

В. Л. ВАГАРШЯН

ИСЛАМ И АРАБСКИЙ
НАЦИОНАЛИЗМ В ЗАПАДНОЙ
ИСТОРИОГРАФИИ

(1950—1980 гг.)

ЕРЕВАН 1991

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Վ. Լ. ՎԱԳԱՐՇՅԱՆ

ԻՍԼԱՄԸ ԵՎ ԱՐԱԲԱԿԱՆ
ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՐԵՎՄՏՅԱՆ
ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

(1950—1980-ական թթ.)

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1991

29
B-12
62

19

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЕНИИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Վ. Վաղարշյան

В. Л. ВАГАРШЯН

ИСЛАМ И АРАБСКИЙ
НАЦИОНАЛИЗМ В ЗАПАДНОЙ
ИСТОРИОГРАФИИ

(1950—1980 гг.)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЕНИИ
ЕРЕВАН 1991

ББК 86.38+66.2(5)

В 124

Печатается по решению ученого совета
Института востоковедения АН Армении

Ответственный редактор:
доктор исторических наук *З. И. Левин*

Рецензенты:
доктор исторических наук *Л. Р. Полонская*
кандидат исторических наук *А. В. Кудрявцев*

Вагаршян В. Л.

В 124 Ислам и арабский национализм в западной историографии (1950—1980-е гг.) / [Отв. ред. *З. И. Левин*]; АН Армении, Ин-т востоковедения.—Ер.: Изд-во АН Армении, 1991.—155 с.

В работе исследуется проблема соотношения ислама и арабского национализма—двух крупнейших факторов общественно-политической жизни арабских стран—в американской, британской и французской востоковедной литературе. Анализируются основные концепции западного немарксистского востоковедения по проблеме, их эволюция, политическая обусловленность, а также связь с формами и методами организации и субсидирования научных исследований.

Книга рассчитана на востоковедов, историков и других специалистов, а также на широкий круг читателей, интересующихся рассматриваемыми проблемами.

В 0403006000 32—89
703(02)—91

ISBN 5—8080—0034—3

ББК 86.38+66.2(5)

© Издательство АН Армении, 1991.

ВВЕДЕНИЕ

Ислам и арабский национализм являются крупнейшими факторами общественно-политической жизни арабского мира, питающими как официальные, так и оппозиционные течения в странах региона.

В истории арабов ислам сыграл особую роль. Возникнув в арабской среде в начале VII в., он на первых порах объективно явился идеологией сплочения разрозненных и часто враждовавших между собой арабских племен в единую «общину верующих».

Консолидация этих племен под знаменем ислама и последовавшая за этим стремительная экспансия способствовали утверждению арабского этнического самосознания, в рамках которого ислам воспринимался в качестве своего рода «национальной религии». Однако в дальнейшем, ввиду различных экономических, политических и культурных процессов, имевших место на обширной территории халифата, населенной различными этническими элементами, происходит формирование нового типа общности, основанной на конфессиональном принципе—полиэтнической мусульманской уммы. Заложенный в исламской догматике универсализм, выработанный как идеологическое оружие против разобщенности арабских племен, теперь уже способствовал процессу подчинения арабского этнического самосознания конфессиональному, и почти до конца XIX столетия религиозное сознание остается доминирующим в общественном сознании большинства арабов. Как отмечал К. Маркс, «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводит географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правых и неверных» (2, с. 167). С возникновением

буржуазных отношений на арабских территориях Османской империи, прежде всего Сирии и Ливана, происходит пробуждение арабского национального самосознания, ставшего предпосылкой национально-освободительной борьбы сначала против господства турок, а потом и европейского империализма.

Таким образом, если за исламом стоят тринадцать веков непрерывного и активного воздействия на жизнь общества, то арабский национализм является идеологией, зарождение которой относится лишь к последней четверти прошлого столетия, а ее активное воздействие на политику региона является феноменом XX в.

Будучи важнейшими факторами арабской общественно-политической жизни, ислам и арабский национализм, проблема их взаимосвязи и влияния на политику региона явились объектами пристального внимания со стороны западных ученых и политиков. В послевоенный период, когда за крахом колониальной системы перед молодыми государствами арабского мира встал вопрос выбора пути развития, западное востоковедение занималось не только изучением различных аспектов экономики, политики и идеологии арабского мира, но и активно участвовало в разработке концепций развития этих стран по западному образцу. Исламу и арабскому национализму в этих концепциях уделялось значительное внимание.

Настоящая работа посвящена рассмотрению проблемы «ислам и арабский национализм» в историографии США, Великобритании и Франции. Американская школа, хотя и самая молодая, тем не менее, наиболее авторитетная и влиятельная в немарксистском востоковедении в области исследования современных проблем. Что касается Великобритании и Франции, то арабистика в этих странах, имея давние традиции (во многом обусловленные вхождением арабских территорий в британскую и французскую колониальные империи), сохранила интерес к современным проблемам арабского мира и в постколониальный период.

Хронологические рамки данного исследования, охватывающие послевоенный период историографии проблемы «ислам и арабский национализм», выбраны не

случайно. В это время, по сути, и началось серьезное исследование проблемы соотношения ислама и арабского национализма в рамках более общего изучения общественно-политических процессов в арабском мире. Именно в это время, в условиях развала колониальной системы, происходит переориентация британского и французского востоковедения на новую историческую реальность, имеет место становление и развитие ближневосточных исследований¹ в США. Вместе с тем, для верного понимания историографии проблемы, целесообразно проследить краткую предысторию представлений об исламе и арабском национализме в этих странах.

В послевоенной истории трактовки рассматриваемой проблемы на Западе выделяются два основных периода. Первый из них—50—60-е гг.—время, когда происходит рост политического влияния арабского национализма. На этой стадии национализм либо вытесняет ислам, либо инкорпорирует его. Поэтому закономерно, что в это время именно арабский национализм находится в центре внимания западных исследователей.

После арабо-израильских войн—1967 г. и особенно 1973 г.—происходит постепенное падение политической роли арабского национализма и наблюдается рост влияния ислама. В этот же период Ближний Восток оказывается в центре внимания американской внешней политики. Политизация ближневосточных исследований, в первую очередь американских, в 70—80-х гг. приводит к появлению альтернативных течений в западной востоковедной науке.

Проблема «ислам и арабский национализм» так или иначе затрагивается почти во всех западных работах по современному исламу, также как и в работах, посвященных арабскому национализму и новейшей истории арабского мира. В настоящем исследовании принята попытка дать, по возможности, полную картину западной историографии вопроса, не идя при этом по пути перечисления как можно большего числа работ, в которых затрагивается проблема «ислам и

¹ Ближневосточные исследования обычно охватывают и арабские страны Северной Африки.

арабский национализм», а останавливаясь либо на наиболее важных из них с точки зрения значимости, либо на работах, выражающих мнение, представляющее определенное течение западной историографии по данному вопросу. С этой целью были проанализированы концепции западных ученых: Ф. Аджами, Ж. Берка, Л. Биндера, Ж. Болена, Л. Гарде, Г. А. Р. Гибба, Г. фон Грюнебаума, Н. Даниэля, С. Э. Ибрагима, О. Карре, К. Каэна, Э. Кедури, Р. Ландау, Б. Льюиса, Дж. Марлоу, Л. Массиньона, С. А. Моррисона, Е. Мортимера, Ф. Османа, У. Р. Полка, Р. Рейзера, М. Роденсона, У. К. Смита, А. Л. Тибави, Р. Ле Турне, С. П. Харрис, А. Хаурани, Р. Хиннебуша, С. Хэйм, М. Хэлперна, Х. Шарابي и др.

В то же время данное исследование не ограничивается анализом собственно западных востоковедных концепций по проблеме «ислам и арабский национализм».

В работе уделяется большое внимание и организационной структуре и системе финансирования западных исследований по исламоведению и арабистике, в рамках которых проводились изыскания по проблеме.

Задача осмысления концепций западных исследователей-немарксистов обусловила необходимость ознакомления с постановкой проблемы «ислам и арабский национализм» в советском востоковедении.

Проблема взаимосвязи арабского национализма и ислама стала актуальной с ростом политического значения арабского национализма после второй мировой войны, однако отражение в советской востоковедной науке она получила лишь с 60-х гг. Интерес к этой проблеме проявился на фоне обращения к более общим вопросам взаимодействия религии и национализма на современном Востоке. Важность роли религиозного фактора в жизни мусульманского Востока привела к осознанию невозможности правильной оценки бурных событий политической и общественной жизни без учета религии при изучении проблем национально-освободительного движения в странах арабского региона. Если до 60-х гг. советские ученые в целом были склонны недооценивать исламский фактор в новейшей истории

арабских стран, то в последние два десятилетия стало больше уделяться внимания идеологическим вопросам, включая и религию.

Пониманию общественно-политических процессов современного Востока, в том числе арабских стран, способствует разработанная Л. Р. Полонской типология мусульманских течений, в рамках которой выявлены не только социальная база трех типов течений—традиционалистского и реформаторских: модернистского и фундаменталистского (возрожденческого), но и отношение каждого из них к национализму. Традиционалисты, в концепциях которых отразились интересы различных наиболее консервативных полуфеодальных группировок, противопоставляют ислам национализму, ставя религиозное единство выше национального. Модернисты, идеологи буржуазных слоев, включают в свои теории принципы «исламского братства» и «исламской солидарности», однако, в противоположность традиционалистам и фундаменталистам, они рассматривают религиозное единство как часть культурной традиции и только как один из элементов (и даже не самый важный) национального единства. Ислам в конечном счете у них подчинен национализму. Фундаменталистские теории, мелкобуржуазные по своей сущности, воплощенные, в частности, в концепции «исламского социализма», националистичны по сути и отражают «как общедемократические, антимпералистические тенденции, так и консервативные стороны национализма народов, переживших эпоху колониального рабства и стремящихся сегодня к преодолению экономической зависимости и фактического неравенства» (65, с. 58—59).

В рамках отражения в реформаторских политических концепциях проблема взаимосвязи ислама и национализма была рассмотрена М. Т. Степанянц, которая указывала на сходство таких на первый взгляд отличных друг от друга политических идеологий, как панисламизм и «мусульманский национализм». М. Степанянц показала, что в конечном счете обе эти идеологии оказываются разновидностями национализма, хотя «и та и другая игнорируют в качестве определяющих языковые, этнические, территориальные, культурные, экономические и прочие признаки национальной общ-

ности и выдвигают на первый план принцип религиозной веры» (80, с. 142, 247). Такая специфика выражения националистических настроений в исламских формах обусловлена, по мнению М. Степанянц, «исторически объяснимой религиозностью общественного сознания, особенностями развития освободившихся стран, в которых становление местной буржуазии происходило в противоборстве с «христианским капитализмом» (80, с. 143).

Проблема выявления специфики арабского национализма, как и его взаимосвязи с религиозным фактором, также получила свое отражение в советской востоковедной литературе. В частности, Г. И. Мирский в коллективной монографии «Зарубежный Восток и современность» обращает внимание на то обстоятельство, что «национализм в арабских странах, т. е. арабский национализм, как в политическом, так и в идеологическом его проявлении обращен прежде всего не внутрь, а вовне (в масштабах арабского мира и за его пределами), ибо внутри каждого отдельного государства он, за немногими исключениями, не находит инонационального, этнически чуждого объекта. Арабскому национализму, таким образом, более чем какому-нибудь другому, особенно присущи «пан»-тенденции, он в своих основных чертах совпадает с панарабизмом» (38, т. 2, с. 260).

Одним из важных дезинтегрирующих факторов, общих для всех арабских стран, отрицательно влияющих на этническую консолидацию арабов, по мнению Г. Мирского, наряду с «крайне низким» уровнем национального самосознания бедуинов, составляющих значительную часть населения во многих арабских странах, является «религиозная чересполосица (главным образом, внутрисламского порядка)». В том, что религия играет «исключительно большую роль в социальной жизни всех арабских народов, а исламизм является составной частью наиболее распространенных концепций арабского национализма». Г. Мирский видит «еще одно свидетельство отсталости арабских обществ» (там же, с. 267).

Что касается вопроса об определении взаимосвязи между арабским национализмом и его региональ-

ными проявлениями, «действительно актуальнейшей научной и политической проблемы» (там же, с. 261), то в советской научной литературе имеет место неоднозначная трактовка этого вопроса. Так, В. А. Валериков отмечает необходимость проведения четкой грани между арабским национализмом и национализмом в арабских странах, что, по его мнению, «не одно и то же» (57, с. 153). Г. Мирский, напротив, подчеркивает близость этих двух понятий и, так как такие термины, как «алжирская нация», «марокканская нация», «иракская нация» и т. д. представляются ему неточными, «ибо не отражают «арабизма» каждой из них», то он предлагает как наиболее адекватно выражающее сущность этнических общностей, формирующихся ныне в арабских странах, определение их как «арабская нация в Алжире», «арабская нация в Сирии» и т. д. (38, т. 2, с. 263).

Дифференцированно подошел к проблеме З. И. Левин, который, наряду с арабским национализмом и в «его орбите», выделяет тенденции национального партикуляризма, «отражение чаяния отдельных арабских народов, имеющих свою «малую родину» в арабском мире, свою индивидуальность, свои региональные интересы» (51, с. 65).

З. Левин обращает также внимание на то обстоятельство, что национализм в различных арабских странах появился в разное время, «отражая специфику места и времени» (50, с. 39). Если разработка идеологических основ национально-освободительного движения имела место в Сирии и Египте с последней четверти прошлого века, то в странах Аравийского полуострова процесс этот начался значительно позже. При этом под влиянием различных факторов происходило то усиление панарабизма, то на первый план в идеологии национально-освободительной борьбы арабов выступал местный национализм. З. Левин отмечает наличие обратной зависимости уровней активности панарабизма и регионального национализма, при этом подчеркивая, что если общность арабо-мусульманской культуры для арабских народов—это мощный и постоянно действующий фактор активизации панарабизма, то региональная специфика традиций

служит почвой для развития партикулярного национализма (50, с. 44).

Рассматривая взаимосвязь между исламом и арабским национализмом, З. Левин отмечает парадоксальность ситуации, при которой ислам, провозглашавший единство мусульман без различия рас и государственных границ, и таким образом противореча националистической доктрине, провозглашающей суверенитет нации, тем не менее становится составной частью этих националистических доктрин, «прежде всего и главным образом панарабских» (там же, с. 112). Он объясняет это тем, что идеологи панарабизма старались использовать ислам как элемент арабской национальной специфики и средство мобилизации арабских масс в борьбе за освобождение. Кораном освящались националистические идеалы, что придавало исламу преимущественно арабский оттенок. Той же цели служило утверждение, что «Коран ниспослан на арабском языке, через пророка-араба, что арабский язык является языком мусульманского права и теологии, что ислам есть часть арабского культурного наследия» (там же). Что касается партикуляристских арабских движений, которые, как замечает З. Левин, обычно не рассматривают ислам в качестве одной из основ национального бытия, то и они часто обращаются к исламу, решая задачу воспитания масс в националистическом духе, пропагандируя современные идеи и понятия (там же, с. 116).

Таким образом, несмотря на то, что советская историография пока не располагает специальными работами, посвященными вопросу взаимовлияния ислама и арабского национализма, однако те общие оценки, которые даны этой проблеме советскими учеными, служат подспорьем при рассмотрении конкретных ее проявлений.

Автор выражает благодарность всем тем, кто своими ценными замечаниями помог в работе над рукописью, и в первую очередь сотрудникам Сектора идеологических проблем Отдела общетеоретических проблем социально-политического развития стран Азии и Северной Африки ИВ АН СССР и отдела арабских стран ИВ АН Армении.

ГЛАВА I

ИСЛАМ И АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ. ЭТАПЫ ИЗУЧЕНИЯ И ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ

Западное исламоведение и арабистика были и остаются в значительной мере политически ориентированными науками, что обусловлено спецификой объекта изучения, в частности ролью ислама как крупнейшей идеологии в арабском мире, а также особенностями исторической динамики арабо-европейских, а позже и арабо-американских взаимоотношений.

В доколониальную эпоху изучением ислама и арабского мира занимались преимущественно христианские миссионеры, сфера интересов которых определялась спецификой их задач. Один из родоначальников европейской арабистики, ученый и миссионер Раймунд Луллий (ум. 1315 г.) явился инициатором открытия кафедры арабского языка в ряде средневековых университетов Европы, включая Парижский и Оксфордский. Изучение ислама и арабского мира происходило в условиях идеологической и военной конфронтаций между Западной Европой и мусульманским миром в средние века (крестовые походы, Реконкиста), что стимулировало его развитие и обуславливало его направленность. В ту эпоху и был создан образ ислама¹, который в определенной мере

¹ Самосознание западных европейцев как представителей единой общности начало формироваться именно в этот период. Ф. Энгельс писал, что «европейский мир, фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага—сарацин» (3, с. 495).

«до сих пор продолжает витать над европейской общественной мыслью» (83, с. 77).

Накопление знаний о «мире ислама» и «идеологическое проникновение» миссионеров в арабские страны в большой мере обусловили и облегчили военно-политическую экспансию европейских держав, повлекшую за собой образование колониальной системы. С ее возникновением начался второй этап развития исламоведения и арабистики, совпавший с периодом становления их в качестве научных дисциплин.

Развитие французского и британского востоковедения в значительной степени было вызвано нуждами колониальной политики. Не случайно, сфера интересов французских и британских востоковедов обычно совпадала в географическом отношении с приобретенными Францией и Великобританией заморскими территориями. Этим объясняется тот факт, что французские работы, относящиеся к арабскому миру, в колониальную эпоху по существу ограничивались Северной Африкой, Египтом, Ливаном и Сирией², английские же исследования—Египтом, Суданом, Аравийским полуостровом.

Таким образом, арабистика в этих двух крупнейших колониальных державах, имея общие корни в средневековой миссионерской арабистике и исламоведении, в эпоху колониализма дифференцировалась в соответствии с разделом арабского мира между этими державами, а также различными потребностями колониальных властей, обусловленными прямым или косвенным правлением, спецификой той или иной колониальной территории.

В этот период миссионеры продолжали играть важную роль в развитии востоковедной науки. Вместе

с тем, наряду с ними, появился новый тип ученого—чиновника или ученого, работающего по заданию колониальной администрации.

Миссионеров и чиновников интересовали различные аспекты ислама. Если благодаря миссионерам уже к началу нашего столетия были в достаточной мере разработаны вопросы, связанные с изучением Корана, хадисов, мусульманской теологии³, то ученые, находящиеся на службе у колониальной администрации, выполняли прежде всего исследования по мусульманскому и обычному праву, проводили социологические изыскания, т. е. развивали «прикладное» исламоведение, которое было призвано облегчить задачи управления колониями⁴. При этом значительная часть востоковедных изысканий проводилась в колониях, и в первую очередь французских, куда из метрополий приглашались ведущие ученые.

Иногда научное проникновение предшествовало военно-политическому. Так, еще в 1904 г., за восемь лет до установления протектората над Марокко, в Танжере была открыта «научная миссия», которую возглавлял специалист по мусульманскому праву из Коллеж де Франс, профессор Ле Шателье. Сменивший его в 1907 г. другой исламовед—Мишо Бейар—видел задачи «миссии» в проведении подробного социологического изучения всех сторон жизни страны, в отношении которой французское правительство «в один прекрасный день возможно будет призвано предпринять особые акции» (245, с. 517). В 1912 г. над Марокко был установлен французский протекторат, и научные изыскания бы-

³ Критическое отношение миссионеров к мусульманской догматике и, в частности, к Корану, который, в целом, не признавался ими «божественным откровением», способствовало появлению ряда работ, до сих пор сохраняющих научную ценность.

⁴ Уместно сравнение с русским дореволюционным исламоведением, где в результате схожести ситуации возникла миссионерская Казанская школа, давшая ряд важных для развития этой науки трудов. Наряду с ней появилась обширная литература, созданная государственными чиновниками и дипломатами (см.: 77).

² В 1920 г. Франция, получившая мандат на управление Сирией, столкнулась с нехваткой знаний и специалистов по этой стране. Призванные сюда специалисты по Северной Африке, знакомые с местной спецификой, и «переносившие алжирские схемы» на Сирию, допускали в своих рекомендациях «грубые ошибки» (106, с. 376—386).

ли поставлены на широкую ногу. В 1920 г. «научная миссия» реорганизуется в Отделение социологии, подчинявшееся непосредственно генеральному резиденту Франции в Марокко генералу Лиотэ, который рассматривал науку как важное подспорье в проводимой им политике «косвенного правления»⁵.

Отделения социологии французской администрации в Марокко, так же, как и в Алжире, вплоть до завоевания независимости этими странами (Марокко—1955 г., Алжир—1962 г.), являлись одними из основных центров сбора и обработки научной информации о Северной Африке. Однако их деятельность, обусловленная потребностями колониальной администрации, не предназначалась для широкой аудитории и реализовывалась, в основном, в закрытых публикациях (245, с. 518).

Таким образом, в колониальный период большинство востоковедов, «сделавших серьезный вклад в науку об исламе», были либо миссионерами, либо колониальными чиновниками. Такое положение сохранилось до конца второй мировой войны (99, с. 35). Именно в это время во французской и английской литературе сложилось определенное представление об исламе и зарождавшемся арабском национализме. Оно в большой мере явилось отражением исторического опыта взаимодействия французского и британского империализма с арабскими странами, и было обусловлено функциями востоковедной науки в колониальную эпоху—накапливать специальные знания о туземном населении, принимать участие в разработке колониальной политики, идейно обосновывать колониализм. Объективно той же цели служили и многие труды ученых, не связанных непосредственно с правительственными ведомствами или церковными организациями. Однако и они отражали дух и реалии эпохи колониализма.

Оформившиеся в это время некоторые представления об исламе и арабском национализме оказа-

⁵ Показательно, что в эти годы появилось много работ по махзану—традиционной структуре власти в Марокко.

ли заметное влияние на развитие западной востоковедной мысли послевоенного периода, в целом совпавшего с постколониальным этапом развития науки об исламе и арабском мире. Поэтому представляется целесообразным коротко на них остановиться.

НЕКОТОРЫЕ ИСХОДНЫЕ УСТАНОВКИ ЗАПАДНОГО ИСЛАМОВЕДЕНИЯ И АРАБИСТИКИ. ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ИСЛАМЕ И АРАБСКОМ НАЦИОНАЛИЗМЕ ДО ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ.

Тактика экспансии Франции и Великобритании в арабском мире имела как общие, так и специфические черты. Последние были обусловлены рядом факторов, среди которых важное место занимали этническая и конфессиональная ситуация на Арабском Востоке и в Северной Африке.

Франция захватила Алжир в 1830 г., однако она столкнулась с серьезным сопротивлением местного населения. Для успешного проведения своей «цивилизаторской миссии» и в соответствии с классическим колониальным принципом «разделяй и властвуй», французскими властями был взят курс на разжигание конфликта между арабами и кабилами—исламизированными, но сохранившими свою культурную самобытность, берберскими племенами. Были, в частности, предприняты попытки придать этой конфронтации религиозный характер путем обращения кабил в католичество, однако массового успеха эта кампания не имела, вследствие чего французские власти сосредоточили свои усилия на использовании этнического фактора в противопоставлении кабил арабам⁶. Существен-

⁶ Такая политика привела позднее к возникновению не только «берберского национализма», но и явилась одним из стимулов проявления арабского национализма на севере Африки—в Алжире и Марокко, где также имеется значительный процент берберского населения. Однако политика эта имела сомнительный успех, так как в целом «из множества социально-этнических барьеров... главный разделял европейцев и коренное население», что укрепляло исламский солидаризм. «Христианское присутствие» французов «создало единство мусульманского населения Алжира» (48, с.

ную роль в «научном» обосновании этой конфронтации была призвана сыграть востоковедная наука.

Французские востоковедные исследования в Алжире начались с середины XIX в. под эгидой колониальной администрации. Поэтому, не случайно, усилия ученых были направлены на выявление различий между кабилской и арабо-мусульманскими культурами, причем, как правило, утверждалось превосходство кабилских автохтонных институтов, в частности правовых и политических, над арабо-мусульманскими. Наиболее известным трудом в этом отношении явился трехтомник Адольфа Аното и Эрнеста Летурнэ «Кабилы и кабилские обычаи» (1865), увидевший свет в 1873 г. Являющийся результатом многолетних трудов и содержащий огромное количество ценнейшего эмпирического материала, этот труд тем не менее преследовал вполне определенную цель: противопоставить «благородных дикарей» (кабилы) «низким арабам». При этом важно отметить, что ислам рассматривался авторами как инструмент подавления самобытности кабилы и всячески очернялся.

Между тем не только и не столько забота о самобытности кабилы определяла отношение французских колонизаторов к мусульманской религии. Они имели более веские основания для неприязни к ней. Ислам часто, и нередко довольно успешно, на всем протяжении французской колонизации арабских земель выступал в качестве идеологического знамени сопротивления колонизаторам, что особенно ярко проявилось в Алжире. Освободительная война под предводительством Абд аль-Кадера (1832—1847) проходила под лозунгом джихада—священной борьбы с неверны-

141; см. также: 167, с. 220). В Тунисе, где автохтонное население было более однородно в этническом отношении (берберы составляли там около одного процента населения), несмотря на политику, направленную на национальную и культурную ассимиляцию арабов, мусульмане и европейцы также «были почти полностью изолированы друг от друга». При этом все европейцы воспринимались, «особенно «в низах», как ненавистные «руми» как наследственные враги ислама» 140, с. 18—19).

ми (224, с. 44—53). Позднее в Марокко и Тунисе периодически вспыхивали волнения под исламскими лозунгами. Большое впечатление на французское общественное мнение произвели друзо-маронитские столкновения в 1845 и 1860 гг., которые воспринимались как попытки мусульманских фанатиков уничтожить христиан на Ближнем Востоке (см.: 95). Наконец, уже в наше время лозунги алжирской революции 1954—1962 гг. были в значительной мере окрашены в исламские тона. Все это не могло не сказаться на отношении к исламу и не скорректировать радикальным образом в европейском общественном сознании появившееся было в XVIII в. более благоприятное, идеализированное представление о нем⁷.

Упомянутая работа А. Аното и Э. Летурнэ служила не только пособием для французских чиновников в Северной Африке вплоть до изгнания французов из Алжира в 1962 г. (по словам американского антрополога Д. Харта, эта работа являлась «библией колониальной администрации» (167, с. 219), но и имела большое значение для формирования отношения к исламу во французской науке, которой в целом свойственно более негативное отношение к исламу, чем в английском, и особенно, немецком востоковедении. Не случайно, в Комитете по цензуре при мусульманском уни-

⁷ После поражения турок под Веной в 1683 г., исламский мир постепенно перестал восприниматься как реальная угроза миру христианскому. Эпоха Просвещения, с ее тенденцией к пересмотру различных догм и антиклерикализмом, а также недостаточное знание мусульманского мира в Европе в предколониальную эпоху, положили начало ревизии средневековых представлений об исламе посредством проецирования новых европейских исследований на мусульманский Восток. Исламу, в частности, приписывались религиозная терпимость и отсутствие жестких сословных барьеров. Однако процесс такой «переоценки» не стал повсеместным и был прерван в колониальную эпоху. Следует отметить, что происламская апологетическая литература, несмотря на свой маргинальный характер, не прекращала своего существования на Западе и в последующие столетия, вплоть до наших дней (Г. Кейзерлинг, Г. Лебон, Р. Гароди и др. (см.: 237, с. 64—69).

верситете Аль-Азхар в Каире до недавнего времени особенно придирчиво просматривалась именно французская литература об исламе, так как, по мнению египетской газеты «Аль-Ахрам», «французы в большинстве своих публикаций скептически высказываются в отношении мусульманской религии» (цит. по: 302, 1962, с. 168).

Книга «Кабиллия и кабилские обычаи» оказалась важной для дальнейшего развития французского востоковедения еще вот в каком отношении. Во-первых, она оказала определенное воздействие на взгляды двух влиятельных, хотя и различных по исходным научным установкам, представителей французской обществоведческой мысли. Ими были: Эрнест Ренан—философ и религиовед, назвавший ислам «срудием деспотизма и террора», при помощи которого арабы в завоеванных странах истребляли «рациональную культуру духа»⁸, и Эмиль Дюркгейм, основатель французской социологической школы, который, опираясь, в частности, на материалы «Кабиллии и кабилских обычаев», строил свою теорию «механической солидарности» (37). Идеи Э. Дюркгейма, значительная часть научного наследия которого посвящена исследованию роли религии в обществе (см.: 146), имели большое значение не только для развития французской социологии религии, но и вообще для развития всей буржуазной социологической мысли. Его расширительная трактовка религии как синонима идеологии, главная функция которой—воссоздание сплоченности общества, обеспечение солидарности его членов и выдвижение идеалов—сказалась и на многих работах послевоенного периода, включая и часть работ, посвященных анализу ислама и арабского национализма (162; 123; 164).

Во-вторых, исследование А. Аното и Э. Летурне явились первой крупной работой, положившей начало тенденции к расчленению и противопоставлению элементов исследуемой культуры, ставшей в дальнейшем

⁸ Наиболее ярко эта мысль была отражена, в лекции «Ислам и наука», прочитанной им в марте 1883 г. в Сорбонне (см. об этом: 80, с. 68).

традиционной для части западного востоковедения. При этом, характеризуя положение в тех районах арабского мира, где существовали этнические или религиозные меньшинства, как, например, на севере Африки, в Судане, и в Сирии, ислам рассматривался некоторыми западными учеными как чуждая, подавляющая местную культуру религия (204; 154). Проявление такого подхода выражалось и, в том, что сам ислам делился на ислам народный, выражающий «истинный, автохтонный дух народа», и ислам «официальный», стремящийся этот дух подавить⁹. Хотя в принципе это противопоставление не было лишено оснований, однако абсолютизацией этого фактора в колониальный период преследовалась ярко выраженная политическая цель—не допустить сплочения населения захваченных территорий. Как отмечает историк колониализма Джеймс Фарис, колониальные власти быстро поняли, что «контролировать местное население с помощью науки легче, чем с помощью войск» (цит. по: 107, с. 187).

Следует иметь в виду, что сопротивление французам в XIX в. проходило под знаменем ислама по той причине, что другой идеологии национально-освободительного движения до конца века во французской колониальной зоне фактически не существовало. Но и в XX в., когда в Магрибе сложились условия для появления национализма европейского типа, вследствие отсутствия во французской Северной Африке местных христианских меньшинств, а также вследствие интенсивной колониальной политики, направленной на культурное подавление арабов, алжирские националисты видели именно в исламе наиболее эффективное средство противодействия французскому господству и утверждения национальной идентичности. Кроме того, упор на конфессиональную солидарность был призван сплю-

⁹ С научной точки зрения такое «расчленение» ислама сыграло положительную роль, так как оно объективно было направлено против классического представления ориенталистской школы о «монолитности» ислама, продемонстрировало значительные различия в его проявлениях.

тить арабов и берберов и противопоставить этот союз этнической неоднородности магрибинцев—фактору, который с переменным успехом пытались использовать в своих интересах колониальные власти. В Машрике же арабское национальное движение с самого начала имело арабский, а не исламский характер, так как на первых порах было направлено против турецкого деспотизма; обретение арабами-христианами, положившими начало движению, равных прав с мусульманами была актуальной его задачей. Участие в движении мусульманского и христианского населения предопределило секулярный характер арабского национализма на Арабском Востоке. В Египте, где условия зарождения национального сознания созрели раньше, чем в других регионах арабского мира, оно, в силу ряда причин, имело преимущественно египетский характер вплоть до середины XX в.

В результате, в английском востоковедении, в противоположность французскому, в колониальный период ислам в целом не рассматривался как сила, способная сыграть активную политическую роль. В отличие от французских колонизаторов, сопротивление которым в Северной Африке часто проходило под знаменем ислама, англичане в арабских странах, в частности в Египте, встречали противодействие не мусульман, а египетских, а позже и арабских националистов. Ислам в идеологии этих движений если и играл какую-то роль, то скорее роль вспомогательную. Даже восстание Махди в Судане воспринималось скорее как национально-освободительное, хотя и религиозное движение.¹⁰ (см.: 54, с. 221).

