепций.

В экономике исламский путь развития должен, по словам некоторых пакистанских идеологов, обеспечить народное благоденствие, минуя капитализм и коммунизм [28, 41]. Как себе представляют это пакистанские буржуазные экономисты, можно судить по их стремлению ссылками на ислам защитить капиталистический путь развития. «Ислам,— пишет, например, Мумтаз Хасан,— являющийся религией подавляющего большинства населения, признает право частной собственности и частного предпринимательства» [24].

Исламскую философию представители официозного направления характеризуют как особое миропонимание, отличное и от материализма и от идеализма. Некоторые из них пытаются даже доказать, что исламская философия обладает якобы всеми преимуществами диалектического материализма, но свободна от его основного «порока» — отрицания божественного начала.

При трактовке социальных проблем они отрицают богоданность социального неравенства и придерживаются идеи о свободе воли человека-деятеля, выдвинутой в свое время Икбалом. Говоря о равенстве людей перед богом, они по существу имеют в виду идею равенства возможностей.

Так, перечисляя основные принципы официальной пакистанской идеологии, Айюб-хан указывал: «Все люди равны перед богом. Поэтому следует признать равенство всех людей, независимо от цвета кожи, расовой принадлежности и места жительства» [17, 197].

Современные идеологи стремятся также освободить пакистанский национализм от коммуналистской направленности, подчеркивая веротерпимость ислама.

Они резко выступают против такой трактовки догматов ислама, которая защищает незыблемость феодальных привилегий, и постоянно подчеркивают «творческий характер» ислама.

Ислам продолжает оказывать серьезное влияние на политическую жизнь современного Пакистана. Почти все политические партии в своих программах и деятельности в той или иной степени апеллируют к исламу. До сих пор существуют в Паки-

стане и чисто религиозные партии, имеют хождение политические концепции теократического мусульманского государства и незыблемости догматов ислама. Они находятся на вооружении наиболее правых политических группировок. Однако отражают они на современном этапе не только интересы феодальной реакции, но и наиболее реакционные стороны мелкобуржуазной идеологии.

В отличие от официальной идеологии мусульманского национализма, в которой уделяется мало внимания реформации ислама, как таковой, идеологи правых сил выступают со сравнительно стройными религиозно-философскими и социологическими концепциями, в основу которых положены принципы «возрождения веры». Именно эти идеологи считаются признанными авторитетами в вопросах религиозной догматики, истории религии и богословия не только среди своих сторонников, но и среди многих представителей интеллигенции, открыто не разделяющих их архиреакционных политических взглядов. Не случайно раздел «Политическая концепция ислама» издаваемой в настоящее время в ФРГ «Истории мусульманской философии» написан одним из крупнейших идеологов реакции под знаменем ислама, А. Маудуди — вождем крайне правой религиозной партии «Джамаат-и ислами».

А. Маудуди претендует на роль главного теоретика в вопросах мусульманского богословия. Он открыто выступает против светских форм правления, выдвигая идею о том, что осуществление принципов «мусульманского социализма» возможно только в теократическом государстве. Образцы такого государства он ищет в прошлом, приводя в качестве примера халифатские формы правления. В то же время он признает изменения, происшедшие в мире со времени существования первых арабских халифатов. В соответствии с его концепцией осуществление принципов «мусульманского социализма» возможно лишь в обществе, возглавляемом улемами «нового типа», воспитанными на исламских традициях и способными вместе с тем осознавать нужды современного общества. А. Маудуди выдвигает идею о том, что соблюдение духа и буквы шариата — единственная гарантия «естественных прав граждан». Соблюдение экономического равновесия может быть достигнуто в соответствии с его концепцией путем соблюдения трех основных принципов ислама — налога в пользу бедных, раздела наследства между всеми прямыми и косвенными наследниками и запрещения ростовщичества. Однако основные принципы ислама он трактует как защиту частной собственности, и в первую очередь частной собственности на землю. Он выдвигает принцип иджтихада, не отрицает толкования этого принципа как права на свободное суждение, но наделяет таким правом только духовных лидеров. Он фактически отрицает право народа управлять своей страной, так как право законодательства принадлежит, по его мнению, богу, а трактовать божественные предписания могут только духовные лидеры. Он признает свободу слова, если это слово «не противоречит священным словам Аллаха и его пророка»; свободу организаций, если они служат утверждению догматов ислама, и т. д. В то же время, спекулируя на антикапиталистических настроениях мелкой буржуазии, он объявляет противоречащими принципам ислама всякие попытки «с помощью своего капитала захватывать остальные богатства».

А. Маудуди выступает также с собственной концепцией «моральных ценностей». Его «этика ислама» по существу призвана обосновать необходимость полного подчинения человека богу в лице его наместников на земле — улемов, которые, как он считает, должны стоять во главе идеального исламского государства.

Главным, что обеспечивает сравнительную популярность идеологии А. Маудуди у городских средних слоев, являются его идеи религиозной исключительности мусульман. С этой целью он выдвигает на первый план такой реакционный догмат ислама, как деление всех граждан на мусульман и зимми, которые могут пользоваться защитой мусульман, но не могут пользоваться их правами. Опираясь на этот догмат, он объявляет исламизацию единственным средством установления справедливости и выступает с идеей законности и необходимости расширения границ Пакистана как идеологического государства.

А. Маудуди открыто противопоставляет «исламский социализм» научному, утверждая, что научный социализм неприемлем для мусульманских народов, поскольку он предусматривает ликвидацию частной собственности, «неестественное равенство» и «грубый материализм».

Много общего с социологической и политической концепцией А. Маудуди имеет концепция правых идеологов «мусульманского социализма» в Индонезии.

Ярким примером использования религии для подогревания националистических настроений мелкой буржуазии и для распространения влияния правой реакции в массах служит также идеология лидеров партии «Джан сангх» в современной Индии (Галвакара, Мадхока), выдвинувших концепцию истинного индусского национализма. Основываясь на идеалистической трактовке терминов «национализм» и «нация», эта концепция признает в качестве основных принципов нации общность культурных традиций, религиозных, духовных ценностей и образа жизни. При этом она выдвигает именно те индусские общественные институты, духовные ценности и традиции, которые по существу увековечивали социальное неравенство и феодальные привилегии и порядки и против которых вели борьбу все облеченные в религиозную форму народные движения средневековья.

Несмотря на то что все реакционные религиозные концепции выступают под флагом возрожденчества, было бы неправильно не видеть того, что они впитали также и многие идеи буржуазной реформации. Даже А. Маудуди — наиболее яркий сторонник возрождения — признает необходимость считаться «с нуждами современного общества».

В странах, где население исповедует различные религии, как в Индии и Пакистане, идеи религиозной исключительности неизбежно приобретают коммуналистский характер. Идеология индусского национализма — это антимусульманский коммунализм. В свою очередь А. Маудуди выступает в Пакистане с крайне реакционных позиций мусульманского шовинизма и т. п.

Реакционные группировки национальной буржуазии берут на вооружение концепции «мусульманского национализма» Маудуди, «истинного индусского национализма» партии «Джан сангх» и др. Они охотно используют подобные концепции в политической борьбе, так как видят в них средство воздействия на массы, объединения масс под реакционными лозунгами и ограждения их таким путем от влияния передовых идей и передовых политических сил.

Мы видим, таким образом, что религия продолжает оказывать значительное влияние на политическую жизнь не только в Пакистане, где ислам законодательным путем признан официальной формой мировоззрения, но и в Индии, где правительство проводит секуляристскую политику.

В настоящее время в этих странах существуют социально-экономические условия, при которых религиозность сохраняется в качестве одной из особенностей социальной психологии основных масс населения. Религиозные представления поддерживались веками всем укладом жизни, закрепляясь через бытовые привычки, семейные обычаи, целую систему социальных институтов, таких, например, как кастовая система или сельские общины. Естественно, что эти представления не могут исчезнуть за несколько десятилетий, тем более что задача ликвидации порождающих их социальных условий далеко не решена.

Следует учесть, что на современном этапе исторического развития народы, освободившиеся от колониальной зависимости, переживают переходную эпоху, отмеченную ломкой социальных отношений, социальными потрясениями. Как отмечал В. И. Ленин, богоискательство, приверженность традиции, стремление объяснить новые явления с точки зрения старых понятий всегда свойственны переходным социально-экономическим эпохам [4, 102]. В эти переходные эпохи социальная психология крестьянства и мелкобуржуазных слоев города оказывает огромное, а зачастую решающее влияние на формирование общественного сознания. Социальная психология крестьянства отличается известным консерватизмом и очень медленно поддается изменениям. Таким образом, для сохранения влияния религии и ре-

лигиозных форм мировоззрения существует чрезвычайно благоприятная среда. Поэтому даже в Индии, принадлежащей к числу наиболее развитых стран Азии, несмотря на секуляристскую политику ее правящих кругов, объективно сохраняются условия для существования и деятельности таких партий, как упомянутая «Джан сангх», а также различного рода религиозно-общественных организаций и религиозных деятелей, священнослужителей и так называемых профессиональных святых, именуемых садху, свами, санньяси, йоги и т. п. Определенная группа этих свами и садху развернула в настоящее время активную деятельность по пропаганде религиозно-философских идей с помощью созданного ими обширного пропагандистского аппарата. Они возглавляют религиозно-просветительские общества и объединения, которые имеют филиалы в различных частях страны, а нередко и за ее пределами, располагают ашрамами, молитвенными домами, учебными заведениями и, что особенно важно, издательствами и печатными органами. С помощью такого разветвленного аппарата эти религиозные организации оказывают систематическое воздействие на сознание сравнительно широких кругов интеллигенции, а также крестьянства и городских низов.

Религиозные объединения пользуются поддержкой и даже официальным признанием со стороны буржуазных политических партий и их лидеров, со стороны видных представителей правительства, которые оказывают не только моральную, но часто и финансово-материальную поддержку деятельности отдельных свами и садху и созданных ими обществ, объективно способствуя тем самым усилению влияния религиозных идей как в идеологической борьбе, так и в различных областях культуры.

В то же время нельзя не отметить, что независимое политическое развитие стран Востока, рост их экономики и культуры, подъем науки и просвещения — все это способствует постепенному, но неуклонному и все более широкому распространению светской идеологии. Секуляристские тенденции наблюдались и на более ранних этапах развития национально-освободительного движения, особенно в странах, завоевавших политическую независимость в первый период общего кризиса капитализма (отмена халифата в Турции и т. п.). На современном этапе в развивающихся странах Азии эти тенденции заметно усиливаются. Распространение естественнонаучных знаний, а вместе с ними идей материализма, огромная притягательная сила социалистических идеалов и идей научного социализма, организованное рабочее движение оказывают все возрастающее влияние на развитие общественной мысли в странах Востока.

Влияние это имеет двоякий характер.

С одной стороны, у многих идеологов буржуазного национализма растет стремление использовать религию как барьер про-

тив идей научного социализма. Так, например, Айюб-хан, признавая притягательную силу социализма и отмечая, что на Западе «еще не найден эффективный ответ коммунизму», подчеркивал, что «существует только один ответ коммунизму, и он может быть найден в исламе» [18, 6—7].

С другой стороны, под влиянием отмеченных выше причин в развивающихся странах Востока усиливается процесс секуляризации социальной жизни и общественной мысли. Этому во многом способствует тот факт, что религия все больше используется в реакционных целях империалистическими силами в политике неоколониализма и местными националистическими правыми партиями и организациями во внутренней политической борьбе. Однако в силу отмеченных условий процесс секуляризации далеко не всегда проявляется в непосредственном росте открыто атеистических тенденций, а выступает чаще в виде новой реформации религии, в стремлении отделить философию от религии, подчинить религиозную мотивацию задачам социально-экономического и политического развития, найти в религии путь к достижению утопических социальных идеалов масс, наконец, в стремлении освободиться от ограниченности отдельных религий и конкретных религиозных систем, заменив их принципами духовности вообще.

В то же время многие современные идеологи Индии и Пакистана видят в индуизме и исламе не только религию, как таковую, но и комплекс определенных социально-экономических институтов, исторических традиций и философско-этических принципов. Поэтому до сих пор сохраняется органическое переплетение религии и философии, что породило у ряда буржуазных философов представление об идентичности религии и философии, о том, что это в сущности одна дисциплина, единое мировоззрение. Так, например, индийский философ П. Т. Раджу пишет, что «Индия ныне единственная страна, в которой философия и религия не только вместе возникли, но и продолжают совместное существование, так что обычно они идентифицируются; индийскую религию называют философской религией, а индийскую философию называют религиозной философией» [34, 299]. Подобное представление сравнительно широко распространено не только среди профессиональных философов, но и среди более широких кругов буржуазной интеллигенции. Как отмечал К. Сатчидананда-Мурти, «столь необходимой сепарации между философией и религией никогда не было в Индии... Даже современные выдающиеся индийцы не имеют ясного представления о том, что такое философия, они продолжают смешивать ее с религией» [37, 276].

Религиозные традиции и реформированные и наполненные новым содержанием религиозные формы мировоззрения сохраняют существенное влияние на философскую мысль и этику. Достаточно отметить, что в Индии, Пакистане и ряде других

стран Востока нет ни одной идеалистической философской системы, в которой религии не отводилась бы определенная концептуальная, а нередко и решающая роль.

Показательна в этом отношении система «вечной религии» Сарвапалли Радхакришнана. Эта система исходит из представления о том, что религия — один из определяющих факторов жизнедеятельности индивидуума и общества. «Религия, — утверждает философ, — не просто интеллектуальная ортодоксальность или церемониальное благочестие, а духовное переживание. Она не теология, но практика... осуществление жизни человека, опыт, в котором каждый аспект его бытия поднимается до высшей степени» [33, 232].

Подвергая критике современные «догматические» религии, Радхакришнан провозглашает идеи универсальной религии, или «религии духа», призванной служить их альтернативой. Этой универсальной религии он пытается придать гуманистическую устремленность, объявляя ее важнейшей функцией объединение всего человечества в одну семью. Он провозглашает «религию духа» «великим фактором» в развитии мировой цивилизации [31, 1]. Таким образом, религия выступает не просто компонентом идеалистической философской системы Радхакришнана, но и ее определяющей концептуальной основой.

Такое глубокое и непосредственное проникновение религии в идеалистические философские системы обусловливает весьма определенное толкование секуляризма идеологами национальной буржуазии: они рассматривают его не как атеизм, направленный против религии вообще, а как свободу вероисповедания и уважение ко всем религиям. Так, например, С. Радхакришнан указывал: «Секуляризм требует от нас не только допущения других религий, но и любви к ним» [33, 195]. «Секуляризм, — говорил он, — не влечет за собой иррелигиозности, атеизма или даже акцентирования на материальном комфорте. Следовательно, он подчеркивает универсальность духовных ценностей, которые могут достигаться различными путями» [32, VII].

Аналогичный смысл в понятие «секуляризм» вкладывал и Джавахарлал Неру. «Мы установили в нашей конституции, — писал он, — что Индия является светским государством. Это не означает иррелигиозности. Это означает равное уважение ко всем верованиям и одинаковые возможности для всех, кто исповедует какую-либо веру. Мы должны поэтому иметь в виду этот жизненный аспект нашей культуры, который не утратил своей огромной важности и в нынешней Индии» [29, 124].

Религиозные традиции, реформация религии и идеи духовности продолжают играть важную роль также и в концепции «индийского социализма», лежащей в настоящее время в основе идеологии правящей в Индии партии Индийский национальный конгресс.

Идеологи «индийского социализма» при философской моти-

вации своей концепции ссылаются прежде всего на духовные традиции. Политика и идеология, отмечает, например, К. Сантханам, свидетельствуют о том, что «индийский социализм должен иметь свои собственные отчетливые национальные особенности и должен соответствовать истории Индии, ее традициям и ее характеру» [36, 14]. У. Н. Дхебар также утверждает, что социалистическая идеология Конгресса должна базироваться на «философской и духовной основе, которую унаследовал каждый индиец...» [21, 16]. Религиозно-философские традиции и принципы религиозной морали составляют важнейший элемент философских обоснований «индийского социализма». Религиозная мотивация «индийского социализма» — пример одного из главных направлений современной реформации религии.

Учитывая политику секуляризма, идеологи «индийского социализма» объясняют религиозную мотивацию своей концепции тем, что религии в Индии носят принципиально иной характер, нежели в Европе. В Индии, отмечают они, ни одна религия не создала своей церковной организации с ее иерархией, соперничающей с государством. Религиозное обоснование «индийского социализма» зиждется не на приверженности какой-либо одной конкретной религии, а на некоей абстрактной религии, духовности вообще, «религиозности человека» как неотъемлемом элементе его «внутренней природы». «Человек,— поясняет один из теоретиков „индийского социализма", Сампурнананд,— верит он в бога или нет... но если его сознание исполнено благоговения, если он имеет эстетическое понимание чего-то, что пульсирует во всем существующем... если он инстинктивно чувствует свое родство со всей жизнью, он вполне религиозен» [35, 10].

Основываясь на идее абстрактной религии и ее особой роли в Индии, проповедники «индийского социализма» утверждают, что религия неотделима от всего комплекса социально-экономической жизни, включая и строительство «общества социалистического образца».

Один из наиболее видных представителей секуляристских тенденций в развитии общественной мысли в Индии, Джавахарлал Неру, постоянно подчеркивал необходимость выработки философских принципов «индийского социализма» на основе коренных идей веданты.

В то же время Дж. Неру подчеркивает, что следование религиозным традициям в идеологии «национального социализма» не означает религиозной ограниченности или приверженности какой-либо определенной религии. В данном случае теоретики «индийского социализма» предпочитают говорить о некой общей, идеальной религии, которая нередко именуется «религией духа», «универсальной религией» и т. п. Их принципиальная враждебность коммунализму не позволяет им выделить, например, индуизм в качестве духовной или теоретической основы концепции «индийского социализма», ибо это, естественно, чре-

вато опасностью оттолкнуть от нее мусульман и представителей других религиозных общин Индии. Но независимо от конкретной формы религия выступает в качестве составного и притом далеко не второстепенного элемента такой, казалось бы, «светской» доктрины, как концепция «индийского социализма».

Мы видим, таким образом, что идеология и политика секуляризма в Индии, как и в других развивающихся странах, на современном этапе не влечет за собой «иррелигиозности» и атеизма. Тем не менее эти идеология и политика отражают прогрессивные процессы в развитии общественной мысли развивающихся стран, вызванные глубокими социально-экономическими и политическими изменениями, происходящими в этих странах, и в частности ростом просвещения и культуры, развитием науки, а также распространением материалистических идей, идей демократии и прогресса. Небезынтересно отметить, что, говоря о политике секуляризма в Индии, лидер Коммунистической партии Индии Аджой Гхош относил ее к тем явлениям, которые «являются в нынешних условиях прогрессивными» [8, 283].

Религиозно-общинная рознь, поощрявшаяся колонизаторами в странах, где население принадлежит к различным религиозным общинам, вызвала к жизни сильные антикоммуналистские тенденции в идеологии национальной буржуазии — тенденции, которые у некоторых ее наиболее передовых представителей порождали даже антирелигиозные настроения. Так, например, если в гандизме решительное осуждение коммунализма опирается на религиозно-мистическую мотивацию, т. е. в конечном итоге на принципы самой религии, то Дж. Неру вместе с коммунализмом отвергал какую бы то ни было определяющую роль религии в общественной жизни и тем более в политике. Он постоянно подчеркивал, что общинная идеология отнюдь не идентична религиозной идеологии, а лишь спекулирует на религиозной общности в политических целях. «За последнее время,— писал Дж. Неру в середине 40-х годов,— религия в подлинном смысле этого слова не играла в Индии значительной роли в политической борьбе, хотя само слово „религия" часто применяется и используется... В политических вопросах место религии заняла так называемая общинность — узкогрупповая психология, опирающаяся на религиозную общину, но в действительности заинтересованная в том, чтобы получить политическую власть и привилегии для заинтересованных групп» [12, 413].

Более того, как опытный и дальновидный политик, Неру понимал, что выдвижение религии в качестве определяющей основы идеологии национально-освободительного движения может отвлечь его участников от социально-экономических проблем, в которых он видел важнейшее содержание и цель борьбы за независимость страны. Поэтому он смело и решительно выступал против тенденции соединения политики с религией и воз-

ведения последней в один из решающих принципов политической борьбы. «При условии обеспечения защиты религии, культуры и т. д., — писал он,— главными проблемами, естественно, становятся экономические проблемы, не имеющие ничего общего с религией, которую исповедует тот или иной человек. Следовательно, возможна классовая, но не религиозная борьба» [12, 414—415].

В общественно-политическом плане Джавахарлал Неру даже нередко подвергал религию основательной критике, видя в ней консервативную и реакционную силу. «Зрелище того,— писал он, — что в Индии и других странах зовется религией или, во всяком случае, официальной религией, вселяло в меня ужас, и я часто осуждал ее и не желал иметь с ней ничего общего. Она, видимо, почти всегда олицетворяет слепую веру и реакцию, догму и идолопоклонство, суеверие и эксплуатацию и сохранение привилегированных групп... Религиозное мировоззрение не помогает, а, напротив, препятствует моральному и духовному развитию народа... Слово „религия“ утратило какой-либо определенный смысл (если оно его когда-нибудь имело) и лишь вызывает путаницу и порождает нескончаемые дебаты и споры» [11, 395, 398, 399].

Джавахарлала Неру возмущала мораль подчинения, безропотности и пассивности, культивируемая в людях религией. Он решительно осуждал прославление религией бедности и страданий. Но в то же время он видел в ней реакционную силу и прямо противоположного свойства: проповедь покорности совмещалась в религии с диким фанатизмом, способным вызывать самые яростные приступы ненависти и вражды. Это в полной мере проявлялось в религиозно-общинной розни, в коммунализме, непримиримым противником которого Неру оставался всю свою жизнь.

И тем не менее, несмотря на столь радикальный подход к религии, Неру в своем мировоззрении не был полностью свободен от ее влияния. Призывая Индию «умерить свою религиозность и обратиться к науке», он в то же время утверждал необходимость сохранения «какой-то веры». «Верим ли мы в бога или нет,— писал Неру,— невозможно не верить во что-то, назовем ли мы это созидающей животворной силой или жизненной энергией, присущей материи... чем-либо, что столь же реально, хотя и неуловимо, как реальна сама жизнь по сравнению со смертью. Сознаем ли мы это или нет, большинство из нас преклоняет колени, принося жертвы перед невидимым алтарем какого-то неизвестного бога...» [12, 565]. В последние годы жизни Неру прямо заявлял о своей *вере* в некую мистическую «врожденную духовность», в «духовное совершенство», которые приобретали явную религиозно-теологическую окраску. «Я верю,— говорил он,— в нечто,— называйте это религией или чем вам угодно,— что возвышает человека над его обычным уровнем и

придает человеческой личности новый объем духовного качества и нравственной глубины» [26, 33].

Подход Джавахарлала Неру к проблеме религии довольно ярко и убедительно демонстрирует воздействие религиозной идеологии на сознание и мировоззрение наиболее передовых представителей национальной буржуазии.

Мы видим, таким образом, существенные различия в степени и характере влияния религии на общественную мысль различных социальных слоев. В феодальной идеологии, которая сохраняет еще самостоятельное значение даже в тех странах, где класс феодалов уже не играет фактически самостоятельной политической роли, речь идет не только о религиозных нормах идеологии, но и о сохранении религиозной догматики прошлого в самих философских и политических концепциях.

Религиозные традиции составляют неотъемлемую часть также многих мелкобуржуазных концепций и теорий.

Что касается собственно буржуазной идеологии, то здесь следует говорить о религиозной реформации, о приспособлении к религиозной психологии крестьянских и городских мелкобуржуазных слоев, об использовании религии как средства воздействия на массы. Даже в тех случаях, когда идеология буржуазного национализма выступает непосредственно в религиозной форме, эта форма не столько влияет на буржуазное содержание, сколько приспосабливается к нему.

В то же время в буржуазной идеологии развивающихся стран наблюдается ярко выраженная тенденция избавиться от влияния традиционных религиозных форм мировоззрения. Замена принципов религиозности и приверженности какой-либо определенной религиозной системе принципами духовности вообще, противопоставляемой идеологии религиозной исключительности, политика секуляризма отражают именно такую тенденцию, которая проявляется тем явственнее, чем в более чистом виде буржуазная идеология выступает.

Отмеченные выше различия не исключают, однако, неоспоримого факта, что в религиозных концепциях различных социальных слоев имеется много общего.

Идейная общность религиозных, философских, социальных и политических концепций обусловлена тем, что в странах, переживших эпоху колониальной зависимости, промежуточные слои и их идеология приобретают зачастую определяющее значение, буржуазия еще сохраняет свою двойственную природу, осознание противоположности классовых интересов различных социальных слоев еще не оформилось в полной мере, а крестьянская полуфеодальная психология продолжает влиять и на пролетариат и на буржуазию.

Приверженность религии отражает также реакцию эксплуататорских классов на пролетарскую идеологию. Пропагандируемые религиозные теории достижения гармонии классовых инте-

ресов с помощью духовного морального усовершенствования противопоставляются, как правило, учению о классовой борьбе.