Точка зрения, согласно которой именно национализм является движущей силой освободительного движения, нашла свое яркое выражение в трудах лорда Кромера, бывшего генеральным консулом Великобри-

¹⁰ Восстание Махди было религиозным, однако в эпоху расцвета национализма в Европе и зарождения его на Востоке оно могло рассматриваться не как религиозное, а как национально-освободительное движение, проходящее под религиозными лозунгами.

тании в Египте, а с 1883 г. по 1905 г.—фактическим правителем этой страны. Отношение Кромера к исламу, хотя он и не был востоковедом в узком смысле слова, заслуживает особого внимания ввиду того, что, во-первых, в его взглядах наиболее сконцентрировано проявилось британское имперское мировоззрение того времени, и, во-вторых, потому, что он являлся не только крупным администратором и политиком, но и общепризнанным в свое время знатоком Египта, чьи работы пользовались большим авторитетом. Его оценка ислама имела влияние на формирование британской политики в арабских странах, а также на последующее поколение английских арабистов, особенно на тех, которые находились на дипломатической или военной службе, в частности Т. Е. Лоуренса и Ф. Старк.

Эпоха империализма нуждалась в идеологическом обосновании европейской экспансии, и именно в этот период такие идеологи колониализма, как Кромер, усиленно культивировали старые идеи противопоставления Востока Западу, приобретшие теперь новую функцию: оправдание практики захватов и колониального господства. С этой позиции особый упор делается на дискредитацию ислама, но уже не в теологическом плане (эта задача уже была «решена» средневековыми христианскими теологами и современными миссионерами), а как доктрину отсталости и всесторонне порочного образа жизни. Взгляды Кромера можно рассматривать как частный случай глобального противопоставления Востока Западу, выраженного известной формулой Киплинга: «Восток—это Восток, а Запад—это Запад, и они никогда не сойдутся». Кромер видел Восток мусульманский как абсолютный антипод Западу.

Стремление Кромера дихотомизировать все аспекты жизни, видеть мусульманский Восток как антитезу Западу, характерное для эпохи колониальной экспансии, определило и его отношение к мусульманской реформации. Известная мысль Кромера о том, что «реформированный ислам—это не ислам» (138, т. 2, с. 184), свидетельствует, по-видимому, о его нежелании нарушить уже сложившееся у него представление об

«исламском мире». В своей книге «Современный Египет» он писал: «Пусть ни один практичный политик не думает, что мусульманские реформаторы смогут вдохнуть жизнь в ислам, который, хотя еще и не умер, и, возможно, еще веками будет влачить свое жалкое существование, но тем не менее уже умирает в политическом и социальном смысле, и его упадок не может быть остановлен никакими современными средствами, как бы искусно они не были применены» (там же).

Такая точка зрения, сложившаяся в эпоху колониализма и воплотившаяся в одну из догм классической ориенталистики, согласно которой лучшие времена ислама в прошлом, и его возрождение маловероятно, осталась довольно влиятельной даже после второй мировой войны. Не случайно, когда в 40-х гг. XX в. в Египте набирало силу религиозно-политическое движение «братьев-мусульман», многие английские востоковеды видели в нем прежде всего специфическую форму националистического, а не религиозно-возрожденческого движения.

Тем не менее, хотя в английском востоковедении, начиная с конца XIX в., кромеровская точка зрения на ислам (включая и мусульманскую реформацию) и являлась доминирующей, однако она была не единственной. Некоторые английские авторы видели в исламе потенциальную силу, которая при определенных условиях могла бы стать идеологией, способной возродить арабский мир. Выразителем такого подхода к исламу явился англичанин Уинифред Блант, который провел много лет в Египте, близко знал ведущего мусульманского реформатора Мухаммеда Абдо и многих видных лидеров Национальной партии, и, по-видимому, оказывал на них влияние. У. Блант, так же, как и М. Абдо, видел путь к возрождению арабов в частичном возвращении к «первоначальному» исламу, т. е. идеализированным его основам, приведенным в соответствие с либеральными идеалами конца XIX в. Однако идеи У. Бланта, будучи в русле основного направления мусульманской реформации того времени, не встретили тогда понимания среди английских востоковедов. Интересно отметить, что их схожесть с концепциями М. Абдо и раннего Рашида Риды (другого видного му-

сульманского реформатора), дала основание некоторым западным востоковедам говорить о том, что именно У. Блант явился автором мусульманских реформаторских концепций, которые позднее были «восприняты, ассимилированы и выдавались за свои собственные ранними теоретиками мусульманского и арабского национализма» (237, с. 78).

Воззрение на ислам, как на фактор, препятствующий прогрессивному развитию «мусульманского мира», получило существенное подкрепление благодаря работам крупного немецкого социолога и философа Макса Вебера, оказавшим заметное влияние на все современное западное востоковедение. Он считал, что для понимания мирового исторического процесса религиозный фактор имеет первостепенное значение. При этом религию он рассматривал скорее как этическую систему, регулирующую поведение людей в обществе. Хотя Вебер и не успел написать специального труда, посвященного исламу (а он его предполагал написать), тем не менее его оценка ислама (к которому он противопоставлял протестантизм), а также всей мусульманской культуры, хорошо согласовывалась с точкой зрения, господствовавшей в классической ориенталистике (269, с. 20). Вебер считал предписания ислама иррациональными, особенно в экономическом отношении по причине того, что они препятствуют развитию торговли. В более широком, философском смысле в исламе, по его мнению, воплотилась некая «онтологическая разница между Востоком и Западом», проявляющаяся в «типичном мусульманском экономическом и религиозном менталитете» (цит. по: 247, с. 259, 261).

Влияние Вебера на современное западное востоковедение ощущается и в области методологического подхода к изучению роли религии в обществе. Немецкий социолог ратовал за методологический плюрализм, который считал наиболее продуктивным принципом исследовательской деятельности. И в этом смысле западное востоковедение всего послевоенного периода является в значительной мере воплощением принципа Вебера.

Арабский национализм как политическая сила заявил о себе лишь в начале XX в., в годы первой мировой войны. Пробуждение же или, скорее, формирование арабского национального самосознания началось несколько раньше, во второй половине XIX в. на Арабском Востоке. Этот процесс был тесно связан с переоценкой роли конфессиональной принадлежности и выразился в противопоставлении мусульманина-араба мусульманину-турку, в нахождении общего у араба-христианина и араба-мусульманина. На Западе этот процесс был замечен довольно рано. Еще в 1882 г. французский путешественник Денис де Ривуар обращал внимание своих соотечественников на признаки проявления «зарождавшегося повсеместно» арабского национализма и призывал их не медля использовать это явление в своих интересах, «прежде чем им воспользуются англичане» (цит. по: 135, с. 439). В 1904 г. французы пытались воспользоваться этим новым фактором, помогая в частности Наджибу Азури, арабу-христианину из Сирии, образовать Лигу арабской родины с целью воссоздания арабской государственности, финансировали издание его книги «Пробуждение арабской нации» и ежемесячный журнал «Индепанданс араб» (1907—1908) (106, с. 98—99). Англичане же сумели использовать восстание хиджазских племен против турок в 1916 г. Это выступление, известное в истории как «восстание в пустыне», проходило под лозунгом арабского национализма и стало важной вехой в истории арабского национально-освободительного движения, ознаменовало собой становление арабского национализма в качестве новой идеологии Арабского Востока, которой предстояло играть все более важную роль в политической жизни региона.

Первое серьезное исследование арабского национального движения появилось на Западе лишь в 1938 г. Это была книга «Арабское пробуждение» (106), написанная Дж. Антониусом, арабом-христианином, получившим образование в Кембридже и работавшим

в британской мандатной администрации Палестины в 1921—1930-х гг. Книга эта стала значительным явлением в арабистике и оказала большое влияние на академические исследования новейшей истории Ближнего Востока как в Великобритании, так и в Соединенных Штатах. Фактически она стояла у истоков ближневосточных исследований в этих странах. Для последующих работ по арабскому национализму «Арабское пробуждение», как правило, служило отправной точкой (141; 188; 279) и хотя многие положения в этой книге подверглись критике и даже были высказаны сомнения в ценности ее как исторического исследования (см.: 161), тем не менее она до сих пор служит учебным пособием для начинающих арабистов, особенно в англоязычных странах.

Критике, в частности, с исламоцентристских позиций подвергся «христианоцентризм» Дж. Антониуса, заключающийся якобы в том, что он «приписывал» заслугу «арабского пробуждения» почти целиком арабам-христианам, а также европейским миссионерам, почти не упоминая при этом мусульманских модернистов Египта (264, с. 86—99). Более обоснованно критиковалась его спорная в целом оценка деятельности египетского правителя Мухаммеда Али и его сына Ибрагима, а также вахабитского и сенуситского движений, в которых он видел предвестников арабского национального пробуждения (224, с. 84—90). Тем не менее несомненной и общепризнанной заслугой Дж. Антониуса явился его показ Арабского Востока не в качестве пассивного объекта манипуляций со стороны европейских держав (каким обычно представлялся Восток колониальной эпохи в западной литературе), но активной силой, способной влиять на исторический процесс (171, с. 197). Хотя он нередко и переоценивал роль арабского национализма и недооценивал ислам как сохранившую свою действенность традиционную идеологию, тем не менее «Арабское пробуждение» является ценным вкладом в исследование роли арабского национализма на Арабском Востоке.

Необходимо отметить еще один, обычно не упоминающийся в литературе, аспект этой работы. Исследование финансировалось американской неправитель-

ственной организацией—Институтом современных международных дел (106, с. X), что возможно объясняет довольно резкую для того времени критику британской и французской политики по отношению к арабскому национальному движению. Такая позиция соответствовала американским интересам и предвосхитила одну из установок послевоенного американского востоковедения, заключающуюся в дискредитации политики колониальных держав (124, с. 1), что отражало стремление американского империализма к их вытеснению и включению колониальных и зависимых стран в сферу своего влияния. Сам Дж. Антониус стал первым видным арабским ученым, предшественником большого отряда ученых арабского происхождения, разрабатывающих современную ближневосточную проблематику в американском востоковедении уже после второй мировой войны. «Арабское пробуждение» явилось первой фундаментальной работой по истории арабского национализма, написанной человеком, если не идентифицирующим себя с арабским национальным движением, то, во всяком случае, симпатизирующим ему.

Дж. Антониус не ставил перед собой цели проанализировать взаимодействие арабского национализма как новой идеологии с идеологией традиционной—исламом. Эту задачу, но с других позиций, стремились решить авторы сборника с характерным названием «Куда идет ислам?» (275), изданного в Лондоне в 1932 г. под редакцией молодого, но уже авторитетного английского исламоведа Г. Гибба. Кроме Г. Гибба, написавшего общий обзор состояния ислама в мусульманском мире, в сборнике, наряду с немецкими и голландскими учеными, участвовал и ведущий французский исламовед Луи Массиньон, представивший небольшой, но емкий обзор по французским территориям в Северной Африке (212). Книга «Куда идет ислам?» явилась первой, так и оставшейся единственной в довоенной европейской исламистике работой, где авторы, видные исламоведы, предпринимали попытку анализа современного им ислама, его взаимодействие с национализмом и европейскими идеями. В послевоенный период такая форма коллективных политологических

исследований роли религии станет общепринятой в западной, особенно англоязычной востоковедной литературе. Общепринятыми станут и некоторые из идей авторов сборника.

Г. Гибб, чьи взгляды на ислам соответствовали идеалистическим установкам классической ориенталистской школы, был убежден в определяющей роли ислама во всех областях жизни мусульманского Востока, однако и он вынужден был признать рост политического значения националистических идеологий, в данном случае арабского национализма. Национализм он считал чуждой духу ислама идеологией, «возникновение которой в мусульманском мире было стимулировано европейскими державами», не предвиденными, однако, какие «разрушительные формы» он примет на Востоке (275, с. 72—73). «Самая удивительная»,—пишет Г. Гибб, и в то же время опасная отличительная черта роста националистических чувств на мусульманском Востоке заключается в том, что рост этот не привел пока к возрождению чувства исламской солидарности, но, наоборот, проявился в форме региональных движений, действующих независимо друг от друга» (275, с. 73). Однако такое положение дел является скорее результатом пропагандистской деятельности националистов, чем проявлением «истинных стремлений мусульман» (там же, с. 255). Гибб считал, что, хотя западные идеи, включая национализм, подрывают ислам, тем не менее старый идеал мусульманского единства сохранил свои позиции в мировоззрении мусульманских народов. И не только сохранил, но и усилил их, особенно за последние сто лет. Упразднение халифата в 1924 г., а до этого неспособность султана-халифа добиться подчинения всех мусульман, свидетельствуют лишь о «дефективности» османского халифата, «законность которого подвергалась сомнению во многих частях мусульманского мира», а не об ослаблении значения ислама для мусульман (275, с. 334). Мусульмане, по мнению английского исламоведа, несмотря на внешние признаки вестернизации, остаются глубоко привязанными к своей религии и «глубоко верят в превосходство ислама над всеми другими религиями». То, что кое-где отдельные

мусульмане, особенно из высшего сословия, с виду равнодушны к своей вере и не прилежны в исполнении ритуала, «или даже объявляют себя атеистами». имеет несущественное значение, так как «жизненная сила ислама как веры, как правила жизни и как этической системы, остается непоколебимой» (275, с. 343).

Роль ислама как этической системы Г. Гибб подчеркивал особо. Именно мусульманская этика, по его мнению, служит надежным фильтром, препятствующим проникновению чуждых исламу идей. Не случайно конфликт между национализмом и исламом представлялся ему происходящим не столько на догматическом, концептуальном уровне, сколько на этическом (там же, с. 347). Недовольство национализмом, у представителей самых различных слоев населения мусульманских стран, объясняется, по его мнению, тем, что в основе националистического мировоззрения лежит принцип индивидуальной выгоды, который ставится выше интереса всей мусульманской общины — уммы, а это в корне противоречит основополагающим установкам ислама. Мусульманская интеллигенция постепенно делает особый акцент на исламские традиционные ценности, особенно на «доктрину братства», которая лежит в основе мусульманской социальной этики (там же, с. 347). Социальную базу возрождения чувства мусульманской солидарности Г. Гибб видел в набирающем силу «среднем классе», в среде которого этическое учение ислама имеет большее влияние, чем у старой военной бюрократии» (там же, с. 347).

Оценивая шансы реализации объединения мусульманских стран Арабского Востока, Г. Гибб отмечал принципиальную возможность их сближения. Экономические противоречия и культурная неоднородность арабских стран — два фактора, которые не позволяли, например, Л. Массиньону говорить о реальности объединительных тенденций (212, с. 97), — не являлись для Г. Гибба существенным препятствием к федерации. Английский ученый считал, что в обозримом будущем экономические противоречия не будут являться фактором, разъединяющим страны Арабского Востока,

поскольку все они являются неразвитыми (275, с. 348). Что же касается культурной неоднородности этих стран, под которой имелось в виду различие в уровне их «модернизированности», то и здесь он не видел препятствия, так как был склонен рассматривать эти страны скорее как единый культурный ареал, а не как различные страны с различными традиционными или «импортированными» с Запада государственными структурами. При этом Г. Гибб выдвинул тезис, который получил распространение в западном востоковедении с 60-х гг., а именно: чем более демократичными будут арабские страны, тем более важную роль будет играть ислам в их внутренней, а также внешней политике, что сделает достижение цели арабского и мусульманского единства более реальным (там же, с. 347).

Л. Массиньон, в отличие от Г. Гибба, видел основную угрозу западным интересам в активизации исламского движения в арабских странах, в частности в Северной Африке. «Всегда надо помнить, — писал Массиньон, — на каком непрочном фундаменте стоят европейские институты в мусульманском мире. Не следует обманывать себя временным затишьем, так как в любой момент может вновь раздаться клич к священной войне (джихад) против христиан» (212, с. 78). Л. Массиньон особо подчеркивал иррациональность ислама, а поэтому с удовлетворением отмечал распространение французского влияния (все чаще североафриканцы обращают свои взоры к Парижу» (там же, с. 97). Арабский национализм, или панарабизм, представлялся ему идеологией, стоящей ближе к панисламизму, чем к национализму. Подтверждение этому он находил в том, например, что в Тунисе идеи арабского национализма нашли поддержку у лидеров «пуристанских и мистических движений», т. е. среди наиболее религиозных слоев общества (там же, с. 92). Поэтому, — и здесь его взгляды соответствовали взглядам французской колониальной администрации — Л. Массиньону представлялось желательным ослабление позиций ислама и арабского национализма посредством, с одной стороны, процесса офранцузивания, а с другой — роста берберского национализма. Он пишет,

что «алжирские берберы глубоко горды тем, что они не арабы», и что аналогичного результата можно «лет через тридцать» ожидать в Марокко благодаря введенному там в 1930 г. берберскому законодательству (там же, с. 91)¹¹. В 1950-е гг. под влиянием алжирской войны Л. Массиньон существенно изменил свои взгляды на роль ислама и арабского национализма, но в 30-е гг. его позиция во многом совпадала с официальной политикой Франции в Северной Африке.

В период между двумя войнами Г. Гибб и Л. Массиньон представляли две основные тенденции соответственно в британском и французском исламоведении. Их оценки ислама и набиравшего силу арабского национализма обуславливались в первую очередь антиколониальным, антиимпериалистическим потенциалом этих идеологий в британской и французской колониальных зонах. Для британского империализма в арабском мире в целом предпочтительней было сохранение традиционных мусульманских институтов, основанных на традиционных исламских ценностях. Такая точка зрения согласовывалась с принципами британской колониальной «философии» косвенного правления, согласно которой опорой колониальной политики должны были служить традиционные структуры.

Причиной выступления Г. Гибба против национализма в современных ему арабских странах было чувство, что национализм является своеобразной коррозией, разъедающей ортодоксальный ислам, который лежит в основе этих традиционных структур. Примечательно, что свои взгляды на ислам Г. Гибб обычно выражал без той нескрываемой или плохо скрываемой антипатии или патернализма, которые присущи в той или иной мере большинству западных востоковедов. Более того, защищая ислам как «культуру»,

¹¹ Имеется в виду так называемый «берберский дахир», который вызвал тогда возмущение во многих частях мусульманского мира. «Берберский дахир» — свод законов, основанный на положениях берберского обычного права и призванный противопоставить его общемусульманскому религиозному праву (шариат) и, таким образом, «посеять рознь между двумя народами, населяющими Марокко — арабами и берберами» (53, с. 136).

которая, по его мнению, подвергается разлагающему воздействию со стороны чуждых ей внешних сил (в частности, «секуляризма в виде национализма или материалистического мировоззрения») (157, с. 129), он в глазах многих мусульман, особенно духовенства, предстал чуть ли не защитником их интересов. Тем не менее, объективно, Г. Гибб выражал в сущности несколько модифицированный вариант кромеровского подхода к исламу. Ислам — это застойная религия и застойный образ жизни, а поэтому он не опасен. Не случайно он противопоставлял общемусульманское братство воинственному национализму, под флагом которого проходило сопротивление англичанам в Египте, Ираке и Палестине.

Итак, в силу специфики и исторического опыта британского и французского колониализма в арабском мире, в Великобритании и Франции сложились неоднозначные представления о роли и месте ислама и арабского национализма. Конечно, британский и французский колониализм имели между собой много общего, и прежде всего это стремление эффективнее контролировать «свои» территории, не допустить сплочения антиколониальных сил, однако конкретная историческая обстановка и тактика прямого и косвенного управления требовали дифференцированного подхода к автохтонным идеологиям. Отражением такой дифференциации и явились неоднозначные представления о политическом потенциале ислама и арабского национализма соответственно в британском и французском востоковедении, которые оказали известное влияние на концепции западного востоковедения в постколониальный период.

До второй мировой войны изучение арабского мира и ислама в США по своим целям и масштабам резко отличалось от европейской арабистики и исламоведения. Если Великобритания и Франция, в чьи владения входило большинство арабских территорий, имели хорошо поставленную востоковедную службу, тесно сотрудничающую с государственными учреждениями, и подчас являющуюся их частью, а некоторые крупные востоковеды, такие, как лорд Кромер или генерал Аното, выступали и в качестве колониальных

чиновников, то существовавшие в США до 40-х гг. «очаги» арабистики и исламоведения ограничивались миссионерскими заведениями, а также тремя-четырьмя университетами, где в основном изучались древняя и средневековая арабская история, филология и ислам классического периода¹².

Первым центром «светского» изучения арабистики стало открытое в 1926 г. отделение истории Ближнего Востока в Принстонском университете, руководителем которого был крупный арабист, ливанец по происхождению, Филипп Хитти. Арабский язык и филология в рамках программ по семитологии изучались также в некоторых других университетах, например в Колумбийском и Калифорнийском. Тем не менее до начала 40-х гг. в университетах США не было ни одного преподавателя, который бы читал лекции по современной политике, экономике и социологии Ближнего Востока (164, с. X).

Практическое отсутствие исследований по современным проблемам Ближнего Востока в США до 40-х гг. являлось отражением политической роли, которую играли Соединенные Штаты на международной арене до второй мировой войны. Эта пассивная роль выражала в свою очередь реальное соотношение сил между империализмом США и европейскими колониальными державами, контролировавшими обширные территории на азиатском и африканском континентах. Американский империализм был вынужден в то время ограничить свои экспансионистские устремления западным полушарием. Эта политика нашла свое отражение в так называемом принципе «изоляциизма», являвшимся с первой четверти XIX в. одним из основных принципов, на основе которых формировалась американская внешняя политика до вступления США во вторую мировую войну (см.: 24).

Однако американский «интерес» к арабским странам начал проявляться задолго до начала второй мировой войны. Так, еще в 1703 г. под предлогом борь-

¹² В США до войны работали такие известные ученые-востоковеды, как Дункан Б. Макдоналд, Филипп Хитти.

бы с пиратами США послали к берегам Северной Африки военную эскадру (203, с. 6). Проявлялся этот «интерес» и в культурной экспансии, начавшейся с середины XIX в. и выражавшейся в миссионерской деятельности. Но первой серьезной заявкой на новую роль США в регионе можно считать объявленные в 1918 г. 14 пунктов президента Вильсона, которые не только были призваны нейтрализовать провозглашенные Советским правительством права угнетенных наций на самоопределение, но и заложили основу послевоенной американской политики в афро-азиатских странах, направленной на ослабление позиций европейских колониальных держав и на усиление в них влияния США.

Важнейшим фактором, стимулирующим интерес США к арабским странам, явилась экономическая экспансия американских нефтяных компаний с 1930-х гг. на Аравийском полуострове. Американские нефтяные интересы на Ближнем Востоке стали с тех пор одним из основных побудительных мотивов, которыми руководствовался американский империализм при осуществлении внешней политики в этих странах.

Немаловажную роль в распространении влияния США сыграла и вышеупомянутая культурная экспансия США на Ближнем Востоке, проводившаяся, главным образом, силами американских протестантских миссионеров. В 1866 г. ими был основан Сирийский протестантский колледж, в 1920 г. переименованный в Американский университет в Бейруте, сыгравший (и до сих пор играющий) большую роль в распространении американского влияния в арабском мире.

Для проведения этой работы американские миссионерские общества создали специальные школы подготовки миссионеров—такие, как Хартфордская семинария и Школа миссий Кеннеди, которые со временем превратились в востоковедные центры, где изучались не только восточные языки и религия, в частности арабский язык и ислам, но и арабская история и культура. Кстати говоря, именно Хартфордская семинария в 1911 г. начала издавать один из первых в мировой исламистике специальных журналов—«Муслим Уорлд».

Таким образом, как и в Европе, в Соединенных Штатах арабистика, и особенно исламоведение, обязаны своим возникновением в первую очередь нуждам миссионерской работы, прокладывавшей путь колониальной экспансии. Мотивы, которыми руководствовался в XIV в. Раймунд Луллий, инициатор открытия кафедры арабистики при университетах Парижа, Рима, Оксфорда и в других университетах средневековой Европы, в этом смысле мало отличались от мотивов основателей Хартфордской семинарии в XIX в. в Коннектикуте. Изучение языка и религии мусульман рассматривалось миссионерами в качестве необходимого инструмента для достижения успеха в своей деятельности.

Последующее развитие исламоведения и арабистики на Западе привело к их «секуляризации»¹³, но дух миссионерства в определенной степени сохранился. Только теперь миссия заключается не в стремлении обратить арабов в католичество или протестанство, а в пропагандировании западных идеалов и западных ценностей.

ОРИЕНТАЦИИ, ЦЕЛИ И МЕТОДЫ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Лицо послевоенного западного востоковедения, наряду с «историческим наследием», т. е. всем комплексом разработанных в довоенной науке представ-

¹³ Интересно проследить этот процесс на примере журнала «Муслим Уорлд», который постепенно превращался из миссионерского во вполне светский научный журнал по исламоведению и арабистике. Так, если до конца второй мировой войны на страницах журнала преобладала чисто миссионерская тематика, то в 50—60 гг. значительное место уделялось политологическим и социологическим материалам. В последние же годы в связи с появлением специальной периодики, посвященной изучению современного Ближнего Востока, включая ислам, журнал обращается главным образом к историко-филологическому материалу, а также к проблемам диалога между христианством и исламом.

лений, методологий, категориальным аппаратом, определяя также ряд других факторов, часто являющихся результатом новой исторической ситуации. Среди них—политическая ориентированность исследовательской деятельности ученых-востоковедов, различные цели (аналитические и пропагандистские) востоковедных изысканий, новые методы исследований.

Политическая ориентация современных исследователей, занятых изучением арабского региона, определяется несколькими факторами. Прежде всего—это политические взгляды ученого. По этому признаку концепции немарксистских ученых-востоковедов представляется целесообразным классифицировать по принятой в советской историографии шкале (см.: 38, т. 3, с. 496—497), согласно которой на правом фланге находятся представители консервативного течения, а на левом—ученые, придерживающиеся радикальных взглядов. Последние включают в себя так называемых неомарксистов. Между крайне правыми и левыми радикальными полюсами можно выделить буржуазно-либеральное направление, а также социал-реформистское. Однако следует оговорить, что границы между этими направлениями не всегда четко прослеживаются. Причина этому—наличие некоторых дополнительных специфических факторов, которые нередко становятся определяющими, особенно при анализе таких политически окрашенных объектов исследования, как ислам и арабский национализм.

Один из этих специфических факторов—конфессиональная принадлежность самих исследователей. Часть западных арабистов и исламоведов являются людьми верующими, а некоторые из них активно сотрудничают с той или иной христианской церковью¹⁴. Вековая конфронтация христианства с исламом наложила заметный отпечаток на их мировоззрение. Кро-

¹⁴ Так, К. Крэгг в 70-х гг. состоял каноником кафедрального собора св. Георгия в Иерусалиме, М. Уотт—священник англиканской церкви. У. К. Смит был одно время протестантским проповедником, Л. Массиньон состоял членом одного из католических орденов, а М. Ходжсон являлся членом секты квакеров.

ме того, арабистика и исламоведение, как науки, содержат политические установки, сформировавшиеся еще в эпоху зарождения и становления востоковедной науки. Такая традиция, несмотря на экуменическое движение, существующее с начала XX в., непосредственно или подспудно воздействует на позицию ученого, и особенно, если ученый—верующий (273, с. 190, 192; 107, с. 161; 139, с. 301).

Не беспристрастны часто при анализе ислама и арабского национализма также ученые арабского происхождения (как мусульмане, так и христиане), значительное число которых работает в западном востоковедении. Даже для арабов-христиан или атеистов ислам—это чаще всего составная часть национального культурного наследия, и превалирующая в буржуазной науке его западнцентристская трактовка их не удовлетворяет. Не случайно именно из этой среды исходит наиболее резкая критика установок западной арабистики и исламоведения. Ее зачинателями были Абдель Латиф Тибави в Великобритании, Анвар Абдель Малек во Франции и Эдвард Саид в США. Поднятая ими проблема западнцентризма западного востоковедения стала объектом острой полемики на Западе и вышла за рамки собственно востоковедной науки (см.: 194; 246; 247; 265).

Другой важный фактор, влияющий на трактовку ислама и арабского национализма в западной историографии—это арабо-израильский конфликт, ставший источником напряжения в самом западном востоковедном сообществе. Не только антиссионистская, но и зачастую шовинистическая направленность заявлений некоторых арабских лидеров в конце 40—60-х гг., такая же позиция и воинствующая риторика многих мусульманских деятелей, пытавшихся придать этому конфликту религиозный характер призывами к священной войне, были умело использованы израильской пропагандой и не могли не сказаться на западном общественном мнении, а также на позиции большинства ученых-востоковедов.

При этом историческая динамика ближневосточного конфликта корректировала размежевание на «произраильскую» и «проарабскую» фракции в запад-

ном востоковедении. Если в 50—60 гг. ученые, стоящие на либеральных позициях, были настроены более произраильски, чем консерваторы (часть последних была связана с нефтяными корпорациями, имеющими интересы на Ближнем Востоке), а леворадикальное течение в ближневосточных исследованиях до конца 60-х гг. практически отсутствовало, то в 70—80-е гг. вследствие очевидного нежелания Израиля считаться с мировым общественным мнением, его агрессивной политики, третирования палестинцев, а также не в последнюю очередь в результате появления нового источника финансирования западного востоковедения в лице арабских нефтедобывающих стран, либеральный лагерь поддерживает Израиль уже не столь единодушно, консерваторы остаются на тех же позициях, а представители появившегося с 70-х гг. леворадикального течения критикуют как сионизм, так и арабский национализм и ислам.

Однако самое непосредственное влияние на политическую ориентацию ученых оказывает фактор «социального заказа». Если до второй половины 50-х гг. основным источником фондирования исследований по арабскому региону в США, например, являлись частные корпорации, то в последующий период с началом прямого массивного финансирования востоковедения правительством, «из простого союза науки с промышленностью, получился уже союз и науки, и промышленности, и власти» (11, с. 34). Однако союз этот, несмотря на утверждения некоторых западных ученых (см.: 198, с. 399), не стал, да и не мог стать, равноправным. Наука, в частности востоковедение, все более втягиваясь в сферу обслуживания «и промышленности, и власти», стала более адекватно отражать интересы правящего класса.

По свидетельству известного шведского социолога Г. Мюрдала, «...давление в пользу получения благоприятных выводов общественное мнение оказывает во всех западных странах, особенно в крупных государствах, активно участвующих в холодной войне» (56, с. 767). При этом происходит своеобразный «естественный отбор» ученых. В условиях, при которых от исследователей ждут благоприятных, или «по край-

ней мере не противоречащих национальным интересам в понимании официальных кругов или широкой публики выводов», часть ученых, противясь тому, чтобы их работа была поставлена на службу конъюнктурным политическим интересам, вынуждена заниматься исследованием менее острых проблем, не имеющих отношения к политике (там же, с. 86).

До 70-х гг. для ученых, не желающих разделять официальную точку зрения, уход в менее «политизированные» области востоковедных исследований был наиболее вероятной альтернативой. Появление в 70—80-х гг. оппозиционного леворадикального течения со своими организациями и печатной периодикой предоставило возможность выбора, хотя и ограниченного¹⁵.

Таким образом, кроме сравнительно немногочисленной левой оппозиции, исследованиями вопросов, имеющих политическую актуальность, занимаются в основном ученые, либо сознательно поставившие свои профессиональные навыки на службу правящим группировкам западных стран, либо искренне идентифицирующие государственные интересы со своими собственными¹⁶.

Функции востоковедных исследований по арабским странам в связи с ростом их значения в качестве инструмента внешней политики претерпели изменения, особенно в США, которые, в отличие от Франции и Великобритании, стали играть роль ведущей империалистической державы на Ближнем Востоке лишь после второй мировой войны. Крушение колониальных империй в результате подъема национально-освободительных движений и усиления роли социалистического лагеря привело к изменению тактики империализма по отношению к молодым независимым

¹⁵ Общий вес леворадикальной востоковедной инфраструктуры по отношению к востоковедному истеблишменту невелик. Леворадикальное течение много слабее в финансовом отношении (существование периодических изданий на доходы от их продажи и на членские взносы).