Известная антикоммунистическая направленность свойственна в той или иной степени всем религиозным концепциям и теориям. Она сохраняется отчасти даже в идеологии прогрессивных сил ряда развивающихся стран; их приверженность религии как характерному выражению самобытности «своего» социалистического пути развития связана с сохранением сильного влияния на них мелкобуржуазной и крестьянской идеологии и психологии.

В то же время следует учитывать, что религиозные, философские и социологические концепции не всегда непосредственно связаны с интересами того или иного класса или политической группировки. Определенная общность теоретических принципов этих концепций обусловлена относительной самостоятельностью самой идеологии и присущими ей специфическими закономерностями развития.

Следует также учитывать реально существовавшие особенности развития общественного сознания народов Индостана и гносеологические корни современных религиозных концепций. Дело в том, что индусское и мусульманское мировоззрения действительно значительно шире, чем их богословские концепции.

С исламом и индуизмом связан целый комплекс философских идей, правовых, юридических, общественных институтов и культурных традиций. Под знаменем этих систем мировоззрения могли выступать (и выступали в отдельных случаях), как это ни парадоксально на первый взгляд, не только идеалистические, богословские, но и светские и даже стихийно материалистические философские представления, не только реакционные, но и передовые общественные и политические идеи. Как известно, эти религии формировались в период складывания феодального строя и в большей или меньшей степени сохранили традиционные представления о естественном демократизме общества, не знавшего глубоких социальных различий. Кроме того, впоследствии, в эпоху средневековья, в религиозной форме выступали идеалы и утопические стремления к лучшему будущему народных масс. С этими представлениями была связана и идеализация индийской общины и содержащихся в ведах идей ахимсы и бхакти — достижения равенства людей, спасения от социальных зол на пути служения богу, и огромная притягательная сила как традиций раннего ислама, не знавшего закостенелой социальной регламентации, так и мусульманских антифеодальных ересей.

Использование в настоящее время этих религиозных представлений и противопоставление их феодальным религиозным догмам и буржуазной морали Запада может иметь и нередко на самом деле имеет положительное значение.

Влияние религиозных традиций на развитие общественной мысли мелкобуржуазных слоев развивающихся стран весьма противоречиво. Роль религии в их идеологии имеет много общего с той ролью, которую играла религия в антифеодальных освободительных учениях крестьянства и городских низов в эпоху средневековья и начала колониальной экспансии. Но использование религиозных традиций в современных мелкобуржуазных социальных и политических концепциях развивающихся стран не только служит своеобразным выражением антифеодальных и антиколониальных устремлений народных масс. В утопических идеалах раннего ислама, раннего буддизма и т. п. революционная демократия зачастую усматривает альтернативу буржуазной идеологии, ищет теоретическое обоснование некапиталистического пути развития стран, переживших эпоху колониальной зависимости. Использование религиозных традиций в революционно-демократической идеологии отражает, таким образом, субъективно прогрессивные антикапиталистические устремления крестьянских масс и городских мелкобуржуазных и полупролетарских слоев. В то же время религиозность свидетельствует об ограниченности этих социалистических устремлений. Объективное значение религиозных традиций двояко. С одной стороны, их сохранение способствует распространению влияния революционной демократии на широкие слои населения. С другой стороны, независимо от субъективных желаний революционных демократов, приверженность религиозным традициям уводит общественную мысль и сознание масс в прошлое, порождает иллюзии о возможности развития «по третьему пути», о наличии «западного» и «восточного» социализма и т. п.

Приверженность революционных демократов религиозным традициям затрудняет силам реакции вовлечение народных масс в борьбу против социализма под флагом борьбы против безбожия. В то же время такая приверженность способствует сохранению иллюзий о единстве интересов всех социальных слоев на базе религиозной общности, противопоставлению религиозного единства пролетарскому интернационализму и т. п. Это препятствует усвоению революционной демократией марксистской теории и ее переходу на сторону пролетариата.

Для укрепления своих позиций революционно-демократические силы вынуждены обращать внимание в первую очередь не на очищение своей идеологии от религии вообще, а на противопоставление религиозных теорий, отражающих субъективно-социалистические настроения народных масс, тем теориям, которые служат интересам реакции. Открытый поход революционных сил против религиозных традиций может при существующем уровне развития лишь усилить позиции реакции, использующей эти традиции как важнейшее средство усиления своего влияния на массы.

Таким образом, роль религиозных традиций, мировоззрен-

ческих систем и институтов прошлого может быть противоположна по своей социальной направленности: они могут служить как целям антиколониальной борьбы и социального раскрепощения масс, так и орудием крайней реакции.

Главным критерием при анализе влияния религии на идеологию различных социальных слоев должна быть не религия сама по себе, а то, какие религиозные традиции выдвигаются на первый план и достижению каких целей эти традиции служат, для защиты интересов каких классов они используются. Такой подход позволяет определить конкретные условия, формы и методы пропаганды материалистических и атеистических идей.

В статье «Социализм и религия», написанной в 1905 г., В. И. Ленин подчеркивал: «Наша программа вся построена на научном и, притом, именно материалистическом мировоззрении... Но мы ни в каком случае не должны при этом сбиваться на абстрактную, идеалистическую постановку религиозного вопроса „от разума", вне классовой борьбы, — постановку, нередко даваемую радикальными демократами из буржуазии. Было бы нелепостью думать, что в обществе, основанном на бесконечном угнетении и огрублении рабочих масс, можно чисто проповедническим путем рассеять религиозные предрассудки... Никакими книжками и никакой проповедью нельзя просветить пролетариат, если его не просветит его собственная борьба против темных сил капитализма. Единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе.

Вот почему мы не заявляем и не должны заявлять в нашей программе о нашем атеизме; вот почему мы не запрещаем и не должны запрещать пролетариям, сохранившим те или иные остатки старых предрассудков, сближение с нашей партией» [2, 145—146]. Эти слова В. И. Ленина еще более применимы к современным условиям развивающихся стран Азии и Африки, где революционерам-марксистам и революционным демократам приходится иметь дело прежде всего с крестьянскими и полупролетарскими слоями, в социальной психологии которых религия играет значительно более важную роль, чем в социальной психологии русского пролетариата накануне первой русской революции 1905 г.

Игнорирование прогрессивными силами религиозности как одного из важнейших элементов социальной психологии крестьянства и городских низов, открыто враждебное отношение к религиозным традициям, социальным институтам и мировоззренческим системам прошлого, а также к реформированным религиозным учениям могут привести к усилению реакции, спекулирующей на религии. Убедительным свидетельством этого служит тот факт, что в ряде развивающихся стран идеологический вакуум, образовавшийся вследствие кризиса буржуазной идеологии, наполняется не столько идеологией научного социализма, сколько реакционной идеологией, противопоставляющей религиозные традиции и модернизированную религию передовым социалистическим идеям.

Поэтому для усиления антикапиталистических, социалистических тенденций в национально-освободительном движении и для обеспечения перехода революционной демократии на позиции пролетариата необходимо, не ослабляя пропаганды идей марксизма-ленинизма, поддерживать прогрессивные социально-экономические и политические течения даже в тех случаях, когда они выступают в религиозной форме или опираются на религиозную мотивацию. Нельзя забывать, что и сегодня было бы серьезной ошибкой рассматривать все философские, социальные и общественно-политические учения, сохраняющие религиозную окраску, как сплошь реакционные. Нельзя не учитывать, что в силу исторических условий не только антиимпериалистические, но даже антикапиталистические и социалистические устремления крестьянских масс и мелкобуржуазных и полупролетарских городских слоев могут приобретать религиозную окраску.

Необходимо противопоставлять те религиозные традиции и реформированные религиозные учения, которые отражают антиколониальные и антикапиталистические устремления народных масс, реакционным идеям и концепциям, которые взяты на вооружение империализмом и внутренней реакцией и против которых следует вести непримиримую борьбу.

1. Ленин В. И., Проект программы нашей партии, — Полное собрание сочинений, т. 4.
2. Ленин В. И., Социализм и религия, — Полное собрание сочинений, т. 12.
3. Ленин В. И., Тезисы ко II конгрессу Коммунистического Интернационала, — Полное собрание сочинений, т. 41.
4. Ленин В. И., Л. Н. Толстой и его эпоха, — Полное собрание сочинений, т. 20.
5. Абу Рейх, Махмуд, Джамал ад-дин аль Афгани. Его жизнь, миссия и принципы, Каир, 1966 (на араб. яз.).
6. Ганди М. К., Моя жизнь, изд. 2, М., 1959.
7. Гордон-Полонская Л. Р., Литман А. Д., Влияние религии на общественную мысль народов Востока, — «Народы Азии и Африки», 1966, № 4.
8. Гхош А. К., Статьи и речи, М., 1962.
9. Кабирадж Н., Национально-освободительное движение в Бенгалии, М., 1956.
10. «Музамин-и сэр Сайид», Алигарх, [б. г.] (на яз. урду).
11. Неру Дж., Автобиография, М., 1955.
12. Неру Дж., Открытие Индии, М., 1955.
13. Райков А. В., Пробуждение Индии, М., 1968.
14. Синдхи, Маулана Убейдулла Сахиб, Заги дайари, [б. м.], [б. г.] (на яз. урду).
15. Ali, M., My Life, Lahore, 1946.
16. Ali, M., The Religion of Islam, Lahore, 1950.

17. Ayub Khan, M., Friends not Masters. A Political Autobiography, London — New York — Karachi, 1967.
18. Ayub Khan, M., Leading Religion, Karachi, 1959.
19. «The Constitution of the Republic of Pakistan», Karachi, 1962.
20. Dar, B. A., Religion Thought of Sayeed Ahmad Khan, Lahore, 1957.
21. Dhebar, U. N., Towards a Socialist Co-operative Commonwealth, New Delhi, 1957.
22. Gandhi, M. K., Hindu Dharma, Ahmedabad, 1950.
23. Gandhi, M. K., India of My Dreams, Ahmedabad, 1947.
24. Hasan, M., Stray Thought on Economic Development of Pakistan, Karachi, 1961.
25. Iqbal, M., Islam and Ahmadism with a Reply to Question Raised by Pandit Jawaharlal Nehru, Lahore, 1936.
26. Karanjia, R. K., The Mind of Mr. Nehru, London, 1961.
27. «The Life of Swami Vivekananda», New Delhi, 1951, vol. 8.
28. Malik, A. M., Labour Problem and Policy in Pakistan, Karachi, 1957.
29. Nehru, J., Homage. Publications Division, Delhi, 1964.
30. Qureshi, I. N., The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, s-Gravenhage, 1962.
31. Radhakrishnan, S., Fellowship of the Spirit, Cambridge (Mass.), 1961.
32. Radhakrishnan, S., Foreword, — Abid Hussain, The National Culture of India, Bombay, 1956.
33 Radhakrishnan, S., Occasional Speeches and Writings, Delhi, 1957, series 1.
34. Raju, P. T., Influence of Industrialization and Technology on the Philosophies of India, — «Prabuddha Bharata» (Calcutta), 1957, vol. LXII, № 7.
35. Sampurnanand, Indian Socialism, London, 1961.
36. Santhanam, K., Socialism for India, — «AICC Economic Review», 1958, vol. X, № 5.
37. Satchidanandamurty, K., Evolution of Philosophy in India, Waltair, 1952.
38. Savarkar, V. C., Hindutva, [б. м.], 1949.
39. «Some Materials for a History of the Freedom Movement in India. Collected from Bombay Government Records», Bombay, 1958, vol. II.
40. «Speeches and Documents on the Indian Constitution, 1921—1947», vol. I.
41. Tendulkar, D. G., Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi, Bombay, 1952, vol. 4.
42. «The Third Five Year Plan 1965—1970», Karachi, 1965.
43. Vivekananda, S., Complete Works, [б. м.], 1924, pt. III.

М. А. Батунский

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ИСЛАМИСТИКА И КОЛОНИАЛИЗМ

Возникновение во второй половине XIX в. западной исламистики как самостоятельной научной дисциплины [подробнее см.: 4] неразрывно связано с историей колониальных завоеваний. Нет сомнений в том, что либерально-позитивистское востоковедение внесло громадный вклад в изучение истории мусульманской религии. В своем стремлении придать рациональную основу процессу познания этой сложнейшей проблемы оно развеяло множество нелепых мифов, созданных исламской теологией и христианско-ортодоксальной литературой относительно Мухаммеда, Корана и т. п. И в то же время в ней под влиянием общего сдвига буржуазной идеологии вправо на первый план все более и более выдвигались реакционные расистские воззрения, пренебрежительное отношение к народам мусульманского Востока. Это явственно заметно в работах Э. Ренана [17, 28; 20, 268; 19, 148, 150], Р. Дози [45, 122], Т. Нельдеке [84, 77], А. Кремера [72, II, 61, 227, 239, 261]. Несколько особняком стоят труды А. Шпренгера, в целом признававшего громадный вклад народов мусульманского мира в общечеловеческую культуру [97, II, V, 349]. Но и он всячески доказывал необходимость и благо господства над мусульманскими народами европейцев.

Следует отметить и еще одно существенное обстоятельство — и Э. Ренан и Р. Дози категорически отказывались видеть что-либо «положительное» в исламе, считая его (в отличие от рафинированного христианства) тормозом мирового прогресса [92, 6; 58, 519; 45, 110, 133, 135]. А. Шпренгер же и А. Кремер, сознавая беспочвенность проектов христианизации мусульманских народов и надежд на то, что в ближайшем будущем ислам падет «под ударами опытных наук» (Э. Ренан), сочли для Запада гораздо более выгодным путь поддержки этой религии, но «очищенной», «рационализированной» (отсюда культ мутазилитства у Г. Штейнера [98] и особенно у А. Кремера [73, 240]). Т. Нельдеке же полагал, что как монотеистическая религия мусульманство благотворно влияет на народы, находящиеся на низшей стадии развития (мысль не новая, уже в XVIII в. высказывавшаяся Лейбницем) [22, III, 560]. Подобную роль, хотя и со

значительными оговорками, он отводил для ислама в Африке [84, 110].

Тот же «мост» через «бездну, отделяющую ислам от христианства и современной цивилизации», А. Кремер вслед за А. Казембеком увидел в мистике, столь общей для обоих верований [73, 121]. Вслед за Кантом и Фихте, он, делая особый упор на «благости» моральной стороны монотеизма, именовал мусульманство «даром божьим, ибо оно сделало людей лучше, чем они были» [73, 348]. А. Шпренгер утверждал, что ислам якобы допускает «философскую свободу мысли» и одновременно «предохраняет человека от атеизма» [97, IV, 301, 302]. Но в целом для буржуазной науки второй половины XIX в. характерна критика ислама с антиклерикальных и либеральных позиций и противопоставление ему как абсолютного критерия христианства с его «божественной мудростью» и «чистой моралью» [18, 19; 81, 523; 45, 522; 97, III, 264, 317; 73, 168; 72, II, 34; 85; 77].

Положение несколько изменилось к концу XIX — началу XX в., когда буржуазные ученые в целях борьбы с научным социализмом и атеизмом выступили в поддержку «всяческих форм религий» [1, 25]. Но это, однако, отнюдь не исключало вражды ни между различными формами христианства, ни между ним как целым и религиями Востока. Ведь последние исповедовались народами, которые надо было убедить не только в экономическом, политическом, научно-техническом, но и в идейном превосходстве Запада. Отсюда и необходимость доказать «преимущества» христианства над исламом, буддизмом, индуизмом и пр.

Подобный путь вполне логичен с точки зрения буржуазной науки, ибо лишь в религии видит она квинтэссенцию духовной культуры того или иного народа. Вот почему конфессионализм не только никогда не исчезал из западноевропейской буржуазной литературы, посвященной Востоку, но, более того, неизменно являлся одной из главных ее тенденций, разумеется постоянно модернизируясь. Однако с этой тенденцией вполне уживалась «поддержка всяческих форм религии». Одна из причин подобного парадокса кроется в органически присущих буржуазной идеологии как националистических, так и космополитических чертах. Тот же факт, что в отдельные исторические периоды либо выдвигалась на первый план вторая тенденция (защита религиозных принципов вообще), оставляя в тени первую, либо же, наоборот, она, казалось, исчезала под лавиной всевозможных конфессиональных нападок, объясняется колебаниями политического барометра, характером отношений стран распространения того или иного восточного верования с империалистическим Западом.

В конце XIX — начале XX в., когда мусульманский Восток был почти полностью подчинен империализмом, а национально-освободительная борьба его народов еще не представляла особой опасности, на первый план выдвинулась тенденция «восточной» литации» ислама. Не следует забывать и о том, что к этому времени политика христианизации мусульманского населения потерпела полный крах, и уже одно это заставляло делать хорошую мину при плохой игре.

Идеологи наиболее агрессивных слоев буржуазии, вслед за Ницше резко выступившие не только против «расслабляющей» христианской этики сострадания и покорности, но и против всевозможных откровенно мистических систем Востока (в основном индийских), в то же время симпатизировали мусульманской религии. В ней, точнее в некоторых ее чертах, даже самые убежденные апологеты христианства начинают видеть образец для подражания. Это явственно заметно у таких представителей протестантской теологической литературы, как И. Гаури и О. Паутц [10, 423; 87, 282], с завистью говоривших о «хорошем порядке в исламских странах», обеспечиваемом дисциплиной, к которой «каждый мусульманин приучается своей религией», об умении последней «воодушевлять своих приверженцев в борьбе за веру», чего явно недостает христианству. Эти авторы рекомендовали христианским миссионерам перенимать у ислама тактику борьбы с фетишизмом и т. д.

Еще дальше шли другие авторы. Так, крупнейший американский социолог Л. Уорд, деля религии на две группы — восточные (брахманизм, буддизм и др.) и западные (христианство и ислам), — приписывал первым склонность к пессимизму, а вторым — к оптимизму [13, I, 272; см. также 66, XXIII]. Тенденция к апологии «всех форм религий», в том числе и ислама, особенно усилилась после Великой Октябрьской социалистической революции. Из многочисленных примеров достаточно привести лишь один — высказывания о мусульманской религии одного из виднейших представителей иррационалистической философии — Г. Кейзерлинга.

Он оценивал ислам с позиций столь распространенного в буржуазной идеологии культа монотеизма, объявлявшегося единственно «истинной верой», тем могучим духовным оружием, которое, объединив науку и религию, станет якорем спасения для человечества. Г. Кейзерлинг с восторгом говорил о «суровом величии» монотеизма, дающем человеку моральную стойкость, сильный характер, постоянство [69, II, 242], чистоту жизненных форм [69, I, 110] и т. п.

Г. Кейзерлингу по душе такие идеологические системы, которые воспитывали бы в массах послушание власть имущим, с одной стороны, трудолюбие и ограниченную жесткими рамками, да и вообще пригодную лишь постольку, поскольку она соответствует интересам капиталистического производства, «активность» — с другой. Вот почему он так резко отзывается о сугубо мистических и пессимистических учениях Востока (а также о теософии), противопоставляя им ислам как «оптимистиче-

ское», «мужественное», «активистское» верование, дающее своим исповедникам чувство «превосходства» [69, II, 235—236]. Он за то, чтобы «все простые, необразованные люди верили бы в бога так, как верят мусульмане» [69, II, 243]. И это не случайно. По твердому убеждению Г. Кейзерлинга, именно исламские религиозные и морально-этические принципы могут создавать основу всеобщего братства и равенства людей, независимо от их расы, нации и социального положения [69, II, 239]. Но главное для Г. Кейзерлинга даже не в этом. Отражая чаяния современной ему реакционной буржуазной идеологии с ее уже тогда явственно фашистскими стремлениями создать мировой коллектив индивидуумов со стандартизированным мышлением, неприхотливых, нерассуждающих, способных лишь на строго дозированную сверху активность и безропотно подчиняющихся «вождю», он в самых восторженных выражениях отзывается о «нивелирующей силе ислама», о проповедуемой этим верованием идее абсолютного самоотречения пред волей бога и столь же абсолютной преданности ему.

Г. Кейзерлинг утверждал, что ислам — единственная в мире религия, способная обеспечить подлинно милитаристскую дисциплину, сформировать хорошо вымуштрованного солдата, пригодного лишь на исполнение, но не на размышление. Именно в этом видел Г. Кейзерлинг все «величие мусульманства», «величие», которое уже давно, со времен Кромвеля, утратил пуританизм.

Доказывая, что мусульман характеризует в отличие от «апатичных и занятых лишь бесплодными спекуляциями адептов индуизма и буддизма» наша, «западная энергия», и потому включая ислам и «созданные им материальный и духовный миры» в «западную цивилизацию», Г. Кейзерлинг ратовал за тесный союз трех монотеистических религий — христианства, ислама и иудаизма — с целью преградить поток социалистической и атеистической идеологии.

Другие рьяные проповедники монотеизма доказывали, что именно в исламе «всего резче сказалось то способствующее изучению природы, что мы приписываем монотеистическому принципу», что именно в этой религии «прежде всего развился свободный философский дух», ибо «монотеизм Магомета был самый крайний и сравнительно свободный от мифических примесей» [14, 118, 123], являясь «самой... чистой формой единобожия» [11, 320].

Впрочем, еще во второй половине XIX в. концепцию о том, что ислам, более чем любое верование, в том числе и христианство, совместим с наукой, развивали родоначальник позитивизма О. Конт [42, V, 90, 197, 324], виднейший представитель этой же школы Д. Дрэпер [12, 16, 165] и др. Разумеется, ученые-востоковеды весьма скептически относились к подобного рода рассуждениям, справедливо видя в этом прежде всего дилетантизм и спекулятивный подход. Собственное же отношение востоковедов к исламу было гораздо более сложным и противоречивым. Постараемся указать на некоторые, представляющиеся наиболее важными тенденции в решении этой проблемы.

К концу XIX — началу XX в. западноевропейская буржуазная исламистика в основном уже сформировалась в качестве самостоятельной научной дисциплины, с более или менее точно определенной сферой исследования, со своими ведущими школами, концепциями и т. д.

Правда, в этом отношении ее пока нельзя было сравнить со многими другими отраслями буржуазной историографии, где дифференциация была сравнительно давно доведена до высокой степени, существовал целый ряд влиятельных направлений, развитая сеть специализированных изданий и т. п. Отставала она, как, впрочем, и вся ориенталистика в целом, и в другом: в интересе к общетеоретическим вопросам, испытывая гораздо большую, нежели остальные теоретические дисциплины того времени, склонность к эмпиризму.

Все меньше и меньше стало исламоведов, которые, подобно А. Шпренгеру, ратовали бы за философское обобщение истории, а тем более предпринимали бы, как это некогда делал А. Кремер, попытки создания обобщающих философско-исторических систем. Конечно, подобные тенденции становились характерными для всей буржуазной историографии, но в исламистике они были особенно заметны. Причин этому немало. Главная из них та, что исламистика возникла в качестве автономной дисциплины сравнительно поздно, в эпоху упадка буржуазной общественной мысли. Вызванная к жизни прежде всего потребностями колониальной экспансии, она с первых же лет своего существования начала все больше и больше приобретать прагматистский характер, редко и неохотно обращаясь к разрешению больших теоретических проблем [7; 8]. Это же обстоятельство обусловило и другую ее черту, и без того сильно выраженную в западной буржуазной идеологии,— пренебрежительное отношение к Востоку, оправданием чему служили всевозможные расистские теории крайне реакционного толка. Да и вообще среда исламоведов начинала к тому времени значительно меняться.

Объективно научная деятельность ведущих представителей либерально-буржуазной исламистики второй половины XIX в. в конечном итоге служила интересам колониализма, его, так сказать, теоретическому обоснованию. Но в основном это были кабинетные ученые, далекие от треволнений политической жизни, зачастую не имевшие официального отношения к колониальным властям [1] и вообще гораздо больше интересовавшиеся лич-

[1] Многие из них (Т. Нельдеке, Г. Вейль, Р. Дози и др.) вообще ни разу в жизни не бывали на Востоке.

ностью Мухаммеда или государственным бюджетом раннего халифата, чем вопросом о том, какую линию надо избрать их правительству по отношению к сенуситам или же как совместить фискальную политику Запада с мусульманским правом. Но в описываемое время все меньше и меньше стало ориенталистов, которые, подобно И. Гольдциэру, не желали связывать свое имя, свой авторитет с политическими интригами. На смену им приходят исламоведы иного склада, не только теоретики (К. Беккер, М. Гартманн, Р. Бассэ и др.), но нередко уже и непосредственные проводники колонизаторской политики (Х. Снук-Хюргронье, А. Шателье и др.).

Первая мировая война окончательно разрушила иллюзию «научного братства» западной исламистики. Х. Снук-Хюргронье писал в эти годы о «священной войне», «изготовленной в Германии»; К. Беккер критиковал британскую политику по отношению к мусульманам и одновременно сокрушал «англо-французский позитивизм»; французские востоковеды упрекали немцев в заигрывании с исламом, а М. Гартманн, основатель преследующего откровенно империалистические цели Германского общества для изучения ислама, на все лады доказывал, что лишь одна Германия до конца искренна с этой религией и ее последователями.

Литература подобного рода, пропитанная духом воинствующего шовинизма, составила значительную часть творческой продукции многих ведущих представителей западного востоковедения.