¹⁶ По выражению Дж. Гэлбрейта, «добровольные пропагандисты» (35, с. 152).

странам, в том числе и арабским. Начала активно вестись разработка концепции неокOLONиализма, и востоковедная наука была призвана внести в нее свою лепту. Во Франции, так же, как и в Великобритании, исследования в рамках «социологии колонизации» или «социологии зависимости» трансформировались в «социологию развития» (см.: 87), что отражало новую политическую реальность. В США, где изучение современных проблем арабского региона началось лишь с конца второй мировой войны, развитие ближневосточных исследований, по признанию самих американских ученых, было мотивировано в основном одной единственной целью: «распространение сферы влияния Соединенных Штатов в этом регионе и противодействие всем силам, мешающим этому (124, с. 1). Один из ведущих специалистов США по Ближнему Востоку, директор Центра ближневосточных исследований Чикагского университета Леонард Биндер, будучи президентом Ассоциации ближневосточных исследований (1973—1974 гг.), крупнейшей профессиональной организации американских востоковедов, охарактеризовал основную проблему, стоящую перед американскими учеными по этому региону, как определение степени адекватности проводимых исследований интересам США на Ближнем Востоке. Л. Биндер призывал американских ученых при проведении изысканий исходить из того, в какой мере исследование той или иной проблемы может оказаться полезным, во-первых, для успешного проведения внешней политики США, во-вторых, для успешного ведения торговых и экономических дел в регионе, в-третьих, для убеждения «других» в ценности рекомендаций и предложений американских востоковедов, и наконец, в-четвертых, для объяснения «некоторых исторических и социальных явлений» (124, с. 11). Л. Биндер дал точную формулировку целей и задач, стоящих как перед американскими специалистами по ближневосточному региону, так и перед американским востоковедением в целом.

Стремление империалистических кругов контролировать развитие событий в развивающихся странах

обусловило две основные цели исследователей этого региона: во-первых, получение объективных знаний о нем (этой цели служит аналитическая литература), и, во-вторых, что не менее важно,—воздействие на формирование общественного мнения, как на Западе, так и в арабских странах (эту цель преследует пропагандистская литература). При этом имеет место дифференциация пропагандистских приемов, обусловленных объектом пропаганды (Запад вообще, арабский мир вообще, определенные слои и группы, как на Западе, так и на Востоке). Поэтому, в зависимости от цели, результаты исследований публикуются в специальных изданиях ограниченным тиражом или не публикуются вовсе, служат лишь подспорьем для принятия решений¹⁷, либо пропагандируются массовым тиражом в популярных изданиях, переводятся на арабский язык, распространяются по мере возможности в арабских странах. Если в первом случае стремление к объективному отображению реального положения дел на Ближнем Востоке, стремление выявить характерные закономерности исторического развития является первоочередной задачей и ее реализация сдерживается подчас лишь недостатками методологического характера, то во втором случае именно пропагандистская установка обуславливает предмет, характер и результаты «исследований». Однако необходимо отметить, что чаще всего четкого функционального деления не существует: элементы политической предвзятости можно встретить и в самых «объективных» трудах, а аргументация некоторых наиболее тенденциозных работ иногда бывает основана на реальных исторических закономерностях¹⁸.

¹⁷ Существует практика публикаций книг в двух вариантах: один — секретный для правительственных ведомств, другой — «очистленный» для широкой общественности (см.: 52, с. 112; 198, с. 399).

¹⁸ Видный французский востоковед М. Роденсон замечает по этому поводу, что «в деятельности ученого, даже когда она контролируется и направляется... остаются зоны объективности» (233, с. 83).

В результате расширения ближневосточных исследований увеличилось и влияние самих ученых: как прямое — посредством участия в разработке рекомендаций для частных и правительственных ведомств, так и косвенное — через формирование общественного мнения средствами массовой информации.

Методология как англо-американских, так и французских исследований по исламу и арабскому национализму довольно разнообразна. Такое состояние дел отражает методологический плюрализм, свойственный всей западной обществоведческой мысли. Многочисленные методы и подходы, обычно опирающиеся на те или иные социологические и философские идеи, сосуществуют или сменяют друг друга. По признанию самих западных авторов, анализ научной литературы свидетельствует о том, что не существует какого-либо доминирующего подхода в изучении религии (98, с. IV) или национализма (144, с. 15—17).

Тем не менее представляется целесообразным при всей пестроте методологических подходов выделить условно две принципиально противоположные установки в соответствии с отношением и оценкой роли ислама в «мусульманском» обществе. Исходя из этого, на одном полюсе западной востоковедной мысли находятся теоретические построения, которые основаны на убеждении в абсолютно доминирующей роли ислама во всех областях политической, экономической и культурной жизни стран распространения мусульманской религии. Согласно такой посылке, «мусульманское» общество благодаря исламу специфично и радикально отличается от западного. Поэтому методология и понятийный аппарат, применяемый при изучении западных обществ, не пригоден для познания закономерностей мусульманского общества. Для придерживающихся этой точки зрения ученых-востоковедов наиболее адекватный путь его исследования — это изучение ислама, в догматике которого скрывается «ключ» к познанию мусульманского общества. Такая постановка вопроса, возможно и не всегда в категоричной форме, существовала в классической ориенталистской школе исламо-арабистики, которая строила свое изучение арабо-мусульманской цивилизации поч-

ти исключительно на средневековых текстах. На традиции этой школы в эпоху европейской колониальной экспансии опирались в своих работах лорд Кромер, Э. Ренан и др., в послевоенный период к этому подходу склонялись такие востоковеды, как Клод Каэн — во французской или Бернард Льюис в англо-американской арабистике. Элементы «ориенталистского» подхода встречаются также у многих западных востоковедов, стоящих на либеральных позициях, и даже у некоторых леворадикальных авторов, например у Нормана Даниеля, признающих специфичность восточной традиции и призывающих к уважительному отношению к ней (см. об этом: 237, с. 89). Что касается арабского национализма, то с этой точки зрения он воспринимается либо как одно из проявлений ислама на современном этапе, либо как идеология, чуждая исламу, и поэтому имеющая мало шансов прижиться в арабском мире.

Данному подходу противостоит другая крайность — убеждение в том, что исторические и социальные закономерности проявляются одинаково в любом человеческом обществе, и что ислам в функциональном отношении не отличается от любой другой религии и не делает восточное общество специфичным. Эта точка зрения была особенно популярна в 50—60-е гг. у большинства авторов, видящих в развивающихся странах лишь «отставшие» на пути капиталистического развития общества (Ф. Старк, Д. Лернер, У. Росту). Подобное отношение к исламу просматривается в первую очередь у представителей социальных наук — экономистов, политологов, социологов, зачастую не имеющих специального востоковедного образования¹⁹. Арабский национализм, как и любой национализм, в контексте такого понимания традиции рассматривается

обычно как идеология, способная обеспечить мобилизацию масс в переходный период развития от общества традиционного к обществу современному. На такой позиции, в сущности, стоят и некоторые леворадикальные исследователи, для которых характерна недооценка, а то и игнорирование «исламского фактора» (104; 195), а также специалисты по Ближнему Востоку, группирующиеся вокруг лондонского журнала «Хамсин», с точки зрения которых ислам — это реакционная традиция, мешающая прогрессивным преобразованиям и строительству современного государства, и поэтому подлежащая вытеснению посредством полной секуляризации общества (197).

Востоковедные исследования на Западе, независимо от применяемого метода, будь то историко-филологический, присущий классической ориенталистике, или наиболее распространенный структурно-функциональный, а также институциональный, системный, феноменологический, культурно-антропологический, или какой-либо другой, чаще всего страдают «перегибами» то в сторону абсолютизации особенного (в данном случае ислама), то в сторону недооценки и пренебрежения им. Это обуславливается, с одной стороны, отсутствием в западном обществоведении общей социологической теории, на основе которой возможно было бы выработать сбалансированный подход к диалектическому решению проблемы общего и особенно в историческом развитии арабских стран, а с другой — объективной сложностью самой проблемы. Однако в целом на результаты трактовки проблемы «ислам и арабский национализм» в западном востоковедении наибольшее влияние оказывает политический фактор, что особенно остро стало проявляться после второй мировой войны.

¹⁹ М. И. Филиппова отмечает игнорирование в их концепциях принципа историзма, что «порождает тенденцию экстраполировать категории, разработанные на материале стран запада на системы и процессы стран Востока без учета их исторических и национально-культурных особенностей» (85, с. 50).

ГЛАВА I:

ЗАПАДНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ «ИСЛАМ И АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ»

(50—60-е гг.)

В первые послевоенные годы английские правящие круги, озабоченные подъемом национально-освободительного движения на Арабском Востоке, в зоне своих традиционных интересов, стремились в той или иной форме консолидировать стоящие тогда у власти консервативные арабские силы, не допустить их выхода за орбиту британского влияния. Вынашивались планы создания пробританских арабских конфедераций, таких, как «Благодатный полумесяц» или «Великая Сирия». При этом английская пропаганда, с одной стороны, спекулировала на приобретавших все более широкую популярность идеях арабского национализма, а с другой—пыталась представить Великобританию как естественного союзника арабских народов в борьбе против «коммунистической угрозы». Английский политолог Уильям Бэнкс в статье «Великобритания и арабы», предназначенной для арабской аудитории, уверял, что арабы, как «Великобритания и весь западный мир имеют общие интересы—противостоять «советскому империализму» (114, с. 41). Однако, разделенные на отдельные, часто не ладящие между собой государства, они, по выражению У. Бэнкса, станут для Великобритании лишь «стратегической обузой», поэтому для них необходима согласованность действий и союз с Англией—державой, которая первой оценила и якобы всегда с пониманием относилась

«к исторически обоснованному арабскому национальному движению» (там же).

Похожая ситуация сложилась и на севере Африки, где растущую популярность идеи объединенного Магриба среди различных социальных слоев населения Алжира, Марокко и Туниса пытались использовать в своих интересах французские колонизаторы.

Франция в своей послевоенной колониальной политике в большей мере, чем Англия, делала упор на военную силу. Однако длительные войны в Индокитае (1945—1954) и Алжире (1954—1962), а также провал предпринятой совместно с Англией и Израилем «тройственной агрессии» против Египта в 1956 г. со всей очевидностью показали несостоятельность ставки на вооруженное подавление освободительных движений.

В условиях краха колониальной системы правящие круги Франции, так же, как и Великобритании, пошли на пересмотр тактики грубого диктата, на обновление арсенала идеологических приемов, призванных обосновать политику неокolonизма в отношении арабских стран. Важная роль при этом отводилась ученым-востоковедам.

ИНФРАСТРУКТУРА ВОСТОКОВЕДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Изучение ислама и арабского мира во Франции и Великобритании. Во Франции после второй мировой войны наряду с традиционными центрами арабистики и исламоведения, такими, как Сорбоннский университет, Коллеж де Франс, Национальный институт восточных языков и культур (бывшая Школа живых восточных языков), ислам и арабистика были предметом изучения на кафедрах и специализированных отделениях университетов—Парижа, Экс-ан-Прованса, Бордо, Лиона, Страсбурга. Кроме указанных учреждений, различные аспекты современной жизни арабских стран изучались в специализированных научных центрах, таких, как Национальный центр научных исследований, Ведомство научных и техниче-

ских изысканий в заморских странах, Высшая школа социальных наук, Практическая школа высших исследований, основанный в 1958 г. Институт политических наук университета Бордо и т. д. В 50—60-е гг. французской востоковедной науке было присуще четкое разграничение между изучением классического арабского наследия и прикладными социологическими исследованиями. Если классическая арабистика и исламоведение изучались большей частью в университетах и академических заведениях, как, например, в Национальном институте восточных языков и культур или Школе высших исследований, то социологические исследования проводились научными учреждениями и учеными, тесно связанными с государственными ведомствами, а поэтому и лучше субсидируемы. Например, Средиземноморский институт при университете г. Экс-ан-Прованс после поражения французского колониализма в Алжире превратился в один из ведущих центров по изучению политики, экономики, культуры и современного ислама в арабских, особенно североафриканских странах именно потому, что стал финансироваться государством и занялся обслуживанием французской внешней политики.

В послевоенные годы проблемам арабизма и «политического» ислама уделяется внимание как со стороны старой востоковедной периодики, такой как «Ревю дез этюд исламик» (до 1927 г. «Ревю дю монд мюзюльман»), так и со стороны основанных в 50-х годах журналов «Орьян», «Кайе де л'орьян контанпорен», «Л'Африк э л'Ази модерн» издания Средиземноморского института «Ревю де л'оксидан мюзюльман» и др. Ведущие специалисты регулярно выступают с аналитическим обзором событий в арабском мире на страницах общественно-политической периодики. В ряду последней своей информированностью и глубиной анализа выделяется парижская газета «Монд» (основана в 1944 г.), содержащая целую исследовательскую группу специалистов по Ближнему Востоку.

Изучением ислама и современных идейных течений арабского мира во французском востоковедении занимались в рамках академического исламоведения,

а также социологии, истории и политологии. О политической роли ислама в послевоенный период, с различных аспектов арабского национального движения в 50—60-е гг. писали такие исламоведы-арабисты как Л. Гардэ, Р. Ле Турно, К. Каэн, М. Роденсон, Ж. Берк, представители исторических, политических и социальных наук—Э. Руло, П. Рондо, М. Коломб, О. Карре, Ж. и С. Лакутьюр и др. В этот период во Франции активно развивалась социология афроазиатских стран, которая выделилась в особую дисциплину, получившую название «социологии развития»¹. Один из наиболее видных ее представителей Ж. Баладье выступил с тезисом об активном взаимодействии западных и автохтонных культур в развивающихся странах, что противоречило установкам, в частности, англо-американской школы «культурной антропологии» (Б. Малиновский), рассматривающей автохтонную культуру, испытывающую на себе воздействие западной культуры, как пассивную и даже статичную (87, с. 178—179). Сам Ж. Баладье специально не занимался проблемами взаимодействия культур в арабских странах, но его идея об активном синтезе местной культуры и культуры европейской прослеживается в некоторых исследованиях, затрагивающих взаимовлияние ислама и национализма (111; 134; 194).

Традиция рассматривать ислам как религию реакционную и опасную продолжала доминировать во французском востоковедении до 50-х гг., когда под влиянием алжирской войны произошла поляризация общественного мнения. К этому времени относится появление так называемой «ревизионистской школы» французского востоковедения во главе с Луи Массином, к которой обычно относят таких исследователей, как Ж. Берк, М. Роденсон, И. Лакост (см.: 102, с. 9). Эта группа ученых, выступая против войны в

¹ Официальное признание «социологии развития» как особой дисциплины имело место на V Международном социологическом конгрессе (Вашингтон, 1962 г.); предметом дисциплины было определено «общество, обладающее отличительными чертами исторического пути развития».

Алжире, стремилась пересмотреть некоторые европоцентристские постулаты исламоведения, в чем, собственно, и заключался их «ревизионизм»². Следует отметить, что поляризация общественно-политических сил, вызванная войной в Алжире, несмотря на интенсивность, не привела во Франции к таким последствиям, какие имели место в Соединенных Штатах десятилетие спустя, т. е. к организационному расколу востоковедных ассоциаций или появлению свежего лево-радикального течения в ближневосточных исследованиях под влиянием войны во Вьетнаме.

Изучению проблем арабского региона в Великобритании, так же, как и во Франции, придавалось важное значение. По давней традиции средоточием востоковедных исследований в Великобритании в первые послевоенные годы продолжали оставаться учебные заведения—университеты и связанные с ними институты и колледжи, совмещающие учебную и научно-исследовательскую работу. В это время ведущим учреждением, занимающимся изучением почти всех азиатских регионов и Африки являлась Школа востоковедения и африканистики при Лондонском университете, основанная в 1916 г., и тесно связанная с государственными ведомствами. В 1950-х гг. крупнейшие университеты Великобритании реорганизуют постановку ближневосточных исследований по американскому образцу, что выражается в создании центров по комплексному изучению региона с упором на современность. В 1955 г. на базе колледжа Св. Антония в Оксфордском университете открывается Центр по изучению Ближнего Востока, в котором, начиная с 1962 г., действует специальный Комитет по координации всех научных работ по проблемам современного

² Наиболее далеко «ревизия» западноцентризма зашла у Р. Гарала, проделавшего сложную эволюцию от марксистского философа до мусульманского апологета, увидевшего в исламе ответы на все острые проблемы современности (283, 1983, № 28, с. 46—47). Логическим завершением этой метаморфозы явился принятие им в 1980 г. ислама. Ислам принял также известный исламовед Винсент Монтей.

Ближнего Востока. Центр имеет свой журнал «Сент-Энтониз пейперз». В 1960 г. на базе кафедры арабистики Кембриджского университета организовывается Центр по изучению Ближнего Востока и Северной Африки, а с 1962 г. при Дергемском университете начинает действовать Центр по изучению Ближнего и Среднего Востока и исламоведения. Такой центр был создан в начале 60-х гг. и при Школе востоковедения и африканистики. Кроме этих центров, исламоведением и арабистикой занимаются на соответствующих кафедрах Эдинбургского и Сент-Адресского университетов в Шотландии. Ближневосточная проблематика изучается также на кафедре социальной антропологии Манчестерского университета и кафедре истории Лондонской школы политических и экономических наук. Еще в 1947 г. была основана Ассоциация британских востоковедов, объединяющая в своих рядах также специалистов по арабскому региону. Ассоциация выпускает свой бюллетень. Имеют свои периодические издания и Королевское Азиатское общество и Общество по Азии (бывшее Королевское общество по изучению Центральной Азии, основанное в 1901 г.). Мусульманский культурный центр в Лондоне, основанный в 1944 г., издает с 1954 г. ежеквартальный журнал «Исламик куотерли», с которым нередко сотрудничают ведущие исламоведы и арабисты Великобритании.

Следует упомянуть также ежемесячник «Исламик ревью энд араб эффэрз», издающийся Исламской миссией в Уокинге совместно с Мусульманским центром в Пакистане. Журнал издается с 1931 г. и стоит на исламоцентристских позициях.

Первый региональный научный журнал, посвященный Ближнему Востоку—«Мидл Истерн Стадиз»—начал выходить в Англии лишь в 1964 г. Основателем и редактором этого консервативного, но авторитетного в академических кругах журнала стал Эли Кедури, один из ведущих в западном востоковедении специалистов по арабскому национализму.

В 50—60-е гг. в Великобритании инициатива исследования арабского национализма и в меньшей степени «политического» ислама принадлежала истори-

кам. Арабский национализм, его связь с исламом в той или иной мере составляют предмет изучения таких историков, как Дж. Марлоу, Э. Кедури, С. Хейм, А. Хатури, а также исламоведов—Г. Гибба, Б. Льюиса, Ч. Адамса, арабистов-публицистов—Ф. Старк, Г. Филби и др.

Примечательно, что британской школе «социальной антропологии» с ее структурно-функциональным подходом вообще не свойственно обращение к ортодоксальной религиозной догматике. Сфера ее интереса—микросоциальная структура (чаще родственные связи), местные обычаи, верования и этика.

Ближневосточные исследования в США. Ослабление европейских колониальных держав в послевоенный период, шаткость их позиций в арабском мире в результате подъема национально-освободительного движения, а также усиление американского экономического и военного потенциала явились для империалистических кругов США факторами, благоприятствующими их экспансионистским устремлениям в районы, ранее контролируемые Англией и Францией.

Активизация американской политики, начавшаяся в годы второй мировой войны в этом регионе, требовала специальных знаний, которых у правящих кругов США было явно недостаточно. В отличие от европейского востоковедения, которое с изменением исторической ситуации в послевоенный период приходилось перестраивать и приспособлять к новым требованиям, американское современное востоковедение с 40-х гг. строилось почти на «пустом месте».

В первое послевоенное десятилетие субсидирование ближневосточных исследований исходило в основном из частных источников, и, прежде всего, из таких крупнейших частных организаций, как Фонд Форда (имеющий специальное ближневосточное отделение), Фонд Рокфеллера, Фонд Карнеги и некоторых других. Однако со второй половины 50-х гг. крупнейшим источником субсидирования становятся федеральные ведомства.

В 1958 г. в США был принят Закон об образовании в интересах обороны, предусматривающий финансирование и востоковедных исследований. Закон этот,

в частности, предполагал организацию изучения восточных языков в университетах, а также проведение исследований регионов их распространения. С принятием Закона об образовании, по образному выражению одного американского ученого, востоковедение Соединенных Штатов уподобилось «кораблю, плывущему под государственным флагом» (202, с. 1). Характерно, что в первое время, согласно этому же Закону, ученые и студенты, получавшие государственные субсидии, обязаны были приносить присягу о лояльности государству (45, с. 115).

Субсидирование, как федеральное, так и частное, предусматривало создание инфраструктуры ближневосточных исследований, комплектование ее кадрами. Уже во время войны при американских университетах были организованы курсы языковой и регионоведческой подготовки специалистов по Ближнему Востоку с целью удовлетворения потребности вооруженных сил в рамках так называемой Армейской программы по специализированной подготовке. Некоторые кафедры и отделения арабистики в американских университетах выросли именно из таких армейских программ. Тогда же были основаны два специальных учебных заведения—Институт иностранной службы и Монрейнская школа иностранных языков, имеющие арабские отделения и обеспечивающие подготовку кадров для государственных ведомств³ (198, с. 400).

В послевоенный период основная научно-исследовательская работа по изучению современных проблем арабского мира проводилась как в рамках отдельных дисциплин на соответствующих отделениях университетов или специализированных институтов, так и в рамках так называемых «региональных исследований». В организационном отношении практика «региональных исследований» выразилась в создании центров по изучению Ближнего Востока при некоторых ве-

³ Такая широкая программа подготовки арабистов свидетельствует о том, что американский империализм уже во время войны ставил на Арабском Востоке не только чисто военные, а «всеобъемлющие задачи» (см.: 60, с. 35).

дущих университетах страны. Создание центров имело целью объединять усилия ученых-сообществов различных специальностей—историков, политологов, социологов, экономистов, психологов, религиоведов и др.—для комплексного, или как его обычно называют на Западе, «междисциплинарного» изучения этого региона. Кроме этого центрам предстояло выступать в роли координатора исследований, проводимых на факультетах или отделениях университетов по тем или иным аспектам ближневосточных исследований (149, с. 31—35). Первый такой центр был основан в 1947 г. при Принстонском университете, а уже через десять лет в США действовало 11 крупных центров, специализировавшихся на ближневосточных исследованиях: в Калифорнийских университетах Лос-Анджелеса и Беркли, в Чикагском, Колумбийском, Гарвардском, Мичиганском, Нью-Йоркском, Пенсильванском университетах, при Хартфордской семинарии и колледже Дропси (202, с. 22).

После вступления в силу Закона об образовании, при участии уже федеральных субсидий к середине 60-х гг. было основано еще несколько ближневосточных центров—при Американском университете Брэндис, Высшей школе международных исследований университета Дж. Гопкинса в Вашингтоне, в Йельском, Техасском, Индианском, Джорджтаунском университетах, а также в университетах Юты, Иешивы, Дюкесна. За тот же период был открыт ряд специальных отделений и программ еще в нескольких университетах (202, с. 22). Кроме этих центров, отделений и программ, занимающихся непосредственно ближневосточной проблематикой, некоторыми аспектами современного арабского мира в 50—60-е гг. занимались такие научные учреждения, как Центр международных исследований при Массачусетском технологическом институте, Центр международных отношений при Гарвардском университете, Гуверовский институт по проблемам войны, революции и мира при Стенфордском университете, корпорация Рэнд и некоторые другие. Заметное место в ряду востоковедных учреждений, специализирующихся на арабских исследованиях, занимает Ближневосточный институт в Вашингтоне. Институт основан

в 1946 г. и имеет тесные контакты с американскими правительственными кругами. Издающийся им со дня основания ежеквартальный журнал «Миддл Ист Джорнэл» явился первым и одним из наиболее авторитетных регионоведческих американских периодических изданий по Ближнему Востоку.

Изучение тех или иных аспектов современного арабского мира проводилось и вне академических и государственных учреждений. Так, основанная в 1952 г. неправительственная организация «Американские друзья Ближнего Востока» проводила серию семинаров, посвященных Арабскому Востоку, а одна из крупнейших американских нефтяных компаний, добывающих нефть в Саудовской Аравии, «Арабиэн Американ Ойл Компани» в 1954 г. непосредственно при управленческом аппарате создала специальный центр по изучению стран Аравийского полуострова и, в частности, роли ислама в этом регионе с целью «использования результатов исследования для работы с арабами» (302, 1954, с. 110).

Для получения необходимых знаний об арабском регионе, США финансировали ряд исследований и за пределами страны—в местных университетах и в специально для этой цели созданных центрах. Так, Фонд Рокфеллера в 1952 г. финансировал создание Института исламских исследований при Макгильском университете в Канаде (там же, 1952, с. 153). Еще раньше, в 1950 г., Фонд Рокфеллера начал субсидирование широкой программы «по углублению основных знаний об арабском мире» в созданном с этой целью Институте арабских исследований при Американском университете в Бейруте (там же, 1950, с. 70). В 1951 г. с аналогичной целью был открыт Американский исследовательский центр в Египте при Американском университете в Каире (там же, 1950, с. 229).

Здесь надо отметить специфичность роли двух американских высших учебно-исследовательских заведений—Американского университета в Каире (АУК) и Американского университета в Бейруте (АУБ). С одной стороны, их соответствующие отделения можно рассматривать как органическую часть американского востоковедения. Особенно это относится к Американ-

ответствующей научной методологией, но не являющиеся специалистами-арабистами. Недостаточное знание или вообще незнание арабского языка являлось их слабой стороной. Зато, в отличие от арабистов, получивших «классическую» востоковедную подготовку, они составили тот элемент в американском новом востоковедении, который применял новейшую методологию при изучении той или иной восточной проблематики. Они представляли собой довольно влиятельную группу ученых, которые, возможно, чувствуя свою уязвимость (незнание языка), всячески подчеркивали важность усвоения новейшей научной методологии, правильного ее применения при изучении исследуемых проблем, преуменьшая важность знания арабского языка. Примером такого подхода (именуемого в американской науке дисциплинарным, в отличие от регионального) может служить заявление руководителей межуниверситетского консорциума политических исследований, что изучение «таких языков, как китайский или арабский, на которых никто не говорит»!), является неоправданной тратой времени (278, с. 268). Руководители консорциума упрекали востоковедов с более традиционными взглядами в том, что у них «нет ни времени, ни желания усвоить новейшие методы политических наук, от которых они отмахиваются, называя их скоропроходящими увлечениями» (там же, с. 268). Необходимо отметить, что, несмотря на то, что такая точка зрения имеет определенное распространение до сих пор среди ученых, занятых изучением Ближнего Востока, однако она никогда не являлась преобладающей.

Важную роль в становлении ближневосточных исследований в США сыграли ученые-эмигранты. Эмиграция в США востоковедов-арабистов и исламоведов имела место и в предвоенные годы. Но в то время она носила единичный характер и определялась не спросом на эту специальность (до второй мировой войны его практически не ощущалось), а рядом причин, в силу которых ученые предпочитали эмиграцию в США работе или жительству на родине. Одной из основных причин эмиграции в предвоенные годы было наступление фашизма в Европе. Наиболее крупной фигурой

среди эмигрантов-исламоведов того времени наряду с Позефом Шахтом был Густав фон Грюнебаум, который, занимаясь в послевоенные годы проблемами современного Арабского Востока, а также являясь первым директором Центра ближневосточных исследований Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе в 1957 г., оказал значительное влияние на формирование нового поколения американских арабистов и исламоведов.

Однако большой приток специалистов по Арабскому Востоку начал наблюдаться лишь с конца 40-х гг., как в рамках общей «утечки мозгов» в США, так и в силу специфических факторов. В США переехали работать такие крупнейшие европейские ученые, как Г. Гибб и Б. Льюис (оба с 1955 г.). Кроме переезда в США на постоянную работу стали широко практиковаться приглашения со стороны американских университетов и государственных ведомств на временную работу (чтение курса лекций, участие в разработке какой-либо исследовательской программы и т. д.). Не случайно, Закон об образовании специально оговаривал приглашение ведущих иностранных специалистов. В разное время и на разные сроки свой вклад в развитие американской арабистики и исламоведения вложили такие ученые, как Ал. Хаурани, Э. Кедури, П. Ватикотис, М. Уотт, С. Хейм, С. Э. Ибрагим, Э. Мортимер, А. Дессуки, Х. З. Нусейбе и др. Все это, как уже отмечалось, приводило не только к смещению центра исследований по Ближнему Востоку из Европы в США, но и к инкорпорированию в американское востоковедение различных школ и исследовательских традиций, а это, в свою очередь, привело к усилению плюрализма, и не только организационного, но и методологического.

Особое место среди арабистов-неамериканцев в востоковедной науке США занимают выходцы из арабских стран. В силу некоторых причин на них необходимо остановиться подробнее. Во-первых, они составляют значительную часть всех исследователей, занимающихся в США проблемами Арабского Востока, во-вторых, часть из них входит в состав наиболее

компетентных специалистов (в силу знания языка⁶, политических, культурных и других реалий, нередко имеет связь с широким кругом информаторов и т. д.), в-третьих, они зачастую служат неким «неофициальным» связующим звеном между различными американскими ведомствами и арабскими странами (например, визит Ф. Хитти в 1947 г. на Ближний Восток в качестве «посланника доброй воли») (302, 1947, с. 106) и, в-четвертых, они явились фактически той средой, в которой родилась и окрепла критика западно-центризма.

Потребность в квалифицированных кадрах, возникшая в конце второй мировой войны в востоковедных центрах США, нашла отклик и среди арабов, получивших западное образование как у себя на родине, так и в странах Западной Европы и США. Среди причин «утечки умов» из арабских стран, в том числе и «гуманитарных умов», французский арабист-исламовед М. Роденсон называет необеспеченность работой у себя на родине специалистов с высшим образованием, неблагоприятные условия для интеллектуальной деятельности, низкая заработная плата, политические факторы (эмиграция людей, имевших связи с колониальными властями, политических оппонентов правящих режимов), заманчивая (в финансовом и престижном отношении) перспектива предложений западных научных учреждений (238, с. 84).

Между тем, приехав в США, эти люди сталкивались с атмосферой по меньшей мере недружелюбной, на двух уровнях. Во-первых, на уровне массового сознания, отражаемого и культивируемого средствами массовой информации (пресса, радио, массовая литература, кино, телевидение). Арабский Восток представ-

⁶ После почти десятилетнего действия Закона об образовании 1959 г. и представления за этот период 803 дотационных стипендий на изучение арабского языка, руководители учебных программ были вынуждены признать, что «даже теперь лишь небольшое число американцев могут утверждать, что умеют говорить, читать или писать на одном из ближневосточных языков по-настоящему функциональной компетентностью» (202, с. 21).

лял собой в сознании среднего американца, по образному выражению одного из работавших в США востоковедов-арабов—Ф. Саэга, «обширную, утопающую в нефти территорию, населенную сердитыми, иррациональными толпами, преследующими иностранцев по велению коррумпированных лидеров, которые таким путем пытаются компенсировать свою некомпетентность» (252, с. 249). Отношение к выходцам из этой части света было более или менее окрашено этим представлением. Чувствовали они себя в США не совсем уютно⁷. Как пишет английский социолог Сюзан Бадд, «в крайних случаях этнические связи могут быть более сильными, чем религиозные барьеры, и католики, православные, христиане, протестанты и даже мусульмане арабского происхождения объединяются в арабоязычные церковные союзы» (132, с. 96).

Во-вторых, в самой западной востоковедной традиции преобладал стереотип ислама как религии реакционной, формирующей фанатиков и фаталистов, а то и являющейся выражением неких изначальных, присущих арабам, в основном негативных, качеств, которые нашли свое «оформление в мусульманской доктрине и практике». Эти стереотипы представлений об арабах и исламе, превалирующие в востоковедной литературе, не могли оставлять арабов-востоковедов безразличными.