Следует обратить внимание и еще на один важный процесс в западной исламистике тех лет. Падение влияния церкви во всех областях политической и духовной жизни, антиклерикализм, столь сильный в рассматриваемую эпоху, развитие светского образования, специфические потребности колониального управления, заставлявшие рассматривать ислам с позиций сугубо реалистических а не средневековых христианских догм, наконец, изменения в религиозной политике Запада — все это вызвало падение былого, некогда очень внушительного влияния в исламоведении теологов или близких к ним элементов, что с радостью приветствовали многие исследователи [68, III—IV]. Отныне монополия на академическое изучение ислама переходит к ученым, не только не разделявшим ортодоксально-христианских взглядов на мусульманскую религию, но нередко и откровенно им враждебным. Но даже и будучи в основном антиклерикалами, буржуазные европейские востоковеды выступали в поддержку религии, видя в ней необходимейший и важнейший элемент социального строя и духовной жизни [см. 96, 117, 118].

Их критика засилья церкви, религиозного фанатизма и примитивного конфессионализма, нелепых, отживших свой век обрядов и традиций неизменно преследовала одну цель — приспособить религию к потребностям новой, империалистической эпохи. И не случайно, например, М. Хортен призывал европейских ученых помочь «достопочтенным шейхам» в деле модернизации ислама [65, 27].

Фидеизм западных исламоведов неизбежно сочетался с резко отрицательным отношением к материализму, атеизму и социализму (как и у их предшественников—Э. Ренана, А. Шпренгера, А. Кремера, Т. Нельдеке). Так, тот же М. Хортен, доказывая, что мусульманство способно воспринять все чужеродные «культурные блага», требует, чтобы только перед «материализмом и атеизмом остановился исламский дух» [65, 27]; И. Гольдциэр [53, I, 45] и Х. Снук-Хюргронье [96, 15] отождествляют материализм с «высокомерием, плутократией», отсутствием идеалов и т. д. [2].

Таковы социальные и идейные предпосылки, обусловившие характерный для западного исламоведения начала XX в. так называемый новый курс по отношению к мусульманской религии. Но следует указать еще на одну черту, специфически научного плана,—это качественный в сравнении с прошлым подход к изучению ислама. К концу XIX в. историю ислама уже представляли в виде эволюции от простого к более сложному, ибо все отчетливей начали понимать, что и религиозно-философским и обрядовым догмам и установлениям его пришлось пройти длительный путь развития, прежде чем возник тот пестрый комплекс, который именуется современным мусульманством.

Было установлено и то, что Коран и шариат не являлись всеопределяющим критерием для мусульманских народов, ибо и экономические отношения и политические формы строились в конечном счете жизнью, что в борьбе религиозных требований и народных традиций победа чаще всего оставалась на стороне последних, что мусульманское право развивалось на базе практики, а не вопреки ей, что ислам нельзя рассматривать изолированно от истории государства и общества, что вообще в идейной сфере религиозная терминология зачастую была лишь оболочкой, под которой скрывались стремления, не только не имевшие никакого отношения к исламу, но нередко и прямо ему враждебные, и что в силу всего этого под словом «ислам» не следует понимать, как стало привычным на протяжении веков, «единую, сплошь гомогенную, идентичную для всех мусульманских народов религию», а весьма сложный комплекс, по существу сумму различных верований.

Впрочем, во многих случаях эти истины забывались самими же их открывателями, предпочитавшими по-прежнему говорить об абстрактном и «всеобщем» исламе и видеть в нем до-

[2] Аналогичные воззрения высказывали и отдельные мусульманские авторы [24, 157].

минирующую силу общественной жизни стран его распространения.

Как же конкретно преломлялись все эти сложные, во многом противоречивые тенденции в уже упомянутом «новом курсе» к исламу? Подобно прочим верованиям, он становился лишь разменной монетой в игре, где ставились на карту экономические и политические интересы колониальных держав. Многие авторы все еще склонялись к давней мысли о том, что мусульманство следует рассматривать как подготовительную ступень для восприятия идолопоклонниками и политеистами христианства [44, 52; 108, 120; 22, 52; 49, 200—203; 48; 87, 4]. Но факты были и против тех, кто пророчил исламу скорую гибель [70; 55, II, 169], и против тех, кто надеялся, что ислам будет выполнять подсобную роль при внедрении христианства, роль орудия, которое надо будет уничтожить, как только будет выполнена эта задача.

Несмотря на бурную деятельность огромной, отлично вышколенной армии миссионеров, ислам не только не сдал своих позиций, но, наоборот, сам перешел в наступление, подчиняя своему влиянию такие громадные районы Азии и Африки, что его успехи не без оснований стали сравнивать с феноменальными завоеваниями первых преемников Мухаммеда. Империалисты поняли, что ислам — это значительная сила, обладающая умением держать под действенным контролем умы и души миллионов людей, что попытки христианизировать мусульман чреваты серьезнейшими последствиями с точки зрения политической и совершенно бесплодны с точки зрения религиозной. Вот почему колонизаторы сочли гораздо более выгодным для себя, отнюдь не порывая с миссионерством, широко используя его и поддерживая, но только тогда, когда для этого имелись благоприятные возможности, опереться в мусульманских странах не на импортированное верование — христианство, а на местную религию — ислам, объявив себя его «покровителями» и «друзьями» (пресловутый «хадж» Вильгельма II и тому подобные демагогические акции других представителей правящей верхушки Запада, шедших по стопам Л. Уркварта, воскликцавшего: «Если бы я не был пуританином, то стал бы мусульманином!»).

В лексиконе представителей европейских правительств появляется новая формула — «государственная политика по отношению к исламу» (в выработке и проведении которой видную роль играли, как уже отмечалось выше, такие крупные ориенталисты, как Х. Снук-Хюргронье, М. Гартманн, К. Беккер и др.). Объяснять важность для империализма этой политики нет необходимости: к концу XIX — началу XX в. из 250 млн. мусульман 230 млн. находилось под европейским господством; иллюзия независимости Турции, Афганистана и Персии ни для кого не была секретом; Марокко и Тунис даже

формально находились в зависимости от Франции, Египет и исламские княжества Индии — от Англии, Бухара и Хива — от России. «Ислам как религиозно-политическая система погребен», — констатировал М. Гартманн [62, 4]. «Ислам велик как религия, но неудачлив в качестве социальной системы», — утверждал С. Лэн-Пуль [67, 405].

Из всего этого делались весьма откровенные и далеко идущие выводы. «Мусульманские народы,— писал А. Вамбери,— достигнут всех благ современной цивилизации, но ценой тяжелой жертвы своей политической независимости» [102, 108]. Отлично сознавая, насколько важна для угнетенных народов Востока проблема религии, идеологи колониализма всячески стремились доказать, будто «религиозная жизнь мусульман свободнее в странах, находящихся под властью иноверцев (т. е. западных держав.— *М. Б.*), чем под мусульманским правлением» [96, 103—104], ибо колониальная администрация руководствуется лозунгом «Религия есть частное дело подчиненных народов; пусть они лишь исправно платят налоги и тогда уже могут молиться кому угодно и как угодно» [62, 131].

Но хотя европейские правительства и декларировали «невмешательство» в религиозную жизнь мусульман, хотя западные ориенталисты и ратовали за поддержку различных модернистских исламских течений, тем не менее колониализм не только постоянно стремился осуществлять контроль за деятельностью мусульманского духовенства, но и поддерживал его наиболее реакционные и косные элементы, не без оснований опасаясь, что реформистское движение, отражающее интересы национальной буржуазии, рано или поздно обернется против чужеземного господства.

Характерно, однако, то обстоятельство, что отдельные апологеты империализма стремились оправдать его господство над мусульманским Востоком лозунгом борьбы с исламским клерикализмом [62, 3—4; 78, 147]. Трактуя ислам как религиозно-политическую систему, они обращали острие своей критики прежде всего на его политический компонент, именно ему приписывая всю вину за «материальный и духовный упадок Востока» до завоевания его Западом [см. 78, 147]. По их утверждениям, владычество последнего преследовало цель «поднятия культурного и экономического статуса исламских стран» [61, 73] и т. п.

Не случайно поэтому различные программы модернизации ислама, предлагавшиеся европейскими ориенталистами, имели главной целью устранение всего того, что казалось им в той или иной мере опасным для империализма,— «исламского государственного идеала», «мусульманского фанатизма» с его лозунгом джихада и т. п. И в то же время усердно доказывалась «положительная» роль ислама как религии, которая «вовсе не так уж плоха, как это представляется миссионерской литера-

турой» [33, II, 222]. Да и вообще колонизаторы опасались осложнять отношения с исламом официальным покровительством миссионерству, официальным вмешательством в борьбу между мусульманством и христианством за влияние среди «язычников».

Этого прямо требовали такие крупные теоретики «государственной политики по отношению к исламу», как М. Гартманн, К. Беккер и др. [60, 250; 32, 198—201; 35, 296—299]. И хотя все это, естественно, вызывало многочисленные жалобы и зловещие предостережения со стороны миссионеров [50, 198], следует, однако, признать, что в целом колониальная администрация оказалась более дальновидной и гибкой, чем церковники, ибо если для последних христианизация чаще всего становилась самоцелью, то для империалистических правительств она была лишь одним из видов оружия в их весьма богатом арсенале средств колониального управления, оружием, которое можно было то пускать при возможности в ход, то временно придерживать в резерве, то, наконец, вообще полностью от него отказаться. Более того, нередко империализм, руководствуясь лозунгом «разделяй и властвуй», предпочитал опираться на мусульман, противопоставляя их индусам в Индии, иудеям в Палестине, буддистам в Китае, и т. д., всемерно разжигая межнациональную и религиозную рознь — этот краеугольный камень своего владычества над Востоком.

В каких конкретных формах это выражалось, можно видеть на примере так называемой мусульманской политики во французских колониях Западной Африки во второй половине XIX — начале XX в. Вначале французская администрация рассматривала себя как наследницу крестоносцев и объявляла о намерении освободить туземную Африку от власти «воинствующего ислама» [58, V]. Эта концепция была со временем сдана в архив, и на первый план выдвинулась задача укрепления контактов с мусульманами, которых стали рассматривать как своего рода посредников для общения с «варварским миром» [39, 305].

Исходя из давней концепции об особой, способствующей «прогрессу» роли исламской религии в среде «язычников» [91, 100], французские колониальные власти всячески распространяли ее (а равным образом и арабский язык) в своих районах; именно мусульманским вождям, мусульманским правовым, образовательным и прочим институтам создавали особые преимущества, и даже, более того, лишь они и выдвигались на первый план. Так строилась «косвенная система» управления, и в целом эта система оказалась весьма эффективной с точки зрения интересов и самого французского империализма и мусульманской элиты.

Последняя осталась верной своим хозяевам и тогда, когда в связи с распространением в Африке панисламизма французы от-

казались от политики «наибольшего благоприятствования» мусульманству, фактически ставшего на путь оппозиции всем «европейским нововведениям», и начали делать упор на установление контактов с немусульманским миром [39, 309, 314].

Надо отметить, что английский колониализм предпочитал, как правило, сразу же опираться на автохтонные местные традиционные структуры (ни в коей мере, однако, не желая обострять отношения и с исламом) и это различие, преувеличивать которое вовсе не следует, конечно, явственно заметно и при сравнительном анализе трудов французских и английских исследователей. Если первые более всего интересовались сугубо исламскими аспектами, и в частности такими темами, как «ислам в Африке», «значение ислама для африканских народов» и т. п., то внимание английских авторов сосредоточивалось на проблемах интеракции мусульманской религии, мусульманского права и т. п. с коренными африканскими культами, обычаями, традициями [58, VII—VIII].

Но цель при всем этом неизменно преследовалась одна — не допустить какого-либо блока ислама и «язычества» против тех или иных компонентов колониальной системы, держать их по отношению друг к другу в качестве вечных соперников. И в этой связи возникала необходимость в пересмотре столь прочно укоренившейся концепции о том, что если что-то в этом мире и меняется к лучшему, то только не ислам. Западноевропейская ориенталистика постаралась опровергнуть это мнение, утверждая, что мусульманская религия может, не меняя своей сущности, успешно приспосабливаться к новым историческим условиям, и категорически отвергала утверждения, будто реформированный ислам уже не является в сущности исламом, что этот реформированный ислам придет к материализму и атеизму и что, наконец, ислам вообще нельзя модернизировать. Наоборот, утверждали Х. Снук-Хюргронье, К. Беккер и другие, ислам, столь умело приноравливавшийся на всем протяжении своей истории к самым различным общественно-экономическим формациям, к особенностям различных народов и народностей, вполне сумеет модернизироваться в соответствии с потребностями новой, капиталистической эпохи [62, 148] — надо лишь придать этому процессу «правильное» направление. Наиболее гибкую позицию занял М. Гартманн, ведущий ориенталист и в то же время один из наиболее дальновидных идеологов германского империализма. Он ясно сознавал, что, несмотря на все попытки Запада удержать Восток в роли своего аграрно-сырьевого придатка, этот район мира медленно, уродливо, однобоко, но все же идет по пути развития капитализма. Видел М. Гартманн и другое, еще более важное обстоятельство — что в свою очередь капитализм и на Востоке и на Западе может быть уничтожен мощным потоком социалистического движения и потому нужны самые утонченные и эффективные средства

для того, чтобы «приспособить» социализм к капитализму. И он предлагает для «исламского мира» рецепт, который, как он был твердо уверен в 1912 г., уже апробирован для Запада,— устранить «гибельные последствия капитализма идеалистическими последствиями социализма», понимая под последним лишь «организацию рабочих для защиты своих прав». М. Гартманн полагал, что подобные «социалистические» организации не только не задержат развитие капитализма, но, наоборот, будут в конечном итоге всячески способствовать этому процессу[3].

Признание того факта, что и Восток постепенно идет по тому же пути, что и Запад, вызывало у буржуазных ориенталистов острый интерес к разрешению вековой проблемы «Восток — Запад». Критикуя киплинговские строки «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с места они не сойдут» и называя людей, разделяющих это мнение, «пессимистами», Х. Снук-Хюргронье утверждал, что есть возможности для сотрудничества между исламом и «современным миром». Но это «сотрудничество» всегда понималось и понимается ныне буржуазными идеологами лишь в одном смысле — как либо открытое, либо замаскированное подчинение стран мусульманского Востока политическому и духовному господству колониализма.

С конца XIX — начала XX в. западное востоковедение (мы имеем в виду его чисто светское направление), как правило, стремилось вину за отсталость мусульманских стран переложить всецело на расовые свойства их народов, которые ислам-де призван был «смягчить» и «исправить». Буквально сотни работ посвящались некоему особому «восточному характеру», «восточному складу ума» [63, 58], «восточной психике», характеризующейся «односторонней структурой» [57, 8, 12, 19, 21, 23], объявлявшейся «религиозно-мистической», «фанатичной», чуждой идеи развития и созидания ,«склонной к безудержной фантазии» [41, 225, 76, 121; 78, 213; 34, II, 383] и т. п. Господствующим становился тезис о том, что вся мудрость Востока имеет исключительно религиозный характер, вращаясь лишь в кругу теологических и мистических проблем, и что вообще единственное доказательство «глубины и мощи» его духовной жизни состоит лишь в том, что он явился «родиной всех великих религий» [99, 5].

«У восточных народов,— писал А. Вамбери,— исключая японцев, имеется в характере так называемый азиатизм. Они на дело смотрят холодно, они не так заботливы — их фанатизм очень силен. Исключая японцев, ни один из азиатских народов не мог самостоятельно вступить на путь прогресса и обновления. Азиаты могут приобщаться к культуре только под прямым или

[3] Ибо «там, где массы населения стремятся к повышению своего экономического уровня... там быстрее идет внедрение капиталистического способа производства и оно намного быстрее приносит доход» [62, 131].

косвенным влиянием Европы» [15, 707]. Известный колониальный администратор лорд Кромер видел у народов Востока «недостаток логики» [74, 141]; Д. С. Марголиус с сочувствием цитирует слова одного из западных авторов о том, что исповедники ислама «в течение пяти столетий ничего не дали человеческому прогрессу в силу того, что не находились под европейским влиянием» [78, 14]; Д. Б. Макдональд объявил, что, поскольку в арабском и турецком языках нет слова, соответствующего европейскому «интересно», то у народов, говорящих на этих языках, вообще отсутствует «чувство любознательности» [76, 124]. Подобных примеров бесчисленное множество, и трудно найти хотя бы одного западного исламоведа, который в той или иной мере не подпал бы под влияние всевозможных расистских воззрений. И именно расовый фактор выдвигается ими теперь на первый план. Так, И. Гольдциэр решительно протестует против того, что ислам считают причиной нравственных дефектов и интеллектуальной отсталости, поскольку таковые коренятся в природе рас, а мусульманство же, наоборот, скорее «смягчило грубость» тех народов, в среде которых оно распространено [53, 15].

«Было бы крайне несправедливо,— утверждал М. Гартманн,— принимать расовые черты последователей ислама за черты самого ислама и думать, будто бы их косность прямо вытекает из духа мусульманской религии. Если какая-либо народность, исповедующая ислам, сама в себе носит задатки прогресса, движется вперед, то она ислам всегда будет понимать в духе прогрессивном». И, противопоставляя с расистских позиций одни мусульманские народы другим, он далее пишет: «У иранцев, индусов, арабов ислам всегда будет развиваться, видоизменяться и согласовываться с духом времени. Тупые, косные нации, которые исповедуют ислам, остались бы тупыми и косными при всякой другой религии»[4].

К. Беккер же именно в различии расовых свойств исповедников ислама увидел «главную слабость» этого верования [28, 163]. Он категорически заявляет, что «во всех бедах Востока, которые обусловлены расой, климатом и историей, менее всего виновна религия» [28, 184], что нельзя делать ислам ответственным за безотрадное положение мусульманских стран, противопоставляя ему «свет христианства» [28, 184]. Далеко не все одобряя в исламе и в первую очередь обрушиваясь на идею махдизма [33, 204], под лозунгом которой проходил ряд национально-освободительных восстаний, К. Беккер в то же время и здесь стремится оправдать эту религию, полагая, что в своих локальных проявлениях она опасна не сама по себе, а лишь благодаря расовым свойствам ее исповедников, которые необ-

[4] К. Беккер считал ложным «широко распространенное мнение», будто ислам препятствует политическому развитию [28, II, 313; см. также 80, 313].

ходимо изучать и учитывать в первую очередь, ибо «не политический идеал ислама» поднимает народы на борьбу с чужеземным владычеством, а их «темперамент» [33, 204]. Как и много десятилетий назад, главный удар буржуазной ориенталистики падал на тюрок. И, возлагая на них вину за «искажения» ислама и упадок мусульманского Востока, западные авторы приписывали им «узкий консерватизм», «отсутствие деловых способностей», «фанатизм», «нелюбовь к мышлению» [111; 62, 89; 82, 268] и т. д.

В значительной мере расистские теории являлись плодом политической конъюнктуры. Так, в связи с начавшейся с 1897 г. греко-турецкой войной, в которой симпатии Германии были на стороне греков, немецкий ориенталист Ф. Вюстенфельд издал «Историю турок», в которой утверждал, что эта история «состоит из цепи разбойничьих набегов и непрерывных войн», что турки «погружены в спячку и глупость» и т. д. [110, 44]. Спустя несколько лет другой немецкий же автор, Д. Трич, утверждал, что союз Турции и Германии необходим в силу «сходства характерных особенностей турок и немцев».

Истинные мотивы всевозможных учений о «высших» и «низших» расах весьма откровенно изложил А. Шателье: «Среди наций, достигших уже высокой степени умственной и нравственной культуры... дух национальности проявляется систематически, сознательно. Он основывается на понятии об отечестве. Но подобная отвлеченность недоступна низшим расам. Их стремление к национальной независимости смешивается с ненавистью к иностранному владычеству» [21, 91—92].

Зачастую в зависимости от прочности положения колонизаторов в той или иной стране мусульманского Востока западные исламоведы относили его народ то к «низшей», то к «высшей» (однако никогда не стоящей на одном уровне с европейцами) расе. Но одной расовой теории была суждена очень долгая жизнь в буржуазной исламистике. В период империализма, когда пышным цветом расцветает культ «арийцев», симпатии западной литературы вызывают «азиатские арии» — индийцы и персы, которым противопоставляются как «низшие» семиты и тюрки. Правда, поскольку это были все-таки «арии» восточные, т. е. «второго сорта», то относительно их делались различного рода оговорки, ставящие целью доказать «неполноценность» этих народов в сравнении с «истинными» — европейскими — арийцами.

Но всевозможные расистские толкования сущности и истории ислама не меняли общего курса западной ориенталистики на возвеличение этой религии. Она объявлялась не только одним из наиболее ярких и последовательных проявлений принципа монотеизма, но и цельной идеологической системой, охватывающей и определяющей все формы политической, культурной, духовной и личной жизни своих исповедников, тем фактором, который, несмотря на «расовые дефекты» его исповедников, стимулирует развитие «цивилизации» и «культуры», а попросту говоря — упрочение политического и идеологического господства колонизаторов, ибо воспитывает в людях «дух дисциплины», дает им внутреннюю опору [27, II, 201], превращает «миллионы дикарей в людей», принося им «нравственный закон» [33, II, 218], выводя их из «этнического коллективизма к индивидуализму» [27, II, 204], и тем самым способствуя приобщению к «высокой цивилизации» [31, II, 369], т. е. к влиянию или прямому господству Запада.

Более того, в противовес воззрениям, будто именно ислам благодаря культивируемому им фатализму является основной причиной отсталости стран его распространения, К. Беккер [см. 3] утверждал, что эта религия не только не повинна в упадке производительных сил, но и всегда способствовала развитию экономической жизни, что ислам отнюдь не сковывает инициативы, энергии, предприимчивости и потому вполне может быть совместим с капитализмом. Но и здесь он противопоставляет ислам исповедующим его народам, заявляя, что судьба вопроса о модернизации Востока будет зависеть лишь от того, окажутся ли они «столь же пригодными к прогрессу, как и их религия». Вот почему К. Беккер — подобно Г. Кейзерлингу и в силу тех же причин — высказывает заботу о том, чтобы народы Востока приобрели необходимую для капиталистического производства «активность» и «деловитость», не осмеливались в то же время на сколько-нибудь решительный протест против власть имущих.

Вот почему он так резко выступает против «чисто восточной инертности», «апатичности», которую не только не устраняет, но, наоборот, повышает «мистическая выучка» [34, II, 369][5].

Еще несколько слов о К. Беккере, ибо именно в его концепциях в наиболее яркой форме отразились многие характерные черты западной буржуазной исламистики периода империализма. «Практицизм» этого исследователя был явле-

[5] Однако он требует дифференцированного подхода, ибо если «низшим слоям» мистика прививает «религиозную дисциплину», то в высших — она ведет к «сильному духовному разложению», к «бесплодной душевной гимнастике, к религиозному нигилизму, пантеистическому релятивизму» [34, II, 369]. К. Бекер против «истинных мистиков» потому, что для них жизнь — «это печаль, погружение в индивидуальные трансценденции и прочее», обусловливающее «характерное для всей духовной жизни Востока» отсутствие предприимчивости, потребности в труде, чувства ответственности, организаторских способностей [34, II, 369, 383] и пр. Не мысля себе человечество вообще, народы Востока в особенности, без религии, К. Беккер, помимо внедрения «европейской цивилизации», не видит для мусульманских народов иного «пути спасения», кроме ислама. Последний, разумеется, следует модернизировать, но и в таком виде, утверждает К. Беккер, вопреки предостережениям Кромера, М. Гартманна и других все же останется религией, принципиально чуждой «атеизму и марксистскому социализму».

нием совершенно исключительным на фоне современного ему востоковедения, стремившегося чаще всего прикрывать свои подлинные политические цели искусно подобранным набором складкоречивых сентенций, хитроумной демагогии и фальшивых комплиментов. Беккер предпочитал не лицемерить, ко всему подходить с меркой «выгодно — невыгодно». Так, будучи в целом убежденным сторонником христианства, он отнюдь не против христианизации и «язычников» и даже самих мусульман [27, II, 206], но лишь тогда, если это возможно, легко и, главное, «выгодно» колониальной администрации. В противном случае — пусть будет фетишизм, или буддизм, или ислам, лишь бы исповедники этих религий, за которыми, однако, «необходим присмотр» [33, II, 222], «исправно платили налоги» (говоря словами М. Гартманна).

О каких бы отдаленных и, казалось бы, имеющих только абстрактный интерес событиях ни вел речь К. Беккер — доказывал ли всеподавляющее влияние христианского Запада на исламский мир в эпоху средневековья, углублялся ли в историю стран Востока и Европы, чтобы вскрыть наличие у них некогда общей основы — эллинизма [26, 29],— он неизменно искал то, что могла бы хоть в малейшей степени использовать экспансионистская германская буржуазия. Убежденнейший и последовательнейший расист, для которого народы мусульманского Востока — только объект эксплуатации, он тем не менее готов даже у них воспринять то, что кажется ему подходящим для его класса. Так, он призывал усвоить методы древнеарабской колонизации Африки [25, II, 1, 8], впоследствии, после Октябрьской революции, советовал учиться у ислама умению создавать «дух коллективизма» [29, 1], хотя прежде именно последний считал причиной регресса Востока.