Вместе с тем неверно было бы представлять востоковедов-арабов, работающих в США и в других западных странах, в качестве однородного элемента. Если их, по-видимому, объединяет более глубокое, эмоциональное отношение к изучаемому объекту, то защитная реакция на негативный образ ислама и арабов принимает различные, зачастую противоречащие друг другу форму, отражающие как социальные (классовые, религиозные и др.) позиции, так и личный опыт. Часть востоковедов-арабов стремится в своих работах

⁷ По свидетельству американского журнала «Миддл Ист Джорнел», «арабы остаются одним из немногих этнических меньшинств в Америке, которые могут быть безнаказанно оскорблены» (299, 1981, с. 143).

уйти от этой проблемы, в то время как в работах (а в последнее время и в общественной деятельности)⁸ других прослеживается стремление реабилитировать ислам и арабский национализм в глазах Запада. При этом пути реабилитации им видятся разные. Если для одних, таких, как Ф. Аджамид, Х. Шараби это путь «деэкзотизации» арабских стран, стремление представить их близкими европейским буржуазным идеалам, а ислам—в качестве религии, не играющей определяющую роль, то для других (А. Л. Тибауи, Ф. Осман)—это реабилитация самого ислама.

Итак, уже в 50—60-е гг. Соединенные Штаты становятся важнейшим центром западных востоковедных исследований. Несмотря на то, что ближневосточные исследования до конца 60-х гг. не являлись приоритетными в системе американского востоковедения, тем не менее выделение значительных финансовых средств со стороны государства, частных компаний и фондов позволило основать многочисленные научные центры по изучению проблем Ближнего Востока, а также стимулировать приток в США востоковедных кадров как из Европы, так и из арабских стран. Этот фактор, а также то обстоятельство, что проблемами развивающихся стран, в том числе и арабских, наряду с исламоведцами начали заниматься и представители социальных наук (как в США, так и в Европе), обусловили неоднозначность трактовки проблем арабского мира, включая и проблему определения места и роли ислама и арабского национализма в странах региона. Неоднозначность подходов объясняется также стремительным изменением исторической ситуации на Ближнем Востоке—ростом влияния идей социализма, политической деколонизацией и выступлением США в роли лидера и проводника международного империализма в регионе.

⁸ Например, Х. Шараби—организатор и первый президент ассоциации «Арабы—выпускники американских университетов», одним из наиболее активных арабских общественных организаций США.

ИСЛАМ И АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ: ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ

Активизация национально-освободительной борьбы в арабском мире сразу после второй мировой войны проходила преимущественно под флагом национализма. Ислам, под лозунгами которого в прошлом арабы не раз выступали против колонизаторов, уступил место арабскому национализму и его региональным вариантам. По словам бывшего ректора АУБ, американского востоковеда Бейярда Доджа, «национализм стал скорее хозяином ислама, чем его учеником» (302, 1952, с. 320). В западной науке бытовало мнение о кризисе и упадке ислама, поддерживаемое такими авторитетами, как Г. Гибб, Л. Массиньон, А. Тойнби (268). В конце войны один из видных исламоведов Великобритании профессор сравнительного религиоведения Манчестерского университета Лоуренс Браун, выражая эту точку зрения, писал: «Очевидно, что у ислама нет реальных перспектив стать жизнеспособной религией, нет программы, которая дала бы основание думать, что он способен на такое переустройство мусульманского образа жизни, какое необходимо для духовного прогресса» (131, с. 116).

Вместе с тем, придерживаясь общего мнения, что «не во многих частях света дух национализма также силен, как на Ближнем Востоке» (302, 1947, с. 38), западные ученые испытывали трудности при определении самого понятия «национализм», точнее, было предложено множество его определений, однако в целом в западной научной литературе в употреблении термина «национализм», по выражению одного из исследователей этого явления, «царила неразбериха» (136, с. 92).

Особенно сложно оказалось договориться о том, что подразумевали западные ученые под термином «арабский национализм». Множество неоднозначных определений, которые давали этой идеологии сами арабские националисты (см.: 50, с. 47—57; 163, с. 255; 220, с. 141—147), никак не способствовало прояснению проблемы. Одна из основных трудностей заключалась в определении роли ислама в различных теориях арабского национализма. Многие исследователи, а до на-

чала 60-х гг. их было подавляющее большинство, несмотря на наличие исламского элемента в арабской националистической доктрине, рассматривали ее как доктрину исключительно светскую, другие отмечали ее двойственный характер как светской и религиозной идеологии. Находились и такие, которые считали арабский национализм современным проявлением ислама. Так, автор вышедшей в Нью-Йорке в 1947 г. книги «Тень меча»⁹, видел в активизации арабского национализма подъем ислама, который, как он считал, уже получил свое организационное воплощение, в частности в Лиге арабских государств (!) (274, с. X).

Лишь в 1962 г. ведущий английский арабист и историк, директор Центра по изучению Ближнего Востока при Оксфордском университете, Альберт Хауран попытался внести ясность в вопрос определения типов национализма в арабских странах. А. Хауран выделил три типа национализма в регионе. Первым по времени, по его мнению, возник «религиозный национализм», основанный на убеждении, что все люди, которые исповедуют одну религию, должны составлять единую политическую общность. Второй тип национализма, согласно английскому ученому, — это тип национализма, наиболее известный в странах Западной Европы, — «территориальный патриотизм». Этот тип национализма присущ людям, проживающим на одной территории. И, наконец, третий тип национализма, «самый сильный из всех трех, — это «этнический», или «языковой», основанный на идее, согласно которой, «все люди, говорящие на одном языке, составляют единую нацию и поэтому должны образовывать независимую политическую единицу» (170, с. 341—342).

Типология национализма, предложенная А. Хаураном, получила довольно широкое признание в западной востоковедной литературе. Другие классификации, как правило, являлись вариантами этой типологии, внесшими в уяснение проблемы мало нового. Стоит, однако, упомянуть предпринятую видным востоковедом Густавом фон Грюнебаумом попытку применить

к арабскому региону концепции «нации-государства» и «культурной нации» (Staatsnation, Kulturnation), разработанные в начале XX в. немецким историком Фридрихом Майнеке. В 1963 г. Г. фон Грюнебаум писал, что «с некоторой степенью допущения всю историю арабов после возникновения ислама можно было бы изложить так: просуществовав немногим более века с почти не имеющей параллелей эффективностью в качестве Staatsnation они постепенно возвратились к Kulturnation. За последнее столетие они вновь переживают процесс перерастания в Staatsnation, сохраняя в настоящее время равновесие между этими двумя принципами объединения» (36, с. 13).

До середины 50-х гг. проблема взаимодействия ислама и арабского национализма почти не привлекала внимания западных исламоведов и специалистов по арабскому региону. Национализм в арабских странах воспринимался на Западе главным образом как идеология, вытесняющая ислам. Наиболее распространенной была точка зрения, согласно которой «ислам и национализм, будучи системами, имеющими различное происхождение и черпающими вдохновение из различных источников, являются «системами верований», не только не обладающими общими чертами, но и противоречащими друг другу» (162, с. 280).

Однако уже в 1956 г. появилась статья американской исследовательницы Сильвии Хэйм «Ислам и теория арабского национализма», в которой автор впервые в западном востоковедении попыталась поставить и решить проблему взаимосвязи ислама и арабского национализма на функциональном уровне. Проанализировав роль «политического ислама» и теории арабского национализма, С. Хэйм пришла к выводу, что «доктрина национализма, несмотря на некоторые концептуальные расхождения с мусульманской ортодоксией, является из всех современных европейских доктрин наиболее совместимой с политической мыслью и политическим опытом суннитского ислама», которому, как и национализму, по мнению С. Хэйм, присущи следующие три принципа: а) лояльность государю (государству, даже несправедливому, во имя единст-

⁹ По ассоциации с высказыванием, приписываемым пророку мхаммеду: «Рай лежит в тени меча».

ва уммы) нации; б) общинная солидарность, дисциплина и сотрудничество; в) прославление своей группы и уверенность в ее превосходстве над другими общностями (162, с. 306—307).

Работа С. Хэйм имела воздействие на дальнейшую разработку проблемы соотношения ислама и арабского национализма. И не только в выводах, но и в методологии. В частности, заслуживает упоминания ее попытка применить метод семантического анализа ключевых терминов арабского национализма—таких, как «ватан», «умма», «каум» и др., которыми на арабском языке обозначались заимствованные из Европы и новые для арабов понятия родины, народа, нации, но которые, тем не менее, сохранили сильную исламскую окраску. После работы С. Хэйм этот подход, заключающийся в семантическом анализе арабского политического словаря, использовался такими исследователями, как Х. Шараби (256, с. 93—103), Б. Льюисом (208), Н. Салем-Бабиан (249, 250), Н. Джонсоном (184) и др., и выделился в конечном итоге в отдельное направление в изучении проблемы взаимодействия ислама и современной политической мысли арабского мира.

Между тем подход С. Хэйм вызвал серьезные возражения со стороны некоторых западных исследователей арабского региона. Критика исходила в основном от представителей социальных наук и регионоведов, которые справедливо считали слабой стороной семантического подхода пренебрежение к роли «социальных сил, стоящих за ортодоксальным исламом и арабским национализмом» (302, 1959, с. 144).

Проблема социальной базы. Начиная со второй половины 50-х гг., в западном востоковедении усиливается интерес к исследованию социальной базы ведущих идеологий арабского мира. В работах многих ученых—С. А. Моррисона (216), Г. Гибба (155), У. Полка (227), К. Харрис (166, с. 136—138), Л. Гардэ (152, с. 60—66) и др.—предпринимаются попытки определить реальную и потенциальную социальную основу ислама и национализма, другими словами попытка выявить те социальные слои, в среде которых араб-

ский национализм или ислам находят благоприятную почву. При этом мнения большинства западных востоковедов обычно сводятся к тому, что арабский национализм является идеологией вестернизированной интеллигенции, средних слоев, национальной буржуазии, в то время как ислам является основой общественного сознания широких масс и традиционной интеллигенции.

Одну из главных причин такого разделения массового сознания арабов на традиционное мусульманское и вестернизированное «националистическое» западные исследователи усматривают в введении европейской системы образования, которая, начиная со времен правителя Мохаммеда Али (1805—1849), существовала параллельно с традиционной мусульманской (151, с. 42). Результатом такого сосуществования явилась «дихотомизированная и хаотичная культура», где, с одной стороны, стоит небольшой процент европейски образованного населения, а с другой—неграмотные массы и мусульмане, получившие традиционное образование, но лишенные «полезной грамотности» (204, с. 252).

В начале 60-х гг. американская исследовательница Кристина Харрис попыталась подойти к проблеме более дифференцированно и выделила следующие социальные группы мусульман, существующие в арабском мире с 1930-х гг.: «ультраконсерваторы», «модернисты-реформаторы», «воинствующие реакционеры» и, наконец, «мусульмане-сторонники секулярного государства» (166, с. 136).

К первой категории К. Харрис относит старое поколение мусульман, как представителей богословия, так и верующих, не связанных с сословием улемов, которые «все более неодобрительно смотрят на лавинообразный поток вестернизации» и активно противодействуют секуляризаторским тенденциям, грозящим существованию мусульманских традиций (там же).

Ко второй категории ею отнесены «мусульмане-модернисты», которые, так же, как и в свое время Мохаммед Абдо, верят, что мусульманская умма достаточно сильна и гибка, чтобы приспособиться к требованиям современной эпохи, не теряя в то же время

«духовной сущности ислама». Представители этого направления мусульманской мысли ратуют за реинтерпретацию Корана и шариата, хотя и в рамках ортодоксального ислама, но с учетом современности (там же).

К третьей категории К. Харрис относит членов появившихся с 1930-х гг. политико-религиозных ассоциаций типа «братьев-мусульман», основанных «с целью защиты ислама от размывающей его основы секуляризации» и модернистской интерпретации, которая, по их мнению, «зашла слишком далеко». Этим движениям, как считает исследовательница, присущи антивестернизм и ксенофобия (166, с. 137).

Под «мусульманами, сторонниками секулярного государства», К. Харрис имеет в виду националистов, особенно новое их поколение, которое превратилось в политическую силу в послевоенный период. Их радикальное крыло составляют представители молодого поколения интеллигенции, студенты и выпускники государственных университетов, по выражению К. Харрис, «агностики», которые, однако, избегают публичной критики ислама, сознавая, к каким последствиям это может привести. Но «агностики» составляют меньшинство, а большинство новых националистов, являясь верующими мусульманами, одновременно выступают за отделение религии от государства и за модернизацию последнего. Как считает К. Харрис, появлению этой категории националистически настроенных арабов способствовало поражение арабских государств в арабо-израильской войне 1948—1949 гг. К ней американская исследовательница относит часть новой национальной буржуазии и так называемую «военную интеллигенцию», из среды которой вышли лидеры египетской революции 1952 г. К. Харрис обращает внимание на специфичность национализма у этого социального слоя: они одновременно и египетские, и арабские националисты. Более того, они «не колеблясь декларируют свою приверженность исламской солидарности» (166, с. 138).

К. Харрис основывала свою типологию мусульман на примере Египта, но, по ее мнению, выведенные ею

категории приложимы и к остальной части арабского мира, хотя в наиболее отсталых его частях они выступают менее рельефно. Между тем, несмотря на в целом обоснованную классификацию, подход К. Харрис имел существенный недостаток. Исследовательница обозначила лишь формальные идейно-политические течения в среде арабов-мусульман, не обращая достаточно внимания на социально-экономическую их основу, и совсем не пытаясь раскрыть и дифференцировать экономическое и политическое содержание их религиозных по форме программ и лозунгов.

Уильям Полк, историк из Центра по изучению Ближнего Востока при Гарвардском университете, показал на примере Ирака генезис националистических чувств и факторы, определяющие дифференциацию объекта их приложения. Как и большинство западных исследователей, У. Полк считает, что рост национализма в арабских странах является результатом кампаний по образованию, получивших, в частности в Ираке, широкий размах с 30-х гг., и заключавшихся как в создании национальной образовательной сети, так и в направлении молодых иракцев на учебу за рубеж. У. Полк отмечает, что студенты, получавшие образование на Западе, становились арабскими националистами в результате общения со студентами из других арабских стран и благодаря чувству солидарности с ними перед лицом «чужого Запада» (227, с. 118). Получившие же образование у себя на родине, становились «местными националистами», т. е. их стремления не были панарабскими, а были направлены скорее на внутренние преобразования. У. Полк называет их «социальными националистами», замечая при этом, что на наиболее ответственные посты в государственном аппарате назначались не эти «доморощенные» националисты, а иракцы, получившие образование на Западе, что, по мнению американского историка, объясняет, почему идеологией привилегированной прослойки государственных служащих Ирака в 30—60-х гг. являлся арабский национализм (227, с. 117).

Подход академического исламоведения. После окончания второй мировой войны изучение проблемы взаимовлияния ислама и арабского национализма бы-

ло предпринято и некоторыми ведущими западными исламоведом, в частности Г. Гиббом, Г. фон Грюнебаумом, У. К. Смитом, Р. Ле Турно и др. Исследования, проведенные ими в основном в рамках более общих работ, посвященных исламу в современном мире, не могли не затронуть его взаимоотношений с переживающим период роста политического влияния арабским национализмом.

Одним из наиболее влиятельных западных исламоведов в послевоенной науке оставался Г. Гибб. Взгляды исследователя на ислам в послевоенное время по сравнению с его взглядами, изложенными в сборнике «Куда идет ислам?» в 1932 г., претерпели незначительные изменения. Некоторые новые мысли относительно национализма, который Г. Гибб считал чуждой исламу идеологией, были изложены им в начале 60-х гг.

Г. Гибб выдвинул тезис о том, что успех заимствованной идеи или идеологии как в арабском, так и во всем «мусульманском мире», зависит от того, в какую форму она будет облечена. Так, новая идея (в частности, национализм) лишь тогда может рассчитывать на успех, когда она преподана в форме символа, понятного широким массам, когда она апеллирует к традиционным (исламским) ценностям» (156, с. 19). Однако, если следовать логике Г. Гибба, то секуляризация в мусульманском мире фактически обречена на неудачу, так как любая идея, выраженная в религиозной форме, фактически становится религиозной и лишь укрепляет религиозное мировосприятие масс.

К числу наиболее авторитетных арабистов, обратившихся к проблеме взаимовлияния ислама и национализма в послевоенный период в США относился также Г. фон Грюнебаум (1909—1972), австрийский ученый, эмигрировавший в Соединенные Штаты в 1938 г. Г. фон Грюнебаум занимался преподавательской деятельностью в Нью-Йоркском и Чикагском университетах до 1957 г., после чего был приглашен на пост директора нового Центра по ближневосточным исследованиям при Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе, носящего в настоящее время его имя. Став

руководителем одного из важнейших американских центров по изучению Ближнего Востока, он существенно расширяет круг своих научных интересов, заключавшихся ранее в изучении классической арабской литературы и средневековой исламской культуры, и начинает разрабатывать имеющую повышенный спрос современную исламскую тематику. К этому периоду относятся две его работы: «Проблемы мусульманского национализма» (1957 г.) и «Национализм и культурные течения на арабском Ближнем Востоке» (1961 г.), в которых Г. фон Грюнебаум затрагивал тему взаимодействия ислама и национализма, включая и арабский национализм. Идеи, выраженные в этих работах, хотя и не претендовали на фундаментальность, тем не менее оказали значительное влияние на последующую разработку этой проблемы в американском востоковедении, поэтому необходимо на них остановиться.

Г. фон Грюнебаум полагает, что для правильной оценки места национализма в идеологии и политике современных, как арабских, так и других мусульманских стран, понимания функций и определения его потенциальных возможностей необходимо иметь в виду следующие «фундаментальные факты»:

— единство мусульманского мира уже давно перестало быть политическим; оно основано на религиозных и культурных узах, существующих между различными мусульманскими народами и группами;

— это религиозно-культурное единство было достигнуто «успешным наложением» идеи мусульманской солидарности на определенные, иногда глубоко различные, местные традиции;

— национальные движения и в прошлом угрожали и нередко разрушали политическое единство ислама, однако при этом чувство религиозного и культурного единства мусульман не нарушалось;

— проблемы национализма в мусульманских странах существенно отличаются от проблем национализма на Западе;

— «мусульманские национализмы» (имеются в виду региональные национальные движения в мусульманском мире) действуют в чуждом им «религиозно-

культурном организме», который сам имеет определенные характеристики нации (фон Грюнебаум считал, что мусульманскую умму в принципе можно рассматривать как «мусульманскую нацию»), и поэтому вступают с ним в противоречия (160, с. 206).

Националистическая идеология, таким образом, является соперницей ислама и склонна быть секулярной, т. е. антиисламской, в смысле стремления вытеснить ислам из определенных сфер жизни. Вследствие этого отношение мусульманских теологов к национализму было и остается отрицательным. «Не надо забывать,—пишет фон Грюнебаум,—что согласно мнению трех-четырех последних поколений мусульманских богословов национализм в мире ислама—это бич, которого мусульманский мир не знал до западной экспансии. Это, хотя и противоречащее историческим фактам мнение,—продолжает фон Грюнебаум,—является в то же время показательным, так как отражает представление ортодоксальных мусульман о национализме и предопределяет их отношение к нему» (там же, с. 206).

Надо отметить, что употребление фон Грюнебаумом терминов «нация», «национальный», «национализм» носит противоречивый характер. С одной стороны, он называет некоторые средневековые движения, такие, как «шуубийя», националистическими, говорит о «существовании в течение многих веков в «пределах ислама» национальных государств», допускает определение мусульманской уммы как «мусульманской нации», а с другой—называет национализм привнесенной с Запада идеологией. Такой нечеткий подход к понятию нации и национализма, основанный на абсолютизации либо этнического фактора, либо фактора солидарности, является довольно распространенным в обществоведении Запада и отражает в целом характерные для него методологическую расплывчатость, в этом вопросе.

Однако уже во второй своей работе, написанной четыре года спустя, Г. фон Грюнебаум конкретизирует свое отношение к национализму и, прежде всего, к арабскому национализму, очевидно не без влияния исторической эволюции в арабском мире.

За этот период произошла дальнейшая радикализация арабского национализма, имело место объединение Сирии с Египтом (продлившееся с 1958 г. до 1961 г.), Египет готовился к принятию Национальной хартии, и т. д. Г. фон Грюнебаум пишет, что «всегда и везде национализм имеет тенденцию к перерастанию в империализм», что национализм не столько конструктивная, сколько деструктивная сила, что причиной нестабильности в ближневосточном регионе является национализм; что националистический идеал имеет тенденцию самореализовываться лишь через насилие и, наконец, что национализм—чуждая арабскому миру идеология, так как она «не имеет основы ни в исламской традиции, ни в истории ближневосточного региона» (160, с. 239).

Причина такой трактовки арабского национализма заключается, видимо, не только в том, что в работах фон Грюнебаума, как заметил советский арабист Д. В. Фролов, «явления идеологии исследуются абстрактно» (86, с. 9), но и в том, что эта трактовка в определенной степени обусловлена социальным заказом. Кроме этого, такой взгляд на национализм не противоречит основному течению западной ориенталистской мысли, одним из ведущих представителей которой является фон Грюнебаум.

С несколько других позиций подошел к проблеме взаимодействия ислама и арабского национализма один из ведущих американских исламоведов Уилфред Кэнтуэлл Смит. В начале 1950-х гг. У. К. Смит возглавил субсидируемую фондом Рокфеллера пятилетнюю программу по «изучению роли ислама в современном мире», проводившуюся на базе Института исламских исследований при Макгильском университете. Программа имела цель «изучить, оценить и интерпретировать исламскую религию как одну из активных сил современности: понять взаимодействие этой религии с политическими, экономическими и другими социальными и психологическими факторами в Арабском мире, Турции, Иране, Пакистане, Индии и Индонезии» (302, 1952, с. 157). Результатом этого широкого исследования явилась вышедшая в 1957 г. книга «Ислам в современной истории» (258). Критерий, которым ру-

ководствовался У. К. Смит при оценке роли ислама, был типичным для американского востоковедения 1950-х гг., а именно: чем более вестернизировано (а значит и секуляризировано) мусульманское общество, тем лучше; не случайно наивысших похвал в книге удостоена Турция, которая дальше всех мусульманских стран пошла по пути отделения религии от государства. Что касается арабского мира, то У. К. Смит оценивает перспективы его модернизации довольно сдержанно. По мнению американского исламоведа, процесс секуляризации в арабском мире затруднен по причине глубинной внутренней связи, существующей между арабизмом и исламом. При этом У. К. Смит обращает внимание на то, что связь эта, будучи исторически обусловленной, глубоко укоренилась на уровне массового сознания. По его мнению, араб-мусульманин верит, что он имеет больше оснований гордиться своей религией, чем мусульманин неарабского происхождения. Ведь арабский язык—это язык Корана, священной книги всех мусульман, книги, которая, по его представлению, является последним божественным откровением не только для мусульман, но и для всего человечества. При этом Коран сначала был ниспослан арабам, и через араба Мухаммеда. Ислам явился для арабов тем мощным толчком, который вывел их за пределы Аравийского полуострова и стал определяющим фактором создания Арабской империи. «Ислам,—пишет У. К. Смит,—прославил арабов на весь мир, и, наоборот, благодаря арабам было обеспечено успешное распространение ислама. Синтез здесь настолько близок, что временами происходит неосознанное отождествление ислама и арабизма» (258, с. 94). У. К. Смит обращает внимание на парадоксальное, на первый взгляд, явление, а именно: арабу не обязательно быть набожным мусульманином, чтобы гордиться «историческими достижениями ислама». Ему даже не обязательно быть мусульманином, ведь многие арабы-христиане тоже гордятся тем, что ислам зародился в арабской среде (258, с. 94).

Таким образом, получается, что ислам для арабов не только, а для некоторых и не столько религия, сколько историческое и культурное наследие, являю-

щееся для них предметом гордости. У. К. Смит правильно подметил такое смещение в ценностной шкале, которое скорее характерно для националистического восприятия, чем для религиозного. Однако, по его мнению, тенденция эта распространена далеко не повсеместно в арабском мире. Напротив, у арабов-мусульман превалирует представление, что при всей близости понятия араб и мусульманин, араб-немусульманин не является полноценным арабом, точно так же, впрочем, как и неараб-мусульманин не является полноценным мусульманином. Такой «националистический» подход к исламу проявляется, в частности, в том, что «славное прошлое» в сознании арабов-мусульман не включает в себя периода, следующего за падением аббасидского халифата в 1258 г. и турецкого завоевания Египта в 1517 г., т. е. периоды мусульманской истории, которые, хотя и имели «славные» для мусульман страницы, однако писались не арабами, и поэтому современные националистически настроенные арабы, как христиане, так и мусульмане, остаются к ним равнодушными (там же, с. 94). У. К. Смит считает, что этот психологический аспект тесной взаимосвязанности и, в то же время, неидентичности ислама и арабизма, очень важен для понимания проблем, стоящих перед арабскими странами (там же, с. 95).

Более того, У. К. Смит полагает закономерной прямо пропорциональную зависимость между ростом значения арабского национализма, как антиколониальной и антизападной идеологии, и ростом значения ислама как составной части этой идеологии. Он объясняет это тем, что у арабов существует укоренившееся мнение, будто Запад пытается если не уничтожить, то во всяком случае дискредитировать ислам, а поэтому защитная реакция арабов—упор на значение ислама в арабском мире. Все это способствует тому, что исламский элемент будет оставаться важнейшим фактором арабизма (258, с. 95).

Обрисованная У. К. Смитом ситуация, бесспорно, верно подмечена, однако нельзя согласиться с утверждением американского религиоведа, что арабы ввиду такой «фатальной» привязанности к исламу принципиально отличаются от других мусульманских народов

тем, что для них пути секуляризации общества фактически закрыты.

Попытка определить функциональное назначение элементов арабизма и ислама в националистической идеологии, дифференцировать роли, которые им в этой идеологии предначинаны, была предпринята в 1971 г. видным французским исламоведом, профессором истории университета Экс-ан-Прованса Роже Ле Турно совместно с двумя сотрудниками этого же университета Морисом Флори и Рене Дюшаком (267). Отмечая на примере Северной Африки склонность большинства арабских националистических режимов апеллировать к арабо-мусульманской традиции, французские ученые обращают внимание на необходимость видеть различие между «понятиями арабизма и исламизма», которые не синонимичны не только по своему номинальному значению, но и в функциональном отношении. Ле Турно, М. Флори, Р. Дюшак считают, что арабизм и ислам играют отнюдь не однозначную роль на различных стадиях национального движения. Так, обращение к идее арабизма характерно для первой стадии национального движения, стадии, когда первоочередной все еще остается борьба против колониального господства или попыток восстановить его. Когда национальное движение или режим называют себя «арабским», они стремятся подчеркнуть, как полагают французские востоковеды, свою «культурно-лингвистическую специфичность», противопоставить себя Западу в западных политических терминах. Таким путем акцентируются этнические корни принадлежности к арабской цивилизации, в чем просматривается попытка придать определенное содержание национализму, который в качестве идеологии «слишком нов» для широких масс и поэтому не может себя проявить иначе, как выступив против политического и культурного влияния Запада (там же, с. 117).

С достижением же независимости и началом государственного строительства, по мнению французских ученых, в идеологиях молодых государств все чаще имеет место обращение к исламу, причем этот процесс находится в прямой зависимости от интенсивности преобразований в экономической и политической

структуре государства. Националистическая идеология на этой же стадии обращается к исламским ценностям с целью легитимизировать преобразования и нейтрализовать возможную критику планируемых режимами преобразовательных программ со стороны консервативных религиозных кругов и находящихся под их влиянием масс. Особенно ярко эта тенденция использования традиционных символов проявляется в идеологии арабского социализма, направленной, как считают французские ученые, на затухивание противоречий между исламом и социализмом. «Исламизм» в идеологии националистического руководства, строящего арабский социализм, преследует цель показать, что «эгалитаризм, солидарность и социальная справедливость являются сущностью как учения Пророка, так и социалистического учения»—другими словами, реализация целей арабского социализма есть реализация исламского идеала (там же, с. 117).

Ле Турно и его коллеги правильно констатировали разную роль ислама и арабизма на различных этапах национально-освободительной борьбы. Но в то же время если признать справедливость их мнения о наличии жесткой зависимости между глубиной преобразований и степенью исламизации, то следует сделать вывод, что чем радикальней реформы, тем неизбежней исламизация, которая ведет назад к традиционному обществу.

Между тем прямой зависимости здесь нет. Некоторые страны, избравшие социалистическую ориентацию, такие, как Сирийская Арабская Республика, и особенно НДРГ, где процесс реформ не только не сопровождается исламизацией, а наоборот, способствует значительной секуляризации общества, демонстрирует несостоятельность тезиса Ле Турно, М. Флори и Р. Дюшака. Что же касается Египта (1962—1971) и Алжира (с 1963 г.), то обращение к Корану и сунне в целях обеспечения массовой поддержки выбранной ими социалистической ориентации еще не означало «отката к традиционализму». Здесь важна не столько форма, сколько содержание, т. е. социально-классовая сущность реформ, а она обнаруживается в

том, каким из религиозных предписаний отдается предпочтение, и как эти предписания реализуются.

Таким образом, рассматривая точку зрения ведущих западных исламоведов на проблему национализма в арабском мире в первый послевоенный период, нетрудно заметить, что общим для них является мнение о том, что идеология национализма является органически чужеродной исламу и имеет мало шансов «привиться» в арабских странах. Однако это представление не стало определяющим в западной науке первых послевоенных десятилетий. Наоборот, наиболее распространенной, и в первую очередь среди представителей социальных наук, стала точка зрения, согласно которой национализм не только способен «привиться» в арабском мире, но и будет играть при этом позитивную, с точки зрения Запада, роль. В работах, посвященных современному исламу и арабскому национализму, особое внимание уделялось прежде всего выявлению потенциальных возможностей этих идеологий решать две взаимосвязанные задачи, которые мыслились на Западе как приоритетные, а именно: сохранение стран арабского региона в сфере политического влияния Запада и модернизация этих стран.

ИСЛАМ. АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И МОДЕРНИЗАЦИЯ

Проблема взаимосвязи ислама, арабского национализма и процесса модернизации арабских стран привлекала в 50—60 гг. особое внимание западного востоковедения.

С достижением политической независимости арабскими странами важнейшими задачами западной империалистической политики по отношению к ним стали сохранение зависимости их экономики от мирового капиталистического рынка, и недопущение их выхода из сферы влияния западных держав. Эта форма косвенного контроля, получившая название неокOLONиализма, была призвана заменить старую колониальную систему империализма.

Но поскольку функционирование современного

мирового капиталистического хозяйства тормозилось из-за сохранения на периферии капиталистического мира неадекватных его потребностям социально-экономических структур, возникает необходимость их модернизации. Другими словами, для получения гарантированных высоких прибылей западным монополиям представлялось необходимым модернизировать некоторые стороны экономических, социальных и политических структур стран арабского региона. Различие в степени развития отдельных арабских стран, а также разные исходные установки западных специалистов предопределяли разнообразие рекомендаций путей модернизации.

В 50—60-е гг. разработка специфических концепций развития для арабских стран осуществлялась на фоне или в русле более общих теорий развития для стран третьего мира и представлялась в основном как развитие по западной модели.

Концепции развития, предлагаемые ведущими западными специалистами по Ближнему Востоку Даниэлем Лернером (204) или Манфредом Хэлперном (164), были частным случаем идей таких американских теоретиков, как Т. Парсонс или У. У. Ростоу, которым представлялся закономерным капиталистический путь развития для всех стран третьего мира посредством перехода от «традиционного общества» к «переходному» и современному индустриальному по американскому образцу¹⁰ (242).

Специфика концепций модернизации для арабских стран заключалась, в частности, в определении роли и места двух крупнейших идеологических систем

¹⁰ Такая трактовка модернизации дала основание советскому ученому М. А. Чешкову заметить, что «модернизация стала скорее идеологической доктриной, чем социологической концепцией» (88, с. 97). О политической цели теории модернизации пишет Н. А. Симония: «Лучшие умы из лагеря идеологов неокOLONиализма снlessly искали альтернативу «революциям снизу», «красным революциям», «революционно-демократическим режимам», и находили его в «революциях сверху», — в модернизации по капиталистическому пути» (74, с. 5).

арабского мира—ислама и арабского национализма— в процессе модернизации. Некоторые западные ученые предлагали ограничиться модернизацией сферы экономики, оставляя сложившуюся политическую инфраструктуру неизменной. В рамках такой «экономической модернизации» настоятельно рекомендовалось лишь снять все ограничения, накладываемые шариатом на развитие капиталистических отношений, в первую очередь на ссудный процент.

Однако экономическая модернизация чаще всего рассматривалась как производная от «политической модернизации»—процесса, которому в 50—60-е гг. уделялось много внимания в рамках и традиционного востоковедения, и особенно в рамках развивающегося направления западной социологии, занимающегося проблемами модернизации и получившего название «социологии развития».

Одно из значений, которое вкладывали западные ученые в понятие «политическая модернизация», заключалось в трансформации исторически сложившейся и освященной исламом традиционной общественной структуры Ближнего Востока, получившей название «мозаичной», в современные национальные государства. «Мозаичность» структуры арабского мира, сохранившаяся в значительной степени со времен халифата и Османской империи, заключалась в раздробленности всего общества на замкнутые группы: конфессиональные и этноконфессиональные общины, племена, суфийские ордена, цеховые объединения, семейные кланы и т. д., члены которых были лояльны прежде всего своей группе и своему клану, а не центральной власти. В начале 60-х гг., когда стало выясняться, что модернизация—не такой прямолинейный процесс, каким он мыслился в начале 50-х гг., как на Западе, так и в арабских странах, именно в преодолении «мозаичности» стали видеть на Западе путь к успешной национальной интеграции¹¹.

¹¹ Важной вехой в этом направлении явилась работа К. Гирка (153).

«Идеологическим обеспечением» процесса политической модернизации в большинстве западных концепций того времени был призван служить национализм, но такой, идеология которого, направленная на национальную сплоченность и «классовый мир», устраивала бы и Запад, и местную буржуазию, чьи интересы определенные течения национализма и выражали. М. Хэлперн в связи с этим писал: «В обществе, где семья и племя более не являются стабильными, ... где традиционное исламское государство, основанное на принципах восточного деспотизма уже не функционирует, и где община правоверных переживает упадок вследствие эрозии веры, национализм способен обеспечить создание такого эффективного государства, которое будет в состоянии войти в продуктивные отношения с другими государствами» (164, с. 202).

Так как арабские страны находились на разных ступенях политического и социального развития, то и рекомендации по модернизации выдавались им различные. К примеру, для Египта, который рассматривался не как традиционное, а как переходное общество, решение проблемы национальной интеграции виделось в «возведении мостов между элитой и массами путем выдвижения новых национальных ценностей и построения новых национальных институтов» (122, с. 630). Так же, как и в «мозаичном» обществе, идеологией сплочения был призван служить все тот же национализм, однако здесь он в первую очередь предназначался не для национального строительства (в Египте в послевоенные годы национальное сознание, как египетское, так и арабское, было в достаточной степени развито), а для обеспечения «классового мира» в интересах буржуазии.

Политическая модернизация, согласно превалирующей в западном востоковедении точке зрения, должна была непременно сопровождаться процессом секуляризации, которая мыслилась как необходимая предпосылка в деле построения современного национального государства (см.: 232). Применительно к арабским странам, секуляризация означала широкий комплекс мероприятий, направленных на вытеснение

ислама; на внедрение светского законодательства, светских институтов и правил, которые призваны были заменить шариат, регулирующий в идеале все области деятельности мусульман.

В то же время некоторые исследователи считали сохранение определенных аспектов ислама полезным для модернизации, однако при условии его ценностной переориентации, его способности придать процессу развития позитивное с точки зрения Запада значение, а также его способности «высоко оценить этот процесс как социальную задачу». В качестве прецедента приводился пример протестантизма и веберовская оценка его роли в развитии буржуазных отношений в Европе XVI в. Именно с этой точки зрения американский религиовед Роберт Белла считал возможным «не выходя за рамки символической структуры исторической религии... переформулировать ее таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира» (15, с. 277).

В свете такого понимания роли ислама в 60-х гг. возобновился интерес к процессу модернизации самой исламской доктрины. Известно, что мусульманское реформаторство, или «модернизм», явившееся идеологической реакцией определенной части мусульманского духовенства на западную политическую, экономическую и культурную экспансию, распространение западных идей и институтов, становление буржуазных отношений в мусульманских странах, было направлено на изменение религиозной системы ценностей под влиянием новых условий. Во многих работах западных авторов, посвященных мусульманской реформации, высказывалась мысль о том, что пересмотр традиционных исламских установок, их интерпретация в духе буржуазных ценностей приводили к религиозному скептицизму, расчищали дорогу новой идеологии арабского национализма (163, с. 15—19).

Больше всего работ, в которых затрагивалась тема мусульманской реформации, посвящено анализу идей ее наиболее видных идеологов—Джамаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммеда Абдо, Рашида Рида. При этом исследователи делали упор скорее на анализ

идей этих реформаторов, чем на влияние их концепций на общественное развитие в мусульманских странах (185; 187; 189; 193). (Такой подход возможно утвердился не без влияния исследования Чарльза Адамса «Ислам и модернизм в Египте» (97), где впервые был дан анализ идеологии реформаторства). Интерес к этим идеологам объяснялся не только тем, что они были основоположниками реформации в арабских странах, и последующие модернисты по существу внесли немного нового в реформацию ислама, но и тем обстоятельством, что объективно их деятельность была направлена на приведение мусульманских установок в соответствие с буржуазными нормами. В свете появления радикальных теорий «арабского социализма» в 60-х гг. или явно реакционных призывов возврата к исламу «праведных халифов» взгляды этих реформаторов приобретали для некоторых западных исследователей ценность ввиду умеренности их реформизма. Не случайно еще в начале 1950-х гг. У. К. Смит одобрительно высказывался, в частности, о М. Абдо за его приверженность «эволюционному развитию» и противопоставлял его позицию «революционным методам» Ораби (257, с. 19).

Исходя из вышесказанного, в изучении проблемы модернизации арабских стран можно выделить два подхода, характерных для западных ученых. Наиболее распространенный подход, которым руководствовались в основном представители «дисциплинарных» школ—политологи, социологи, экономисты, а также религиоведы (М. Хэлперн, Д. Смит, Д. Лернер, К. Гирц и др.),—заключался в рассмотрении модернизации политической, социальной и экономической структуры арабских стран. Другой подход, свойственный, в первую очередь, востоковедам, арабистам, а также некоторым историкам и религиоведам (У. К. Смит, М. Керр, С. Хэйм, Э. Кедурн, Р. Белла и др.), заключался в изучении процесса модернистской интерпретации самой исламской доктрины, ее взаимодействия с идеей арабского национализма.

Таким образом, в концепциях западного востоковедения 50—60-х гг. и исламу, и национализму предназначалось играть важную роль в процессе модер-

низации арабских стран. В то же время эти две идеологии рассматривались с точки зрения их эффективности в качестве «барьера на пути коммунистического проникновения», т. е. «барьера» на пути выхода этих стран из орбиты неоколониальной зависимости от Запада.

ИСЛАМ, АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И АНТИКОММУНИЗМ

Подъем национально-освободительного движения в арабских странах в послевоенный период проходил в условиях глобальной конфронтации Запада с социалистическими странами. Возросшее могущество Советского Союза и всего социалистического содружества явилось мощным импульсом для распространения социалистических идей в арабском мире.

Одновременно первые послевоенные годы продемонстрировали многосложность решения проблем, стоящих перед арабскими странами, ориентируясь на западные буржуазные идеалы и на основе западных общественно-политических институтов. В этих новых условиях на Западе идет поиск идей, которые можно было бы противопоставить притягательной силе социализма.

В связи с этим в начале 50-х гг. предпринимаются попытки выявить антикоммунистический потенциал национализма и ислама—двух наиболее широко распространенных в арабских странах идеологий. Оценки западных специалистов этого потенциала крайне противоречивы. Одни делают попытку трезво проанализировать ситуацию, другие—принимают желаемое за действительное, третьи—ставят своей целью по-своему формировать общественное мнение арабских стран.

До середины 50-х гг. наиболее распространенной была точка зрения, согласно которой считалось, что там, где ислам занимает сильные позиции, он является «надежным заслоном перед коммунистическим проникновением». Эта точка зрения была особенно популярна в правительственных кругах западных стран,

в частности США. Отмечалось обычно принципиальное различие между исламом—религией, основанной на признании единого бога и абсолютной покорности его воле, и атеистическим мировоззрением, лежащим в основе коммунистического учения. Исходя из такой позиции строилось, например, официальное заключение специалистов Комитета внешней политики Госдепартамента США, согласно которому «ни исторические традиции, ни психология народов, населяющих Ближний Восток, ... не благоприятствуют распространению коммунистической пропаганды» (цит. по: 164, с. 156).

Усилия же западных пропагандистских служб того времени были нацелены, выражаясь словами консервативного американского политического деятеля Дж. Ф. Даллеса, «на развитие многих ценных свойств религий Востока, которые нельзя примирить с коммунистическим атеизмом и материализмом» (145, с. 229). Радиостанция «Голос Америки» и другие средства массовой информации «не переставали призывать арабский народ бороться с коммунизмом во имя ислама» (116, с. 62). Предпринимались попытки убедить арабов в том, что «ислам—родной брат христианства и иудаизма», и что западные идеалы родственны мусульманским, а поэтому место арабов в лоне западной цивилизации (113, с. 75). Римский Папа Иоанн XXIII призывал ислам «стать плечом к плечу с христианством в борьбе против атеизма и коммунизма» (цит. по: 20, с. 138), а некоторые ведущие исламоведы Запада утверждали, что «только ислам может найти эффективный и полный ответ коммунизму» (272, с. 241).

Одновременно существовала и другая точка зрения, выражавшаяся в скептической оценке способности ислама «противостоять коммунистической угрозе». Некоторые авторы нередко приходили к трезвой оценке притягательности социалистических идей для арабского мира. Так, даже прозападный ливанский общественный деятель Шарль Малик считал, что «опыт социалистического строительства, в частности, «решение национального вопроса в СССР, может

стать привлекательным для Арабского Востока с его «мозаичной» этнической и конфессиональной структурой региона, где государственный национализм еще не утвердился в качестве ведущей идеологии, и где существуют определенные объединительные стремления (216, с. 106). Американский политолог и сотрудник Госдепартамента Филипп Айэрленд, выступая на конференции под названием «Ислам в современном мире», организованной Ближневосточным институтом в Вашингтоне в 1951 г., называл среди факторов, способствующих распространению идей социализма в арабских странах «экономическое и социальное неравенство, вызывающее растущее недовольство среднего класса и широких масс» (174, с. 73—74). Другим фактором, благоприятствующим популярности социализма в арабских странах, по мнению Айэрленда, является антиимпериалистическая позиция стран социалистического содружества во главе с СССР. Эта позиция совпадает с устремлением арабского национального движения, боровшегося в начале 50-х гг. против колониализма и империалистической оккупации значительной части арабских земель (там же, с. 73). И, наконец, еще один фактор в пользу социализма—это распространение секулярного мировоззрения, особенно среди интеллигенции и студенчества, т. е. наиболее активных в политическом отношении социальных слоев (там же). Таким образом, Ф. Айэрленд приходит к тревожному, с его точки зрения, выводу, что если арабские страны не обратятся лицом к Западу, прежде всего к Соединенным Штатам (европейские державы дискредитировали себя колониальной политикой) и не перенимут у них буржуазные идеалы, то в конце концов произойдет «завоевание мусульманских стран коммунистами со всеми вытекающими отсюда для ислама последствиями» (174, с. 76). Выводы Ф. Айэрленда явно рассчитаны на то, чтобы запугать консервативных арабов—как духовенство, так и буржуазию—«угрозой уничтожения ислама», побудить их активней противодействовать коммунистическим идеям.

Другую аргументацию в пользу капиталистической

ориентации, рассчитанную уже на арабских националистов, выдвинул известный арабист, бывший сотрудник Арабского отдела департамента политической разведки Форин оффиса (британского МИД), а с 1955 г. профессор исламоведения Тихоокеанского колледжа в Сан-Франциско Ром Ландау. В своей книге «Ислам и арабы» английский арабист выражает мнение, согласно которому выбор пути развития арабского общества должен определяться не в свете борьбы между капиталистическим миром и миром социализма, а посредством обращения к арабскому наследию (200, с. 237). Одновременно Р. Ландау утверждает, что ближе всех к исконно-арабскому идеалу стоит концепция западной демократии (там же, с. 275). Интересно, что под исконно арабским наследием Р. Ландау имеет в виду период, предшествующий арабо-мусульманскому халифату времен поздних Аббасидов и, тем более, Османской империи, что соответствовало взглядам арабских националистов (там же, с. 237). Таким образом, в 50-е гг. некоторые западные ученые, используя отсутствие более или менее четкой социально-экономической программы арабского национализма, предпринимали попытки оправдать возможный выбор капиталистической ориентации, обосновать ее соответствие «аутентичным» арабским традициям.

Такую же цель, но с использованием иной аргументации, преследовала статья известного своими консервативными взглядами английского исламоведа Бернарда Льюнса «Коммунизм и ислам», опубликованная впервые в журнале «Интернэшнл Афферс» в 1954 г. Эта статья, в отличие от выступления Ф. Айэрленда, была адресована более узкой аудитории—секуляризованным средним слоям и национальной буржуазии арабских стран, т. е. тем наиболее активным в 50-е гг. социальным силам, с которыми Запад связывал надежды на развитие молодых арабских государств по капиталистическому пути. Для них установки ортодоксального ислама были помехой развития, да и сам ислам—идеологией отсталости. Поэтому Б. Льюнс, имея целью дискредитацию коммунизма, подчеркивал сходство между коммунистами и мусульманскими догмати-

ками. И те, и другие, по заявлению Б. Льюиса, «проведут тоталитарную доктрину, дающую всеобъемлющий и окончательный ответ на все вопросы, земные и небесные. Хотя ответы на них даются разные,—продолжал Б. Льюис,—тем не менее общее у них—это именно та всеобъемлемость и завершенность, которая отличает эти учения (коммунизм и ислам) от постоянного сомнения, присущего человеку Запада. Как мусульмане, так и коммунисты испытывают чувство принадлежности к «общине верующих», которые всегда правы и противопоставляют себя «неверным», которые всегда не правы» (206, с. 302). Такая постановка вопроса, очевидно, и тонко рассчитанный пропагандистский ход—представить коммунизм в виде догматического учения, что, по замыслу автора, должно отвлечь от него интерес стремящегося быть свободомыслящим и питающего неприязнь к догматизму арабского интеллигента.

С других позиций освещал данный вопрос М. Хэлперн. Его задача заключалась скорее в анализе сложившейся ситуации и попытке выявить наметившиеся тенденции политического развития, чем в прямолинейной пропаганде антикоммунизма, поэтому его позиция была менее тенденциозной и более объективной. М. Хэлперн признает, что существует принципиальное различие между исламом и коммунизмом, однако он одновременно подчеркивает, что «это различие не может автоматически ... стать надежным заслоном для коммунизма» (164, с. 159). Американский исследователь высказывает мысль о том, что число ортодоксальных мусульман, которые благодаря своей «глубокой набожности» не могут принять коммунизма, становится все меньше, их влияние все слабее, а их призывы против коммунизма и безбожников направлены против любых новшеств, что является тормозом для модернизации вообще (там же, с. 159). По мнению М. Хэлперна, ислам лишь временно противостоит коммунизму, и это происходит в силу того, что ослабляется социальная база ислама. «Тот уровень традиционализма, который существует на Ближнем Востоке, пока не позволяет новым идеям, включая коммунизм, занять там

значительное положение,—пишет М. Хэлперн,—однако эрозия традиций идет не переставая, и ислам как раз готовит место коммунизму тем, что продолжает оставаться догмой, не сумевшей решить основные проблемы, стоящие перед ближневосточным обществом на современном этапе» (там же, с. 159). Не считая возможным надеяться на ислам как на долгосрочный «заслон коммунизму», М. Хэлперн, так же, как и в деле модернизации стран ближневосточного региона, связывает надежды Запада с идеологией национализма, в том числе арабского национализма. М. Хэлперн рассчитывал, что «скорее национализм, а не ислам оставит коммунизм», потому что наиболее мощные политические движения на Ближнем Востоке идут под флагом национализма. Они-то, по мнению американского исследователя, и привлекают наиболее активных и способных людей, людей, которые стремятся к переменам и удовлетворению своего честолюбия (там же, с. 184).

Такая точка зрения на рубеже 60-х гг. нашла много сторонников как на Западе, так и среди арабских националистов (168; 213; 253). Г. фон Грюнебаум, например, ссылаясь на статью президента Туниса Хабиба Бургибы (128), соглашался с утверждением последнего о том, что «успешный опыт построения социализма в советских «мусульманских» республиках демонстрировал «неспособность и даже нежелание ислама противостоять коммунизму», а поэтому единственной идеологией, способной успешно сдерживать коммунистическое проникновение в арабский мир, является национализм (160, с. 245). Близкие взгляды высказывали и другие западные и арабские ученые. Английский арабист Джон Марлоу писал, что «наиболее эффективной профилактикой против коммунизма в арабских странах является не ислам, или Багдадский пакт, а арабский национализм (211, с. 118). Французский исламовед М. Роденсон признавал, что «подвергнувшийся эрозии ислам» привел к тому, что «сегодня мусульманин вполне может быть и националистом» (что, в принципе, противоречит исламской доктрине), и даже коммунистом (что еще больше противоречит ей), и

видел главное препятствие революционным социальным изменениям в националистических режимах арабских стран (236, с. 12). Подобное суждение, кстати, стало довольно распространенным среди леворадикальных ученых Запада в 1970—1980-х гг. (см.: 96; 104; 192). Другой французский ученый—Жак Болен—предостерегал от упрощенного подхода к вопросу о взаимоотношении арабского национализма и коммунизма. По его мнению, неправомерно говорить о диаметральной противоположности арабского национализма и марксизма, исходя из их концептуальных расхождений, как и отождествлять эти две идеологии на основе их антиимпериалистической направленности. С точки зрения Ж. Болен можно говорить лишь о некоторых общих политических интересах арабского национализма и арабского антикоммунистического движения во внешней политике, не забывая при этом, что во внутренней политике коммунисты и арабские националисты—соперники, если не сказать враги (116, с. 89, 92). Однако сам французский востоковед демонстрирует упрощенный подход к проблеме взаимоотношений арабских коммунистов и арабских националистов. Исторический опыт свидетельствует о возможности сотрудничества коммунистов и арабских националистов. Что происходит, например в Сирии с 1965 г. Такое сотрудничество имело место и в 1956—1957 гг. в той же Сирии, и в 1951—1952 гг., 1956—1965 гг. в Алжире и т. д.

В заключение следует еще раз отметить, что при оценке той или иной идеологической системы или общественно-политического течения в арабских (как и во всех развивающихся) странах главным критерием для Запада являлась прежде всего возможность использования системы или течения в интересах Запада. Отсюда и суждение об арабском национализме и исламе на основе их антикоммунистического потенциала. Однако единства мнений у западных востоковедов относительно наличия этого потенциала в 50—60-х гг. не было (впрочем, как нет его и сегодня). Объясняется это неоднородностью движений и режимов, использующих исламские и(или) националистические лозунги, сложностью политической обстановки, прагма-

тическими соображениями, что приводит зачастую к противоречивым оценкам¹².

¹² Ярким примером такого прагматического подхода западных исследователей может служить анализ движения «братьев-мусульман». Критерием для оценки его роли в западной литературе, в первую очередь, служило место, занимаемое этим движением в расстановке сил в арабском мире. Так, в начале 1954 г., когда наметилась тенденция к сближению прогрессивных сил Египта и Сирии, «братья-мусульмане» подверглись критике за поддержку программы единения арабов (см.: 254). В дальнейшем, когда «братья-мусульмане» стали в оппозицию преобразованиям в Египте, они уже рассматривались как возможная и, с некоторыми оговорками, желательная альтернатива режиму президента Насера (166, с. 194; см. подробнее: 27).

ГЛАВА III

ЗАПАДНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ «ИСЛАМ И АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ» (70—80-е гг.)

В 1970—1980-е гг. западное востоковедение, как и в предыдущие два десятилетия, активно реагировало на изменения экономической, политической и идеологической ситуации в арабском мире, где с начала 70-х гг. заметно активизировались правые силы.

Поражение арабских стран в результате израильской агрессии 1967 г. привело к усилению консервативных сил в арабском мире, а нефтяной бум в значительной мере повысил роль Саудовской Аравии и других нефтедобывающих стран в межарабских отношениях. Постепенный отход Египта от принципов арабской солидарности после смерти президента Насера в 1970 г. завершился сепаратным кемп-дэвидским соглашением 1978 г. и привел к его изоляции в арабском мире, что еще больше усилило роль Саудовской Аравии, а вместе с этим и роль ислама как идеологии межарабской солидарности. Одновременно, выступление оппозиционных сил в отдельных арабских странах все чаще проходило под исламскими лозунгами, что в свою очередь побуждало режимы этих стран обращаться к религии с целью нейтрализации оппозиции. Эти, как и некоторые другие факторы, обусловили процесс «политизации» ислама в арабских странах с 70-х гг.

В 70—80-е гг. по-прежнему в центре ближневосточной политики остается палестинская проблема, которая с 1967 г. стала еще более острой. При этом в арабской политической мысли наметились сдвиги в

подходах к ее решению. Если до 1967 г. арабо-израильский конфликт воспринимался арабским общественным мнением как конфронтация арабского национализма, то после 1967 г. и особенно после 1973 г. он все чаще рассматривается многими арабами-мусульманами как конфликт между исламом и сионизмом. Несмотря на установление в 1969 г. в Ливии режима Каддафи, активно проповедующего арабский национализм и демонстративную приверженность баасистских лидеров Сирии и Ирака делу арабизма, ислам все больше используется в официальных идеологиях этих стран.

Рубеж 70-х гг. характеризуется окончательной ликвидацией очагов колониализма в арабском регионе, а также изменением баланса сил империалистических держав в этой части мира.

Великобритания потеряла в 1967 г. Аден—последнюю свою колонию на Арабском Востоке. Год спустя она объявила о решении ликвидировать военные базы в Бахрейне, Катаре и Договорном Омане к 1971 г.¹ Это знаменовало собой завершение процесса политической деколонизации арабских стран. Однако правящие круги Англии не оставляли надежды играть важную роль в политической жизни региона, особенно «к востоку от Суэца»—в зоне ее традиционных интересов. Официальная пропаганда старалась представить уход Великобритании с арабских территорий как «акт доброй воли» (см.: 105) и, как и раньше, пыталась использовать тезис об «особом отношении» Англии к арабскому национализму, о ее «конфронтации» с сионизмом. Однако сомнительная репутация Англии в качестве «друга арабов» и ослабление ее позиции на международной арене уготовили ей роль младшего партнера в империалистической политике США.

Франция, в отличие от Великобритании, вела в отношении арабских стран более независимую от США и НАТО политику. Осуждение правительством де Голля израильской агрессии 1967 г. и прохладные отношения с Израилем выгодным образом отличали ее от

¹ Знаменательно, что сразу после объявления этого решения в сенате США был поднят вопрос о необходимости «заполнения вакуума к востоку от Суэца» (312, 17 янв. 1968).

других западных держав в глазах некоторых арабских руководителей. С середины 70-х гг. Франция начинает осуществлять интенсивные попытки экономического и культурного проникновения в арабские страны. Большая зависимость Франции от арабской нефти, а также огромные потенциальные возможности рынков региона для французской экономики стали причиной особого интереса этой страны не только к своим бывшим колониям в Северной Африке, но и к странам Персидского залива.

На рубеже 70-х гг. отмечается особенная активизация политики США на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Развитие мировых событий в 50—60-е гг.—войны в Корее и во Вьетнаме—сконцентрировали внимание американской внешней политики на Восточной и Северо-восточной Азии, и, казалось, развитие событий не предвещало резких перемен в приоритетах американских внешнеполитических интересов.

* * *

Еще в 1967 г. профессор социологии и известный специалист по ближневосточным исследованиям Принстонского университета Морроу Бергер, бывший в то время также президентом только что основанной «Ассоциации ближневосточных исследований» (MESA)—организации, объединяющей в своих рядах ученых, изучающих Ближний Восток с точки зрения социальных наук и гуманитарных дисциплин, подготовил доклад по заданию одного из правительственных ведомств. Доклад назывался «Исследования по Ближнему Востоку и Северной Африке: пути развития и требования». Проанализировав важность этого региона для США в стратегическом, экономическом и политическом отношениях, М. Бергер пришел к выводу, что регион не только не является центром большой политической значимости, но и не обладает должным потенциалом, чтобы стать таковым. По мнению М. Бергера Ближний Восток (и чаще в большей степени Северная Африка) по сравнению с Тропической Африкой, Латинской Америкой или Дальним Востоком в последующие годы в политическом отношении для

США будут представлять еще меньшую ценность, а потому необходимо димитировать рост исследований по Ближнему Востоку путем ограничения числа лиц, преподающих и проходящих обучение в данной области (247, с. 288).

М. Бергер выражал точку зрения, имеющую определенное распространение в американских политических кругах второй половины 60-х гг. (229, с. 437). В то время США все более ввязывались в войну во Вьетнаме, и Арабский Восток многим представлялся второстепенным для американских интересов. Между тем прогноз М. Бергера оказался ошибочным. Последующие пять лет явились годами быстро возрастающего внимания американских правящих кругов к Ближнему Востоку, а после октябрьской войны 1973 г. и последующего нефтяного эмбарго Ближний Восток оказался в центре внимания американской внешней политики. Поэтому закономерно, что изменение ситуации в арабском мире, как во внутривосточном плане, так и в области международных отношений, сказалось и на востоковедных исследованиях, и 70-е гг. стали свидетелями бурного роста исследовательской активности в американских университетах, открытия новых центров по изучению Ближнего Востока, все более глубокого втягивания американских ученых—специалистов по региону—в сферу обелуживания американской внешней политики.

Показателем активизации ближневосточных исследований 70-х гг. может служить и факт появления ряда новых периодических изданий, посвященных ближневосточной тематике. Среди них выделяется издаваемый Ассоциацией по изучению Ближнего Востока совместно с Центром ближневосточных исследований Калифорнийского университета ежеквартальный журнал «Интернешнл Джорнел оф Миддл Ист Стадиз» (с 1970 г.), ставший наряду с «Миддл Ист Джорнел» одним из важнейших западных академических журналов по данному региону.

В 70-х гг. в США, как и во Франции и Великобритании, в основном уже сформировалась существующая сегодня инфраструктура востоковедных учреждений, занимающихся изучением арабских стран. В

1976—1977 гг. в последнем из крупных американских университетов—университете им. Дюка в Дурхеме (Северная Каролина), где прежде не занимались исследованиями ближневосточных проблем, была создана Программа изучения арабистики и исламоведения (149, с. 80). По объему как ближневосточных исследований, так и вообще востоковедных исследований США прочно заняли в западном мире лидирующее положение.

За последние 10—15 лет произошли некоторые сдвиги в Англии и Франции. В Великобритании, наряду с функционирующими центрами по изучению арабских стран, в 1973 г. было основано «Британское общество по изучению Ближнего и Среднего Востока» (BRISMES), имеющее целью «изучение истории и культуры стран региона после распространения в них ислама». В 1974 г. был организован специализированный Научный центр по исследованию стран Персидского залива и Аравийского полуострова при университете Экетера, активно изучающий этот регион главным образом с точки зрения британских интересов.

К этому же времени относится основание ставшего популярным среди специалистов по Ближнему Востоку политологического журнала «Миддл Ист Интернешнл» (выходит в Лондоне с 1971 г.). Наряду с аналитическим разбором текущих политических событий на Ближнем Востоке журнал публикует также и теоретический материал, посвященный идеологическим проблемам, в частности—месту и роли ислама и национализма на Ближнем Востоке. На страницах журнала выступают такие ученые, как Р. Оуэн, Д. Г. Гилмор, Г. Г. Яисен, Р. Олсон и др.

Во Франции в 1972 г. была открыта Междисциплинарная лаборатория при VII Парижском университете, имеющем репутацию прогрессивного. Одна из групп этой лаборатории специализируется на актуальных проблемах развивающихся мусульманских стран. В конце 70-х гг. был создан Центр по изучению колонизации и деколонизации, объединяющий группу ученых из университетов Пуатье, Бордо, Тура. Еще раньше, в 1967 г., в Париже при Центре изучения меж-

дународных отношений был создан Сектор арабских стран. Сектор издает свой журнал «Магриб-Машрек». В 1969 г. была основана Группа сравнительной истории ислама и Востока при Высшей практической школе. С 1973 г. стала действовать французская ассоциация арабистов со своим печатным органом «Арабиант».

70-е гг. ознаменовались также возникновением нового фактора в развитии западного, в первую очередь американского, востоковедения, выражающегося в финансировании ближневосточных исследований со стороны некоторых арабских нефтедобывающих стран, а также нефтяных концернов в рамках их борьбы с израильским лобби в США за влияние на американскую политику на Ближнем Востоке.

Новые источники финансирования. После нефтяного кризиса 1973 г. и последующего роста цен на нефть произошли важные изменения в системе субсидирования американских научных центров по изучению Ближнего Востока. Наряду с некоторым сокращением прямых федеральных ассигнований по IV статье Закона об образовании в интересах обороны², появились новые источники финансирования в лице ближневосточных правительств и организаций и ряда частных нефтяных компаний.

Средства, предоставляемые арабскими нефтедобывающими странами, достигали иногда внушительных сумм. Например, Центр по современным арабским исследованиям Джорджтаунского университета в Вашингтоне был создан в 1975 г. на дотации в сумму 1.649.000 долларов, из которых 96,5% составили поступления из арабских источников (подсчитано по: 149, с. 38). При этом Джорджтаунский университет не был единственным, получившим столь крупные ассигнова-

² Однако это не означает ослабления внимания правительства США к исследованиям по Ближнему Востоку. Напротив, федеральное субсидирование продолжается, и, возможно, более интенсивно, часто через частные фонды и организации, часть которых тесно, хотя и не всегда открыто, сотрудничает с федеральными ведомствами (см.: 120; 198).

ния из арабских стран. Во второй половине 70-х гг. арабские дотации некоторым, в первую очередь американским, университетам и научным центрам стали весьма значительными. Особенно щедрыми оказались саудовцы. Так, Фонд короля Фейсала в 1976 г. предоставил 1 млн. долларов Южнокалифорнийскому университету для открытия кафедры исламистики и ближневосточного центра, а также 1.750.000 долларов Фордхэмскому университету для проведения многолетней исследовательской программы по исламу (287, 30 мая 1978 г.).

В 1982—1983 гг. три престижных американских университета—Гарвардский, Джона Хопкинса в Вашингтоне и Джорджтаунский—получили по 1 млн. долларов из саудовских и кувейтских источников (259, с. 63). Ближневосточный центр Техасского университета уже несколько лет получает ежегодно по 100.000 долларов из неуказанных правительственных арабских источников. В 1979 г. университет Дюка получил 200.000 долларов на исламские и арабские исследования из Саудовской Аравии, а Пенсильванский и Джорджтаунский университеты и университет Джона Хопкинса на аналогичные цели получили по 100.000 долларов из Омана. В том же году Ливия предоставила Центру по исследованию Ближнего Востока университета Юты 88.000 долларов, а ОАЭ 1250.000—Джорджтаунскому университету (там же, с. 54).

Такая финансовая политика объясняется не только желанием руководящих кругов арабских нефтедобывающих стран стимулировать развитие «доброжелательной» арабистики и исламоведения в США, но главным образом тем, что арабские доноры видят в университетах силу, имеющую вес в формировании американской внешней политики (там же, с. 54).