Теснейшая зависимость от колебаний политического курса явственно заметна и в отношении западной ориенталистики к панисламизму. Последний представлялся лишь как обреченное на неудачу в условиях XX в. стремление реставрировать идеалы древнемусульманской общины, как средство осуществления определенных — преимущественно внешнеполитических — планов турецкого султана и некоторых европейских держав. Конечно, то обстоятельство, что панисламистские лидеры пытались соединить защиту и укрепление власти господствующих классов мусульманских стран с «освободительным движением против европейского и американского империализма» [2, 166], не могло не вызвать острой критики (а чаще насмешливо-пренебрежительных оценок) со стороны европейских востоковедов [см 40]. Но панисламизму начала XX в., несмотря на его антиимпериалистические тенденции, которые в тот период остались по существу лишь декларациями, уже с момента своего появления на свет суждено было стать послушным орудием в руках империалистических государств — Англии, Германии и др. Вот почему отношение того или иного западного автора к панисламизму претерпевало эволюцию в зависимости от изменений внешней политики его страны.

Правда, при всей разноголосице по поводу действенности этого движения европейские востоковеды почти единодушно сходились в том, что идея политического объединения мусульманского мира — не более как утопия, что столь же нереально и стремление к духовному сближению мусульман из различных стран, несмотря на «единство веры». Но тогда, когда лозунг панисламизма был на руку той или иной империалистической державе, ее апологеты стремились доказать, будто агрессивная сущность раннего, времени Мухаммеда и первых халифов, панисламизма безвозвратно исчезла, что ныне это движение имеет лишь характер обороны от притязаний «западных захватчиков» (в число которых в годы первой мировой войны включались то Россия, Англия и Франция, то Германия и Австро-Венгрия) и потому «джихад» («священная война») — дело справедливое и благородное.

В западной исламистике конца XIX — начала XX в. в полной мере проявилось стремление доказать, что христианство в целом «выше» ислама и потому, следовательно, христианский Запад «выше» мусульманского Востока, ибо последний, утверждал К. Беккер, воспринял не наследие Софокла, или Платона, или «подлинного Аристотеля», а эпигонов, усвоивших лишь язык, но не дух эллинских титанов,— словом, «ориентализирующуюся античность», вследствие чего Восток «основывается на коллективизме» и потому плетется в хвосте прогресса, а христианский мир получил в наследие «истинную антику» с ее бесценным даром — «индивидуалистическим гуманизмом». Поэтому-то только Запад смог создать «новый мир», «новую цивилизацию» [30, I, 53].

Именно такого рода представления характерны и для современной западноевропейской буржуазной литературы. Буржуазные авторы всячески стремятся доказать «общность» империалистических государств и слаборазвитых стран Востока на основе единых «религиозных ценностей», используя общую для всех, и западных и восточных, верований сугубо идеалистическую основу, спиритуализм, антирационализм, враждебность передовым идеям. Не случайно «отец холодной войны» Д. Даллес призывал учесть и «развить» «многие ценные свойства» религий Востока, которые, что для него всего важней, «нельзя примирить с коммунистическим атеизмом и материализмом» и которые должны способствовать тому, чтобы исповедующие их народы превратились в «духовное сообщество богобоязненных индивидов» [47, 229, 260]; не случайны и голоса о том, что ныне надо «учиться любить и уважать веру индусов, буддистов и мусульман» (У. Смит), объединить католицизм и ислам (Нортроп) и т. д. Подобных заявлений бесчисленное множество, притом ныне они

стали характерны не только для светской, но и для ортодоксально-христианской, в том числе и католической, литературы, всего лишь несколько десятилетий назад занимавшей по отношению к исламу непримиримую позицию. Так, выступая 3 апреля 1959 г. по ватиканскому радио, папа Иоанн XXIII заявил: «Христианство, ислам и религии Азии стоят рядом в борьбе против атеизма коммунистов» [89, 175]. Но, исходя из того, что главным элементом культуры является именно религиозная идеология, западные авторы в массе своей ни в коей мере не склонны к тому, чтобы ставить ислам на один уровень с христианством. Да и вообще во всех предлагаемых на Западе проектах некой всемирной национальной идеологии, строящейся на религии, верованиям Востока отводится, как правило, весьма скромная роль; основой основ по-прежнему провозглашается «западная религия» — база «западной цивилизации», которая должна стать цивилизацией всего мира (пусть даже путем адаптации некоторых черт восточных религиозных систем) [79].

В наши дни, как и много десятилетий назад, в западной исламистике делается акцент на тезисе о «неоригинальности» ислама и, следовательно, всей «исламской культуры». Надо сказать, что некоторые западные ученые начинают более или менее трезво оценивать субъективистский характер подобного рода деклараций, пытаются разобраться в причинах их систематичности и настойчивости. Так, известный английский ориенталист и социолог М. Уотт [9] подчеркивает, что западные ориенталисты, и европейцы и американцы, потратили слишком много усилий для доказательства того, будто основные «мусульманские идеи» были заимствованы преимущественно путем «механической имитации» из предшествовавших философско-религиозных систем.

М. Уотт видит во всем этом (равно как и на пути решения вопроса — един или же многообразен ислам) влияние не осознаваемых зачастую самим же исследователем его расовых, национальных черт и религиозных убеждений, а также его «социального окружения». М. Уотт весьма любопытно прослеживает воздействие конфессионального и национального факторов на специфику освещения проблем мусульманской религии [103, 173; 106, 190], но фактически упускает из виду главное — социальную позицию ученого, характерные черты его мировоззрения в целом, его общеисторическую концепцию и т. д. (любопытно, что М. Уотт даже не рассматривает возможность анализа ислама представителем последовательно атеистического мировоззрения).

Впрочем, даже и такие, довольно односторонние, как видим, признания исключительно редки в среде западных буржуазных ученых, безоговорочно утверждающих, что лишь они способны до конца с позиций абсолютно беспристрастных [43, 302—304]

изучать прошлое, понять настоящее и предвидеть будущее мусульманского Востока.

Вновь и вновь звучат, хотя, разумеется, и в модернизированной форме, в различных комбинациях и вариациях, утверждения о единстве целей христианства и ислама, у которых один общий враг — «материализм», вследствие чего догматические споры должны отойти на задний план [86, 204]. Снова, как в начале XX в., наряду со славословиями в адрес мусульманской религии звучит осуждение тех мусульман, которые «мечтают о возврате политической мощи ислама», призывают к «священной войне» с Западом и т. д. [86, 201].

Главный фактор, влияющий на западную буржуазную литературу о современном исламе,— это то, что (как неоднократно признавали сами буржуазные исследователи) «полем притяжения» для стран Востока ныне является Советский Союз, «дающий им пример быстрой модернизации и социального переворота» [46, 5]. Отсюда и бесчисленные грубые спекуляции на «угрозе коммунизма» [71, 238] и весьма утонченные попытки доказать «полнейшую непригодность» коммунизма для «мусульманского мира», который должен ориентироваться лишь на Запад.

Схема аргументации при этом следующая. Начинают, как правило, с подчеркивания давней мысли о том, что уже в раннее средневековье мусульманский мир впал в состояние «полного упадка» (которому предшествовало своеобразное «окостенение» и т. д. и т. п.). Причины этому буржуазные исследователи усматривают и в своеобразности исламской религии, которая, чтобы существовать, «требовала полной неподвижности» [88, 89] (вследствие чего «мусульманская культура» опять-таки в отличие от западной не способна к творению качественно новых ценностей, к гибкому реагированию на изменяющиеся обстоятельства [83, 256]), и в том, что Европа обрела силы, восприняв философию Платона и развивая «свободные исследования», тогда как арабы «окаменели в косном аристотелизме» [цит. по: 46, 6], и в том, что мусульманские страны оказались изолированными от западного Ренессанса [51, 112].

Особо следует отметить, что и в наши дни западная буржуазная ориенталистика отнюдь не желает расставаться с откровенно расистскими концепциями, и не только с теми, которые трактуют об «особой восточной душе», «специфическом восточном интеллекте» и т. д., но и с теми, которые непосредственно имеют в виду народы, исповедующие ислам. Так, по-прежнему утверждается, что «упадок ислама» обусловлен тем, что «в силу своего характера арабы враждебны прогрессу» [88, 88; 64], что для тюрок характерно «недоверие к умозрительному мышлению» [см. 94] и т. д.

Конец многовекового периода «оцепенения ислама» буржуазная ориенталистика датирует концом XVIII—началом XIX в., ког-

да лишь Запад указал мусульманскому Востоку путь «выхода из тупика»[6], стал «принципиальной ориентацией» для всей его эволюции и в культурной и в политической сферах [см. 56, 122], и вообще «современное культурное возрождение мусульман» — не что иное, как «простое подражание Европе», благо и национализм, бурно развивающийся ныне в странах ислама, тоже «европейское изобретение» [37, 185].

Но далее буржуазные авторы делают вывод: если столько времени мусульманский Восток лишь потому в общем и целом продвигался по пути прогресса, что все наиболее существенные факторы заимствованы им в той или иной форме у Запада, то и в нынешнее сложное время он должен избрать как образец западные политические институты (не говоря уже о сугубо экономических) [подробнее см.: 100, 76].

Но какая же судьба ждет, по мнению западных ориенталистов, мусульманскую религию? Они единодушно указывают на «духовный и интеллектуальный кризис» современного ислама, на то обстоятельство, что ныне уже в значительной степени исчезло характерное для средневекового мусульманства единство религии и политики[7] и потому вследствие отсутствия в ней радикальных реформ эта ставшая уже крайне уязвимой система вынуждена шаг за шагом уступать позиции секуляризаторскому национализму [95, XII].

В том, что наступает «коррозия ислама», видят всецело влияние «политического, философского и физического» господства Запада. В этой связи всячески восхваляется деятельность христианских миссий, которые, как утверждает один из виднейших деятелей современного американского востоковедения (или, точнее, «социологии Востока»), Роберт Бэлла, стимулировали в Азии рост реформ и реорганизацию местных религий [36, 204—205].

Надо сказать, что в целом западное востоковедение, как правило, сочувственно относится к секуляризации в мусульманских странах [86, 204], подчеркивая в то же время, что хотя националистические движения и есть органическая часть этого процесса [86, 218], но все же, во-первых, они сами представляют собой лишь одну из форм «светской религии», или, по выражению Г. Риттера, «новый иррациональный элемент», призванный заменить традиционные «религиозные ценности» [94, 142], и, во-вторых, они в конечном итоге никогда не смогут (что достаточно ясно показал опыт Турции) окончательно избавиться от элементов «старого ислама». И вот почему в странах Ближ-

[6] При этом Ж. Дюшен-Гийемэн фальсифицирует историю, утверждая, что за последние полтора века все исламские страны «более или менее добровольно подчинились руководству Европы» [46, 4].

[7] Напомним, что западная ориенталистика видит в исламе единую экономическую, социальную, политическую и религиозную систему [см. 108, 147], «интегральный путь жизни» [109, 1] и т. д.

него и Среднего Востока, в целом уже давно идущих по пути модернизации, ислам остается тем не менее важнейшим компонентом светской национальной культуры [52, 3—9].

Тем самым утверждается, откровенно или же независимо от субъективных намерений того или иного автора, мысль о «вечности ислама», о совершенно исключительной роли в общественной жизни громадных районов земного шара этой религии, единственной из существующих ныне «трансцендентальных религий», «преобразующая сила» которой может, по мнению Альфреда Вебера, быть сравнима лишь с воздействием «социальной религии» [107, 423].

Никто уже на Западе и не ставит всерьез проблемы христианизации мусульман. В принципе отрицательный ответ был уяснен очень давно, и с ним согласны все, кроме наиболее фанатичных ревнителей «веры Христовой». Столь же нереальным представляется и вопрос о реставрации «традиционного» колониального господства над мусульманскими странами. Задача ставится теперь в ином плане — прежде всего направить их на путь самого тесного и всестороннего «сотрудничества» с Западом (или же в крайнем случае «нейтрализовать») и, следовательно, отвратить от влияния коммунистического мировоззрения.

«Мусульманский национализм» пытаются теоретически обосновать как полную противоположность научному социализму и потому охотно соглашаются с мнением, что только ислам может найти «эффективный и полный ответ коммунизму», призывают вспомнить о том, что, как доказывали еще средневековые исламские авторитеты, сам по себе ислам с самого начала есть не что иное, как «средний путь» [104, 271], и потому с сочувствием присоединяются к тезису, что в силу этих особенностей ислама и того, что и по своему географическому положению мусульманский мир занимает срединное положение между Западом и Востоком, он должен неизменно соблюдать «позитивный нейтралитет» [77].

Западная исламистика не только искажает историю влияния марксизма на идеологические течения Востока, но и представляет его «светской религией» [86, 199], притом всецело «западного типа», и тем самым стремится доказать его «ненужность» и даже «вред» для другого, «как нельзя более приспособленного к нуждам восточных стран», традиционного и в основе своей сугубо «положительного» верования — ислама. В большинстве своем западные авторы — как востоковеды, так и представители других академических дисциплин (а также католические и протестантские теологи) — скептически относятся к перспективам создания (во всяком случае во сколько-нибудь обозримом будущем) действительно единой мировой религии [1, 249]. Однако, как мы уже фиксировали выше, проекты вытеснения ислама христианством (во всяком случае, в исконных

районах его распространения) уже давно никто не принимает всерьез.

В чем же тогда видят западные исламоведы «позитивную» роль мусульманской религии? Необходимым условием ее вклада в «прогресс» определяется ее «реформация» (подобная той, которая некогда была в Европе), «либерализация» и в то же время — но это главное — «жесткость» в отношении «единственной принципиально ему чуждой идеологии» — марксизма (тем более что неизменно противопоставляют марксистское определение религии, и в том числе и ислама как «опиума народа», тем славословиям в адрес ислама, которыми так пестрит западная литература, особенно рассчитанная на читателей из восточных стран).

И тогда-то ислам, с первых же дней своего существования в полной мере проявивший способность к интеграции многочисленных гетерогенных групп, должен будет соединить воедино те районы, в которых он распространен, и тем самым содействовать «свойственному современному миру стремлению к гармонии» [104, 283]. Но характерно, что такого рода процесс завершится, по убеждению буржуазных ученых, лишь тогда, когда основой его будут близкие к «западным» «идеалы» и руководить «возрождением ислама» будут люди «западной культуры» [104, 251].

Таким образом, сущность современной западной буржуазной исламистики осталась той же, что и в XIX — начале XX в.,— она по-прежнему во главу угла ставит политические интересы империализма, все еще пытающегося тем или иным путем сохранить (или реставрировать) свое господство в странах Азии и Африки.

1. Ленин В. И., О значении воинствующего материализма, — Полное собрание сочинений, т. 45.

2. Ленин В. И., Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам, — Полное собрание сочинений, т. 41.

3. Батунский М. А., Из истории западноевропейского исламоведения периода империализма (К. Беккер), — «Научные работы и сообщения», кн. 2, Ташкент, 1961.

4. Батунский М. А., Из истории зарождения западноевропейского исламоведения, — «Научные работы и сообщения», кн. 3, Ташкент, 1961.

5. Батунский М. А., К вопросу о значении научного наследия И. Гольдциэра, — «Известия АН УзССР», Серия обществ. наук, Ташкент, 1960.

6. Батунский М. А., К вопросу об идейно-методологических основах творчества И. Гольдциэра, — «Вестник истории мировой культуры», М., 1960, № 6.

7. Батунский М. А., Критика идейных основ буржуазного исламоведения конца XIX — начала XX в., — «Вопросы истории религии и атеизма», т. X, М., 1962.

8. Батунский М. А., О некоторых чертах западноевропейского исламоведения периода империализма, — «Общественные науки в Узбекистане», 1961, № 5.

9. Батунский М. А., Современная западная историография ислама, — «Модернизация ислама и актуальные вопросы теории научного атеизма», М., 1968.

10. Гаури И., Ислам в его влиянии на жизнь его последователей. Пер. с нем., Ташкент, 1893.

11. Геккель Э., Мировые загадки, М., 1935.

12. Дрэпер Д., История умственного развития Европы, Пер. с англ., Киев, 1960.

13. Ковалевский М. М., Социология, т. I, СПб., 1910.

14. Ланге Ф. А., История материализма и критика его значения в настоящее время. Пер. с нем., СПб., 1899.

15. «Мусульманская пресса о Вамбери», — «Мир ислама», т. II, СПб., 1913.

16. Мюллер А., История ислама с основания до новейших времен. Пер. с нем., т. III, СПб., 1896.

17. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм, — Собрание сочинений, т. VIII, Киев, 1902.

18. Ренан Э., Ислам и наука, СПб., 1883.

19. Ренан Э., Критические и этические этюды, — Собрание сочинений, т. III, Киев, 1902.

20. Ренан Э., Магомет и происхождение исламизма, — Э. Ренан, Исторические и критические этюды, СПб., 1901.

21. Шателье А., Ислам в XIX столетии. Пер. с франц., Ташкент, [б. г.].

22. Фишер К., История новой философии (пер. с нем.), т. III, СПб., 1905.

23. Abeken H., Das religiöse Leben im Islam, Berlin, 1854.

24. Ameer Ali, The Spirit of Islam or the Life and Teaching of Mohammed, Calcutta, 1902.

25. Becker C. H., Die Araber als Kolonisatoren. In: C. H. Becker, Islamstudien, Bd II, Leipzig, 1932.

26. Becker C. H., Das Islam als Problem, — «Islamstudien», Bd I, Leipzig, 1924.

27. Becker C. H., Der Islam und die Kolonisierung Afrikas, — «Islamstudien», Bd II, Leipzig, 1924.

28. Becker C. H., Ist der Islam eine Gefähr Sür unseren Kolonien? — «Islamstudien», Bd II, Leipzig, 1924.

29. Becker C. H., Der Islam im Rahmen einer allgemeiner Kulturgeschichte, — «Islamstudien», Bd I, Leipzig, 1924.

30. Becker C. H., Der Islam als Weltanschasung in Vergangenheit und Gegenwart, — «Islamstudien», Bd I, Leipzig, 1924.

31. Becker C. H., Islampolitik, — «Islamstudien», Bd II, Leipzig, 1924.

32. Becker C. H., Eine Selbst-kritik des indischen Islam, — «Der Islam», Bd III (1912).

33. Becker C. H., Staat und Mision in der Islamfrage, — «Islamstudien», Bd II, Leipzig, 1924.

34. Becker C. H., Das türksche Bildungsproblem, — «Islamstudien», Bd II, Leipzig, 1924.

35. Becker C. H., Vom Islam in Deutsch — Ostafrika, — «Der Islam», Bd III (1912).

36. Bellah R., Religion and Progress in Modern Asia, — R. Bellah (ed.), Religion and Progress in Modern Asia, New York, 1965.

37. Bousquet G. H., Dans quelle mesure l'enseignement dogmatique a-t-il pu entraver l'évolution des institutions économiques et sociales de l'Islam? — «Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam», Paris, 1957.

38. Boutroux E., Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, 1908.

39. O'Brien D. C., Towards an «Islamic Policy» in French West Africa, 1854—1914, — «The Journal of African History», vol. VIII, 1967, № 2.

40. Broune E. G., Lectures on the History of the 19 Century, Cambridge, 1902.

41. Carra de Vaux B., La doctrine de l'Islam, Paris, 1909.

42. Comte A., Cours de philosophie positive, t. V, Paris, 1869.

43. Daniel N., Islam and the Weste, Edinburgh, 1960.
44. Döllinger G. G. G., Muhammed's Religion nach ihrem inneren Entwicklung und ihrem Einflu aus das Leben der Völker, München, 1838.
45. Dory R., Essai sur l'histoire de l'islamisme, Leiden, 1879.
46. Duchesne-Guillemin G., How dols Islam stand? — G. E. von Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955.
47. Dulles G. F., War and Peace, New York, 1950.
48. Faber W., Vorwort zu G. Andreas, Die Babi's in Persien, Leipzig, 1896.
49. Falke R., Buddha, Muhammed, Christus, B. I. Gütersloh, 1896.
50. Gairdner W. H. T., Islam under Christian Rule, — «Islam and Missions», New York, 1911.
51. Gibb H. A. R., Mohammedanism, Oxford (USA), 1955.
52. Foitein S. D., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden, 1966.
53. Goldziher G., Muhammedanische Studien, Bd I—II, Halle, 1889—1890.
54. Goldziher G., Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910.
55. Grimme G., Mohammed, Bd I—II, Möneheri, 1892.
56. Grunebaune G. E. von., Nationalism and Cultural Trends in the Near East, — «Studia Islamica», XIV (1961).
57. Haas W., Die Seele des Orients, — «Das Ausland», 1916.
58. Lord Hailey, Foreword to: Y. H. D. Anderson, Islamic law in Africa, London, 1954.
59. Haims R., Islam as a Missionary Religion, London, 1899.
60. Hartmann M., Der islamische Orient, Bd III, Leipzig, 1910.
61. Hartmann M., Deutschland und der Islam, — «Der Islam», Bd I, (1910).
62. Hartmann M., Fünf Vorträge über den Islam, Leipzig, 1912.
63. Hartmann R., Zur Frage nach der Herkunft und den Anfärgen des sufitums, — «Der Islam», Bd VI, (1916).
64. Hauer Y. W., Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen, Stuttgart, 1961.
65. Horten M., Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete, Bonn, 1915.
66. Horten M., Die religiöse Gedankenwelt des Volkes in heutigen Islam, Halle, 1915.
67. Hughes T. P., A Dictionary of Islam, 2, 1893.
68. Jakob, G., Altarabischen Beduinenleben. Nach den Quellen geschildert, Berlin, 1897.
69. Keyserling H., Das Reisetagebuch eines Philosophen, Bd I—II, Darmstadt, 1922.
70. Koelle S., Mohammed and Mohammedanism, London, 1885.
71. Kraemer H., The Role and Responsibility of the Christian Missions. L. S. Rouner (ed.), Philosophy, Religion and the Coming World Civilization. Essays in Honour if W. E. Hocking, The Hague, 1566.
72. Kremer A., Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen Bd I—II, Wien, 1875—1877.
73. Kremer A., Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868.
74. Lord, Kromer, Das heutige Agypten, Bd. II, Berlin, 1908.
75. Macdonald D. B., Development of Muslim Theology, Yurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903.
76. Macdonald D. B., The Religions Attitude and Life in Islam, Chicago, 1909.
77. Malik Ch., It is Time to Remind the West, — L. S. Rouner (ed) Philosophy, Religion and the Coming World Civilization... The Hague. 1966.
78. Margoliouth D. S., Mohammedanism, London, 1311.
79. Meier F., Sufik und kulturzerfall. G. E. von Grunebaum (ed). Klassirismus und Kulturvergall, Frankfurt a/M., 1960.
80. Michaux-Bellaire E., L'Islam et l'état Marocain, — «Revue du monde musulman», VIII (1909).
81. Muir W., The Life of Mohammad, Edinburgh, 1912.
82. Nicholson R., A. Literary History of the Arabs, London, 1907.
83. von Nieuwenhuijze C. A. O., The Qur'anas a Factor in the Islamic Way of Life, — «Der Islam», Bd 38, Heft 3 (1963)).
84. Nöldeke Th., Der Islam. In: Th. Nöldeke, Orientalische Skizzen, Berlin, 1899.
85. Nöldeke Th., Geschichte des Qurans, Göttingen, 1860.
86. Paret R., Islam und Christentum. In: Rudiparet (HSg). Die Welt des Islam und die Gegenwart, Stuttgart, 1961.
87. Pautz O., Muhammeds Lehre von der Oftenbarung, Leipzig, 1898.
88. Pellat Ch., Les étapes de la décadence culturelle dans les pays Arabes d'Orient, — «Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam», Paris, 1957.
89. Peters R., Geschichte der Türken, Stuttgart, 1961.
90. Polak G., Persien, Bd I, Leipzig, 1866.
91. Quellien A., La politique musulmane dans l'Afrique occidentale française, Paris, 1910.
92. Rahman, Fazlur, Islam, London, 1966.
93. Renan E., Histoire générale et systeme compareé des langues sémitiques, Paris, 1852.
94. Ritter H., Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluss auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?, — G. F. von Grunebaum (ed.). Klassizismus und kulturvefall, Frankfurt a/M., 1960.
95. Rosenthal E. Y. I., Islam in the Modern Nattional State, Cambridge, 1965.
96. Snouck-Hurgronfe Ch., Mohammedanism, New York, 1916.
97. Sprenger A., Das Leben und die Lehre des Mohammed's, Bd I—III, Berlin, 1861—1865.
98. Steiner H., Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig, 1865.
99. Stübe R., Asiens Stellung in der Weltgeschichte, — C. H. Brockelmann. Der Islam von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin, 1912.
100. Tibawi A. C., English-Speaking Orientalists, — «The Islamic Quarterly», vol. III, London, 1964.
101. Tschudi R., Der Islam und der Krieg, Hamburg, 1914.
102. Tschudi R., Hermann Vambery, — «Der Islam», Bd V (1914).
103. Watt W. M., Ideal factors in the Origin of Islam, — «The Islamic Quarterly», vol. II, London, 1955.
104. Watt W. M., Islam and the Integration of Society, London, 1961.
105. Watt W. M., Rec: R. Paret, Mohammed und der Koran, — «Der Islam», Bd 35 (1966).
106. Watt W. M., Thought on Islamic Unity, — «The Islamic Quarterly», vol. III, London, 1956.
107. Weber A., Kulturgeschichte als Kultursoziologie, L Aufl., 1950.
108. Weil G., Historisch-kritische Einleitung in den Koran, Stuttgart, 1844.
109. Williams I. A. (ed), — «Islam», New York, 1962.
110. Wüstenfeld F., Geschichte der Türken, Leipzig, 1899.
111. X., Panislamisme et panturkisme, — «Revue du monde musulmane», vol. XII (1913).
112. Zwemer S. M., An Introductory survey. Islam and Missiong, New York, 1911.