Предоставляя дотации, арабская сторона нередко настаивала на назначении руководителями финансируемых ими центров и программ своих кандидатур, что, как декларировалось в западной прессе, противоречило практике американских научных учреждений (287, 30 окт. 1978 г.). Следует отметить, что ближневосточные дотации американским университетам осуществлялись на фоне непрекращающейся антиараб-

ской кампании, проводимой американскими средствами массовой информации, особенно усилившейся после нефтяного эмбарго 1973 г. Факт проникновения ближневосточных капиталов в американские академические учреждения был использован для обвинения арабов в попытке «купить» американскую науку. Если часть обозревателей ограничивалась замечанием, что «обычно связь финансирующих организаций и частных лиц с учеными США осуществляется в более завуалированной форме», то другие усматривали в этом факте новый, дополнительный штрих к созданному в 70-е гг. образу «злого араба ... который либо разбрасывается деньгами, либо шантажирует Запад нефтью, либо делает и то и другое одновременно» (287, 3 июля 1978 г.).

В результате этих кампаний под давлением общественного мнения и ряда просионистских организаций некоторые университеты были вынуждены вернуть часть полученных средств и отказаться от предполагаемых договоров с арабскими донорами. Например, в 1982 г. Джорджтаунский университет был вынужден вернуть Ливии 600.000 долларов из полученных в 1975 г. 750.000 долларов в связи с усилением в этот период антиливийской кампании (259, с. 53).

Между тем, в ответ на обвинение в попытке подкупа американской академической общины, арабские доноры заявили, что «арабское вмешательство в арабские деньги в ближневосточных исследованиях—уместное и необходимое противоядие сионистским деньгам и сионистскому контролю» (там же, с. 54). Появился ряд работ, подкрепляющих эту точку зрения. В 1973 г. саудовец Абд ар-Рахман Замиль в своей диссертации, написанной в Джорджтаунском университете, пришел к выводу, что «Израиль предоставляет значительные средства ближневосточным центрам с тем, чтобы исследования велись в нужном ему направлении и с нужной ему точки зрения» (там же). Другой автор, политолог из Северо-западного университета Ибрагим Абу-Лугод, указывая на прямую зависимость результатов исследований от источника финансирования, пишет о «сионистском контроле над ближневосточными исследованиями в таких ведущих цент-

рах, как Принстонский, Чикагский и Калифорнийский», что выражается не только в тенденциозности их публикаций, но и в тесном сотрудничестве с израильскими спецслужбами, получающими через эти научные центры доступ в арабские страны (259, с. 54—55).

В результате сложившейся обстановки, в целях избежания обвинений в попытке подкупа американской академической общины, в последние годы участвовалась практика предоставления ближневосточным центрам фондов через подставные лица или организации (там же, с. 59). Так, одна из ведущих американских газет сообщала о «финансировании арабами» некоторых ближневосточных центров через нефтяные и другие корпорации, «с которыми у них сложились обширные деловые связи» (292, 22 окт. 1978 г.). Ряд университетов вообще отказываются публиковать источники фондирования (259, с. 56). Тем не менее мало кого вызывает сомнение имеющий место процесс поляризации, затронувший часть американских ближневосточных исследований. Наряду с уже имевшейся просионистской «фракцией», в американском востоковедении появилась и проарабская, одной из задач которой является «реабилитирование» ислама и арабов в глазах Запада. Однако было бы ошибкой преувеличивать влияние недавно появившегося в США арабского лобби, которое «несмотря на все усилия ... еще не в состоянии противостоять могущественному израильскому лобби», чье влияние в Соединенных Штатах наиболее заметно, в частности, в средствах массовой информации (34, с. 240, 248).

Львиная доля «востоковедных» вложений арабских нефтедобывающих стран приходится на американские университеты и научные центры, в первую очередь, с целью влияния на формирование политики США. В странах же Западной Европы, включая Великобританию и Францию, арабские нефтедоллары используются в основном для пропаганды более благоприятного образа ислама. Хотя и здесь наряду с религиозно-культурной пропагандой (открытие мечетей и исламских культурных центров) субсидируются научные программы при университетах, конференции и публичные лекции. Примером такой деятельности

может служить серия публичных лекций об исламе, имевшая место в английском городе Ньюкасл с января по март 1982 г., приуроченная к открытию кафедры исламоведения при Отделении религиоведения Ньюкаслского университета, и субсидировавшаяся министерством высшего образования Саудовской Аравии, что позволило привлечь к этому мероприятию таких известных специалистов, как Монтгомери Уотт, Брайан Тэрнер и др. (179). Значительное внимание уделяется средствам массовой информации. Так, в Великобритании Саудовская Аравия контролирует журнал «Импакт интернешнл», а с сентября 1981 г. в Лондоне стал выходить также субсидируемый Саудовской Аравией общественно-политический журнал «Аравия», стоящий на умеренных исламоцентристских позициях. Журнал этот уделяет большое внимание общественно-политическим течениям в арабских и других мусульманских странах, главным образом исламу, а также арабскому национализму.

Таким образом, в 70—80 гг. «арабское» финансирование, наряду с поступлениями из государственных и частных источников западных стран, стимулировало расширение на Западе, прежде всего в США, исследований по арабистике и исламоведению. Однако было бы ошибочно преувеличивать воздействие «арабского фактора» на общее положение дел в западной науке, воздействие, которое кстати значительно уступает влиянию просионистских кругов. Основное направление ближневосточных исследований, как и других востоковедных изысканий, имеющих выраженный политический характер, как и прежде, проходит в русле политики западных стран и отражает в первую очередь интересы их правящего класса, хотя порой интересы консервативных кругов арабских стран, субсидирующих исследовательскую работу на Западе, объективно совпадают по многим пунктам с интересами западных держав.

Одновременно нельзя и недооценивать значение финансовых поступлений из арабских источников в западные научные центры. Оживление критики западной ориенталистики с востокоцентристских позиций, появление «трудов», восхваляющих ислам вообще и «позитивную исламскую модель» в лице Саудовской

Аравии в частности,—очевидный результат вполне определенного социального заказа.

Другим новым и совсем иного рода фактором в ближневосточных исследованиях на Западе за последние 10—15 лет стало появление оппозиционного востокovedному истеблишменту левого течения.

Новое течение в ближневосточных исследованиях. К концу 60-х гг. рост влияния идеологии «новых левых», по своей сути леворадикальной идеологии, прямо связанной с ширящейся в американском обществе оппозиции войне во Вьетнаме, затронул и американское востоковедение.

Война во Вьетнаме, кроме прочего, самым наглядным образом показала, для каких целей могут быть использованы знания, добытые в результате востокведных исследований. Появившееся чувство ответственности перед тем обществом, которое изучается, а также перед своим собственным обществом заставило некоторых американских ученых пересмотреть свои позиции в отношении объекта исследований.

Идеологический раскол, на этой почве имеющий место в некоторых профессиональных организациях, таких, как Американская социологическая ассоциация, Американская антропологическая ассоциация и Американская историческая ассоциация, в рядах которых находились ученые, занимающиеся и Ближним Востоком, привел к образованию оппозиционных академическому американскому истеблишменту профессиональных объединений—Комитета ученых, занятых проблемами Азии и др. (см.: 45).

Однако необходимо отметить, что идеологические сдвиги, характерные для американского востоковедения конца 60-х гг., приведшие к образованию в их среде сильного оппозиционного течения и направленные против внешней политики США, особенно в Юго-Восточной Азии, в меньшей степени затрагивали ближневосточную политику. Отчасти это объясняется той, широко распространенной в американском общественном мнении и научных кругах точкой зрения, согласно которой Израиль окружен агрессивными арабскими режимами и нуждается в американской помощи, а также тем обстоятельством, что критика союза США с Израилем традиционно исходила от связанных с неф-

тяными компаниями американских консервативных кругов, считающих поддержку Израиля Соединенными Штатами и связанную с этим конфронтацию с арабским миром не в своих интересах.

Уже в 1970 г. часть ученых, занятых разработкой ближневосточных проблем, и «озабоченных последствиями, которые могут иметь результаты их исследований на общество, являющееся объектом изучения», объединяются в группу под названием «Ближневосточный исследовательский и информационный проект» (MERIP). Выступая с позиций «органического антиимпериализма» и резко критикуя войну во Вьетнаме, эта группа ученых в то же время старалась привлечь внимание общественности на тот факт, что война во Вьетнаме—лишь одно из проявлений агрессивной политики американского империализма в «третьем мире», и что выступление против этой войны необходимо связывать с требованием пересмотра всего комплекса отношений США с развивающимися странами с целью предотвращения «новых Вьетнамов» (294, 1981, № 100/101, с. 50). Ученые, входящие в эту группу, разделяли точку зрения, согласно которой для наиболее глубокого понимания процессов, происходящих на Ближнем Востоке, а также палестинской проблемы, являющейся ключевой для этого региона, необходимо исходить из анализа классовых и социальных сил, их взаимодействия с иностранным капиталом и государственным интересам отдельных стран. Видя свою задачу не только в объективном исследовании проблем ближневосточного региона, но и в возможно более широкой пропаганде результатов своей работы с целью «адекватного информирования общественности», группа MERIP в мае 1971 г. начала издавать журнал «МЕРИП Репортс», на страницах которого выступали не только ученые, формально входящие в MERIP, но и исследователи, стоящие на близких к ней позициях.

В 1977 г. возникла еще одна левая организация американских ученых, занимающихся Ближним Востоком. Эта организация—Семинар американских ближневосточных исследований (AMESS). С 1978 г. она выпускает свой журнал «Нью Директивз ин Миддл

Ист Стадиз Ньюслеттер». По словам одного из членов-основателей AMESS Стюарта Шаара, она была создана группой ученых, которые были обеспокоены вовлечением университетов в процесс разработки и осуществления внешней политики; консерватизмом крупнейшей профессиональной организации—Ассоциации ближневосточных исследований (MESA); идеологической и методологической ограниченностью ближневосточных исследований (в частности, расширение их рамок они видели в изучении и выявлении революционного потенциала исламского движения); источниками финансирования ближневосточных исследований и зависимостью от них ученых-востоковедов³ (255, с. 72—73).

Во Франции к концу 70-х гг. появился ряд стоящих близко к марксистской платформе ученых, в основном арабского происхождения, которые группировались вокруг издающегося на французском языке журнала «Хамсин». В начале 80-х гг. эта группа перебазировалась в Лондон, где издание журнала продолжалось уже на английском языке. Примечательно, что в отличие от многих леворадикальных востоковедов, направляющих свои усилия на «реабилитацию ислама в глазах Запада или видящих в исламе «революционную» идеологию, представители группы «Хамсин» считают реакционной попытку заменить противоречие между империализмом и национально-освободительным движением в арабских странах противопоставлением христианского Запада мусульманскому Востоку (112, с. 22).

Следует отметить еще одну «левую» группу ученых в Великобритании, так называемую «Гулльскую группу» (Т. Асад, Р. Оуэн, Д. Седдан, Д. Уэйнс и др.). Ядро группы составляют сотрудники Гулльского университета, в том числе социолог Б. Тэрнер, специализирующийся по западной историографии ислама.

Возникновение этих групп, не являющихся определяющими для западного востоковедения и не меняю-

щих консервативную, в принципе, направленность ближневосточных исследований, проводимых на Западе и особенно в США, тем не менее имеет важное значение. Сегодня, в отличие от 50—60-х гг., западные специалисты по Ближнему Востоку, стремящиеся объективно разобраться в проблемах региона, имеют возможность быть услышанными благодаря появлению «альтернативных» специализированных журналов.

Появление левого течения в западном востоковедении с ориентацией на интересы народов исследуемого региона при всех его недостатках свидетельствует о кризисных явлениях в области «политизированных» исследований, ориентированных на интересы империалистической политики.

Общие ориентации ближневосточных и исламских исследований в 70—80 гг. В 70-е гг., вплоть до начала иранской революции, внимание западной востоковедной науки по-прежнему привлекали те концепции модернизации, которые сложились еще в 50—60-е гг., однако в 70-е гг. они уже не представлялись абсолютно бесспорными. Получили признание работы, в которых подвергались критике теории модернизации по западному образцу.

В частности, отвергалась концепция капиталистического развития для ближневосточных обществ, предложенная Даниэлем Лернером, которая объявлялась «этноцентричной», а принятие западной модели в качестве эталонной для стран Ближнего Востока—«исторически неправомерной» (186, с. 122—23; 194). Взамен предлагались более «жизненные» пути развития, в которых учитывались местные традиции. Такая точка зрения была созвучна тем поискам «третьего пути», которые повсеместно проводились в развивающихся странах в 60—70-х гг. Не случайно в западном востоковедении выступление против «западноцентристских» теорий исходило в большей мере от ученых—выходцев из восточных стран (см.: (94; 246; 247; 265).

Применительно к арабским странам полемика о путях их развития затрагивала вопрос о роли и месте ислама и арабского национализма в общественной и политической жизни этого региона. Poleмика эта отражала расхождение между методологическими идей-

³ Эта проблема на протяжении 70—80-х гг. была актуальной и являлась предметом озабоченности части востоковедного сообщества (см.: 120).

ными установками различных школ и течений в западной науке об арабском мире. Часть ученых—специалистов по ближневосточному региону унаследовали некоторые принципиальные установки классической школы, среди которых—«исламский детерминизм», идея, согласно которой ислам, будучи фактором, организующим и охватывающим все сферы жизни, является и ключом к пониманию не только истории, но и закономерностей развития современного Арабского Востока. Против такого подхода, как и в 50—60-е гг., выступают представители дисциплинарных школ, т. е. социологи, политологи, антропологи, историки и другие ученые, опирающиеся при исследовании ближневосточных обществ на традиции и методологию, выработанные в рамках соответствующих дисциплин. Так, Уильям Зартман, политолог из Нью-Йоркского университета, признает, что в западном востоковедении все еще распространена практика объяснения социальной динамики в арабских странах неким неизменным стереотипом поведения и мышления, якобы присущим лишь арабам. Объяснение поведения арабов, исходя из того, что «они арабы», он не без основания считает порочным (278, с. 294). В свою очередь исламоведы и арабисты продолжают обвинять сторонников дисциплинарного подхода в том, что те не учитывают «арабской специфики», заключающейся в особой роли традиций и религии, а то и в недостаточном знании арабского языка⁴. Несмотря на то, что полемика продолжается до сих пор, наметилась определенная тенденция к компромиссу. Некоторые известные исламоведы, в частности Жак Ваарденбург, признавая, что «большинство востоковедов, занимающихся современным исламом, склонны при изучении мусульманских обществ исходить из неизменности характеристик», считают, что «современная стадия общественного развития в мусульманских странах требует переосмысления существующих методов и методологий исследований» (271, с. 687).

⁴ По подсчетам Р. Лэмберта, в 1973 г. лишь одна треть специалистов по арабскому региону владела арабским языком «на достаточной мере» (199, с. 78).

Одна из примет западной востоковедной науки в 70—80-х гг.—усиление тенденций к узкой специализации как в рамках региональных исследований, так и в рамках отдельных дисциплин. «Большие» дисциплины, как отмечает американский востоковед Ф. Роузентал, для своих «ориентальных нужд» обзаводятся собственными востоковедами (241, с. 17). Однако «мужды» различных дисциплин в проведении исследований на материале развивающихся стран Востока сильно варьируются. Так, исследование, проведенное американцем Р. Лэмбертом, выявило, что лишь 0,4% всех американских психологов, 7,1% социологов и 9,5% экономистов являются специалистами-региноведами, в то время как 36% американских политологов и 84,5% антропологов имеют специализацию по одному из развивающихся регионов (262, с. 4).

Обращает на себя внимание большой процент антропологов, многие из которых являются специалистами по Ближнему Востоку. Развитие антропологии в послевоенный период, наличие в ней различных направлений привело к появлению многочисленных работ, посвященных и Ближнему Востоку. В то же время специфика интереса антропологии такова, что национализм редко оказывается объектом антропологических изысканий, а в исламе представителей этой дисциплины интересует «малая традиция»⁵. Проблема взаимодействия ислама и национализма не интересует их вообще. Тем не менее одна из работ антрополога Клиффорда Гиртца—«Соблюдаемый ислам» (154), написанная им еще в конце 60-х гг.,—оказала большое влияние в 70—80-х гг. на многих занимающихся исламом ученых, и не только антропологов. Один из основных выводов К. Гиртца, сделанных им на основании изучения влияния ислама на различные стороны жизни в Марокко и Индонезии, заключается в том, что он считает ошибочным представление о существовании «исламского общества вообще», имея в виду такие разные страны,

⁵ Понятия «большой» и «малой» традиции были введены американским востоковедом Р. Редфиллом, они обозначают соответственно письменную и устную традиции (230, с. 70).

как Марокко и Индонезия. Хотя ислам и является религией подавляющего большинства населения в этих государствах, но его проявления сильно окрашены автохтонными традициями. А в числе факторов, определяющих характеристики этих обществ, ислам занимает отнюдь не первостепенное место. Такой подход — видеть и подчеркивать скорее специфичное, чем общее и универсальное в мусульманском мире (в противоположность подходу классического востоковедения), стал в 70—80-х гг. довольно распространенным в ближневосточных исследованиях. Такие ученые, как И. Липидус (201), Дж. О. Волл (720) и др., пишущие об исламе, в своих исследованиях исходили из сходных посылок.

Одновременно усилилась тенденция подчеркивать общие закономерности развития западных и восточных обществ. Применительно к арабским странам она проявилась в работах таких разных востоковедов, как Норман Даниель, Жак Берк, Максим Роденсон и Питер Грэн. М. Роденсон в известной книге «Ислам и капитализм» (1966 г.) утверждал, что ислам нейтрален по отношению к капиталистическому развитию и во всяком случае не помеха ему (235). В 1979 г. Питер Грэн в книге «Исламские корни капитализма» на примере Египта уже проводил идею о наличии в исламе предпосылок капиталистического развития, которое, по мнению этого ученого в арабском мире началось еще до европейской экспансии, но было ею прервано (159). Смысл этих взглядов сводился к тому, что исламское традиционное общество содержит в себе «субстанцию», внутри которой зарождается развитие, и теперь, когда бывшие колонии обрели независимость, они могут строить свое будущее, не копируя западные модели. Один из ведущих французских востоковедов-арабистов Жак Берк выражал мнение, что «независимость для народа сводится в первую очередь к возвращению на тот уровень, при котором приходят в полное соответствие его природа и его культура» (119, с. 6). Отсюда следовал важный вывод, что в целях развития нет необходимости в коренной ломке исламских установок, более того, реисламизация может слу-

жить базисом, отправной точкой для гармоничного развития.

Однако такие воззрения (кстати, созвучные некоторым исламским реформаторским теориям) не стали доминирующими и не привели к пересмотру взгляда на национализм как идеологию переходной стадии от традиционного общества к обществу современному.

Побудительным мотивом к переоценке сложившихся представлений и новым мощным стимулом к изучению Ближнего Востока, определению, в частности, места и роли ислама и национализма в этом регионе явилась иранская революция.

«Исламский бум» конца 70-х гг. начавшийся с иранской революции 1978—79 гг., явился полной неожиданностью для правящих кругов на Западе. Был он неожиданным и для подавляющего большинства востоковедов, связанных с государственными ведомствами и призванных прогнозировать события в «своем» регионе⁶. В то же время, в западной литературе начала 80-х гг. (217, с. 500; 143, с. 3) как на исключение указывают на Бернарда Льюиса, крупнейшего исламоведа и арабиста старой востоковедной школы, который еще в 1976 г. в своей статье «Возвращение ислама» (209), если не предвидел возможность иранских событий, то, во всяком случае, указывал на особую важную роль ислама, который, несмотря на «поверхностную» модернизацию ближневосточного региона, остается важнейшим фактором общественно-политической жизни. Критикуя политологическое направление в ближневосточных исследованиях и его методологию, Б. Льюис писал, что «такие понятия, как «левый», «прогрессивный», «консервативный» и другие термины западного политического словаря почти так же «точные» и «адекватно» отражают действительность

⁶ В советской литературе обращают внимание на тот факт, что «исламский бум» конца 70-х—начала 80-х гг. застал врасплох буржуазных политологов, прежде всего в США, хотя после второй мировой войны там уделялось значительно больше внимания современным проблемам ислама, чем в других странах Запада» (67, с. 70).

мусульманского политического феномена, как если бы «репортаж о матче в крикет вел специалист по бейсболу» (цит. по: 247, с. 318).

Между тем обращение к точке зрения, которую представлял Б. Люис, со стороны некоторых западных авторов свидетельствовало о поисках альтернативных подходов, обусловленных растерянностью, имевшей место среди представителей социальных наук ввиду обнаружившейся неспособности политологической школы предсказать события в Иране.

Одним из следствий «исламского бума» явился бум публикаций, в которых различные авторы, так или иначе, пытались дать оценку происходящим на Ближнем Востоке событиям. Критический обзор этих публикаций, как и анализ причин исламского бума, представлен в советской востоковедной литературе (84; 64; 66; 67). Необходимо, однако, отметить ряд особенностей, явившихся следствием бурного спроса на исламскую тематику как со стороны правительственных ведомств, научных центров, так и со стороны средств массовой информации, особенно и главным образом в США.

События в Иране заставили администрацию Картера, а также правительственные ведомства США и частные компании, имевшие интересы на Ближнем Востоке, обратиться к специалистам по исламу. Исламисты, работы которых, по словам президента Фонда Форда Ф. Томаса, «до исламского бума в большинстве своем писались лишь друг для друга» (263, с. 18), вдруг были призваны в качестве консультантов правительственных ведомств, ведущих нефтяных компаний, политологических центров. Президент Картер, который за время своего пребывания в Белом доме уделял особое внимание Ближнему Востоку, в апреле 1980 г. устроил специальный прием в честь исламоведов (285, № 2037), а его специальный помощник по безопасности З. Бжезинский после захвата американского посольства в Тегеране начал усиленно изучать ислам, в результате чего, как с долей иронии отмечает журнал «Арабия», пришел к выводу, что «существует шиизм—в основе своей воинствующий и антизападный, отличающийся от суннизма, более покор-

ного» (283, 1984, № 37, с. 10). З. Бжезинский выдвинул в то время тезис о «полумесяце нестабильности» (The Crescent of Instability), который не совсем верно был переведен как «дуга нестабильности». Очевидно, по замыслу автора, название должно было нести в себе мусульманскую символику, отражающую ее содержание, так как большинство стран, входящих в «дугу», были мусульманскими.

Привлечение исламоведов в качестве консультантов правительственных ведомств США в 1979 г. совпало по времени с реализацией политики «глобального недифференцированного подхода к феномену исламского возрождения» (612, с. 2) со стороны Соединенных Штатов. Выделение мусульманских стран в особый регион, обладающий своей, отличной от других стран, спецификой, происходило, очевидно, не без консультаций с исламоведами, во всяком случае такой подход вполне соответствует установкам классического исламоведения. Неспособность находящихся на государственной службе политологов, не придававших исламской специфике мусульманских стран особого значения, предсказать революцию в Иране, также способствовала тому, что установки классической исламистики, правда на непродолжительный срок, стали важным подспорьем при принятии решений администрации США, направленных на «сведение к минимуму политических последствий иранской революции» (126, с. 3).

Во-вторых, сразу же возник спрос на профессиональных исламоведов со стороны средств массовой информации, которые заваливали ученых заказами на статьи, выступления по радио и телевидению. Многие исламоведы становились постоянными консультантами информационных агентств, журналов, радио- и телекомпаний⁷. Таким образом, представление об исла-

⁷ Некоторые газеты и журналы предписывают своим корреспондентам «быть в постоянном контакте с известными академическими экспертами» (299, 1981, с. 479). Администрация радиостанции «Свободная Европа» помещает в научных журналах объявления о найме специалиста по исламу с академическим образованием, «желательно с опубликованными трудами» (299, 1984, с. 199).

ме, как его понимали в классическом исламоведении, т. е. факторе, регулирующем все области жизни мусульманина и определяющем облик мусульманской общины. распространялось массовым тиражом, а сами исламоведы, возможно впервые, получили столь массовую аудиторию. Следует сказать, что идеи, высказываемые исламоведами, легко находили отклик в массах, так как стереотипное представление о мусульманах, существующее в западном массовом сознании и поддерживаемое массовой культурой, в свое время формировалось, хотя и не всегда прямо, той школой ориенталистики, которая до сих пор является основой современного исламоведения.

На фоне приливов и отливов антиарабских кампаний на Западе бросается в глаза специфика участия в них востоковедной науки, обусловленная ее тесной зависимостью от политического курса западных держав. В связи с этим, а также не в последнюю очередь и в результате диверсификации источников финансирования, дифференцированная политика по отношению к различным арабским странам зачастую предопределяет трактовку их идеологии и политики в западной литературе.

ДИФФЕРЕНЦИРОВАННЫЙ ПОДХОД К ИСЛАМУ И АРАБСКОМУ НАЦИОНАЛИЗМУ

Примером дифференцированного подхода в западном, особенно «политизированном» востоковедении к исламу и арабизму в 70—80 гг. может служить отношение к Ливии и Саудовской Аравии. Эти две арабские страны имеют некоторые общие черты. Оба государства богаты нефтью, оба ведут активную внешнюю политику в арабском и мусульманском мире. Как Саудовская Аравия, так и Ливия пытаются утвердить себя в качестве образцовых исламских обществ, тратя на исламскую пропаганду большие средства. Существует сходство между ними также по этническому и религиозному составу населения. Американский политолог М. Крамер отмечает, что «если в какой-либо дру-

гой стране исламское движение входит в противоречие с соперничающими националистическими идеологиями, то в этих двух странах практическое отсутствие немусульман, или мусульман, принадлежащих к соперничающим сектам, делает Саудовскую Аравию и Ливию почти однородными в конфессиональном отношении» (196, с. 78). Между тем, с точки зрения Запада, различия, существующие между этими странами, значительно существеннее. Режим Саудовской Аравии тесно связан с Западом, и особенно с США, в финансовом, политическом и военном отношениях. Значение Саудовской Аравии в роли союзника Соединенных Штатов особенно возросло после антишахской революции в Иране, в результате которой США потеряли важнейший в политическом и военно-стратегическом отношении плацдарм на Ближнем Востоке. После короткого замешательства в Вашингтоне, которому «мусульманский мир» представлялся единой, угрожающей интересам США и всего Запада силой (201, с. 1), американская администрация начала выработать дифференцированную политику по отношению к исламскому фактору. В контексте этой политики Саудовской Аравии и другим консервативным арабским государствам отводилась роль заслона от «революционного» ислама, и поэтому притязания Саудовской Аравии на роль лидера арабского и мусульманского мира всячески поощрялись. Сходной была и позиция Великобритании. Франция, более зависимая от поставок ближневосточной нефти, после недолгого периода надежд на «особые» отношения с режимом Хомейни, также стала уделять больше внимания Саудовской Аравии.

В отличие от Саудовской Аравии, Ливия, со времени прихода к власти в 1969 г. М. Каддафи, отличалась проведением активной антимпериалистической политики. Упор ливийского руководства на ислам и радикальный арабский национализм при разработке официальной идеологии, усилия, направленные на ее «экспорт», не могли не тревожить консервативные арабские режимы, в первую очередь Саудовскую Аравию, видящую в Каддафи, не только активного приемника радикального арабизма Насера, но и сопер-

ника, пытающегося оспаривать у нее авторитет в мусульманском мире. Естественно, что в подобных обстоятельствах западная пропаганда направляется на дискредитацию ливийского режима и его противопоставление умеренным и монархическим режимам арабского мира. При этом западные специалисты по арабскому региону обращаются к исламской тематике и вопросам арабского национализма, с одной стороны, для того, чтобы поддержать образ Саудовской Аравии как лидера арабского и мусульманского мира, а с другой,—чтобы показать «лорочность идей и методов» ливийского руководства.

В западной литературе, посвященной Саудовской Аравии, можно выделить несколько, многократно повторяемых, мотивов. Во-первых, подчеркивается закономерность ее особого положения в арабском и мусульманском мире ввиду того, что занимаемая ею территория являлась колыбелью арабского этноса, ареной его консолидации в VII в. под знаменем ислама, а также благодаря ее роли в настоящее время в качестве хранительницы мусульманских святых мест в Мекке и Медине (229, с. 36). По мнению видного американского политолога Уильяма Квандта, подтверждением этого особого положения Саудовской Аравии среди мусульманских стран может служить сессия Организации исламской конференции, проводившаяся в 1981 г. в Таифе. Эта сессия, на которой собрались главы всех мусульманских государств (кроме Ливии и Ирана), прибывшие для совершения паломничества, фактически закрепила за Саудовской Аравией роль неофициального лидера (229, с. 38).

Во-вторых, указывается на ведущую роль Саудовской Аравии в качестве богатейшего нефтедобывающего государства. Американский политолог и специалист по исламу Джон Эспозито пишет, что обладание нефтью, ставшее для арабов «источником гордости», особенно после эмбарго 1973 г., явилось «поворотным пунктом в их судьбе», который якобы ознаменовал собой окончание зависимости от Запада и воскрешение былой славы ислама (150, с. 415). В этом процессе, по словам другого американского автора—Д. Пайпса, Саудовская Аравия играет руководящую роль, не толь-

ко вдохновляя своих «обделенных нефтью братьев», но и исполняя роль «крестного отца» по отношению к ним (225, с. 45). При этом особо подчеркивается, что нефть—единственное оружие, которое может быть противопоставлено сионистской экспансии (134, с. 784). Политическая направленность подобных рекомендаций вполне очевидна. Даже на Западе некоторые наиболее объективные исследователи признают, что значение «исторического эмбарго» 1973 г. было преувеличено как экспортерами, так и импортерами в политических целях (210, с. 181).

В-третьих, отмечая приверженность Саудовской Аравии идее арабизма и ислама, западные авторы обычно оговаривают качественное их отличие в саудовской интерпретации от радикального панарабизма 50—60-х гг. Так, Роберт Олсон, историк и политолог из университета штата Кентукки, с удовлетворением отмечает, что в период после 1973 г. Саудовская Аравия, наряду с другими странами-экспортерами нефти, ратуют за такие формы арабской солидарности, как межаарабская экономическая кооперация, общеарабский консенсус по политическим вопросам и сохранение политического статуса-кво в арабском мире, противопоставляя их арабскому национализму «насеристского» типа, в основе которого лежит «антиколониализм, политика неприсоединения, республиканизм и социализм» (221, с. 15—16). Другие авторы, считая, что во внешней политике Саудовская Аравия руководствуется идеей более широкой исламской солидарности, подчеркивают ту же мысль. Ф. Аджами, например, уверен, что мусульманский «универсализм» в качестве внешнеполитической доктрины надежнее, чем географически более ограниченная, но «беспокойная в политическом отношении» идея панарабизма. В отличие от идеи единого арабского государства, исламская солидарность 48 мусульманских стран не только не представляет угрозы суверенитету ни одной из них, но, наоборот, является «символом и надежным его гарантом» (100, с. 364). И еще «...в этом отношении конец панарабизма (имеется в виду радикальный арабский национализм) означает, кроме прочего, конец напряженных отношений между арабскими странами, свя-

занных с попытками доминирования одного арабского государства над другим» (там же, с. 373).

Вмешательство же во внутренние дела других стран со стороны самой Саудовской Аравии оправдывается, например, У. Квантом тем, что это государство якобы стремится «сохранить равновесие сил между отдельными арабскими странами, и поэтому оставляет за собой право препятствовать усилению любой из них, будь то Египет или Иордания» (229, с. 14). Пытаясь реабилитировать Саудовскую Аравию в глазах панарабистов, помнящих, как в 60-е гг. она в блоке с империалистическими странами под прикрытием «исламского пакта» выступала против арабского национализма, У. Квант обращает внимание на то, что в то время «Саудовская Аравия была не против арабского национализма, а против египетской экспансии под его флагом» (229, с. 14). При этом У. Квант уверяет, что саудиты никогда не стремились распространить свое влияние за пределы Аравийского полуострова (там же).

И наконец, в четвертых, Саудовскую Аравию, особенно в последнее время, пытаются представить в виде некоей модели «созидательной исламской модернизации», «положительной исламской альтернативы» и противопоставить ее «реакционному мусульманскому фундаментализму». Такая постановка вопроса соответствует официальной линии саудовского режима, которая, по словам одного из представителей королевской семьи, «состоит в стремлении создать современное индустриальное общество с высоким уровнем и доступностью материальных благ и сохранить при этом традиционные исламские ценности» (299, 1983, с. 106). Американский автор Роберт Крейн пишет, что, говоря о «негативной религиозной реакции, направленной против процесса секуляризации (очевидно, имея в виду революцию в Иране), нельзя забывать или игнорировать положительную исламскую альтернативу в лице Саудовской Аравии» (там же). Положительным в Саудовской Аравии западные ученые считают не только экономическую модель развития, крепко привязанную к международному капиталистическому рынку, но и структуру политической власти в государ-

стве, которая по мнению некоторых из них является наиболее адекватной арабской традиции, а потому и наиболее стабильной (148, т. 2, с. 165). Тем не менее падение шахского режима в Иране, который тоже считался стабильным, поставило перед западными специалистами задачу проанализировать «степень устойчивости» саудовского режима. По мнению Л. Биндера, монархическому режиму Саудовской Аравии для ограждения себя от критики со стороны арабов и мусульман недостаточно быть верным хранителем мусульманских и общеарабских святынь. «Законность режима саудитов, — пишет он, — в глазах арабов и мусульман зависит от того, насколько непреклонной будет его позиция в вопросе о Иерусалиме и палестинском вопросе» (126, с. 3). Но такая позиция противоречит произраильской политике США, которые, используя различные рычаги давления, пытаются заставить саудитов смягчить свою политику по отношению к этим вопросам. Создавшуюся дилемму саудовского руководства пытаются использовать некоторые европейские страны. Английский политолог Фред Холлидей, например, считая, что «новое имперское настроение, охватившее рейгановскую администрацию, является смертельно опасной для Саудовской Аравии», указывал, что «у монархического режима для того, чтобы выжить, остаются лишь две альтернативы: либо обратиться к Западной Европе, либо к Советскому Союзу» (299, 1983, с. 106), очевидно надеясь на реализацию первой альтернативы.

Что же касается Ливии, то в западной литературе, направленной на дискредитацию ливийского режима, также выделяются несколько, наиболее часто используемых тем. Прежде всего Каддафи вменяется в вину «экспансионизм под исламским или панарабским флагом». Например, Фуад Аджами, называя Каддафи единственным из арабских лидеров, кто поддержал знамя панарабизма после 1967 г., считает его притязания на претворение в жизнь арабского единства совершенно бесперспективными (100, с. 364). Американский политолог полагает, что идеи Каддафи были пережиты арабами в 50—60-е гг. и что его веру в единую арабскую нацию не разделяют студенты и молодежь, т. е. тот самый социальный слой, который однажды вдохнул в панарабизм жизненную силу. А по-

сему его деятельность должна ограничиваться пределами собственно Ливии (101, с. 126). Такого же мнения придерживается американский историк Джон Райт, автор исторической монографии о Ливии, который рекомендует Каддафи направить свою энергию и доходы от нефти на улучшение внутреннего положения Ливии. «Только тогда,—пишет он,—его деятельность может быть одобрена мировым сообществом, которое пока глубоко озабочено его глобальными притязаниями» (276, с. 280). Французская антиливийская пропаганда, активизировавшаяся с 1979 г. в связи с событиями в Чаде, прилагает много усилий для создания образа Каддафи—продолжателя традиций «исламского экспансионизма», готового по религиозным мотивам, поддерживать мусульманских фанатиков и террористов в любой стране мира (301, 26 авг. 1983 г.).

Другая тема в западной антиливийской кампании—обвинение Каддафи в отклонении от мусульманских догматов, представление его в качестве опасного новатора. Такая аргументация рассчитана на глубоко религиозные массы, для которых нововведения, не одобренные высшими религиозными авторитетами, всегда являлись греховными. Так, американские авторы Мариус и Мэри Диб, анализируя феномен «ислама Каддафи», представляют его как результат смещения сенсуальных традиций с секулярным арабским национализмом (142, с. 156). Они подчеркивают также, что большинство нововведений Каддафи было направлено против мусульманского духовенства Ливии, пользовавшегося значительными привилегиями при монархическом режиме. Наступление на духовенство, несмотря на то, что оно осуществлялось под исламскими по форме лозунгами, представляющими собой смесь фундаментализма и реформизма, привело, по мнению американских авторов, к «фактически функциональному секуляризму» (там же, с. 103).

Западную пропаганду не смущает противоречивость «обвинительных» аргументов: «мусульманский фанатик» или, наоборот, «циник, манипулирующий ливийскими массами»,—каждый из этих ярлыков рассчитан на определенную аудиторию. С одной стороны, говорится, что «социально-политические преобразования, проводимые ливийской революцией, затрудняют

достижение... арабского единства» (299, 1981, с. 92), а с другой—о неспособности консолидировать ливийское национальное самосознание ввиду сильного крена его идеологии в сторону панарабизма и панисламизма (243, с. 167).

Причина такого негативного отношения к противоречивой фигуре Каддафи, как уже отмечалось выше, кроется в позиции, занятой им по отношению к Западу. По словам французского историка Жака Румани, Каддафи «придает исламу и арабизму максимум антиимпериализма» (там же).

Таким образом, в 70—80-е гг., как и в предыдущие десятилетия, отношение к исламу и арабскому национализму в западной пропаганде диктуется, в первую очередь, политической конъюнктурой, определяется положением, занимаемым той или иной страной в расстановке сил на международной арене. При этом функция политизированного востоковедения заключается в выработке «научных» аргументов в пользу или против режимов этих стран, в «научном обеспечении» пропагандистских кампаний.

АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ. ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ОЦЕНКИ

Как уже отмечалось, «исламский бум» конца 70-х—начала 80-х гг. имел одним из своих последствий бурный поток публикаций в западной востоковедной литературе, посвященных различным аспектам ислама, в особенности его месту как во внутренней, так и во внешней политике. Одновременно такая концентрация внимания на исламе оттеснила интерес западных ученых к арабскому национализму или панарабизму, игравшему ведущую роль в этом регионе в 50—60-х гг. и бывшему тогда в центре внимания ближневосточных исследований на Западе. Определенный спад значения панарабизма с 70-х гг. дал основание большинству западных востоковедов говорить о его закате. В то же время некоторые исследования, проведенные на рубеже 80-х гг., т. е. в разгар «исламского бума», показывают, что панарабизм остается важнейшим фактором общественно-политической жизни в арабском мире, и что определенная часть арабов про-

должает идентифицировать себя как носителей идей арабского национализма.

Тем не менее большинство западных исследователей придерживаются той точки зрения, что арабский национализм, который в секулярной своей форме в 50—60-е гг., казалось, одержал победу над исламом, утратил прежнее влияние, а образовавшийся в результате идеологический вакуум заполнился, с одной стороны, религией, с другой—государственным национализмом (101, с. 126). Ими отмечается, что выражение этого процесса в частности в Египте, прослеживается в официальной пропаганде египетского национализма, который при Садате утратил некогда присущий ему преимущественно секулярный характер в духе Лютфи ас-Сеида. В новом варианте египетский национализм, объединенный с исламом, стал орудием ренсламизации в стране (266, с. XII).

В качестве одной из главных причин падения влияния арабского национализма в западной восточной литературе указывается поражение арабов в июньской войне 1967 г. с Израилем, которое политолог, директор Центра ближневосточных исследований университета Джона Гопкинса (США) Фуад Аджами окрестил «Ватерлоо арабского национализма» (100, с. 357).

Среди западных авторов, пытающихся представить арабский национализм в качестве «мертвой» идеологии, особенно активен уже упомянутый американский политолог Ф. Аджами. Он считает, что «шок военного поражения заставил лидеров арабского национализма обратиться к исламу как к средству, способному заглушить горечь катастрофы» (101, с. 61). В последовавшем ослаблении и исламизации арабского национализма, в постепенном вытеснении его идей мусульманской солидарности американский политолог видит также одну из причин гражданской войны в Ливане. По его мнению, марониты, которые еще в 40—60-х гг. смирились со статусом Ливана, как части арабского мира, теперь, напуганные ростом тех сил, для которых арабизм и ислам синонимичны, стали склоняться к разрыву с арабским миром, образованию сепаратного государства и союзу с Израилем (100, с.

362). Еще одним ударом по идее панарабизма явилось, по мнению Ф. Аджами, становление палестинского национализма как региональной идеологии, а также узконационалистическая, на его взгляд, политика баасистских режимов Сирии и Ирака, арабский национализм которых ограничивается лишь панарабской риторикой (100, с. 360). Ф. Аджами перечисляет те факторы, которые, по его мнению, определяли успех идеологии арабского национализма, но которые ныне либо более не функциональны, либо претерпевают основательную метаморфозу.

Во-первых, он считает, что арабский национализм появился как реакция на младотурецкий национализм, но этот фактор канул в прошлое вместе с крахом Османской империи. Во-вторых, полагает Ф. Аджами, успех идеи арабского национализма многим обязан активной пропаганде панарабизма в первой половине XX в. такими теоретиками как Неджиб Азури и Шакиб Арслан. В настоящее время интеллектуалы этого типа постепенно теряют свою власть над умами арабов, потому что «стало ясно, что полемизировать на метафизическом уровне о «единой нации» одно, а сформировать ее на земле—другое» (там же, с. 366). В-третьих, на идею арабского единства оказала огромное влияние антиколониальная борьба. Но с достижением независимости арабскими странами этот фактор более роли не играет. В-четвертых, Ф. Аджами считает, что идея арабского национализма была неразрывно связана с существованием в колониальную эпоху некой «межарабской элиты», верившей в существование единой арабской нации. Теперь ее заменила местная элита, привязанная к отдельным арабским государствам целым комплексом интересов, возникших в каждой отдельной стране. В-пятых, по мнению американского политолога, единство арабского мира постепенно исчезает вследствие арабо-израильского конфликта. Наконец, в 1970 г., со смертью президента Насера, арабы потеряли харизматического лидера, который сумел с середины 50-х гг. превратить идею арабского национализма в массовую идеологию и стать ее символом. Посленасеровская эпоха ознаменовалась собой конец «романтического национализма», к катего-

при которого Ф. Аджами причисляет арабский национализм (там же, с. 368).

Таким образом, Ф. Аджами приходит к выводу, что арабский национализм принадлежит прошлому. Объявив панарабизм анахронизмом, американский политолог преследует вполне определенную цель. Он старается доказать «несвоевременность» единой антиизраильской политики арабских государств и видит образец успешного решения ближневосточного конфликта в сепаратных переговорах по примеру кемп-дэвидских. Ф. Аджами полагает, что при такой политике не следует опасаться протестов со стороны арабского общественного мнения ввиду того, что идеи арабского национализма, арабской солидарности «мертвы».

Такой точке зрения противостоят концепция, согласно которой панарабизм, обретший за последнее десятилетие прочную социальную и экономическую базу, именно сегодня, в отличие от 50—60-х гг., ближе всего находится к своей реализации. Автор этой, получившей сегодня определенное признание, концепции — профессор социологии АУК Саад Эддин Ибрагим, который считает, что панарабизм жив, и что арабский мир, несмотря на тот факт, что он состоит из 20 суверенных государств, представляет собой «единое целое» благодаря следующим факторам:

— официальной приверженности всех арабских стран идее единой арабской нации, что отражено в конституциях, в политических хартиях, и даже в официальных названиях некоторых арабских государств; ни один арабский режим (не на практике, что нередко происходит, а номинально) не отрекался от своей принадлежности к арабизму;

— идентификации большинства населения арабских стран от Марокко до Ирака с арабской нацией. При этом С. Э. Ибрагим ссылается на социологические опросы, проведенные в 10 арабских странах, где около 80% взрослого населения идентифицировали себя с арабами (173, с. 124). С. Э. Ибрагим отмечает, что ислам особенно выделялся опрашиваемыми как важнейший фактор, способствующий политическому воссоединению арабов;

— возникновению и успешному функционированию нескольких панарабских организаций, которые не могли бы иметь успеха, не будь укоренившейся как на правительственном уровне, так и на уровне массового сознания, веры в единую арабскую нацию;

— социальной и экономической интеграции региона, усилившейся в 70-е гг. и качественно иной по сравнению с 50—60-ми гг. внутриарабской миграции.

В настоящее время арабский мир интегрирован в социально-экономическом отношении глубже, чем когда-либо, начиная с нового времени. Более того, экономическая и социальная взаимозависимость арабских стран достигла такой степени, что ее уже не могут повернуть вспять лидеры отдельных арабских стран. Такая взаимозависимость гораздо глубже и крепче и существенно отличается от того чувства солидарности, которое создали «несколько тысяч арабских националистов из интеллигенции и политиков» в период между 1945 г. (создание Лиги арабских стран) и октябрьской войной 1973 г., явившейся, по выражению С. Э. Ибрагима, «годом рождения нового арабского социального порядка» (173, с. 1).

Таким образом, налицо две диаметрально противоположные точки зрения на арабское единство. Они отражают противоречивость оценок состояния и перспектив панарабизма как в западной востоковедной, так и в арабской общественно-политической мысли. Однако при этом обе концепции сходятся в своем отрицании радикального арабского национализма, его антиимпериалистической направленности. Если Ф. Аджами стремится доказать, что время арабского национализма вообще безвозвратно прошло, то С. Э. Ибрагим подчеркивает его умеренный характер в настоящее время.

Необходимо подчеркнуть и различие методологических подходов этих двух авторов. Анализ Ф. Аджами более умозрителен, его просадатовские и прозападные взгляды выдают стремление автора подобрать факты, поддерживающие основной тезис. С. Ибрагим также западник, но его тезис подкреплен статистическими данными и социологическими исследованиями, а потому, на первый взгляд, более убедителен. Одна-

ко ими не учитывается ряд факторов, препятствующих достижению арабского единства. Например, он упускает из виду принципиальную разницу в политической ориентации различных арабских стран. Рядом с монархическими консервативными режимами, ориентированными на Запад, существуют страны, для которых антиимпериализм является одним из главных принципов, на которых построена их идеология, что делает интеграцию, особенно политическую, невозможной.

Тем не менее «в той или иной форме концепция арабского национализма сохраняется как элемент сознания части арабских образованных кругов» (51, с. 55), и не случайно, в западном востоковедении, особенно в последние годы, усилился интерес к этой проблеме со стороны прикладной социологии.

ПАНАРАБИЗМ И ИСЛАМ: ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

В последнее время в ближневосточных исследованиях все чаще прибегают к эмпирическим исследованиям, к методу социологического опроса, который призван дать более объективную оценку процессов, происходящих в арабских странах. Определение политической ориентации, в том числе отношение к арабскому национализму и исламу, стало одной из целей этих исследований, проводимых западными учеными среди арабского населения. На результаты опросов часто опираются авторы, исследующие политические процессы в арабском мире. Ввиду настороженного, а нередко и негативного отношения некоторых режимов к проведению социологических опросов западными учеными, последние вынуждены ограничиваться их проведением в тех немногих странах, где «исследовательский климат более благоприятен» (262, с. 296). Так, где им не удастся провести такие изыскания, используются результаты немногочисленных исследований, проведенных местными кадрами или же опрос осуществляется среди находящихся на Западе (на работе или учебе) арабов.

В последние годы было проведено несколько крупных опросов на предмет выявления политической са-

мондентификации. Все они проводились среди студентов как в арабских странах, так и среди студентов-арабов, обучающихся за рубежом.

Большой интерес представляет социологический опрос, проведенный американским политологом Р. Хиннебушем (169) среди студентов АУК, в котором он проработал четыре года. Результаты опроса отражают различные аспекты политической ориентации молодого поколения вестернизированной буржуазии (составляющего основной контингент университета), т. е. того социального слоя, который активно поддерживал Садата, и на который последний опирался, проводя политику инфитаха, «денасеризации», сепаратного мира с Израилем и проамериканизма. По мнению Р. Хиннебуша, результаты проведенного им исследования представляют собой особый интерес потому, что в «постсадатовский период политические взгляды этой прослойки могут иметь большое влияние на политическую ориентацию египетского режима» (там же, 535). Результаты этого опроса показывают, что около 70% студентов идентифицируют себя с египтянами (только 11% — с арабами), но при этом 71% считает, что Египет — это часть арабского мира. И только 7,8% считает Египет центром мусульманского мира. Довольно высокий процент считающих Египет арабским, по мнению Хиннебуша, является следствием господствующего панарабизма в насеровский период, идеология которого продолжает иметь определенное воздействие на новое поколение египетской буржуазии. Одновременно автор оговаривается, что такой взгляд не типичен для студентов государственных (национальных) университетов, где среди будущей технической интеллигенции, например, процент фундаменталистски настроенных мусульман значителен (там же, с. 544).

Исследование Р. Хиннебуша выявило любопытную тенденцию. Оказалось, что политический ислам, во всяком случае в лице «братьев-мусульман», не пользуется популярностью среди студентов Американского университета в Каире. Лишь 2,7% студентов ассоциировали свои политические взгляды с платформой «братьев-мусульман» (169, с. 550). В то же время на вопрос, сумеет ли Египет решить многие из своих проб-

лем при условии «настоящей исламизации», было больше положительных ответов (34,8%), чем отрицательных (31,9%) (169, с. 551). Такая точка зрения на ислам в среде, где религиозность не играет большой роли, является несколько неожиданной. Но она же явно свидетельствует о том, что ислам в интерпретации, отличной от понимания его «братьями-мусульманами», все же находит свое место во взглядах даже вестернизированной части населения. По-видимому, Р. Хиннебуш прав, полагая, что это скорее «либерально-модернистская» версия ислама, которую имели в виду опрашиваемые. К сожалению, исследованием не было предусмотрено специальных вопросов для выявления того смысла, который студенты вкладывали в понятие «исламизации». Однако тот факт, что более трети опрашиваемых считали исламизацию полезной для Египта, позволяет автору исследования сделать предположение, что такая точка зрения при «слабой религиозности» в среде вестернизированной буржуазии может служить одним из звеньев, связывающих этот класс с массами (169, с. 552). Небезынтересен и выявленный опросом Р. Хиннебуша тот факт, что немногочисленные в этой среде сторонники Насера и Каддафи являлись исключительно мусульманами. Этот опрос выявил также неоднозначность самоидентификации опрашиваемых, которая варьировалась в зависимости от формы поставленных вопросов. Так, на вопрос «Кто я?» или «К какой общности я принадлежу?» 11% отвечали, что они арабы, а 9,6% идентифицировали себя с религиозной общиной (там же, с. 552).

Другое важное социологическое исследование было проведено среди арабских студентов, обучающихся в США, в начале 80-х гг. политологом из Северо-западного университета Стюартом Рейзером (231). Одной из главных целей С. Рейзера было определение степени приверженности арабских студентов, обучающихся в США, арабскому национализму и исламу. Принимая во внимание тот факт, что большинство выпускников-арабов (в среднем более 70%, а для таких стран, как Саудовская Аравия, Кувейт, Алжир, Ирак и арабские княжества Персидского залива—95—97%) после окончания учебы возвращаются в арабские страны, пополняя в основном ряды технической и админис-

тративной элиты, определение их политических симпатий, включая отношение к арабизму и исламу, приобретает особую важность. Несмотря на то, что было опрошено 596 студентов-арабов из двух американских университетов (из общего числа 38 427 обучающихся в США в 1980—1982 гг.) С. Рейзер считает, что результаты опроса адекватно отражают настроение большинства арабов, получающих высшее образование в американских университетах. Согласно выводам опроса, более половины (53,6%) опрошенных высказывают приверженность идее арабского национализма, причем они связывают это с «желанием видеть в арабских странах более сильную и рациональную экономику», «большую политическую и экономическую независимость от супердержав» и «усиление военной мощи против региональных врагов» (231, с. 255). Как видно, такая мотивировка сильно преобладает над старыми, времен становления панарабской идеологии, мотивировками—«единство языка» и «исторического императива». Из числа опрошенных только 14,8% ассоциировали себя прежде всего с религиозной общиной, причем этот процент составляет у арабов-мусульман 27%, а у арабов-христиан, включая маронитов, равен нулю. Такой высокий процент у арабов-мусульман, возможно, является следствием «исламского бума», который, как показывает опрос С. Рейзера, затронул даже наиболее вестернизированные средние слои арабского общества, причем даже тех их представителей, которые находятся далеко за пределами Арабского Востока. Вместе с тем, несмотря на значительный процент студентов-арабов, считающих себя прежде всего мусульманами, С. Рейзер считает, что доминирующая среди них приверженность арабскому национализму доказывает, что среди населения арабских стран до сих пор сохраняются сильные объединительные тенденции (231, с. 255).

Выводы, к которым приходят Р. Хиннебуш и С. Рейзер, сильно отличаются от выводов, основанных на результатах опроса, проведенного профессором отделения социологии и антропологии Обернского университета (США) Полем Старром в Ливане в 1973—1974 гг. (260), который, на наш взгляд, представляет собой другой тип исследователя, стремящегося скорее под-

твердить свой тезис выборочным эмпирическим материалом, чем выявить объективную картину. П. Старр исходил из посылок, согласно которым: 1) самоидентификация варьируется не только с изменением социальной, возрастной и других характеристик, но и под воздействием временного фактора; 2) исторически важные события способны оказать влияние на самоидентификацию лишь в рамках небольшого периода времени.

«Исторически важным событием» для П. Старра послужила арабо-израильская война 1973 г. Объектом данного исследования являлась группа студентов Американского университета в Бейруте. Целью опроса, наряду с выявлением некоторых других характеристик, было определение влияния октябрьской войны на национальную и религиозную самоидентификацию студентов. Опрос проводился в три этапа: в апреле 1973 г., в октябре 1973 г. (на 18-й день войны) и в мае 1974 г., т. е. спустя семь месяцев после войны. Рабочая гипотеза, выдвинутая Старром, заключалась в том, что если арабы представляют собой «нацию, имеющую общую культуру и наследие», независимые от специфических политических границ, то можно предположить, что в результате опыта октября 1973 г. произойдет значительный подъем национальных чувств (260, с. 447). Теоретической основой такой постановки вопроса послужил П. Старру тезис Э. Дюркгейма о том, что в результате войны должен происходить рост чувств солидарности населения каждой из воюющих сторон (147, с. 352). Из результатов, полученных американским социологом, следует, что, если в апреле 1973 г. студенты, считающие себя прежде всего арабами, составляли 24,2% от группы опрошенных, к концу войны этот процент повысился всего лишь на 4,0% и составил 28,2%, а к маю 1974 г. упал до 14,9 (260, с. 454). Такие результаты опроса позволяют П. Старру утверждать, что «воздействие конфликта, как выясняется, было незначительным и непродолжительным», и что данные опроса не подтверждают гипотезу, согласно которой война имеет значительное и достаточно длительное влияние на самоидентификацию арабов (там же, с. 455). Между тем широко известно, ка-

кое большое значение имела война 1973 г. для восстановления морального духа арабов. Существуют, например, многочисленные свидетельства самих арабов, говорящие о том, что «в результате этой войны... арабская нация восстановила свою честь, достоинство... и уважение всего мира» (311) 1976, № 6, с. 13). В советской востоковедной литературе данный факт отмечен в ряде работ. В западной литературе также говорится о большом значении сравнительно успешной для арабов войны 1973 г., однако имеется и другая тенденция, заключающаяся либо в замалчивании успеха арабов в октябрьской войне, либо в принижении ее значения. Не случайно, результаты опроса, проведенного П. Старром, были опубликованы повторно в 1978 г., т. е. в то время, когда американская пропаганда старалась поддержать сепаратный курс Садата, побудить другие арабские страны последовать примеру Египта; пыталась дискредитировать арабскую солидарность, внушить арабам, что арабский национализм—это отжившее явление.

Социологические опросы, получившие на Западе, как отмечалось, большое распространение, на первый взгляд могут показаться наиболее объективным методом исследования. Ведь в отличие от умозрительного анализа в опросах, как будто, нет места домыслам, и результаты опроса представляют собой «голые факты». В действительности же анализ подобных исследований нередко раскрывает их зависимость от методологических установок, часто несовершенных, а также выдает их функцию—собрать конкретный материал для подтверждения той или иной выдвигаемой концепции. Это нередко приводит к противоречивым результатам, выводам, что ставит под сомнение достоверность и надежность информации или методов ее сбора. В советской специальной литературе достаточно подробно рассматривались эмпирические методы западной социологии. В частности, обращается внимание и на важность учета, «под чьей эгидой проведено обследование (правительственное, ведомственное, кто его финансировал; каков его характер (академический, прикладной); каковы были цели, задачи и рабочая гипотеза» (91, с. 208). Тем не менее в социологических исследованиях отражаются и реальные тенденции, по-

этому, не отвергая их в качестве эмпирического материала, необходимо в то же время их критическое осмысление.

БУДУЩЕЕ АРАБСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА И ИСЛАМА В ПРОГНОЗАХ ЗАПАДНЫХ ВОСТОКОВЕДОВ

Рассматривая современное положение на Арабском Востоке, место и роль ислама и арабского национализма в этом регионе, западные востоковеды нередко пытаются на основе изучения эволюции этих идеологий обрисовать их будущее развитие. Элементы прогнозирования присутствуют во многих работах, хотя их авторы, проявляя осторожность, подчас выражаются весьма туманно. Как и сами исследования, прогнозирования выдают политическую направленность авторов. Так, выступая в сборнике «Ближневосточные перспективы: следующие 20 лет», Бернад Льюис, известный своими консервативными взглядами, выражает опасение, что к началу следующего столетия «весь регион или значительная его часть перейдет под советский контроль» (215, с. 19). Причину такого развития событий Б. Льюис видит не только в отсутствии у Запада «желания и энергии» установить свой контроль в регионе, но и в том, что ислам постоянно подтачивает усилия по созданию в странах Ближнего Востока светских в полном смысле слова национальных государств, способных противостоять «советской экспансии» (там же, с. 25, 12). Ислам, по мнению Б. Льюиса, не способен к плодотворному соединению с националистической идеологией. Это логически вытекает из другого тезиса, согласно которому процесс распространения национализма от элиты к массам неминуемо ведет к его исламизации и к потере того прогрессивного потенциала национализма, который необходим для перехода от традиционного общества к современному (209).

Другая, получившая признание на Западе, точка зрения нашла свое выражение во взглядах Эдварда Мортимера. Выступая против имеющего хождение в западном востоковедении мнения об исламе как о некой «геополитической силе», которая угрожает «свободному миру» и является потенциальным союзником

Советского Союза, Э. Мортимер предлагает подходить к исламскому движению строго дифференцированно (218, с. 406). Он считает ислам «политической культурой», которая может усилить приверженность мусульман определенной цели. Но ислам сам по себе не содержит разработанной политической программы, поэтому-то и не исключено, что часть мусульман, «номинальные мусульмане», по выражению Э. Мортимера, т. е. мусульмане, лишь формально считающие себя таковыми, могут быть в будущем «подвергнуты соблазну коммунизма или иной атеистической философии» (там же, с. 123). Этому может способствовать печальный опыт западного господства в арабском мире и довольно сильные антиимпериалистические традиции в этом регионе. Считая ислам скорее антизападным, чем антисоветским фактором, Э. Мортимер полагает недопустимым оставлять ислам «в ненадежных руках народа бесконтрольно и без руководства» (там же). События в Иране показали, что революция и религия, считавшиеся ранее несовместимыми, объединившись, способны вызвать «взрыв огромной силы» (там же, с. 285).

С тезисом Э. Мортимера о том, что ислам сам по себе не может быть полноценной политической идеологией, в принципе согласен и Альберт Хаурани. Однако, по его мнению, для того, чтобы ислам стал эффективной политической идеологией, его необходимо совместить с двумя другими идеологиями — национализмом, опирающимся на идею единства, силу и достоинство арабской нации, а также с «идеологией социальной справедливости с ее принципом справедливого распределения богатств» (180, с. 228—229). А. Хаурани считает, что режим любой арабской страны для укрепления своих внутривнутриполитических позиций должен совмещать эти три идеологии. К ним же должны апеллировать оппозиционные движения, если хотят рассчитывать на успех. Эффективности такого движения, по мнению А. Хаурани, будет способствовать обращение к модернистскому исламу, основанному на радикальной реинтерпретации Корана, который не будет препятствовать прогрессивному развитию и будет обладать программой социальной справедливости. Такое движение сможет объединить «отчужденные слои

образованного класса (включая армейских офицеров) и городские слои, в особенности «растущие ряды промышленного пролетариата» (там же, с. 234).

Обращение к социально-экономическому анализу исторического развития арабского мира позволяет некоторым ученым Запада уловить диалектику связи идеологий арабского национализма и ислама с базисными изменениями в этом регионе. Так, Стюарт Рейзер прямо связывает новую возможность активизации панарабского движения со становлением новой социальной базы в лице «класса технократов, еще находящегося в зародышевом состоянии». Но, по его мнению, еще рано говорить о том, под каким флагом выступают «технократы». Возможно, это будет местный национализм. Во всяком случае появление новой силы чревато «либо консолидацией отдельных арабских государств, либо дестабилизацией политического или даже территориального статуса-кво». С. Рейзер оба варианта считает вполне вероятными (231, с. 219).

Экономические сдвиги, ведущие к изменению социальной структуры арабских стран, численному росту нижних и средних слоев, а также городского пролетариата, являются своего рода «тихой революцией», готовой вылиться в открытый конфликт, что может привести к дестабилизации всего региона—таково мнение С. Э. Ибрагима (173, с. 1). Он правильно полагает, что такое развитие событий в недалеком будущем возможно не потому, что происходят социально-экономические сдвиги, как таковые, а потому, что эти сдвиги не сопровождаются достаточно справедливым распределением материальных благ, политической демократизацией и утверждением «культурной аутентичности». В отличие от С. Рейзера, С. Ибрагим считает, что идеологией численно растущих, но «обделяемых слоев» является и будет являться «революционный» ислам, который представляет собой «функциональный эквивалент» национализма предыдущего поколения, борющегося с колониальным режимом (там же, с. 173). То обстоятельство, что нынешнее поколение выбрало ислам в качестве своего знамени, С. Э. Ибрагим считает не случайным. Это, по его словам, «культурно-политический щит, призванный защитить от обвинений в коммунизме, импортировании «чуждых идеоло-

гий»—обвинений, которые часто используются авторитарными правителями... для подавления движений протеста» (177, с. 173).

Еще один тип прогнозирования можно условно назвать утопическим. Его авторы, несмотря на то, что конструируют будущее арабского мира на основе некоторых, реально существующих тенденций, тем не менее, подчеркивая одну из тенденций, не учитывают другие. Такой подход вообще свойствен западному востоковедению, но утопические прогнозы отличаются от обычных тем, что футурологические построения выдвигаются в качестве рекомендаций. Некоторые из них, описывая предлагаемые модели общественного развития, подчеркивают их соответствие историческим устремлениям арабов и мусульман, в частности панарабизму и (или) исламскому идеалу единства уммы. Рассмотрим два примера таких утопий.

Известный французский востоковед, руководитель Сектора арабских стран Центра изучения международных отношений в Париже Оливье Карре полагает, что в настоящее время сложились благоприятные обстоятельства для реализации панарабской идеи. Анализируя ситуацию на Арабском Востоке, О. Карре приходит к выводу, что из трех уровней арабского национального движения—исламского, арабского и партийного, всегда находящихся в сложной взаимосвязи, приоритет в деле арабского национального возрождения в настоящее время принадлежит исламу, а движущей силой этого возрождения является Саудовская Аравия (134, с. 775—790). Примечательно, что О. Карре не противопоставляет ислам арабскому национализму. Наоборот, для него «возрождение политического ислама на Арабском Востоке по сути дела является ничем иным, как продолжением арабского ренессанса», а собственно арабизм обусловлен прежде всего глубоким «национальным исламским самосознанием» арабов. Если арабизм сегодня проявляется в достаточно тесных связях между «совершенно разными арабскими режимами, то арабская солидарность, столь необходимая на Арабском Востоке, приняла сугубо исламский оттенок» (там же). Это обстоятельство, по мнению О. Карре, способствует по-

степенному переходу центра Арабского Востока в Эр-Рияд, где межгосударственные арабские взаимоотношения уже прочно попали под контроль Саудовской Аравии. Естественно, основную роль в этом процессе играют деньги, которые приносит нефть, являющаяся, по образному выражению О. Карре, «источником не только топливной но и политической энергии» (там же, с. 778).