А. С. Кауфман

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ НА ПРОГРАММНЫЕ ДОКУМЕНТЫ РЕВОЛЮЦИОННОГО СОВЕТА БИРМЫ

В нашу эпоху революционный процесс становится все более сложным и многообразным, непосредственно отражая противоречия общественного развития на современном этапе. Одной из определяющих его особенностей является то, что политическое самосознание народных масс, еще не раскрепощенных от капиталистической эксплуатации, все сильнее связывается с идеями социализма. Во многих развивающихся государствах активно распространяются различные социалистические концепции «национального типа», а в ряде стран создание социалистического общества провозглашается главной целью.

Еще Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», говоря об отношении коммунистов к другим общественным движениям, выдвигающим лозунг социализма, предвидели разнообразие форм пролетарского, полупролетарского и непролетарского социализма. В наше время сбывается это предвидение основоположников научного социализма, и яркое свидетельство тому — широкое распространение социалистических теорий в странах, перед которыми после завоевания государственной независимости встала проблема выбора путей дальнейшего развития.

Экономическая и политическая практика «третьего мира», и особенности его передовых стран, подтверждает историческую закономерность возникновения различных форм и методов некапиталистического развития на третьем этапе всеобщего кризиса капитализма. В мире не существует социально-политически однотипного комплекса государств, ставших на некапиталистический путь развития или ведущих борьбу за переход на этот путь.

Несмотря на то что некапиталистический путь развития характеризуется общими закономерностями, каждая из этих стран отличается и существенными специфическими особенностями. Эти особенности определяются уровнем развития страны ко времени перехода на некапиталистический путь развития, историческими и национальными традициями, конкретными условиями классовой борьбы. Эти особенности в конечном счете оп-

ределяют различное реальное содержание и социальную природу социалистических концепций в передовых странах «третьего мира».

Бирма — одна из таких стран. Она отвергла капиталистическую перспективу и заявила о социалистическом выборе. Это важное решение Революционного совета Бирмы было подготовлено всем ходом развития идейно-политической и экономической жизни в стране.

Идеология национально-освободительного движения, возникнув в Бирме в конце XIX в. и долго находясь под глубоким влиянием буддийской философии, после Октябрьской революции в России, на базе широкого национального антиимпериалистического движения в 30-х годах, начала постепенно воспринимать социалистические идеи, революционизироваться в годы второй мировой войны и японской оккупации. Затем, после завоевания Бирмой независимости, эта идеология в силу ряда причин стала утрачивать завоеванные позиции и после прихода Революционного совета к власти вступила в важный этап своего обновления.

Таким образом, идеология национально-освободительного движения в Бирме в своем развитии прошла большой и сложный путь. Эта идеология и сейчас не является чем-то застывшим и неизменным, продолжая развиваться под воздействием ряда внутренних и внешних факторов. К таким факторам относятся прежде всего обострение классовых противоречий и рост общественного сознания в Бирме, усиление влияния научно-социалистических идей, крах попыток разрешить назревшие проблемы старыми методами, огромные социальные сдвиги, происходящие в современном мире под влиянием исторических побед социализма.

Завоевание Бирмой государственной независимости открыло перед ней большие возможности, которые надо было превратить в действительность. Это была достаточно сложная и трудная задача — речь шла о ликвидации колониального наследия в экономике и сознании масс, организации их на борьбу против отсталости и нищеты, за создание экономически независимого государства. Все прогрессивные политические силы Бирмы, усилиями которых был завоеван национальный суверенитет, понимали неотложность решения этой задачи, но подходили к ней с разных позиций. Следует иметь в виду, что в период, предшествовавший приходу Революционного совета к власти, страна не стояла на месте: Бирма за 1948—1962 гг. прошла определенный путь, в известной степени подготовивший дальнейшие изменения. Однако экономическая и политическая практика прежних правительств продемонстрировала их неспособность преодолеть кризис, вызванный обострением внутриполитической обстановки и усилившимся давлением империалистических сил.

В сложной внутриполитической обстановке, наполненной

острой идеологической и политической борьбой между различными общественными силами, в марте 1962 г. армия в лице Революционного совета во главе с видным деятелем национально-освободительного движения генералом Не Вином пришла к власти. Это знаменовало наступление нового этапа в становлении концепций общественного развития Бирмы.

Руководящей политической силой в стране стала национальная армия. Она могла удержать власть, только выдвинув конструктивную идейно-политическую программу, которая шла бы дальше программ предшествующих правительств. Эта программа должна была помочь стране выйти из политического и экономического кризиса. В нее должны были поверить широкие массы, уставшие от гражданской войны и внутренних неурядиц, от экономических трудностей, социальной демагогии и обмана. Более того, она должна была сформулировать новые задачи, которые в наибольшей степени отвечали бы потребностям Бирмы.

Учтя отрицательные и положительные уроки прошлого, руководство армии в лице Революционного совета решило по-новому подойти к проблемам своей страны. Программные идейно-политические документы Революционного совета, на которые значительное влияние оказали идеи научного социализма, свидетельствуют о том, что новое государственное руководство Бирмы решительно выступает за создание экономически и политически независимого государства, является сторонником прогрессивных путей социально-экономического развития и решения назревших вопросов с учетом интересов трудящихся масс. Революционный совет возглавил борьбу национально-демократических сил за некапиталистический путь развития, который по своим целям и общему направлению может создать при известных условиях предпосылки для перехода к социализму [см. 5].

Именно в этом плане следует рассматривать Политическую декларацию «Бирманский путь к социализму» [3, 142—149], философскую платформу Партии бирманской социалистической программы (ПБСП) под названием «Система взаимоотношений человека и окружающей среды» [3, 198—223], заявление ПБСП «Специфические черты Партии бирманской социалистической программы» [3, 224—231] и другие документы, в которых Революционный совет, сформулировав свои взгляды по важнейшим идеологическим, политическим и социально-экономическим вопросам, провозгласил целью создание в Бирме социалистического общества. Официальную идеологию ПБСП составляют Политическая декларация «Бирманский путь к социализму» и философская программа «Система взаимоотношений человека и окружающей среды», одобренные Революционным советом.

Опубликование Политической декларации — важное событие в идеологической и политической жизни современной Бирмы, качественно новая ступень в создании концепции общественного развития страны. Содержание этого документа говорит о том, что Революционный совет отверг прежние идеологические и политико-экономические программы, равно как и старые подходы к новым задачам. Он ищет такие пути и формы переустройства общества, которые лучше соответствовали бы потребностям материальной жизни, национальным и историческим особенностям страны.

Политическая декларация, излагающая в общих чертах взгляды и политику Революционного совета, исходит из необходимости поисков национальных путей социально-экономического прогресса. Очень важно, что Революционный совет не считает свои нынешние программы и взгляды раз навсегда данными, не подлежащими пересмотру или уточнению на основе новой политической практики и опыта. Так, в заявлении «Специфические черты ПБСП» говорится: «Поиски и дальнейшая разработка идеологий, систем и программ, которые обеспечили бы благосостояние общества, никогда не должны прекращаться. ПБСП, осуществляя свои задачи, без колебания одобрит и применит новую систему, если окажется, что последняя может лучше служить интересам Бирманского Союза» [3, 230].

Каковы главные особенности Политической декларации?

Во-первых, декларация как документ возникла в результате влияния научного социализма на идеологию национальных демократов в Бирме и в ряде вопросов следует за ним. Во-вторых, учитывая потребности страны, она формулирует новые экономические, социальные и политические задачи. В-третьих, декларация имеет светский характер, не связана с религиозной идеологией, в данном случае с буддизмом.

Центральным и важнейшим пунктом Политической декларации является отказ Революционного совета от капиталистического пути развития и выбор социалистической перспективы. Указывая, что «люди не могут быть избавлены от социальных зол, пока существуют пагубные экономические системы, при которых человек эксплуатирует человека», и что это избавление «станет возможным лишь тогда, когда будет положен конец эксплуатации человека человеком и создана социалистическая экономика», Революционный совет заявляет, что он «полон решимости вместе с народом Бирманского Союза неуклонно идти к социализму» [3, 142].

Революционный совет провозгласил своей целью создание социалистической экономики, под которой он понимает «пропорционально планируемое развитие всех национальных производительных сил». При этом, как говорится в декларации, социалистическая экономика ставит своей целью утверждение нового общества, противостоит эксплуатации в любой форме, не служит узкокорыстным социальным группам и «планируется с единственной целью — максимально удовлетворить материальные, духовные и культурные запросы всей нации» [3, 143].

Для создания социалистической экономики Революционный совет считает необходимым переход в руки государства жизненно важных отраслей хозяйства: промышленности, транспорта, связи, внешней торговли и т. д. Все это «должно принадлежать государству, кооперативным обществам или коллективным объединениям», причем государственная собственность должна составлять основу социалистической экономики. Декларация выступает за то, чтобы каждый работоспособный человек вносил посильный вклад в строительство социалистической экономики, чтобы накапливаемые материальные и культурные ценности распределялись в соответствии с количеством и качеством затраченного каждым человеком труда [3, 144].

С целью создания социалистической экономики Революционный совет предлагает в первую очередь развивать сельское хозяйство, которое он рассматривает как основу экономики, а также промышленность, но в соответствии с национальными ресурсами, возможностями и нуждами страны.

В Политической декларации уделяется внимание социально-экономическим преобразованиям, организации государства, административного аппарата и армии, национальному вопросу и организациям трудящихся.

Политическая декларация предусматривает изменение государственного строя Бирмы. В ней указывается, что парламентская демократия в той форме, в какой она имелась в Бирме, уже не отвечает историческим условиям страны и потому достижение социализма посредством такой демократии невозможно. Вместо этого Революционный совет будет развивать «только такую форму демократии, которая действительно обеспечит социалистическое развитие» [3, 145]. Далее в декларации подчеркивается, что, поскольку при помощи бюрократического аппарата «невозможно достижение наших социалистических целей», будут приняты меры для «ликвидации этого бюрократического аппарата и создания твердых основ социалистического демократического аппарата» [3, 146]. Предусматривается также превращение вооруженных сил в национальные вооруженные силы, призванные «защищать... социалистическое хозяйство» [3, 146].

Революционный совет учитывает тот факт, что в Бирме проживают многочисленные национальности и народности, объединяемые в Бирманском Союзе. В декларации подчеркивается, что «социалистическая экономика, обеспечивающая благосостояние каждой расовой (национальной. — *А. К.*) группы, может быть создана только при условии солидарности всех расовых групп». При этом указывается, что необходимо «воспитывать и развивать новый патриотизм» [3, 147].

Революционный совет признает в Политической декларации право граждан на свободу вероисповедания и отправления религиозных обрядов.

Весьма важен вывод декларации, что «авангардом и стражем социалистического демократического государства являются главным образом крестьяне и рабочие» [3, 145] и что Революционный совет будет опираться «на союз крестьян и других трудящихся, составляющих огромное большинство наций» [3, 148]. С этим перекликаются некоторые положения, содержащиеся в первомайском обращении (1963 г.) генерала Не Вина к рабочим и крестьянам Бирмы. В обращении говорится, что в соответствии с философской платформой ПБСП «социализм будет построен силами крестьян и рабочих» и что «революционное правительство Бирманского Союза возникло для того, чтобы служить делу крестьян и рабочих» [6, 1]. Те же мысли содержатся и в другом документе — под названием «Мнение Революционного правительства о положении рабочих» [4].

Революционный совет не только признал роль масс в развитии общества, но и заявил, что «будет создавать такие массовые и классовые организации, которые отвечают требованиям переходного периода, а также создаст соответствующую форму политической организации» [3, 148].

Конечно, нельзя считать Политическую декларацию документом научно-социалистическим. В ней нет анализа и характеристики современного бирманского общества, движущих сил в борьбе за его переустройство, равно как отсутствуют классовый анализ общественных проблем сегодняшней Бирмы и упоминание о классовых противоречиях и классовой борьбе — этом главном двигателе общественного прогресса. При рассмотрении проблем строительства социалистического общества в Бирме авторы документа оперируют понятием нации, рассматривая ее как монолитную политическую силу.

Несмотря на то что пролетариат в Бирме довольно развит и имеет традиции революционной борьбы, Революционный совет, говоря о главной своей опоре, ставит на первое место бирманское крестьянство. Но крестьянство не может быть носителем социалистической идеологии, а потому и руководителем революционного движения против капиталистических отношений. В. И. Ленин указывал, что «безумна была бы партия, которая *обусловила бы* революционность своего движения революционным настроением крестьянства» [1, 229].

Отсутствует классовый подход к национальному вопросу, равно как и понимание социально-экономической подоплеки национализма вообще. Между тем в экономически отсталых странах классовые противоречия обостряются религиозными и национальными противоречиями.

В Политической декларации социалистическая экономика понимается как некое благосостояние, как утверждение общества «экономически обеспеченного и нравственно улучшенного, для того чтобы все жили в мире и процветании» [3, 143]. Здесь мы не видим рассмотрения общественных явлений с классовой

точки зрения, хотя бирманское общество является достаточно сложившимся классовым организмом.

Политическая декларация, подчеркивая необходимость самоусовершенствования и нравственного улучшения, отказа от ошибочных взглядов, тщеславия, ханжества, лицемерной религиозности и т. д., делает упор на этическую сторону «бирманского социализма», его моральные принципы. Известно, однако, что этика, мораль, как и любое проявление духовной жизни общества, зависят от экономического строя и им обусловлены. Здесь мы видим влияние на Политическую декларацию квиетизма — религиозно-нравственного воззрения, находящего выражение в буддизме в виде «нирваны», путь к которой ведет через моральное самоусовершенствование.

Вместе с тем Политическая декларация Революционного совета, раскрывающая новую концепцию «бирманского социализма», значительно отличается от прежних идейно-политических программ Антифашистской лиги народной свободы и Социалистической партии. По своим социально-политическим целям она выходит за рамки задач демократической, национально-освободительной революции. Непосредственно вторгаясь в производственные отношения, она, таким образом, направлена и на решение ряда социальных задач. Именно поэтому Политическая декларация при последовательном проведении ее в жизнь дает возможность принципиально по-новому поставить и разрешить проблемы экономического, социального и политического развития Бирмы в современный период.

При всех своих идеологических слабостях и недостатках Политическая декларация в целом выступает как революционная программа антиимпериалистических, антифеодальных и в определенной мере антикапиталистических мероприятий. Политическая декларация, провозглашая важные социально-экономические преобразования, является общенациональной программой, на основе которой могут объединиться рабочий класс, крестьянство, полупролетарские элементы города, патриотическое офицерство и интеллигенция в борьбе за создание национально-демократического государства. Политическая декларация Революционного совета могла появиться только в результате воздействия передовых идей научного социализма на весь ход социально-экономического и политического развития в послевоенной Бирме.

Конечно, любые политико-экономические программы, как бы прогрессивны и радикальны они ни были, сами по себе еще не гарантируют обязательной прогрессивности политической практики того или иного государственного режима. Напротив, как показывает жизнь, здесь возможны всякие зигзаги и даже отступления. Однако Революционный совет не только провозгласил свою декларацию «Бирманский путь к социализму», но и приступил к ее выполнению.

Преодолевая немалые трудности, связанные с отсутствием опыта самостоятельного экономического и социального развития, навыков государственного управления, нехваткой кадров и средств, в сложной внутриполитической обстановке народы Бирмы добились первых успехов на пути ликвидации позиций иностранного монополистического капитала, освобождения страны от экономической зависимости, создания национальной экономики, промышленного строительства, подъема материального и культурного уровня трудящихся.

В настоящее время в стране почти полностью ликвидированы позиции иностранных монополий, что расчищает путь к проведению самостоятельной экономической политики и использованию ресурсов для экономического подъема. Идет процесс ограничения и вытеснения местного частного капитала. В результате вырос удельный вес государственного сектора, в руках которого находятся все финансы и внешняя торговля, 80% производства добывающей промышленности и свыше 50% обрабатывающей промышленности.

Аграрная политика Революционного совета на данном этапе не исходит из необходимости радикального решения аграрно-крестьянского вопроса. Принимаются меры, направленные на повышение продуктивности сельского хозяйства и культуры земледелия, расширение кредитования крестьян и улучшение на этой базе их положения.

На основе растущего государственного сектора и кооперации постепенно формируется переходный, прогрессивный по сравнению с капиталистическим общественный уклад. В рамках этого переходного уклада происходит борьба различных форм общественных отношений, отражающая в конечном счете классовую борьбу общественных сил.

Мировоззренческие взгляды Революционного совета нашли выражение в философской платформе Партии бирманской социалистической программы «Система взаимоотношений человека и окружающей среды» [см. 2]. Этот документ по существу является идеологической основой Политической декларации; его главными источниками можно считать научный социализм, религиозно-идеалистическое мировоззрение в виде распространенного в Бирме течения буддизма и некоторые теоретические концепции Запада, в частности фабианский социализм, антропологический принцип философии и рационализм. Отсюда видно, что, как и Политическая декларация, философская платформа (программа) не излагает цельной и стройной системы взглядов, которая базировалась бы на одной идеологии.

Самая важная особенность данного документа состоит в том, что научно-социалистическая идеология во многом определила отбор и постановку ряда принципиальных вопросов.

В программе говорится, что она основана «на философских принципах, сформулированных в результате тщательного изуче-

ния природы человека и общества, в котором он живет». «Наша философия,— указывается далее,— наше мировоззрение — это и идеология нашей партии. Она отражает наши взгляды на общество и наше понимание общества, которое является человеческим и светским» [3, 198].

При анализе общественно-экономических закономерностей общества авторы программы исходят из ряда положений исторического материализма. С материалистических позиций раскрываются общественно-экономические закономерности, определяющие ход истории, равно как и неизбежная смена социально-экономических систем — возникновение, развитие и гибель эксплуататорских формаций, в том числе капитализма. В программе говорится, что в зависимости от развития производительных сил и производственных отношений «сменяются исторические эпохи, общественно-экономические системы (первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и социалистическая)» [3, 208]. Таким образом, исторические эпохи в программе определяются не произвольно, исходя из субъективных желаний и оценок, а на основании учета объективного содержания естественноисторического процесса и противоречий, возникающих в ходе этого процесса между производительными силами и производственными отношениями.

В программе вскрывается основное противоречие капитализма—противоречие между общественным характером производства и частным способом присвоения продукта — и указывается, что это противоречие разрешимо лишь в результате мирной или немирной социалистической революции. В основном дается правильный анализ антагонистичности формаций, предшествующих социализму; в частности, говорится, что «антагонизм между классами эксплуататоров и эксплуатируемых отмечен на протяжении всей истории человечества. Следовательно, история человечества — это не просто история государств, наций, войн и отдельных лиц, но также история классовой борьбы». Признается решающее значение борьбы народных масс, которые творят подлинную историю. В программе отмечается, что «именно трудящиеся выступают главной движущей созидательной силой жизни и развития общества», что «основная общественная сила на протяжении всей истории человечества — трудящиеся и, значит, история — это не раджавумса раджей (история царей), а история трудящихся» [3, 215].

Платформа Партии бирманской социалистической программы исходит из положения материалистической диалектики о том, что все грани в природе и обществе условны и подвижны, относительны, а не абсолютны. При отклонениях в сторону идеализма программа в основном правильно рассматривает проблему соотношения материального мира и общественного сознания, проблему соотношения количественных и качественных изменений, эволюционных и революционных процессов.

Очень важно, что в программе формулируются некоторые основные особенности социалистической общественно-экономической формации. В ней говорится: «Социалистическое общество, которое основано на справедливости и к которому устремлены наши помыслы,— это общество процветания и изобилия, где нет эксплуатации и угнетения человека человеком, нет погони за прибылью, нет классового антагонизма, угрожающего благосостоянию людей, где обеспечивается материальное благополучие и духовное счастье человека. В социалистическом обществе, где нет эксплуататоров, будут ликвидированы условия, порождающие классовый антагонизм... Социалистическая экономика — это новая экономическая система, которая в состоянии ликвидировать условия, порождающие классовый антагонизм» [3, 211].

Выступая против капиталистического способа производства и за установление социалистических отношений, программа характеризует экономические законы социализма и подчеркивает, что социалистическое общество — это общество, в котором сочетаются интересы человека и государства. В программе отмечается, что избавление человечества от угрозы истребительной термоядерной войны и сохранение мира являются необходимым условием не только общественного прогресса, но и существования самого человечества.

Особо следует сказать о влиянии на программу буддийской философии.

По мере роста производительных сил, обострения классовой борьбы, развития культуры и просвещения, роста на этой основе самосознания широких масс трудящихся в Бирме буддийская религия постепенно утрачивает свои незыблемые позиции. В последнее время у передовой части бирманской интеллигенции растут секуляристские настроения. Несмотря на этот процесс, буддизм остается значительной идеологической силой в Бирме, играя существенную роль в формировании общественного сознания. Это нашло выражение и в философской программе.

В программе, особенно в первых двух ее разделах («Три мира» и «Человек и его общество»), отдается дань идеалистическим концепциям общественного развития, в частности буддизму. Так, например, объективно существующий мир в первом разделе программы делится на три категории, не связанные между собой, — материальный мир, мир животных и мир явлений. В этом механическом разделении природы на три мира, в которых отсутствует человек как важнейшая сила, преобразующая общество, в отделении животного мира от природы, рассматриваемой как самостоятельная категория, в игнорировании постоянного взаимодействия между человеком и окружающей его средой, в отрыве процесса сознания от материи и в других серьезных идейных слабостях программы можно увидеть прямое влияние буддийской философской концепции познания объ-

ективного мира. Такое же влияние буддизма ощущается и во втором разделе программы.

Подобные идеалистические построения, естественно, ослабляют идейную силу философской платформы Партии бирманской социалистической программы. Однако необходимо отметить, что философская программа трактует ряд важных общественных проблем с правильных позиций и намечает пути разрешения некоторых общественных противоречий в Бирме. Очень важно, что авторы программы ищут такие формы переустройства бирманского общества, которые в наибольшей степени способствовали бы потребностям страны.

В целом следует подчеркнуть, что этот документ имеет важное значение для развития и углубления национально-освободительной революции в Бирме, для ее социально-экономического переустройства на новых путях.

Опубликованное в сентябре 1964 г. в бирманской печати заявление Центрального организационного комитета Партии бирманской социалистической программы под названием «Специфические черты Партии бирманской социалистической программы» позволяет более отчетливо представить некоторые идеологические концепции Революционного совета.

В заявлении имеется ряд важных положений, придающих ему революционный характер. Это — осуждение феодализма и капитализма, понимание необходимости единства трудящихся всех национальностей и религий для достижения социалистической цели, резкая и мотивированная критика современного социал-демократизма, в частности его политики классового сотрудничества и реформизма, рассмотрение явлений в их движении и изменчивости и т. д. В частности, в заявлении говорится, что ПБСП придерживается точки зрения, что «материальный мир и человеческое общество находятся в состоянии постоянного движения, подъема и упадка, рождения и смерти, в беспрестанном движении и бесконечных изменениях» [3, 229].

Вместе с тем этот документ не лишен своих слабостей. В нем идет речь не об обобществлении средств производства в экономике и утверждении на этой базе социалистических отношений, а об обеспечении изобилия и социальной справедливости для всех граждан страны [3, 230].

При рассмотрении вопроса о роли разума человека и духовных факторов в жизни общества авторы заявления акцентируют внимание на этической стороне и моральных принципах общества, призывают к тому, чтобы «поощрять и развивать чувство доброты, сочувствия и доброй воли по отношению к человеку, выступает ли он в своей эгоистической роли или в роли вносящего свой вклад в развитие общества» [3, 230]. Отрывая духовную жизнь от экономического строя общества и отдавая ей приоритет, авторы тем самым отдают дань идеалистической диалектике, которая, как известно, совершенно искажает понятие развития, сводя его исключительно к развитию духа, мышления, сознания.

Обращает на себя внимание и то, что авторы заявления принимают за подлинный научный социализм извращения марксистско-ленинской теории и практики, имеющие место в деятельности отдельных коммунистических партий. Так, например, в заявлении говорится, что «большинство коммунистов не отказывается от своего догматизма», что коммунисты «недооценивают роль человека и его разума», принижают «роль разума человека и духовных факторов» и «склонны подпадать под влияние материалистического детерминизма в отношении как неодушевленных предметов, так и живых существ» [3, 227].

Заявляя о том, что «ПБСП руководствуется философией гуманизма, основанной на системе объективного диалектического реализма», Центральный организационный комитет ПБСП указывает, что все полезное в трудах марксистов-ленинцев и немарксистов будет взято и использовано для Бирманского Союза [3, 228].

Таким образом, рассмотрение политических и идеологических документов Революционного совета показывает, что они не базируются на какой-либо одной идеологии. В них соседствуют различные идеологические источники, что придает известную эклектичность взглядам Революционного совета и определяет слабости и противоречия его идейно-политических программ.

Однако следует признать, что эти программы, проникнутые антикапиталистической направленностью, пониманием многих политико-экономических и философских проблем, социологических принципов, в определенной степени базирующихся на учении научного социализма, являются большим достижением политической и философской мысли современной Бирмы.

Необходимо иметь в виду также и другой аспект вопроса. Имеющиеся противоречия во взглядах Революционного совета не случайность, а выражение тех противоречивых и сложных внутренних и внешних условий, в которых развивается Бирма. Совокупность взглядов Революционного совета в целом отражает как раз особенности бирманской ситуации в настоящее время.

Внутренние условия в Бирме характеризуются большой экономической и культурной отсталостью, многоукладностью экономики, относительной слабостью пролетариата, сильным влиянием религиозного мировоззрения, в особенности буддизма. Внешнеполитические условия характеризуются борьбой двух систем в области политики, экономики и идеологии, причем каждая система воздействует по-своему на политические силы Бирмы.

Процесс перехода передовых бирманских национальных демократов на позиции социализма труден и сложен. Он неизбежно связан с ломкой прежних представлений, отказом от за-

блуждений, долгими поисками. Опыт социализма усваивается национально-демократическими идеологами по-разному. Речь идет о сложном социально-идеологическом явлении, которое иногда в литературе упрощается. Одни авторы искусственно сокращают процесс перехода национальных демократов к социализму во времени, другие — ищут корни этого явления в далеком прошлом.

Исторический факт состоит в том, что нельзя игнорировать глубоко прогрессивный характер и большую мобилизующую силу программ Революционного совета. Они создают объективные возможности сплочения всех демократических, патриотических сил страны для решения важных социально-экономических задач, стоящих перед Бирмой.

Социалистические идеи, опыт государственного и партийного строительства в Советском Союзе и других социалистических странах оказали влияние и на ряд документов Революционного совета, относящихся к вопросам создания партии и массовых организаций трудящихся. В числе этих документов Устав Партии бирманской социалистической программы [3, 186—198], заявление «Взгляды Революционного правительства по рабочему вопросу» [3, 158—162], Закон об основных правах и обязанностях рабочих [3, 170—177], Положение о создании народных рабочих советов [3, 180—181] и др.

Революционный совет, в соответствии со своей идеологической программой высказавшись против парламентской демократии и многопартийной системы, опубликовал 4 июля 1962 г. заявление об образовании партии [3, 150—151] для проведения в жизнь Политической декларации «Бирманский путь к социализму». Революционный совет тогда еще не делал ставки на введение в Бирме однопартийной системы. В указанном заявлении говорится, что «политические партии заявили о своем согласии» с программой «Бирманский путь к социализму», однако между их лидерами «возник ряд разногласий по вопросам организации партии» [3, 150]. Революционный совет менял свою тактику в этом вопросе, что было вызвано прежде всего трудностями, с которыми он столкнулся на пути создания новой партии.

В ходе обсуждения в различных партиях и организациях предложения Революционного совета о ликвидации многопартийной системы и создании единой Партии бирманской социалистической программы выяснилось, что это предложение не имеет поддержки ни слева, ни справа.

Национальный объединенный фронт, в который входили легальные левые организации, выступил против создания единой партии. Свою точку зрения руководство фронта мотивировало тем, что, поскольку в Бирме существует несколько политических партий с различными идеологическими программами, объединить их в одной партии невозможно. Левые организации

предложили создать в Бирме единый национальный фронт, чтобы затем на его основе, когда для этого появятся необходимые условия, организовать единую партию. Находящаяся в подполье коммунистическая партия также отклонила предложение о создании единой Партии бирманской социалистической программы, высказавшись за создание национального фронта партий с правом сохранения ими своих организаций в рамках фронта. Против единой партии по другим мотивам, а именно с целью сохранения буржуазной парламентской демократии, выступили правые организации.

Негативная позиция политических партий по отношению к идее создания единой Партии бирманской социалистической программы и возникшие в связи с этим трудности не остановили Революционный совет в его усилиях. Вскоре после неудачных переговоров с подпольными организациями (в том числе с коммунистической партией) о заключении с ними политического соглашения Революционный совет 28 марта 1964 г. опубликовал Закон о защите национальной солидарности [3, 165—166], по которому были распущены все политические партии и организации, кроме Партии бирманской социалистической программы, и официально установлена однопартийная система в стране.

Принятие закона мотивировалось тем, что длительное соперничество партий и организаций шло вразрез с интересами страны и национальной солидарности.

В Уставе Партии бирманской социалистической программы на переходный период ее строительства говорится, что «Революционный совет решил создать такую политическую партию, которая играла бы руководящую роль в политической жизни страны» [3, 186]. Организуя на данном этапе так называемую кадровую партию, одной из основных функций которой является создание ядра ПБСП, Революционный совет заявляет, что после решения этой задачи она «превратится в партию всей нации» и будет действовать на основе принципов демократического централизма [3, 187]. В переходный период, пока партия будет кадровой, верховным ее органом является Революционный совет. Сама партия строится по территориальному принципу.

Партия, говорится в Уставе, борясь за построение социалистической экономики, ставит интересы народа превыше всего, будет заботиться о благе народа, его чаяниях и нуждах, организовывать и воспитывать народные массы в духе веры в программу и решения партии.

В Уставе подчеркивается, что партия объединяет в своих рядах представителей крестьян, рабочих и интеллигенции, которые не эксплуатируют чужого труда. Они имеют право на вступление в партию, если являются гражданами Бирманского Союза, достигли 18 лет, разделяют программу «Бирманский путь к социализму», соблюдают Устав партии, готовы неуклонно выполнять ее поручения и подвергаться проверке со сто-

роны дисциплинарного комитета. Это проверка, как предусмотрено Уставом, может состояться в случае нарушения членами или кандидатами партии дисциплинарного кодекса, подробно разработанного в Уставе. В нем говорится, что член партии не может иметь никаких доходов, кроме заработанных личным трудом, не должен совершать поступков, унижающих его и дискредитирующих партию, может критиковать другого члена партии, подчиняется большинству, сообщает партии о нуждах и настроениях народа и т. д. Важен раздел, в котором говорится, что член партии обязан повышать уровень своих политических, культурных и профессиональных знаний, быть искренним перед партией, строго соблюдать дисциплину партии, быть терпимым к критике. Согласно Уставу, кандидаты и члены партии имеют «право на свободу совести и вероисповедания». Следовательно, член партии может быть как атеистом, так и верующим.

В целом временный Устав Партии бирманской социалистической программы выступает как документ, содействующий организационному укреплению национально-патриотической партии, которую в настоящее время постепенно создает Революционный совет.

Необходимо отметить еще один документ Революционного совета — Платформу Партии бирманской социалистической программы [3, 232—243], в которой формулируются задачи партии.

В Платформе подчеркивается, что партия, служащая авангардом всех трудящихся (крестьян, рабочих и творческой интеллигенции), является организацией, главной целью которой должно быть создание в Бирме социалистического общества посредством претворения в жизнь программы «Бирманский путь к социализму» [3, 232]. В числе задач, которые призвана решать партия, указаны осуществление аграрной революции, развитие промышленного производства и постепенное проведение социалистического преобразования экономической жизни страны [3, 233]. Подчеркивая важность связи партии с массами, Революционный совет говорит о необходимости создания массовых и классовых организаций, которые должны претворять в жизнь программу и политику партии [3, 236].

В документе Революционного совета формулируются сущность стратегии и тактики партии, важность выделения главного звена в каждый данный конкретный момент, извлечения необходимых уроков из допущенных ошибок. Здесь мы видим выражение правильного понимания ряда важных организационных и политических принципов партийного строительства.

Эти взгляды нашли свое дальнейшее выражение в других документах Революционного совета, в которых признается необходимость всемерной опоры на трудящиеся массы, их усилия и творческую активность. Так, например, в заявлении «Взгляды Революционного правительства по рабочему вопросу» от

30 апреля 1963 г. обращается внимание на то, что рабочие должны активно участвовать в создании социалистического государства, развивать национальное производство, сотрудничать с крестьянами, управлять социалистическими предприятиями и считать себя работниками, строящими социалистическую экономику для общего блага [3, 160].

Революционный совет заявляет в этом документе, что «в целях быстрейшего движения к социализму» необходимо создание «рабочих советов на каждой фабрике, на каждом заводе и в учреждении» [3, 162].

В этом же заявлении, содержащем интересные мысли о роли масс в историческом процессе, в управлении государством и производством, проявляется вместе с тем ошибочный, мелкобуржуазный подход к определению социального понятия «рабочий». Известно, что марксизм определяет рабочего в капиталистическом обществе как лицо, лишенное собственности на средства производства, вынужденное продавать свою рабочую силу, а рабочий класс как класс, производящий материальные ценности. В указанном же документе под термином «рабочий» понимается лицо, зарабатывающее себе на жизнь физическим или умственным трудом. К таким людям заявление относит в сельской местности сельскохозяйственных рабочих, а в городах — наемных работников (а не только рабочих. — *А. К.*) фабрик, заводов, транспорта и связи, правительственных учреждений и частных контор, а также работников умственного труда [3, 158].

Важные замечания, относящиеся к экономическим и политическим правам рабочих, содержатся в Положении о создании народных рабочих советов, выработанном министерством труда Бирмы. В нем говорится, что рабочие должны не только получать заработную плату, но и коллективно являться собственником средств производства, причем при распределении национального дохода часть его должна направляться на непосредственное потребление рабочих, а часть — на новые капиталовложения, на физическое и культурное развитие рабочих и т. д., иными словами — в общественные фонды. В Положении формулируется ряд задач на ближайшее и отдаленное будущее: полная ликвидация безработицы, сокращение разрыва в жизни городского и сельского населения, постепенный подъем материального и культурного уровня народных масс, превращение труда рабочего в дело почета и долга, повышение производительности труда. Заметим, что специальным решением от 17 сентября 1964 г. министерство труда учредило «с целью воспитания у трудящихся духа социалистического соревнования» звание «Герой социалистического труда», присваиваемое особо выдающимся рабочим, которым вручаются награды и почетные значки [3, 178—179].

В указанных документах систематизированы взгляды Рево-

люционного совета по вопросам государственного и партийного строительства. В них имеются еще свои слабости и несовершенства. Однако нельзя не видеть, что бирманские национальные демократы, находясь под большим влиянием научно-социалистических взглядов на общественное и государственное устройство, многое заимствовали из этих взглядов и стремятся приспособить их к реальным условиям бирманской действительности. Революционная повседневная практика и логика самой борьбы за решение насущных вопросов могут способствовать более правильному пониманию бирманскими национальными демократами проблем государственного и партийного строительства, необходимости вовлечения широких народных масс в активное политическое творчество.

Последнее особенно важно, если учесть, что, несмотря на постепенное расширение демократических начал в государственной и общественной жизни Бирмы, основной политической силой в стране все еще остается армия. Партия бирманской социалистической программы, по признанию руководителей Революционного совета, не стала еще руководящей политической силой, а создание массовых организаций трудящихся до сих пор не завершено.

В последнее время в Бирме усилилась работа по укреплению Партии бирманской социалистической программы, созданию рабочих и крестьянских советов, призванных заменить распущенные рабочие и крестьянские организации.

Рабочие советы, которые должны осуществлять задачи, сформулированные в Политической декларации Революционного совета, создаются по производственно-территориальному принципу: предприятие или учреждение (первичный совет) — тауншип (районный совет) — Центральный народный рабочий совет в Рангуне. В Положении о создании народных рабочих советов говорилось, что вся работа по созданию первичных советов возлагается на областные комитеты Партии бирманской социалистической программы.

Хотя представители Революционного совета еще в 1964 г. высказали мнение о необходимости скорейшего создания новых организаций трудящихся, эта работа началась с большим запозданием — только в январе 1967 г. были организованы первые народные рабочие советы.

К настоящему времени создано около $^2/_3$ всего количества рабочих советов, на которые Революционный совет возлагает большие надежды, рассматривая их как массовые организации рабочего класса страны. Сформирован Центральный народный рабочий совет во главе с министром промышленности и труда, секретарем Отдела по делам рабочих Центрального организационного комитета Партии бирманской социалистической программы полковником Маун Шве. Центральный народный рабочий совет избрал в качестве своего рабочего органа Центральный исполнительный комитет, в который вошли главным образом военные и должностные лица.

Рабочие советы постепенно начинают свою работу, которая проходит в сложной внутриполитической обстановке, в условиях больших экономических трудностей. Создание крестьянских советов происходит очень медленно. Партия бирманской социалистической программы функционирует не во всех округах страны. Во главе партии в центре и на местах находятся преимущественно военные.

Таким образом, создание массовых организаций трудящихся еще далеко не завершено. Марксисты признают относительную независимость надстройки, поскольку материальная жизнь в конечном счете остается решающим фактором. Но с развитием сознания масс быстро растет значение надстройки. В Бирме происходит известное отставание в создании партии и организаций трудящихся, иными словами — политической надстройки.

В результате происходит определенный разрыв между революционными мероприятиями, направленными на создание нового социально-экономического базиса, и мерами Революционного совета, имеющими целью создать новую политическую надстройку, новые политические учреждения. Расширение социальной базы революции и всемерное привлечение широких трудящихся масс к управлению производством и государством открыло бы перед Революционным советом возможность добиться не только более устойчивого социально-экономического прогресса, но и успешного преодоления возникших экономических трудностей, а также разрядки внутриполитической напряженности. Внутриполитическая обстановка в Бирме остается сложной. Это объясняется, с одной стороны, продолжающейся гражданской войной, которая поглощает много государственных средств и выгодна только врагам новой Бирмы, и, с другой стороны, антиправительственной борьбой политической оппозиции, что создает препятствия на пути экономического и государственного строительства.

Становление новой жизни, поиски новых форм общественных отношений — нелегкое дело для народов, в особенности в тех случаях, когда они в течение многих лет находились в колониальной кабале.

В Бирме, как и в других странах, ставших на некапиталистический путь развития, происходит сложный и противоречивый процесс эволюции концепций общественного развития в сторону более глубокого понимания социально-политических и философских проблем мирового общественного развития в современный период. Происходит постепенный и нелегкий переход от знания отдельных тактических лозунгов и экономических принципов марксизма, еще далеко не равнозначного его научному пониманию, к восприятию более широких сторон марксистско-ленинского учения. Необходимо отличать убежденных врагов

марксизма от людей, желающих воспринять это учение, но не могущих по разным причинам избавиться от идейной путаницы и влияния различных отсталых идеологий. Общественная практика и опыт неопровержимо свидетельствуют о том, что трудящиеся не могут миновать научного социализма — этого великого учения — при формулировке своих задач.

В Бирме под воздействием передовых идей марксизма-ленинизма и мировой социалистической практики происходят общественные процессы большого значения, и было бы неправильным недооценивать их исторически прогрессивный характер, потенциальные возможности революционно-демократических сил. Методы решения социально-экономических вопросов в Бирме и в других передовых странах «третьего мира» отражают в конечном счете сложный, противоречивый, но исторически неизбежный процесс перехода крестьянских и городских мелкобуржуазных масс на сторону социалистических идей, который будет неизбежно ускоряться по мере последовательного усиления политических позиций пролетариата, международного рабочего движения.

Марксисты-ленинцы, подвергая товарищеской критике ошибки и непоследовательность в деятельности революционно-демократических сил, оказывают вместе с тем всемерную поддержку прогрессивным сторонам их внутренней и внешней политики.

Дальнейшие успехи Бирмы на некапиталистическом пути развития в значительной мере зависят от того, насколько решительно и последовательно бирманские революционные демократы будут переходить на позиции научного социализма.

1. Ленин В. И., Проект программы нашей партии, — Полное собрание сочинений, т. 4.
2. Аникеев Н. П., Ульяновский Р. А., Программа национального возрождения (философия партии «Бирманский путь к социализму»), — «Народы Азии и Африки», 1964, № 4.
3. Не Вин, Бирма на новом пути, М., 1965.
4. «Пьиданцзу», 1.V.1963 (на бирм. яз.).
5. Ульяновский Р. А., Научный социализм и освободившиеся страны, — «Коммунист», 1968, № 4.
6. «General Ne Win's May Address», Rangoon, 1963.

Р. Г. Ланда

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ПРОГРАММНЫХ ДОКУМЕНТАХ ФРОНТА НАЦИОНАЛЬНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ АЛЖИРА 1954—1962 гг.

Фронт национального освобождения (ФНО) Алжира, образованный в 1954 г., возник как руководящая сила антиимпериалистической национально-демократической революции алжирского народа. С самого начала ФНО представлял собой массовую военно-политическую организацию, сплотившую в своих рядах самые различные слои коренного населения страны и направлявшую вооруженную борьбу алжирских патриотов в ходе революционно-освободительной войны 1954—1962 гг. После завоевания Алжиром независимости ФНО, имевший тенденцию в условиях военной обстановки практически сливаться с Армией национального освобождения (АНО), пережил трудный процесс структурной реорганизации и идеологического перевооружения. Частично этот процесс продолжается и в настоящее время. Речь идет о превращении ФНО в политическую партию, способную успешно руководить политическим и экономическим развитием независимого Алжира.

Программные документы ФНО периода освободительной войны — Манифест 31 октября 1954 г., Суммамская платформа 1956 г. и Триполийская программа 1962 г.— содержат основные требования, принципиальные установки и конкретные указания этой массовой политической организации на разных этапах ее деятельности. Вместе с тем анализ упомянутых документов дает представление об идейно-теоретической базе ФНО, хотя с самого момента возникновения и до настоящего времени он очень мало внимания уделял специально философско-гносеологическим вопросам. В задачу настоящей статьи не входит ни изложение истории ФНО, ни всесторонняя оценка его исторического значения и современной политической роли. Данная работа представляет собой лишь попытку путем разбора программных документов ФНО помочь охарактеризовать его идеологические концепции на первых этапах алжирской революции. При этом особое внимание уделяется сдвигам в социальной ориентации, а также соответствующей эволюции ФНО в области политической теории.

Особые условия социально-экономической жизни Алжира — наличие экономически и политически привилегированного европейского меньшинства, составлявшего примерно 10% всего населения страны, неравномерность развития капитализма и европейской колонизации в различных географических районах, относительно большое количество алжирских эмигрантов во Франции, покинувших родину в поисках заработка и регулярно высылавших денежные средства из метрополии своим семьям в Алжир,— предопределили и специфику социальной психологии алжирских антиколониалистов. Для этой психологии всегда было характерно двойственное отношение ко всему французскому: стремление освободиться от порабощающего воздействия политики офранцуживания сочеталось с объективной необходимостью учитывать реальность так называемого французского присутствия, т. е. успевших укорениться в стране французского языка и французской культуры вообще, французской системы образования, французских политических нравов и направлений.

Это обстоятельство в сочетании с исторически сложившимися связями Алжира с другими арабскими странами порождало запутанный конгломерат противоречивых идейных влияний, воздействовавших так или иначе на самые различные круги алжирского общества. Алжирская интеллигенция уже в силу полученного ею образования (на арабском или французском языке) довольно четко делилась на приверженцев культуры Арабского Востока или французской культуры. Верующие мусульмане, не всегда имея ясное представление об официальных догмах ортодоксального ислама (в Алжире преобладает суннизм маликитского толка), обычно делились на приверженцев традиционных в Магрибе религиозных братств дервишей-марабутов или же возникшего еще в 20-е годы обновительного течения улемов-реформаторов, умело сочетавших пуританские лозунги «возврата к чистоте» первоначального ислама с деятельностью по распространению в массах арабской культуры и просвещения на арабском языке.

В среде пролетариата и левой интеллигенции идеи марксизма-ленинизма и прогрессивные традиции французского рабочего движения завоевывали позиции в непрерывной борьбе с патернализмом и ассимиляторством социал-реформистов Франции.

Перечисленный выше идейный багаж во всем его многообразии был взят на вооружение алжирским антиколониальным движением, исключительно сложным и пестрым по своему социальному составу. В борьбе против французского господства участвовали почти все слои коренного населения: крестьянство, основную массу которого составлял сельский пролетариат и полупролетариат, ненавидевший европейских колонистов как своих главных и непосредственных эксплуататоров; пролетариат, за счет труда которого обогащалась хозяйничавшая в стране европейская буржуазия; буржуазия, мощными и непобедимыми

конкурентами которой в условиях колониального режима были французские капиталисты и местные европейские сеньоры; многочисленная мелкая буржуазия, наиболее остро ощущавшая национальный гнет и тесно связанная с самыми обездоленными слоями коренного населения. Кроме того, в антиколониальной борьбе участвовали даже отдельные представители феодалов, служащих, интеллигенции и духовенства. В целом непролетарские элементы численно и духовно доминировали в рядах борцов за освобождение. К тому же мелкобуржуазно-крестьянское происхождение большинства алжирских рабочих, их распыленность на множестве мелких предприятий и сохранившиеся у многих из них связи с деревней способствовали распространению в их рядах идеологии национализма или национально-религиозной замкнутости, отгороженности от рабочих-европейцев, как бы представлявших господствующее меньшинство.

Социальная пестрота национального движения усугублялась пестротой этнической[1]. Как известно, коренное население Алжира не является полностью арабским. Около 30% алжирцев говорит на различных берберских наречиях [1, 370]. Наиболее значительными группами среди них являются кабилы (жители горных областей Джурджуры и Бабора), шавийа — обитатели труднодоступного массива Аурес, мзабиты (представители секты ибадитов с центром в оазисах Мзаба) жители горных районов Уарсениса и Дахры, а также кочевники-туареги Алжирской Сахары. Шавийа, так же как уроженцы Дахры и Уарсениса, обычно говорят и по-берберски и по-арабски, однако они в наибольшей степени сохранили свои родовые традиции и патриархальную племенную структуру. Кабилы уже сложились в своего рода народность, обладающую единством языка, территории и психического склада. Однако отсутствие берберского письма, тесные экономические связи с другими областями Алжира и постоянная арабизация берберов, особенно при миграциях населения, затрудняют дальнейший процесс особого национального развития кабилов, превращая их в своеобразный компонент арабоязычной алжирской нации. По этому же пути идут и остальные берберские группы Алжира. Однако в настоящее время для них еще характерна некоторая обособленность и сохранение своих традиций, что кое-где, особенно у кабилов, принимает форму специфического регионализма. Это играло определенную роль при формировании кадров освободительного движения, при выработке его программы и ориентации, накладывало некоторый отпечаток на структуру и идеологию националистических организаций.

Отсутствие единства, раздробленность и распыленность все-

[1] Мы не будем останавливаться на характеристике этнического состава европейского населения Алжира и ограничимся рассмотрением особенностей коренного населения страны.

гда были присущи алжирскому национально-освободительному движению. Не случайно к началу революции в стране действовали три националистические организации — массовое и радикальное «Движение за торжество демократических свобод», национал-реформистский «Демократический союз Алжирского манифеста» и формально непартийная клерикально-просветительская Ассоциация алжирских улемов[2]. В дальнейшем все они влились в состав ФНО, руководящее положение в котором заняли наиболее революционно настроенные функционеры действовавшей в подполье специальной боевой организации «Движение за торжество демократических свобод»[3]. В этой связи стоит напомнить, какова была идеология упомянутых выше организаций, ибо она явилась отправной точкой формирования идейной базы ФНО.

«Движение за торжество демократических свобод» выступало за «демократию», «социальную справедливость» и «уважение религиозных верований в духе традиций ислама», за всемерное распространение национальной культуры, «тесно связанной с арабо-исламской культурой» [6, 29—30]. Основой доктрины партии провозглашался «оборонительный, освободительный и демократический национализм», причем особый упор делался на его «нематериалистическом» и «некоммунистическом» характере [18, 31—32]. Вместе с тем в партийных документах выдвигались требования национализации «средств крупного производства», свободы профсоюзов, «справедливого распределения» национального дохода, осуждались рост безработицы и сверхэксплуатации пролетариата [6, 29, 70].

«Демократический союз Алжирского манифеста» не выдвигал каких-либо конкретных требований социально-экономического порядка, ограничиваясь в основном требованием индивидуальных свобод вполне в духе буржуазного либерализма и постепенного завоевания независимости при помощи «закона, труда и самоотвержения» [7, 137]. Призывая к долготерпению, мирным методам борьбы, «лояльному сотрудничеству» с Францией и «уважению французских интересов», лидеры этой партии большие надежды возлагали на мирную эволюцию Алжира в желательном для них направлении и на рост гражданского самосознания алжирцев по мере распространения просвещения. Они даже выдвигали лозунг «Наука освободит нас» [7, 128].

Что касается Ассоциации улемов, то она формально ограничивалась пропагандой арабской культуры и «чистоты» ислама, стараясь не затрагивать сферу политики. Но на деле улемы неоднократно выступали за восстановление в Алжире «мусульманского государства» [15, 22]. Несомненно, под их влиянием в некоторых публикациях националистов религия объявлялась «важным фактором формирования национального характера алжирцев» и утверждалось, что «достоинство, справедливость и простота, а также мужество характерны для мусульманской души» [12, 6]. Тысячи активистов националистических организаций, в том числе многие их руководители, окончили школы улемов или посещали созданные ими кружки, в которых занятия проходили под лозунгом «Ислам — моя религия, арабский — мой язык, Алжир — моя родина» [14, 68].

Тем не менее в рядах националистов (за исключением улемов) было немало лиц, считавших религию второстепенным оружием в антиколониальной борьбе, а религиозную узость — большой опасностью. Наиболее характерны такие взгляды были для воспитанных во французских учебных заведениях и антиклерикально настроенных интеллигентов, учащейся молодежи, служащих и буржуа преимущественно кабильского происхождения. Недаром среди националистов почетное звание «араб-мусульманин» очень часто противопоставлялось отрицательной характеристике — «берберо-материалист» [11, 220—222]. Религиозные убеждения не играли существенной роли и в мировоззрении следовавшей за националистами значительной части алжирских рабочих (особенно промышленного пролетариата), большинство которых прошло школу борьбы за свои социальные интересы в рядах прогрессивных профсоюзов, руководимых АКП.

Таким образом, ФНО уже в самом начале своей деятельности сплотил в своих рядах представителей самых различных социальных слоев, этнических групп, политических направлений и убеждений. Это само по себе предопределило крайнюю сложность идеологической ситуации внутри ФНО. На первых порах необходимо было преодолеть разногласия и различия и сплотить воедино всех искренних и последовательных борцов против империализма.

В первом официальном документе ФНО — учредительном манифесте, выпущенном 31 октября 1954 г. [20], обращаясь ко всему алжирскому народу, руководители ФНО заявляли: «Наши действия направлены исключительно против империализма — нашего единственного врага... Этого достаточно, чтобы наше обновляющее движение могло выступить под именем Фронта национального освобождения, избавившись таким образом от соглашательства и предоставив всем алжирским патриотам, представляющим все общественные классы, направления и группировки, возможность участвовать в освободительной борьбе, не сковывая себя какими-либо прочими соображениями». В соответствии с этим намерением программа действий ФНО ограни-

[2] Деятельность Алжирской коммунистической партии (АКП), внесшей определенный вклад в развитие национально-освободительного движения, здесь не рассматривается, так как заслуживает специального исследования.

[3] Весной 1954 г. произошел раскол этой организации на три течения, одно из которых образовало Революционный комитет единства и действия, явившийся зародышем ФНО, второе — в 1955 г. примкнуло к ФНО, а третье, возглавленное национал-троцкистом Мессали Хаджем, безуспешно пытаясь конкурировать с ФНО, сравнительно быстро утратило всякое влияние.

чивалась сугубо общими целями: «Достижением национальной независимости, т. е., во-первых, созданием суверенного алжирского правительства, демократического и социального в соответствии с принципами ислама; во-вторых, обеспечением всех основных свобод независимо от расы или религии». В качестве внешнеполитических задач ФНО назывались «интернационализация алжирской проблемы» и «реализация единства Северной Африки в естественных рамках арабизма и ислама».

Для выполнения этой программы ФНО призывал «мобилизовать все здоровые силы алжирского народа на ликвидацию колониального режима». ФНО согласен был на переговоры с правительством Франции, но при условии освобождения всех политзаключенных и официального признания алжирской нации «путем отмены всех законов, декретов и действий, делающих Алжир французской землей вопреки истории, географии, языку, нравам и обычаям алжирского народа». В случае выполнения этих требований и начала переговоров на базе предварительного признания принципа «единого и неделимого алжирского суверенитета» ФНО соглашался гарантировать экономические и культурные интересы французов в Алжире, неприкосновенность их жизни и «приобретенного честным путем имущества», предоставить им свободный выбор между сохранением французского и приобретением алжирского гражданства, а также определить будущие отношения между Алжиром и Францией путем заключения двустороннего договора «на основе равенства и взаимного уважения».

Однако эта «почетная платформа для переговоров» отнюдь не означала, что ФНО унаследовал от национал-соглашателей идеи «лояльного сотрудничества» и «мирной эволюции». Наоборот, манифест ставил задачей «концентрацию здоровой энергии алжирского народа, направленной на ликвидацию колониального режима», а особенно на «политическое оздоровление путем возвращения национального революционного движения на правильный путь и уничтожения коррупции и реформизма, приведших к нынешнему упадку».

Как явствует из текста манифеста, его авторы не ставили задачей выработку каких-либо конкретных политических и социально-экономических требований, отвечающих интересам тех или иных классов, ограничиваясь самыми широкими формулировками объединительного характера. В манифесте отсутствовало прямое влияние каких-либо программных положений партий — предшественниц ФНО или отголосков межпартийной борьбы (за исключением выпадов против реформизма) и все было подчинено одной цели — мобилизовать всех алжирцев, независимо от классовой принадлежности, политических взглядов и этнического происхождения, на вооруженную борьбу за национальную независимость. Лозунги арабизма и исламизма должны были послужить своего рода возбудителем национального чувства тех, кто не был готов сразу включиться в борьбу или колебался (а таких было немало, особенно в первые месяцы борьбы). Привкуса национально-конфессионалистской исключительности эти лозунги не имели, ибо наряду с ними в манифесте выдвигалось требование обеспечения демократических свобод для всех, «независимо от расы и религии», а также выражалась готовность обеспечить французам в независимом Алжире довольно благоприятные условия существования.

Дальнейший ход революционной борьбы привел к широкому развитию антиколониального движения вооруженного сопротивления и распространению его на всю территорию страны, вовлечению в него представителей почти всех слоев населения — от батраков и сельской бедноты до городской буржуазии и даже отдельных феодалов, присоединению к ФНО почти всех национальных партий и группировок. Объединение вокруг ФНО всех патриотических сил нации, предусматривавшееся манифестом от 31 октября 1954 г., в основном было достигнуто. Теперь требовалось закрепить его в политико-идеологическом и военно-организационном отношении. Резко возросшая в 1955—1956 гг. мощь французской армии в Алжире вызвала необходимость укрепления дисциплины и взаимодействия различных подразделений «муджахидов» (буквально «борцов священной войны»: так именовались регулярные бойцы АНО) и «мусабилей» (буквально «попутчиков»: так назывались участники вспомогательных отрядов АНО). Социально-политическая пестрота ФНО настоятельно требовала выработки более четкой и гибкой политики, которая, сохраняя объединительное начало, в то же время конкретно удовлетворяла бы требования самых разных общественных слоев.

Всем этим задачам отвечала новая платформа ФНО, разработанная 14—21 августа 1956 г. на съезде ФНО в долине Суммам (область Кабилия) и получившая поэтому название Суммамской. Съезд прежде всего выработал четкую организационную структуру ФНО и АНО, учредив систему воинских званий и знаков различия (действующую в Алжире до наших дней), систему политико-административного деления всей территории страны на округа, зоны, районы и сектора (и соответствующего деления АНО на батальоны, роты, взводы и группы). Были специально предусмотрены «приоритет политического начала над военным» (т. е. главенство ФНО над АНО), «приоритет внутренних сил над внешними» (т. е. руководства сражающихся в Алжире партизан над эмигрантскими лидерами вне страны) и строжайшее соблюдение принципа «коллективного руководства» на всех ступенях. По этим соображениям даже не был введен чин генерала. Высшим званием в АНО стало звание полковника. На всех ступенях военно-административной иерархии АНО командирам помогали политические комиссары, в функции которых входили организация и воспитание населе-

нкя, пропаганда и информация, «психологическая война» с противником, финансы и снабжение, участие в разработке всех военных планов АНО. В своей повседневной деятельности они должны были опираться на народные собрания (такие собрания избирались в составе пяти человек: председателя, казначея, ответственных за полицию, вопросы судопроизводства и ислама) [8, 10—11]. Был избран высший орган ФНО — Национальный совет алжирской революции, назначавший из своего состава координационно-исполнительный комитет.

Суммамская платформа представляла собой наиболее существенную часть решений съезда и в более развернутом виде повторяла все пункты манифеста 1954 г. Однако в ее тексте отсутствовали ссылки на арабизм и исламизм. Более того, давалось следующее определение алжирской революции: «Это — национальная борьба за разрушение анархического режима колонизации, а не религиозная война... не возвращение к феодализму. Наконец, это — борьба за возрождение алжирского государства в форме демократической и социальной республики, а не реставрация отжившей монархии или теократии» [8, 15]. В платформе отмечалось, что ФНО «будет рассчитывать в своей борьбе на все антиколониальные силы, даже если они не находятся под его контролем» [8, 14]. «Было бы непростительной ошибкой,— указывалось далее,— валить в одну кучу всех алжирцев европейского происхождения... Алжирская революция стремится не „сбросить в море“ алжирцев европейского происхождения, а уничтожить бесчеловечное колониальное иго... дабы установить „подлинное равенство между всеми гражданами одной родины без всякой дискриминации“». При этом особо подчеркивался присущий революции «рыцарский характер благородного гнева слабых против власти тиранов» [8, 26—27]. «Демаркационная линия революции, — заявляли авторы платформы, — проходит не между населяющими Алжир религиозными общинами, а между сторонниками свободы, справедливости и человеческого достоинства, с одной стороны, и колониализмом и его подручными, какова бы ни была их религиозная и классовая принадлежность — с другой стороны». В этой связи отвергался клеветнический тезис колониалистской пропаганды о том, что алжирская революция — якобы «фанатичное религиозное движение на службе у панисламизма» [8, 30].

Отражая рост политического опыта и политического влияния ФНО, Суммамская платформа в отличие от манифеста 1954 г. значительное внимание уделяла привлечению на сторону ФНО представителей классов, составлявших большинство населения, в частности отмечая: «Массовое участие в революции феллахов, хаммасов и сельскохозяйственных рабочих, их преобладание в рядах муджахидов и мусабилей Армии национального освобождения указывают на глубоко народный характер Алжирского сопротивления... так как крестьянское население глубоко убеж-

дено, что его жажда земли может быть удовлетворена лишь после завоевания национальной независимости. Подлинная аграрная реформа, патриотическое решение проблемы нищеты в деревне неотделимы от полного разрушения колониального режима» [8, 22—23]. Разумеется, это было самое общее определение чаяний алжирского крестьянства, но уже факт его присутствия был шагом вперед по сравнению с манифестом 1954 г.

Еще в феврале 1956 г. ФНО создал под своей эгидой «центр национального синдикализма» — Всеобщий союз алжирских трудящихся, который сразу же начал успешно конкурировать с другими профцентрами, объединявшими рабочих и служащих алжирской национальности (Всеобщим объединением алжирских профсоюзов, находившимся под влиянием АКП, и Профсоюзным объединением алжирских трудящихся, действовавшим под влиянием сторонников Мессали Хаджа). Суммамская платформа в этой связи обращала особое внимание на то, что в профсоюзы ФНО входят «наиболее многочисленные и наиболее эксплуатируемые слои (докеры, шахтеры, сельскохозяйственные рабочие — подлинные парии, до сих пор постыдно отдаваемые на произвол сеньорам виноделия)» [8, 24]. Профсоюзы должны были обратить внимание на усиление «борьбы за свободу и социальную справедливость», стремиться к широкому развертыванию массовых антиколониальных забастовок, оказанию материальной помощи АНО и вовлечению в борьбу всех трудящихся без различия происхождения.

Немало места в платформе уделялось также вопросу о необходимости организовать и направлять движение алжирских торговцев и ремесленников, антиколониальные выступления женщин, молодежи и лиц свободных профессий. Суммамский съезд, обобщив итоги двух лет борьбы, в полной мере оценил роль интеллигенции и высказался за всемерное ее привлечение к выполнению различных политических, экономических, культурных и технических функций на службе ФНО. Вместе с тем в платформе имелись антикоммунистические положения, обвинения АКП в «неучастии в борьбе» [8, 16]. Это были отголоски старых споров националистов с коммунистами, которым националисты никогда не прощали братских связей с компартией Франции.

Явная пристрастность некоторых положений платформы несколько смягчалась призывом к сохранению независимости революции в международном плане, к использованию всех возможностей дипломатического нажима на правящие круги Франции. Кроме помощи у стран — участниц Бандунгской конференции 1955 г., предусматривались поиски поддержки у «государств и народов Европы, включая северные страны и народные демократии, так же как у стран Латинской Америки». Особое внимание уделялось проблеме единства действий с уже достигшими независимости соседями Алжира — Тунисом и Марокко: «Три

братских народа заинтересованы начать организацию совместной обороны, совместных дипломатических действий и ориентации, заинтересованы в свободном обмене, общем рациональном плане строительства и индустриализации, валютной политики, образования и обмена техническими кадрами, в культурном обмене, в совместной эксплуатации наших недр и соответствующих районов Сахары» [8, 20]. Упор на проблему североафриканского единства был не случаен: к этому времени АНО уже практически использовала территорию Марокко и Туниса для укрытия от преследований войск карателей и создания опорных баз.

В целом, несмотря на некоторые негативные аспекты (слишком общую формулировку политических целей революции, отсутствие последовательной защиты интересов всех трудящихся, а не только крестьян, рецидивы антикоммунизма), Суммамская платформа сыграла важную роль в истории ФНО и оказала значительное влияние на дальнейший ход освободительной войны в Алжире. В течение последующих шести лет она была основным программным документом ФНО. В соответствии с принятыми в Суммаме решениями осенью 1956 г. по всему Алжиру были проведены выборы в народные собрания, а в зонах, районах и секторах созданы местные комитеты ФНО во главе с политическими комиссарами. Весь этот широко разветвленный аппарат ФНО — АНО образовал своеобразную сеть военно-политической администрации, действовавшей легально в занятых повстанцами областях и подпольно — в районах, оккупированных французскими войсками. По выражению командующего сухопутными частями Франции в Алжире, эта сеть образовала «подлинную нервную систему восстания» [17, 22].

Решения, принятые в Суммаме, определили вплоть до завоевания независимости в 1962 г. как внешнеполитическую ориентацию ФНО, так и его отношение к различным социальным слоям населения. После Суммама увеличился приток в ряды ФНО и АНО студенчества и национальной интеллигенции, в большинстве своем горячо поддержавших Суммамскую платформу. Возросло и влияние ФНО среди городских рабочих и служащих, о чем свидетельствует широкий размах антиколониальных забастовок в 1956—1957 гг. и присоединение в 1957 г. к контролируемому ФНО Всеобщему союзу алжирских трудящихся прогрессивного Всеобщего объединения алжирских профсоюзов.

Суммамская платформа дала толчок развитию наиболее прогрессивных тенденций внутри ФНО. Именно после Суммама в листовках ФНО впервые стал фигурировать термин «социализм» [3, 137]. Вскоре после этого руководство профсоюзов ФНО, в «Открытом письме алжирским трудящимся европейского происхождения», призывая рабочих-европейцев отрешиться от «социал-колониалистского гипнотизма», подчеркивало: «Нас эксплуатируют одна и та же крупная промышленная или финансовая компания, одно и то же государство-предприниматель, один и тот же крупный колонист... В течение длительного времени мы были, вы и мы, в одном лагере, по одну сторону социальной баррикады. Как и все сознательные рабочие, мы — демократы. Мы никогда не согласимся жить под гнетом феодального, монархического или теократического режима. Мы также хотим Свободы и Социального Прогресса в современной республике, где все граждане будут действительно равны, независимо от этнической, языковой или религиозной принадлежности» [8, 37]. Тогда же один из руководителей ФНО, Мухаммед Ларби Бен Мхиди, заявил, что «национальное освобождение должно быть также социальным», и выступил против установления в независимом Алжире «власти какой-либо аристократии» [13]. В январе 1957 г. лидеры ФНО в Кабилии заявляли о создании в будущем Алжире «коллективных хозяйств» в деревне [3, 137]. В 1957—1958 гг. имели место коллективные разделы крестьянами по собственной инициативе земель бежавших феодалов в районах, контролировавшихся АНО [4, 64—66].

Однако в то время социалистические идеи в установках ФНО еще четко не формулировались и встречались довольно редко. Сами термины «социализм», «коллективное хозяйство», даже «национализация» и «экономическая демократия» вплоть до 1961 г. почти не фигурировали в документах и материалах ФНО, всецело посвященных текущим проблемам вооруженной борьбы и отпора всевозможным политическим, экономическим и прочим маневрам колонизаторов. Тем не менее именно в 1956—1961 гг. росли и крепли в Алжире общественные и политико-экономические факторы, объективно способствовавшие зарождению и укреплению стихийно-социалистических тенденций руководимого ФНО революционного движения масс, особенно крестьянства.

Среди крестьян Алжира всегда имело глубокие корни чувство коллективизма, частично унаследованное от былых племенных и родовых традиций, частично питавшееся совместным владением общинными угодьями, сохранившимися в горных районах рудиментами социально-бытового уклада общины, развитым навыком земляческой взаимной выручки при широко распространенном сезонном отходничестве. Развитию коллективной взаимопомощи в алжирской деревне способствовали также бедствия, лишения и разрушения военного времени: из 7 млн. крестьян Алжира 2,5 млн. были оторваны от прежних занятий и родных мест, оказавшись либо у партизан, либо в колониалистских концлагерях, либо на положении беженцев в соседних странах [16, 19].

Многие потерявшие кормильцев и лишившиеся крова семьи, сотни тысяч вдов и сирот смогли пережить тяжелые годы войны только благодаря коллективной взаимопомощи. Это еще более усилило присущие большинству алжирских крестьян уравни-

тельно-эгалитаристские настроения, а к концу войны породило стремление к «обобществлению и демократическому использованию средств производства», брошенных бежавшими из Алжира европейскими колонистами и капиталистами [5, 38]. Данное стремление выразилось весной 1962 г. в создании на некоторых фермах колонистов первых комитетов самоуправления.

Мировоззрение алжирского крестьянства в годы революционной войны (1954—1962) наиболее полное отражение получило в трудах главного идеолога ФНО Франца Фанона («Черная кожа, белые маски» и «Год пятый алжирской революции»), особенно в его последней книге — «Мученики земли» [4]. Резко выступая против колониализма, расизма и социальной несправедливости, Ф. Фанон призывал к их уничтожению путем революционного насилия. Осуждая контакты между алжирской интеллигенцией и французской буржуазией, которая в тщетных попытках сохранить свое господство в колониях «решила вести арьергардные бои на почве культуры, техники и прочих ценностей», Ф .Фанон отвергал все эти ненавистные угнетенным народам «ценности» как часть наследия колониального периода. Он писал: «Для колонизованного народа самой главной ценностью, поскольку она наиболее конкретна, является прежде всего земля, которая обеспечит ему хлеб и, конечно, достоинство» [9, 35]. Ф. Фанон убеждал интеллигенцию колониальных стран отбросить все то, что взято ею из духовного багажа колониалистской буржуазии и что мешает ей бороться за общенародные цели: индивидуализм, эгоизм, надменность, всезнайство, инфантильное стремление оставлять всегда за собой последнее слово. Только проникнувшись коллективистским чувством близости к массам, интеллигент способен понять, что «делом каждого отныне является дело всех» [9, 37]. Революционный антиколониализм, таким образом, смыкался у него с демократизмом, с почти толстовским призывом к опрощению и нравственному самоусовершенствованию.

По мнению Ф. Фанона, «интеллектуальная и коммерческая элита» всякого колониального народа (т. е. интеллигенция и национальная буржуазия) является «пацифистской и легалистской», так как она не преследует цель «радикального свержения системы» и остается «радикалами на словах, реформистами на деле» [9, 45—46]. Но Ф. Фанон не ограничивается критикой болтливой недееспособности «буржуазно-националистических политических активистов», своекорыстие которых и отдаленность от народа были ему ясны. Он считал, что горожане вообще — «эти рабочие, учителя, мелкие ремесленники и торговцы» — выигрывают что-то от «колониальной ситуации» и поэтому «никогда не прерывается диалог» между политическими партиями с городской клиентурой и колониальной властью. Косвенно Ф. Фанон нападает и на коммунистов, заявляя, что лозунг «власть пролетариату» в колониях ошибочен, ибо там «надо вести борьбу прежде всего под лозунгом национализма». По Ф. Фанону, если «колонизованный интеллигент» хочет просто стать равным колонизатору и тем самым породить «своего рода класс индивидуально освобожденных рабов» с увеличившимися «личными шансами на успех», то большинство колониального народа (т. е. крестьянство) желает просто получить «ферму колониста»: «Для них речь идет не о соревновании с колонистом, а о том, чтобы занять его место» [9, 46]. Трудно было бы более откровенно и последовательно выразить самые сокровенные мысли среднего, да и всякого другого алжирского крестьянина! При этом Ф. Фанон убедительно доказывает правомерность, справедливость и неизбежность этих притязаний тех, кого он назвал «мучениками земли»: «Совершенно ясно, что в колониальных странах только крестьянство является революционным. Ему нечего терять, и оно может все приобрести. Крестьянин, деклассированный, голодающий, — это тот, кого эксплуатируют и кто быстрее всех понимает, что только насилие чего-то стоит... Колонизация или деколонизация — это всего лишь вопрос соотношения сил. Эксплуатируемому ясно, что его освобождение требует всех средств, и прежде всего силы». Теорию ненасилия Ф. Фанон считал порождением компромисса между «колониальной системой и молодой национальной буржуазией» [9, 46—47]. Характерно, что, отстаивая свой тезис о необходимости революционного насилия и критикуя «классическую позицию» неподвижности и реформистского малодушия буржуазно-националистических лидеров, Ф. Фанон ссылается на известную полемику Ф. Энгельса с Е. Дюрингом [9, 49].

В некоторых тезисах Ф. Фанона прослеживается определенное влияние марксизма: «Капитализм в период расцвета видел в колониях источники сырья, которое, будучи переработано, могло поставляться на европейский рынок. Сегодня, по миновании фазы накопления капитала, он изменил свою концепцию рентабельности. Колонии стали рынком, а колониальные жители покупателями... Слепое господство рабовладельческого типа экономически невыгодно для метрополии. Монополистическая фракция буржуазии метрополии не поддерживает больше правительство, проводящее только политику шпаги. Промышленники и финансисты метрополии ждут от своего правительства... чтобы оно, с помощью экономических конвенций, охраняло бы их „законные интересы“» [9, 49—50]. Но Фанон считал, что ос-

[4] Франц Фанон (1925—1961) — уроженец о-ва Мартиника, врач-психиатр, с 1951 г. жил и работал в Алжире. В 1954 г. примкнул к ФНО, приняв участие в действиях партизан и городского патриотического подполья. С 1957 г. — один из видных деятелей ФНО, его постоянный делегат на всех общеафриканских форумах, главный редактор центрального органа ФНО. В своих работах выступил как психолог, социолог и теоретик антиколониальной борьбы. Умер в 1961 г. от лейкемии.

вобождающиеся от колониального ига народы не должны вмешиваться в «жестокое соревнование» между капитализмом и социализмом: «Наоборот, слаборазвитые страны должны приложить силы к освоению своих собственных ценностей, специфических для них методов и стиля. Конкретная проблема перед нами — это не выбор, во что бы то ни стало, между социализмом и капитализмом, как они определены людьми разных эпох и континентов. Мы знаем, что капиталистический режим как образ жизни не позволит нам решить нашу национальную и всемирную задачу. Капиталистическая эксплуатация, тресты и монополии — враги слаборазвитых стран. Наоборот, выбор социалистического режима, полностью обращенного ко всему народу, основанного на принципе, что человек — это самое ценное благо, позволит нам двигаться быстрее и гармоничнее, тем самым делая невозможной ту карикатуру на общество, при которой некоторые обладают всей экономической и политической властью, пренебрегая нацией в целом» [9, 74]. Эти слова — квинтэссенция взглядов на нейтрализм, капитализм и социализм почти всех деятелей «третьего мира». В них — сохраняющееся и сейчас стремление многих руководителей афро-азиатских стран не делать окончательного выбора между двумя мировыми социальными системами, отвергать капитализм прежде всего по соображениям антиколониализма и подчеркивать гуманное начало и национально-специфическое обрамление «собственного» социализма, оставляя в тени его классовую природу. Тем не менее открытое выступление за социализм и формулирование его народной и демократической основы следует поставить в заслугу Ф. Фанону.

Наряду с объективно прогрессивными идеями революционно-демократического и социалистического толка Ф. Фанон высказывал и мысли, свидетельствовавшие о классовой ограниченности революционно-крестьянского мировоззрения, знаменосцем которого он был. Так, одной из слабостей национальных политических партий он считал «механическое использование организации, которая ведет борьбу пролетариата в высокоиндустриализированном капиталистическом обществе» [9, 83]. Ошибкой этих партий он признавал их обращение к «наиболее сознательным элементам — городскому пролетариату, ремесленникам и чиновникам, т. е. к ничтожной части населения, составляющей не более одного процента». Называя пролетариат «относительно привилегированным», Ф. Фанон утверждал, что пролетариату нечего терять в капиталистической стране, а в колониях «он может потерять все» и «по своему привилегированному месту в колониальной структуре составляет „буржуазную“ фракцию колонизованного народа» [9, 84]. В другом месте это утверждение сформулировано еще более категорично: «Рабочие фактически являются фаворитами режима. Они представляют наиболее зажиточную часть народа. Агитация за улучшение условий жизни рабочих и докеров была бы не только непопулярной, но и могла вызвать враждебное отношение со стороны обездоленных масс деревень» [9, 93]. Отмечая якобы «индивидуалистическое сознание у нарождающегося пролетариата» колоний, Ф. Фанон подчеркивал, что «неподвижная жизнь» крестьян лишь «эпизодически порождает религиозный фанатизм и племенные войны», а вообще-то «сельские массы остаются дисциплинированными и альтруистичными». Он с удовлетворением отмечал, что в колониальной деревне «личность пасует перед общиной», и оправдывал «враждебность крестьян горожанам», которых в деревнях считают «предателями», «продавшимися» и «аморальными» за то, что они «одеты как европеец, говорят на его языке, работают вместе с ним, часто живут в его квартале» и вообще «порвали со всем, что составляет национальное достояние» [9, 86]. Клеймя «преступное презрение» горожан к сельским жителям, Ф. Фанон видел в нем источник чуть ли не главных бед после завоевания колониями независимости, когда «профсоюзы, партии или правительство в духе бессовестного макиавеллизма используют крестьянские массы как слепую, инертную и грубую силу» [9, 93—94]. Тезис о «привилегированности» рабочих и горожан вообще и необходимости обеспечить приоритет крестьян был логическим отражением всей остроты противоречий между городом и деревней в условиях колониальной или слаборазвитой страны. Но, пожалуй, редко кто из революционных демократов Азии и Африки высказал его так откровенно и непримиримо, как Ф. Фанон [5].

Выпады Ф. Фанона против рабочих и горожан вообще сочетаются с резкой критикой в адрес национальной буржуазии, которая «в своем волюнтаристском нарциссизме... легко убеждает сама себя, что может с успехом занять место буржуазии метрополии». Отмечая экономическую, количественную и качественную слабость национальной буржуазии, Ф. Фанон заявляет, что «историческое призвание подлинной национальной буржуазии в слаборазвитой стране заключается в отрицании себя как буржуазии, как орудия капитала и в полном подчинении революционному капиталу, каковым является народ». Однако он тут же признает: «К несчастью, мы очень часто видим, как национальная буржуазия... со спокойной душой идет по страшному антинациональному пути классической буржуазии, пошло, глупо и цинично буржуазной буржуазии» [9, 114]. Ф. Фанон разоблачает своекорыстие буржуазии, ее стремление интерпретировать национализацию экономики исключительно как средство захвата в свои руки богатств бывших колонизаторов, ее желание занять место бывших хозяев и «сыграть роль делового

[5] Признание абсолютной революционности и ведущей роли крестьянства и подчеркивание его превосходства над пролетариатом в дальнейшем неоднократно повторялись в заявлениях руководителей ФНО.

агента западной буржуазии». Не обладая динамизмом и предприимчивостью, эта буржуазия, по его мнению, предпочитает предаваться удовольствиям. Тем самым «она фактически начинает с конца» [9, 116]. Вывод Ф. Фанона убийствен: «Надо бороться против национальной буржуазии в слаборазвитых странах не потому, что она может затормозить общее и гармоничное развитие нации. Необходимо решительно противостоять ей, потому что она буквально ни для чего не нужна» [9, 131—132].

Выступая против буржуазии, так же как против феодалов и империалистов, Ф. Фанон не имел четкого представления о том, как же надо строить предлагавшийся им «крестьянский социализм». Но многие его замечания свидетельствуют о том, что он, будучи демократом, хорошо знал, как не надо созидать независимое государство после завершения национального освобождения. В частности, он указывал на «часто отрицательную роль» единоличного лидера, на заставляющее всех замолкнуть могущество стоящей у власти партии, «организованной как шайка, наиболее сильный участник которой осуществляет руководство» [9, 137]. По мнению Ф. Фанона, партия должна быть «инструментом в руках народа, определяющим политику, которую реализует правительство». Он считал, что «в слаборазвитой стране руководящие члены партии должны избегать столицы, как чумы, и, за исключением некоторых, обосновываться в сельских районах». Он был против централизации власти в большом городе, чуждом для остальной страны, и настаивал, чтобы «партия была децентрализована в наивозможной степени» [9, 138].

Таким образом, Ф. Фанон явился выразителем таких существенных сторон мировоззрения алжирских революционеров 1954—1962 гг., как патриархально-крестьянский демократизм, антирасизм, антиколониализм, жажда социальной справедливости, стихийный антикапитализм и постепенно осознаваемая тяга к социализму, который понимался Ф. Фаноном несколько иллюзорно и идиллически, сочетаясь с отрицанием руководящей роли в обществе как пролетариата, так и буржуазии. Из главных компонентов идеологии алжирской революции Фанон не уделил внимания, пожалуй, только исламу. Во всем же остальном он, безусловно, явился ярким и самобытным мыслителем, довольно точно отразившим противоречивый характер идейных концепций ФНО 1954—1962 гг.

Взгляды Ф. Фанона оказали сильное влияние на большинство руководителей ФНО всех ступеней и в значительной мере учитывались ими при разработке дальнейшей программы революции, особенно после окончания в марте 1962 г. войны в Алжире [6].

[6] В кабинете Хуари Бумедьена, занимавшего в 1960—1962 гг. пост начальника главного штаба АНО, всегда висел портрет Фанона.

По своему составу ФНО всегда был исключительно пестрым в социальном отношении: наряду с рабочими, крестьянами и интеллигенцией в его рядах были представлены радикальные элементы национальной буржуазии, самые широкие слои городской мелкой буржуазии, отдельные феодалы. По мере приближения краха колониального режима отношения между поддерживавшими ФНО классами заметно изменялись. Национальная буржуазия, стремившаяся использовать войну 1954—1962 гг. для своего прихода к власти, стала опасаться дальнейшего развертывания революционной инициативы масс и потому начала маневрировать, стремясь всячески сдержать и ослабить натиск снизу, одновременно войдя в соглашение с колониалистами (об этом, кстати, и писал Ф. Фанон). Это вызвало подозрения в отношении буржуазии и недоверие к ней у других социальных сил, на которые ФНО опирался. В рядах ФНО усилилась борьба двух направлений: оппортунистического, выражавшего в основном позицию буржуазии и близких к ней средних слоев города, и революционного, руководствовавшегося чаяниями большинства народа, т. е. крестьян, рабочих, широких слоев мелкой буржуазии. Первое направление вполне могло довольствоваться достижением независимости, закончив на этом революцию. Второе призывало к продолжению и углублению революции. Поскольку постепенно в рядах ФНО побеждало второе направление (с августа 1961 г. представители буржуазии были сняты с наиболее важных руководящих постов в эмигрантском Временном правительстве Алжирской Республики — ВПАР, созданном ФНО еще в 1958 г.), это не могло не отразиться на его классовой ориентации, которая стала приобретать антикапиталистический характер. Уже в 1961 г. в документах ВПАР, листовках и газетах ФНО и различных его институтов, в частности политического комиссариата АНО и руководства Всеобщего союза алжирских трудящихся, а также в речах отдельных лидеров ФНО вновь появились термины «социальное освобождение» и «социальная справедливость», «экономическая демократия», «социализм и социальная демократия», «удовлетворение требований широких народных масс». Свое законченное выражение это нашло в новой программе ФНО, принятой в июне 1962 г. на сессии высшего органа ФНО — Национального совета алжирской революции в г. Триполи.

Триполийская программа, развивавшая наиболее прогрессивные тенденции платформы ФНО, принятой в августе 1956 г. в Суммаме, была в то же время значительным шагом вперед по сравнению с решениями Суммамского конгресса [7]. Она содержала анализ общего положения Алжира накануне завоевания им независимости, излагала задачи ФНО после свержения колониального режима, определяла основные направления рево-

[7] Полный текст Триполийской программы см. в [2].

люционных преобразований в экономической, социальной, политической и культурной областях.

В первой части программы («Общий взгляд на алжирскую ситуацию») после оценки хода событий в Алжире во время освободительной войны признавалось, что «алжирский народ не только достиг цели — национальной независимости, которую ФНО выдвинул 1 ноября 1954 г., но и пошел дальше по пути экономической и социальной революции». Авторы программы подчеркивали необходимость борьбы как против «колониального консерватизма» европейских землевладельцев, так и против неоколониалистских маневров французского крупного капитала. Программа отдавала дань экстремистским взглядам части командиров АНО, наиболее горячих последователей Ф. Фанона, указывая, что «огромное большинство французов Алжира вследствие их колониалистского образа мышления и расизма не смогут с пользой служить алжирскому государству».

В программе критиковались «политические недостатки ФНО и антиреволюционные уклоны». Отмечалось, что, начав восстание 1 ноября 1954 г., ФНО не мог предвидеть, какие последствия война будет иметь «для народного сознания и для алжирского общества вообще». Указав, что «ФНО игнорировал громадные революционные возможности сельского населения» и не заботился о том, чтобы «положительным образом выйти за рамки единственной цели традиционного национализма — независимости», авторы программы констатировали, что «народные массы лучше, чем руководящие кадры и органы, почувствовали революционное содержание национальной борьбы». При этом осуждались широко распространившиеся среди руководителей ФНО на местах патерналистские концепции, проистекавшие из привычки навязывать свою власть и ею подменять связь с массами. Квалифицируя такие концепции как «антиреволюционные», программа критиковала порождаемый ими «феодальный дух». Указывалось, что «ФНО, горячий противник феодализма... ничего не сделал, чтобы предохранить от него самого себя на некоторых ступенях своей организации. Он упустил из виду, что неверное представление о власти, отсутствие строгих критериев и политической культуры способствуют зарождению или возрождению феодального духа. Существуя в странах Азии и Африки в качестве пережитка минувшей исторической эпохи, он проявляется в различных формах, которые иногда принимают революции, даже народные, если им не хватает идеологической бдительности. Так же как существует земельный феодализм, имеется и феодализм политический... возможный благодаря отсутствию всякого демократического воспитания активистов и граждан».

Программа осуждала «политический формализм», а также «мелкобуржуазный дух», который проявляется в «привычках, унаследованных от старых партий с городской клиентурой», в

«бегстве от реальности», «индивидуалистических поисках устойчивой обстановки», «предрассудках в отношении крестьян и неграмотных активистов». «Отсутствие идеологической твердости внутри ФНО,— отмечалось далее,— позволило этому духу проникнуть в ряды значительной части кадров и молодежи». Этот дух «проникнут псевдоинтеллектуализмом» и «самыми вредными концепциями западного образа мышления». Авторы программы предостерегали: «Идеологическая бедность ФНО, феодальное мышление и мелкобуржуазный дух, являющиеся ее косвенным последствием, рискуют привести будущее алжирское государство, если не в принципе, то на деле, к жалкой и антинародной бюрократии».

В качестве основной причины всех недостатков ФНО указывался «отрыв руководства от народных масс». «Установление за границей высшей инстанции ФНО,— отмечала программа,— в конце третьего года борьбы, хотя и отвечало некоторым требованиям момента, тем не менее вызвало отрыв от национальной действительности». «ВПАР, отождествившее себя при своем возникновении с руководством ФНО,— говорилось далее,— тем самым одновременно способствовало ослаблению значения государства и партии. Слияние государственных учреждений и инстанций ФНО превратило последний в административный аппарат. Внутри страны это слияние лишило ФНО его функций в пользу АНО и практически его уничтожило. Опыт семи с половиной лет войны доказал, что без идеологии, выработанной в контакте с национальной действительностью и народными массами, не может быть революционной партии. Смысл существования партии в ее идеологии. Без идеологии партия прекращает свое существование».

Во второй части программы («Народная демократическая революция») давалось определение характерных особенностей алжирского общества и социальной базы национально-освободительного движения в Алжире, подчеркивалось, что «после борьбы за национальную независимость последует народная демократическая революция», и излагались задачи этой революции.

Определяя алжирское общество как «колониальное» и «полуфеодальное», программа осуждала «реакционный» и «анахронический» феодализм, всегда служивший опорой французским колонизаторам. Разоблачались идеологические пережитки феодализма: «племенная замкнутость, регионализм, затворничество женщин и презрение к ним, обскурантизм и всякого рода запреты». Указывалось, что «революции предстоит окончательно ликвидировать антинациональные, антиобщественные и антинародные пережитки феодализма». В программе подчеркивалось, что основными классами, участвующими в национальном движении, являются «беднейшее крестьянство (речь идет о постоянных или сезонных сельскохозяйственных рабочих, хам-

масах и мелких издольщиках, к которым можно добавить мелких собственников)», «относительно немногочисленный пролетариат и полупролетариат городов» и «то, что можно назвать мелкой буржуазией (ремесленники, мелкие и средние служащие, чиновники, мелкие торговцы и некоторые лица свободных профессий)». Специально указывалось, что последняя категория «активно участвует в освободительной борьбе, предоставляя для нее политические кадры». «Относительно малозначительный буржуазный класс, состоящий из дельцов, крупных негоциантов, предпринимателей и редких промышленников», а также класс «крупных землевладельцев и нотаблей колониальной администрации» рассматривались в программе как участвующие в национальном движении «эпизодически» и часто «по соображениям оппортунизма». Программа констатировала: «Анализ социального содержания освободительной борьбы свидетельствует о том, что крестьяне и вообще трудящиеся составляют активную базу движения и придают ему исключительно народный характер».

Авторы программы давали свою интерпретацию задач революции. Они писали: «Народная демократическая революция означает сознательное созидание на основе социалистических принципов и в условиях власти, находящейся в руках народа». Развитие Алжира они понимали как «удовлетворение насущных экономических требований народа» при наличии «социалистической перспективы», «в рамках коллективизации крупных средств производства и рационального планирования». Требуя повсеместной замены «власти феодального и патерналистского характера» демократическим управлением, они подчеркивали, что задачи революции не может решить какой-либо один класс, их должен решать весь народ, т. е. «крестьянство, трудящиеся вообще, молодежь и революционные интеллигенты». Именно из них, указывалось в программе, должен «формироваться сознательный авангард», который будет бороться за достижение целей революции.

Особое внимание программа обращала на опасность извращения целей революции: «Опыт некоторых стран, недавно ставших независимыми, учит, что привилегированный социальный слой может захватить власть исключительно в своих интересах. Сделав это, он лишает народ плодов его борьбы и отдаляется от него, сближаясь с империализмом. Во имя национального единства, к которому прибегают в подходящий момент, буржуазия представляет дело таким образом, что она действует на благо народа и требует от него поддержки». Упомянув о «недавнем происхождении» и «слабости» алжирской буржуазии, что «ограничивает ее способность... защищать страну от империалистических поползновений», авторы программы продолжали: «Буржуазия является носительницей оппортунистической идеологии, характерные черты которой составляют пораженчество, демагогия, панические настроения, беспринципность и отсутствие революционных убеждений, т. е. все то, что прокладывает путь неоколониализму. Бдительность требует немедленной борьбы с этой опасностью путем соответствующих мер по предотвращению расширения экономической базы буржуазии, связанной с неоколониальным капитализмом».

Чрезвычайно интересна позиция авторов программы в вопросе «о новом определении культуры». «Алжирская культура будет национальной, революционной и научной» — провозглашалось в программе. Вместе с тем в ней осуждались «антиинтеллектуализм» и «недооценка интеллектуального труда», попытки «использовать ислам в демагогических целях» и свести его к «простым субъективным формулам общего содержания и религиозной практике»; подчеркивалось влияние ислама, «очищенного от наростов и суеверий», на культуру и личность алжирца.

Упор на роль ислама в формировании духовного мира алжирца был не случаен: достаточно вспомнить, какое место исламу отводилось в документах алжирских националистов до 1954 г., да и в первом манифесте ФНО от 31 октября 1954 г. К тому же в течение всей войны 1954—1962 гг. ислам продолжал быть духовным оружием алжирского национализма: дисциплинарный устав АНО специально предписывал всем муджахидам выполнение заповедей ислама [10, 109].

Последний раздел программы назывался «За осуществление экономических и социальных задач народной демократической революции». В разделе содержалось требование проведения аграрной реформы по принципу «земля тем, кто ее обрабатывает» с одновременным ограничением размеров земельной собственности и конфискацией излишков земли, установлением коллективных форм владения бывшими латифундиями крупных землевладельцев (европейских и алжирских), «демократической организацией крестьян в производственные кооперативы», «созданием на некоторых экспроприированных землях государственных ферм при участии рабочих в управлении и в прибылях», ликвидацией долгов крестьян землевладельцам, ростовщикам и государственным учреждениям. Выдвигались также требования национализации природных ресурсов Алжира, средств транспорта, банков, страховых компаний. Отстаивалась необходимость введения государственной монополии внешней торговли, а также «планирования и государственного руководства экономикой с участием трудящихся», введения контроля над ценами и создания в сельской местности государственных магазинов для борьбы со спекуляцией и ростовщичеством.

Многие пункты программы были посвящены вопросам повышения жизненного уровня народных масс, удовлетворения социальных нужд (например, в области жилищного строительства, образования, медицинского обслуживания). За трудящи-

мися признавалось право на забастовку, за женщинами — право на эмансипацию. При этом особый упор делался на необходимости «постоянной борьбы против социальных предрассудков и реакционных верований».

Программа призывала оказывать сопротивление новой тактике империалистов, стремящихся поставить у власти в своих бывших колониях «ограниченные буржуазные или бюрократические слои». Она выступала за продолжение антиимпериалистической борьбы, за независимую внешнюю политику и объединение со странами Азии, Африки и Латинской Америки. Она отмечала, что во время войны против алжирского народа «Франция пользовалась материальной и моральной поддержкой всех западных стран, особенно США». Наряду с этим в программе говорилось: «Поддержка социалистических стран, которые в различной форме выступали на нашей стороне во время войны и с которыми мы должны укреплять уже существующие связи, создает реальные возможности для освобождения от империализма. Усиление нейтралистского течения, в котором мы участвуем, выражает динамизм народов, борющихся за укрепление их независимости». Выступая за арабское и африканское единство, а также за единство стран Магриба, программа требовала осуществления этого единства на условиях, «соответствующих интересам народных масс». Неудачи на пути к единству объяснялись раскольническими маневрами империализма и столкновением интересов правящих классов различных стран, которые понятие единства «часто сводили к демагогическому лозунгу». В программе подчеркивалась необходимость оказывать решительную поддержку борьбе за освобождение всех колониальных или зависимых стран, прежде всего Анголы, Южной Африки и восточноафриканских стран. Программа выступала также за совместные действия с демократическими силами Франции, за борьбу против гонки вооружений и ядерных испытаний, за ликвидацию военных блоков и иностранных баз.

В целом Триполийская программа была более конкретной, чем Суммамская, и в большей мере учитывала интересы трудящихся масс. Она более четко и подробно формулировала экономические и социальные требования самых широких слоев алжирского народа, причем не только крестьян, но и рабочих, безработных, городской молодежи, трудовой интеллигенции. Программа, принятая в Триполи, более решительно выступала против феодализма и более последовательно излагала намеченные еще в Суммаме принципы демократических преобразований всей общественно-экономической жизни Алжира. Содержавшиеся в ней оценки социальной базы освободительного движения, критика в адрес буржуазии и ее методов хозяйствования, поддержка принципов экономического планирования, характер предлагавшейся аграрной реформы, наконец, сама терминология свидетельствовали о том, что на ней в большей мере, чем

на решениях Суммамского конгресса, сказалось влияние социалистических и даже марксистских идей. В связи с этим интересно отметить отсутствие антикоммунистических выпадов в тексте программы (в Суммаме им был посвящен целый раздел).

Антибуржуазная по своему существу, Триполийская программа представляла собой единую платформу демократических требований, общих для разных социальных слоев — от пролетариата и крестьянства до интеллигенции и мелкой буржуазии. Поэтому в ней, как и в предыдущих программных документах ФНО, не были четко сформулированы его идеологические основы, за исключением подчеркивания роли ислама. В программе довольно легко прослеживается влияние идей Ф. Фанона, его революционно-непримиримого антиколониализма, глубокого демократизма и стремления к социальной справедливости, антикапитализма и презрительной враждебности к буржуазии, его тяги к социализму и народной революции. В то же время следует отметить преодоление в программе наиболее слабых сторон учения Ф. Фанона: негативного отношения к пролетариату и горожанам, некритического преклонения перед сельской патриархальщиной. В Триполи ФНО сделал дальнейший шаг в своем идейном развитии, во многом обогатив, конкретизировав и осовременив свои прежние представления о социализме.

В целом Триполийская программа была довольно последовательным революционно-демократическим документом, который, суммировав итоги борьбы за национальную независимость, смело излагал программу дальнейших революционных преобразований, объективно направлявших свободный Алжир по пути некапиталистического развития. Многие положения Триполийской программы были реализованы в ходе созидания Алжирской Народной Демократической Республики, другие — еще предстоит реализовать. Вплоть до настоящего времени Триполийская программа остается в силе, и все последующие программные документы ФНО или заявления его руководителей, носящие программный характер, так или иначе на нее ссылаются.

Социалистические идеи в программных документах ФНО периода революционной войны дали богатые плоды в ходе созидания независимой Алжирской Народной Демократической Республики. Представление об этом дают введение рабочего и крестьянского самоуправления, национализация крупных средств производства и переход в руки государства командных высот в экономике, широкая индустриализация и тщательно подготавливаемая аграрная реформа. «Мы не видим никакого противоречия в том, чтобы человек в одно и то же время был верующим мусульманином и сторонником научного социализма»,— заявил в конце 1966 г. председатель Революционного совета Алжира Хуари Бумедьен, подчеркнувший, что сам он — «социалист до мозга костей» [19]. Это заявление, как и многие другие

высказывания алжирских руководителей, как и многочисленные факты алжирской действительности, свидетельствует о том, что социалистические идеи, зародившиеся в ходе национально-освободительной революции алжирского народа, в настоящее время живут и развиваются в самобытных условиях нового Алжира.

1. Биро П. и Дрэш Ж., Средиземноморье, т. I, М., 1960.
2. Alger républicain, Alger, 2—3.IX.1962.
3. Bromberger S., Les rebelles algériens, Paris, 1958.
4. Cahiers Internationaux, Paris, 1958, mars.
5. Démocratie Nouvelle, Paris, 1965, juin.
6. Deuxième congrés national du MTLD, Alger, 1953.
7. Du Manifeste à la République Algérienne, Alger, 1948.
8. El Mondjahid, [1957], numéro spécial.
9. Fanon Frantz, Les damnés de la terre, Paris, 1961.
10. Gillespie Joan, Algeria. Rebellion and revolution, London, 1960.
11. Soustelle Jacqes, Aimée et souffrante Algérie, Paris, 1956.
12. Le Problème Algérien. Considérations générales, Alger, 1951.
13. L'Étudiant Algérien, 1957, mai — juin, numéro spécial.
14. Nouschi A., La naissance du nationalisme algérien, Paris, 1962.
15. Politique, Paris, 1946, № 13—14.
16. Problèmes de l'Algérie indépendante, Paris, 1963.
17. Révue de défense nationale, Paris, 1958, janvier.
18. Statuts du MTLD adoptés par le II-me congrés national, Paris, 1953.
19. «الاهرام», Каир, 31.XII.1966.
20. «المقاومة الجزئريه», Тунис, 3.XII.1956.

СОДЕРЖАНИЕ

С. Н. Григорян. Некоторые особенности современной идеологической борьбы в освободившихся странах Востока 3

А. В. Сагадеев. Проблема «национальной философии» в идеологии арабского национализма 26

Б. С. Ерасов. Теоретические основы африканского национализма и проблема культуры 51

Л. Р. Полонская, А. Д. Литман. Религия и общественная мысль народов Индостана 87

М. А. Батунский. Западноевропейская исламистика и колониализм . . 121

А. С. Кауфман. Влияние социалистических идей на программные документы Революционного совета Бирмы 146

Р. Г. Ланда. Социалистические идеи в программных документах Фронта национального освобождения Алжира 1954—1962 гг. 165

Коллектив авторов

СОВРЕМЕННЫЕ
ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
В СТРАНАХ
АЗИИ И АФРИКИ

Утверждено к печати
Ученым советом по проблемам истории
философии Института философии
Академии наук СССР

*

Редакторы *С. В. Полтавская, Я. Б. Гейшерик*
Технический редактор *Н. А. Суровцова*
Корректор *А. В. Шандер*

*

Сдано в набор 29/IX 1969 г.
Подписано к печати 22/I 1970 г.
А-01410. Формат 60 × 90¹/₁₆. Бумага № 2.
Печ. л. 12,0. Уч.-изд. л. 12,53.
Тираж 2700. Изд. № 2443.
Зак. 1087. Цена 75 коп.

*

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2

3-я типография издательства «Наука»
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Вышли в 1969 году:

Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Ганди. 235 стр. 81 к.

Тягуненко В. Л. Проблемы современных национально-освободительных революций (изд. 2-е исправленное и дополненное). 351 стр. 1 р. 36 к.

Туманова Л. К. Формирование африканской буржуазии. 162 стр. 56 к.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкнига», а также по адресу: Москва В-463, Мичуринский пр., 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдут в 1970 году:

«Распространение марксизма-ленинизма в странах Востока». 25 л.

«Идеологические проблемы современной Индии». 20 л.

Козловский Ю. Б. Философия прагматизма в Японии. 10 л.

Кюзаджян Л. С. Идеологические движения в Китае. 14 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкнига», а также по адресу: Москва В-463, Мичуринский пр., 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».