Если О. Карре, подчеркнуто симпатизирующий объединительным устремлениям арабского народа, не противопоставляет исламскую солидарность арабскому национализму в принципе, то он резко выступает против «насеровской метаморфозы социализации арабского национализма и превращения его в арабский революционный социализм», т. е. пытается обвинить Насера в некоем «отклонении» от истинного панарабизма. «Диктаторский режим Насера» обвиняется и в «предательстве» в 1961 г. сирийских баасистов, которых французский востоковед считает «носителями исторического арабизма» и в 1954 г. «братьев-мусульман»—сторонников арабской и исламской солидарности. Следует отметить, что антинасеровская направленность взглядов О. Карре не является чем-то новым для западной историографии. Обвинение Насера в подрыве объединительных устремлений арабов—мотив, встречающийся в западных работах довольно часто; он же свидетельствует о стремлении дискредитировать в глазах панарабистов антиимпериалистическую идеологию, коей являлся арабский национализм Насера.

Какими же видятся О. Карре перспективы арабского единства и факторы, способствующие ее реализации? Кроме огромных финансовых возможностей арабских нефтяных монархий и прежде всего Саудовской Аравии, способствовавшей образованию новых типов экономических и политических связей между арабскими странами, связей, где доминирует Саудовская Аравия и ее сателлиты, это—фактор появления у среднего класса в некоторых арабских странах «способности воспринимать идеи политики правового ислама (под правовым исламом французский политолог понимает ислам в официальной интерпретации Сау-

довской Аравии). Там, где этот процесс зашел достаточно далеко (Саудовская Аравия, Кувейт), по мнению О. Карре, происходит «настоящее возрождение, в первую очередь мусульманское, а затем арабское». Эти средние слои, с некоторых пор начавшие пополнять собою правящий класс, согласно французскому исследователю, испытывают «ностальгию по османской национальной общности», а потому он предлагает арабам избрать именно Османскую империю в качестве образца, с которого им следует «лепить» свое будущее объединенное государство. «Нео-османская утопия,—пишет О. Карре,—вдохновляемая и направляемая Саудовской Аравией, основанная на социальной базе средних слоев Арабского Востока и на идеологической базе политико-религиозных исламистов («братья-мусульмане» как самый характерный пример), почему бы ей и не быть?» (134, с. 788). Вместо вилайетов, по его плану, будущая «нео-османская империя» будет состоять из суверенных исламских государств. Что касается местной этнорелигиозной лояльности, то и в этом отношении «нео-османизм» может опираться на практику «миллетов»—определенной автономии этнорелигиозных общин, существовавшей в Османской империи. Те силы, преимущественно из Саудовской Аравии, которые способны возглавить эту, по выражению О. Карре, «утопию», не будут отличаться фанатизмом и поэтому якобы смогут разрешить все этноконфессиональные конфликты в регионе.

Хотя О. Карре не призывает воскресить Османскую империю (ввиду очевидной абсурдности такой идеи), а видит в ней лишь «удобную» модель для интеграции арабских государств, однако сам термин «нео-османская империя», «нео-османизм» представляется довольно неуместным, так как османизм—доктрина, «направленная на туркизацию населения Османской империи» (70, с. 5), включая арабов, вряд ли имеет шансы завоевать популярность на Арабском Востоке, где еще живы традиции национально-освободительной борьбы против турецкого угнетения. В то же время следует отметить, что рекомендации воскресить систему «миллетов» в той или иной форме в странах, образованных на территории бывшей Османской империи, еще нередко исходят от западных востокове-

дов. В середине 1970-х гг. в Принстонском университете, например, проходил специальный семинар, посвященный этой теме (финансируемый Фондом Форда), участники которого пришли к выводу о целесообразности восстановления «миллетов» в том или ином виде в современных национальных государствах Ближнего Востока (см.: 248, с. 138). Такая точка зрения особенно популярна у представителей клерикального востоковедения, традиционно проявляющих особую заинтересованность в христианских общинах Ближнего Востока.

Рассмотрим еще одну, предлагаемую в последнее время, альтернативу исторического развития арабских стран на основе «чистого ислама».

Если О. Карре считает, что возрождению арабов будет способствовать некая федерация арабских стран на базе как арабизма, так и ислама, то такой точке зрения противостоит «объединительная» концепция, где интегрирующим принципом должен служить не арабский национализм, а ислам, и будущее арабских стран должно строиться на основе исламской солидарности и быть непосредственным образом связанным не только с арабскими, но и с другими мусульманскими странами. Одним из приверженцев такого подхода, который можно охарактеризовать как исламоцентристский, является главный редактор лондонского ежемесячника «Арабия» Фатхи Осман. Ф. Осман считает, что принцип арабизма и исламской солидарности, лежащей в основе старейшей региональной ближневосточной организации—Лиги арабских стран (создана в 1945 г.), делает ее неэффективной (222, с. 43). Ход рассуждений редактора журнала «Арабия» сводится к следующему.

Неэффективность Арабской лиги обусловлена непрочностью того фундамента, на котором она была построена. Основным критерием права членства в ней был признан языковой фактор. Хотя подавляющее большинство арабов являются мусульманами, ислам не выступает доминирующим фактором ни в идеологии Лиги, ни в ее практической деятельности. Декларируемая приверженность общепарабскому культурному наследию не равнозначна приверженности исламу. Арабизм же, как любая другая националистиче-

ская идеология, представляет собой призыв к солидарности без определенного внутриполитического или внешнеполитического курса. Таким образом, арабские страны, не чувствуя между собой никакой связующей силы, кроме как языковой, не стремились к преодолению тех различий, которые являются следствием «вековой раздробленности, невежества и различных методов колониальной политики». Острые противоречия между отдельными арабскими государствами—членами Лиги явились следствием неэффективности общей идеологической платформы. Выдвинутый лозунг о том, что единению арабских государств должно предшествовать единство цели, был основан на «ошибочной посылке», согласно которой в исламе нет четких целей, которые могли бы направлять и объединять мусульман (222, с. 44).

Ислам же, ставший идеологической основой объединения мусульманских государств, по мнению Ф. Османа, обеспечит эффективное единство, так как «ислам имеет свои принципы и законы, которые указывают путь обществу, управляют экономикой, которыми государство руководствуется в своей внутренней и внешнеполитической деятельности; эти же принципы и законы направляют отдельного индивида таким образом, чтобы он был сильным и активным членом мусульманской уммы» (там же).

Предложенная Ф. Османом схема интеграции—типично исламоцентристская и непосредственно смыкается с аналогичными проектами, исходящими в последнее десятилетие от мусульманских и консервативных кругов. Во главе этого движения выступает Саудовская Аравия, правители которой убеждены, что «только сотрудничество на базе ислама способно вывести исламский мир из кризиса» (51, с. 65). Но под кризисом религиозные консерваторы понимают распространение в арабском мире «атеистических доктрин», ослабление влияния ислама во многих сферах социальной жизни арабских стран, а также национализм, особенно радикальный арабский национализм, который был в 50—60-е гг. главным идеологическим противником Саудовской Аравии, и который, несмотря на переживаемый в настоящее время спад, все же

является в глазах консерваторов достаточно опасным. Не случайно Ф. Осман, строя свою исламскую утопию, одновременно противопоставляет ее «ошибочной» концепции арабского национализма.

Не случайны также ссылки Ф. Османа на пример Европейского сообщества и Британского содружества, как возможных образцов мусульманской федерации под эгидой Саудовской Аравии (222, с. 46). Тут очевидна попытка Ф. Османа внушить западному читателю, в сознании которого любой панисламский проект может вызывать негативную реакцию, что объединение будет носить вполне «цивилизованный» характер, такой, как у вышеупомянутых сообществ.

Запад, особенно США, стараются всячески укрепить образ Саудовской Аравии в качестве лидера арабского и мусульманского мира. У. Квандт, например, пишет, что «исламская направленность» внешнеполитического курса Саудовской Аравии является не простым отражением официальной идеологии, не просто данью популярности исламского фактора на сегодняшний день, а предопределена «уникальной позицией этого государства в исламском мире в качестве хранительницы мусульманских святынь в Мекке и Медине, что придает ей законный авторитет в глазах всего мусульманского мира» (229, с. 36).

Необходимо отметить, что большая активность Саудовской Аравии, претендующей на роль лидера не только арабского национального движения, но и всего «мусульманского мира», стала возможной в значительной мере благодаря огромным прибылям, получаемым от использования нефтяных богатств, существенная часть которых расходуется на исламскую пропаганду, выступающую, как уже отмечалось, и в форме востоковедных изысканий. Некоторые ученые Запада видят именно в «нефтяном факторе» ключ к пониманию роста значения «исламского фактора». Американский политолог Д. Пайпс, например, уверен, что именно нефтяной бум, более, чем какой-либо другой фактор, способствовал нынешнему исламскому «возрождению» (225, с. 45). Более того, он считает, что наблюдаемые сегодня «волны исламского активизма исчезнут с исчезновением нефтяного бума» (там же, с. 51). Такая категорическая оценка, естественно, не может не выз-

вать возражений. Скорее можно говорить о том, что нефтедоллары позволяют некоторым нефтедобывающим странам, прежде всего Саудовской Аравии, играть важную роль в исламском движении, причины роста которого и варианты его будущей эволюции надо искать в социально-политической, экономической и религиозной обстановке в регионе. Учитывая неравномерность исторического развития Арабского Востока в контексте мирового исторического процесса, нельзя забывать, что современное исламское политическое движение становится значительно более зависимым от соотношения множества факторов, и его будущее, как и будущее всего арабского мира, будет зависеть от их взаимодействия.

Что касается перспектив арабского единства, то, как отмечает Н. О. Оганесян, в условиях существования различных политических и экономических структур в арабских странах, а также режимов, решающих различные социальные и экономические задачи, создание единого арабского государства (конечная и главная цель теоретиков арабского национализма) связано с большими трудностями и не представляется осуществимым в обозримом будущем (172, с. 8).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

За последние десятилетия проблема «Ислам и арабский национализм» заняла заметное место в работах востоковедов США, Великобритании и Франции. Интерес к этой проблеме в значительной степени обусловлен той важной ролью, которую играют эти идеологии в арабском мире, а также политическими задачами западных держав в регионе. Между тем трактовка этой проблемы оказалась неоднозначной, а споры и противоречивой, что объясняется рядом причин, в числе которых — различная политическая ориентированность исследований, различные методологические установки, отражающие особенности дисциплинарных подходов, специфика традиционных установок национальных востоковедных школ, а также различные цели исследований. Ярче всего эта против-

речивость проявляется в американском востоковедении, становление и бурное развитие которого приходится на послевоенный период благодаря значительным капиталовложениям со стороны правительственных ведомств, частных организаций, имеющих интересы в арабских странах, а в последнее время и ряда арабских стран, заинтересованных в развитии на Западе «благожелательной» арабистики и исламоведения.

Последнее обстоятельство, а также наличие значительного числа учёных арабского происхождения в американских и европейских востоковедных центрах привели к появлению нового течения в ближневосточных исследованиях, выступающего за пересмотр некоторых стереотипов традиционной западной ориенталистики в отношении ислама и арабского национализма. Эта тенденция вступает в противоречие с просоциалистскими кругами, стремящимися к сохранению и углублению в западном массовом сознании представлений об исламе и арабах как силе, враждебной западному миру, и ведет к усилению политической окрашенности публикаций на данную тему.

Процесс «политизации», характерный для западных востоковедных исследований, выражается в том, что все больше ученых-востоковедов втягивается в сферу обслуживания правительственных ведомств. В результате разработка проблемы «ислам и арабский национализм» в западном востоковедении в значительной степени подчинена выявлению возможности ее использования для упрочения позиций Запада в арабском мире.

В целом прослеживается тенденция представить арабский национализм 70—80 гг. либо качественно отличным от боевого антиимпериалистического арабского национализма времен президента Насера, либо как идеологию, уступившую место государственному национализму и исламу.

В методологическом плане все многообразие толкований этой проблемы можно свести к двум противоположным точкам зрения. Согласно одной, ислам придает «мусульманскому миру» специфику, которая делает его принципиально отличным от Запада. С этой точки зрения, арабский национализм либо выступает

как чуждая, привнесенная в арабский мир извне идеология, либо как современная форма проявления ислама. Этому подходу, восходящему к аксиомам классической ориенталистики, противостоит позиция, получившая наибольшее распространение у представителей социальных наук, которые склонны недооценивать роль религиозных традиций, в частности ислама, в современной общественно-политической жизни арабских стран. Национализм, с их точки зрения,—это секулярная идеология, способная заполнить «идеологический вакуум», образованный «эрозией ислама», и обеспечить мобилизацию масс, необходимую для решения задач модернизации по западному образцу. Эти две точки зрения наиболее рельефно противостояли друг другу в 50—60 гг. В 70—80-х гг. наметилась тенденция к компромиссу между этими крайними установками, однако во многих западных исследованиях все еще существует перегиб либо в одну, либо в другую сторону.

Несмотря на тенденциозность политических оценок, в той или иной мере присущую работам многих западных востоковедов, их исследования тем не менее способствуют углублению понимания проблемы «ислам и арабский национализм». Заметный вклад при этом внесли социологические исследования, а также появившееся в западном востоковедении на рубеже 70-х гг. леворадикальное течение, которое, несмотря на противоречивость отношения к исламу и арабскому национализму, внесло свой положительный вклад—прежде всего в критику концепций западнорелигиозного востоковедения. При оценке западных концепций нельзя забывать о ряде упомянутых факторов, стоящих за той или иной трактовкой проблемы «ислам и арабский национализм»,—начиная от «исторической памяти» исследователя и кончая фактором «холодной войны», в условиях которой проводились исследования после второй мировой войны. Однако в целом методологический (и политический) плюрализм, присущий западному востоковедению, помогает более полному осмыслению происходящих в арабском мире процессов.

- 1 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3.*
- 2 Маркс К. Объявление войны. — К истории возникновения восточного вопроса. — Т. 10.
- 3 Энгельс Ф. Юридический социализм. — Т. 21.
- 4 Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. — Т. 22.
- 5 К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин. О религии. М., 1983.
- 6 Ленин В. И. Социализм и религия. — Т. 12.
- 7 Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии. — Т. 17.
- 8 Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Т. 18.
- 9 Ленин В. И. Пробуждение Азии. — Т. 23.
- 10 Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу. — Т. 24.
- 11 Ленин В. И. Еще одно уничтожение социализма. — Т. 25.
- 12 Ленин В. И. Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам. — Т. 41.
- 13 Ленин В. И. Об атеизме, религии и церкви. М., 1980.
- 14 Ленин В. И. Тетради по империализму. — Т. 28.
- 15 Американская социология: перспективы, проблемы, методы. М., 1972.
- 16 Аникеев Н. П. К вопросу о роли религии и традиции в идеологии Афро-азиатского национализма. — Некоторые вопросы идеологической борьбы в странах Азии и Африки. М., 1971.
- 17 Баграмов Э. А. Национальный вопрос в борьбе идей. М., 1982.
- 18 Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России. — Соч. Т. IX, М., 1967.
- 19 Батунский М. А. Критика идейных основ буржуазного исламоведения конца XIX—начала XX века. — Вопросы истории, религии и атеизма. М., 1962.
- 20 Батунский М. А. Западноевропейская исламистика и колониализм. — Современные идеологические проблемы стран Азии и Африки. М., 1970.
- 21 Батунский М. А. О некоторых тенденциях в современном западном исламоведении. — Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
- 22 Беляев Е. А. О некоторых концепциях буржуазных исламоведов. — Против колониализма. М., 1960.

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по Собранию сочинений (2-е изд.), В. И. Ленина—по Полному собранию сочинений (5-е изд.).

- 23 Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.
- 24 Болховитинов Н. Н. Доктрина Монро: происхождение, характер и эволюция. — Американский экспансионизм. М., 1985.
- 25 Борьба идей в современном мире. Т. 3. Развивающиеся страны: проблемы и идеологические течения. М., 1978.
- 26 Брутенц К. Н. Освободившиеся страны в 70-е годы. М., 1979.
- 27 Вагаршян В. Л. Англо-американская буржуазная историография об отношении «братьев-мусульман» к национализму и национальным движениям. — Развивающиеся страны. Политика и идеология. М., 1985.
- 28 Васильев А. М. История Саудовской Аравии. М., 1982.
- 29 Восток. Рубеж 80-х годов. М., 1983.
- 30 Востоковедные центры зарубежных стран. — Справочник. М., 1984.
- 31 Востоковеды Великобритании. — Библиогр. справочник. М., 1978.
- 32 Востоковеды США. — Библиогр. справочник. М., 1978.
- 33 Востоковеды Франции. — Библиогр. справочник. М., 1978.
- 34 Геевский И. А., Червоная С. А. Национальный вопрос в общественно-политической жизни США. М., 1985.
- 35 Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969.
- 36 Грюнебаум Г. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.
- 37 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. СПб., 1900.
- 38 Зарубежный Восток и современность. 3 Т. М., 1980—1981.
- 39 Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982.
- 40 Иванов Н. А. Кризис французского протектората в Тунисе (1918—1939), М., 1971.
- 41 Ислам. — Краткий справочник. М., 1983.
- 42 Ислам в политической жизни стран современного Ближнего и Среднего Востока. Ереван, 1986.
- 43 Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986.
- 44 Ким Г. Ф. От национального освобождения к социальному. Социально-политические аспекты современных национально-освободительных революций. М., 1982.
- 45 Клейман Г. А. Американская ассоциация по изучению Азии. — Современная историография стран зарубежного Востока. М., 1977.
- 46 Котлов Л. Н. Становление национально-освободительного

- движения на Арабском Востоке (середина XIX в.—1908 г.). М., 1975.
- 47 Лазарев М. С. К национальной ситуации на современном Востоке: методологический подход. — Национальные проблемы современного Востока. М., 1976.
 - 48 Ланда Р. Г. Борьба алжирского народа против европейской колонизации. М., 1976.
 - 49 Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время). М., 1972.
 - 50 Левин З. И. Развитие арабской общественной мысли (1917—1945). М., 1979.
 - 51 Левин З. И. Развитие арабской общественной мысли. М., 1984.
 - 51а Левин З. И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988.
 - 52 Лоуренс К. Ученые: общий обзор. — Грязная работа ЦРУ в Африке. М., 1983.
 - 53 Луцкая Н. С. Структура управления в Марокко. Махзан и администрация французского протектората. — Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах. М., 1984.
 - 54 Луцкий Д. Б. Новая история арабских стран. М., 1965.
 - 55 Малышева Д. Б. Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран. 70—80-е годы. М., 1986.
 - 56 Мюрдадь Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972.
 - 57 Национализм в современной Африке. М., 1983.
 - 58 Нечкина М. В. История истории (Некоторые методологические вопросы истории исторической науки). — История и историки. М., 1965.
 - 59 Новейшая история арабских стран (1917—1966). М., 1967.
 - 60 Оганесян Н. О. Политика империалистических держав на Арабском Востоке в годы второй мировой войны (1939—1945). Ереван, 1980.
 - 61 Очерки истории арабской культуры. X—XV вв. М., 1982.
 - 62 Павлова Т. П. Исламский фактор в политике американского империализма. — Народы Азии и Африки. 1984, № 6.
 - 63 Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологи. М., 1982.
 - 64 Полонская Л. Р. Причины активизации политической роли ислама на рубеже 80-х годов. — Структурные сдвиги в экономике и эволюция политических систем в странах Азии и Африки в 70-е годы. М., 1982.
 - 65 Полонская Л. Р. Мусульманские идейные течения и концепции. — Наука и религия, 1983.
 - 66 Примаков Е. М. Ислам и общественное развитие зарубежного Востока. — Религии мира. М., 1982.
 - 67 Примаков Е. М. Волна «исламского фундаментализма»: проблемы и уроки. — Вопросы философии, М., 1985.
 - 68 Примаков Е. М. Восток после краха колониальной системы. М., 1982.
 - 69 Пронштейн А. П. Методика исторического исследования. Ростов н/Д, 1971.
 - 70 Сафрастян Р. А. Доктрина османизма в политической жизни Османской империи. Ереван, 1985.
 - 71 Развивающиеся страны в современном мире. Пути революционного процесса. М., 1986.
 - 72 Сахаров А. М. О некоторых вопросах историографического исследования. — Вестник МГУ, сер. «История», 1973.
 - 73 Сейранян Н. А. Египет в борьбе за независимость (1945—1952). М., 1970.
 - 74 Симония Н. А. Освободившиеся страны и мировое развитие. — Азия и Африка сегодня, 1978, № 1.
 - 75 Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. М., 1975.
 - 76 Скибицкий М. М. К вопросу о взаимосвязи национализма и религии. — Актуальные вопросы теории национальных отношений. М., 1970.
 - 77 Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., 1954.
 - 78 Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
 - 79 Старостин Б. С. Социальное обновление: схемы и реальность (Критический анализ буржуазных концепций модернизации развивающихся стран). М., 1981.
 - 80 Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике. XIX—XX. М., 1982.
 - 81 Тен В. А. Периодизация американской буржуазной историографии афро-азиатского национализма. — Народы Азии и Африки, 1979, № 2.
 - 82 Тихонова Т. П. Светская концепция арабского национализма Сатмаль-Хусри. М., 1984.
 - 83 Уотт М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
 - 84 Филиппова М. И. Проблемы «исламского возрождения» американской буржуазной историографии рубежа 70—80-х годов. — Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность. М., 1983.

- 85 Филиппова М. И. Современные тенденции изучения ислама в англо-американском буржуазном востоковедении 50—70-х годов. — Актуальные проблемы идеологии и культуры стран Востока, М. 1982.
- 86 Фролов Д. В. Предисловие в кн.: Г. Э. фон Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1982.
- 87 Чешков М. А. Некоторые особенности социологического изучения стран «третьего мира» в капиталистических странах. — Народы Азии и Африки, 1969, № 4.
- 88 Чешков М. А. Критика представлений о правящих группах развивающихся стран. М., 1979.
- 89 Чиркин В. Е. Буржуазная политология и действительность развивающихся стран. М., 1980.
- 90 Шарипова Р. М. Панисламизм сегодня. М., 1986.
- 91 Шауро Э. А. Критический анализ социологических исследований эмпирического уровня. — «Социология развития» Африки. — М., 1984.
- 92 Шено Ж. Востоковедные учреждения и учебные заведения во Франции. — Народы Азии и Африки, 1966, № 5.
- 93 Шено Ж. Французское востоковедение: основные направления и тенденции. — Народы Азии и Африки, М., 1967, № 3.
- 94 Abdel-Malek A. L'orientalisme en crise. — Diogene, 1964, No. 44.
- 95 Abraham A. J. Lebanon at mid century; Maronite-Druze Relations in Lebanon 1840—1860. A Prelude to Arab Nationalism. — L., 1981.
- 96 Abu-Lughod I. Arab Nationalism: Sociopolitical Considerations. — Israel and the Palestinians. L., 1975.
- 97 Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. — L., 1933.
- 98 Adams Ch. Metodological Issues in Religious Studies. — Chico, California, 1975.
- 99 Adams Ch. The Islamic Religious Traditions. — The Study of Middle East. N. Y., 1976.
- 100 Ajami F. The End of Pan-Arabism. — Foreign Affairs, 1978/79, Winter.
- 101 Ajami F. The Arab Predicament. — Cambridge, 1981.
- 102 Ahmed E. Islam and Politics. — Islamic Impact. Syracuse, 1984.
- 103 Albers N. V., Glants S. A. Department of Defence Research and Development in the University. — Science, 1974, No. 186.
- 104 Amin S. La Nation Arabe. Nationalisme et luttes des classes. — P., 1976.
- 105 Anthony J. Arab States of Lower Gulf. People, Politics, Petroleum. — L., 1975.

- 106 Antonius G. The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement. — L., 1938.
- 107 Antoun B. Anthropology. — The Study of the Middle East. N. Y., 1976.
- 108 The Arab Middle East and Muslim Africa. N. Y., 1961.
- 109 The Arab Nation. 14th Annual Conference. Wash., 1961.
- 110 Arkoun M., Gardet L. L'Islam Hier Demain. P., 1978.
- 111 Aruri N. H. Nationalism and Religion in the Arab World: Allies or Enemies. — The Muslim World, 1977.
- 112 al-Azm S. J. Orientalism and Orientalism in Reverse. — Khamsin, 1981.
- 113 Badeau J. S. The American Approach to the Arab World. N. Y., 1968.
- 114 Banks W. Great Britain and the Arabs. — The Islamic Review and Arab Affairs, 1950.
- 115 Barbour H. Britain and the Rise of Arab Nationalism. L., 1951, July.
- 116 Baulin J. Face au Nationalisme Arabe. P., 1959.
- 117 Berger M. Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion. L., 1970.
- 118 Berque J. Les Arabes d'heir a demain. P., 1960.
- 119 Berque J. L'Imperialisme et Decolonisation. Alger, 1974.
- 120 Berreman G. Ethics, Responsibility and the Funding of Asian Research. — The Journal of Asian Studies, 1971, No. 2.
- 121 Bili J. A., Leiden C. Politics in the Middle East. Boston, 1979.
- 122 Binder L. National Integration and Political Behavior. — American Political Science Review, 1964, No. 3.
- 123 Binder L. The Ideological Revolution in the Middle East. N. Y., 1964.
- 124 Binder L. Area Studies: A Critical Reassessment. — The Study of Middle East. N. Y., 1976.
- 125 Binder L. In a Moment of Enthusiasm. Political Power & Second Stratum in Egypt. Chicago, 1978.
- 126 Binger L. US Policy in the Middle East. — Current History, 1982, vol. 81, No. 47.
- 127 Blunt W. C. The Secret History of the English Occupation of Egypt. L., 1907.
- 128 Bourgiba H. Nationalism: Antidote to Communism. — Foreign Affairs, 1957, No. 4.
- 129 Bouteiller G. de L'Arabization de l'Islam Contemporain. — Defence Nationale, 1983, No. 10.
- 130 Bowman I. The Political Geography of the Mohammedan World.

- Moslem World. 1930, No. 1.
- 131 **Browne L. E.** The Prospects of Islam. L., 1975.
 - 132 **Budd S.** Sociologists and Religion. L., 1975.
 - 133 **Cambell J. C.** Defence of the Middle East. Problems of American Policy. N. Y., 1958.
 - 134 **Carre O.** L'Islam politique dans l'Orient Arabe. — Futuribles, Nov.—Dec. 1979, No. 18
 - 135 Change and the Muslim World. Syracuse, 1981.
 - 136 **Connor W.** Ethnic Nationalism as a Political Force. — World Affairs. 1970, No. 10.
 - 137 **Cooley K.** Libyan Sandstorm: The Complete Account of Caddafi's Revolution. N. Y., 1982.
 - 138 **Cromer Lord.** Modern Egypt. L., Constable, vol. 1—2.
 - 139 **Daniel N.** Islam & the West: The Making of an Image. Edinburg, 1960.
 - 140 **Dawn C. E.** Arab Islam in the Modern Age. — Middle East Journal. 1965, No. 4.
 - 141 **Dawn C. E.** From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism. Chicago, 1973.
 - 142 **Deeb M. K., Deeb M. J.** Libya Since the Revolution: Aspects of Social and Political Development. N. Y., 1982.
 - 143 **Dekmejian R. H.** The Anatomy of Islamic Revival. — Middle East Journal, 1980, No. 1.
 - 144 **Deutsch K. W.** Nationalism & Social Communication. Cambridge, 1966.
 - 145 **Dulles G. F.** War of Peace. N. Y., 1950.
 - 146 **Durkeim E.** Les Formes elementaires de la vie religieuse. 4-me ed. P., 1960.
 - 147 **Durkheim E.** Suicide. N. Y., 1951.
 - 148 Encyclopaedia: Britanica. L., 1963.
 - 149 **Erera—Hoechstetter J.** Les etudes sur le Moven Orient aux Etats-Unis. Magreb-Machrek, 1978, Oct.—Nov.—Dec.
 - 150 **Esposito J.** Islam and Politics. — Middle East Journal. 1982, No. 3.
 - 151 **Faksh M. A.** The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt. — Modern Egypt Studies in Politics & Society. L., 1980.
 - 152 **Gardet L.** Orientations pour un dialogue entre chretiens et musulmans. Roma, 1970.
 - 153 **Geertz Cl.** The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. — Old Societies and New Nations. The Quest for Modernity in Asia and Africa. N. Y., 1963.

- 154 **Geertz Cl.** Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven, 1968.
- 155 **Gibb H. A. R.** Social Reforms: Factor X. The Search for an Islamic Democracy. — The Middle East in Transition. L., 1958.
- 156 **Gibb H. A. R.** Islam in the Modern World. — The Arab Middle East and Muslim Africa. N. Y., 1961.
- 157 **Gibb H. A. R.** Mohammedanism. — 2nd ed., L., 1969.
- 158 **Gilsenen M.** Saints & Sufi in Modern Egypt. An Assay in the Sociology of Religion. Oxford, 1973.
- 159 **Gran P.** The Islamic Roots of Capitalism. Austin, 1979.
- 160 **Grunebaum G.** Modern Islam: a Search for Cultural Identity. L. A., 1962.
- 161 **Haim S. G.** The Arab Awakening—A Source for the Historian? — Die Welt des Islams. N. S., 1953, vol. 11.
- 162 **Haim S. G.** Islam and the Theory of Arab Nationalism. — Middle East in Transition. L., 1958.
- 163 **Haim S. G.** Arab Nationalism. An Anthology. L. A., 1962.
- 164 **Halpern M.** The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa. Princeton, 1963.
- 165 **Hanoteau A., Letourneux E.** La Kabylie et les contumes Kabyles. P., 1893.
- 166 **Harris C. P.** Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood. — The Hague, etc. Mouton, 1964.
- 167 **Hart D. M.** The French Contribution to the Social and Cultural Anthropology of North Africa: A Review and Evaluation. — The Study of Middle East, N. Y., 1976.
- 168 **Haygal M.** Communism and Us: Seven Differences Between Communism and Arab Nationalism. — Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. L., 1968.
- 169 **Hinnebusch R.** Children of the Elite: Political Attitudes of the Westernized Bourgeoisie in the Contemporary Egypt. — Middle East Journal, 1982, No. 4.
- 170 **Hourani A.** Arabic Thought in the Liberal Age. L., 1962
- 171 **Hourani A.** The Emergence of Modern Middle East. L., 1981.
- 172 **Hovannesian N. H.** The Uneven Development of the Arab Countries and its Consequences (1950—1970). Moscow, 1986.
- 173 **Ibrahim S. E.** The New Arab Social Order, Boulder, 1982.
- 174 **Ireland F. W.** Islam, Democracy and Communism. — Islam in the Modern World. Washington, 1952.
- 175 **Islam and Development.** Religion and Sociopolitical Change. Syracuse, 1980.

- 176 Islam and International Relations. L., N. Y., 1965.
- 177 Islam in Foreign Policy. Cambridge, 1983.
- 178 Islam in the Modern World. Wash., 1951.
- 179 Islam in the Modern World. L., 1983.
- 180 Islam in the Political Process. Cambridge, 1982.
- 181 Islamic Resurgence in the Arab World. N. Y., 1982.
- 182 Jankowski J. P. Nationalism in the XX Century Egypt. — Religion and Politics in the Middle East Boulder, 1981.
- 183 Jansen G. H. Militant Islam. L., 1979.
- 184 Johnson N. Islam & the Politics of Meaning in the Palestinian Nationalism. L., 1982.
- 185 Jomier J. Le Commentaire coranique du Manar. P., 1954.
- 186 Karpát K. Structural Change, Historical Changes of Modernisation and the Role of Social Groups in Turkish Politics. — Social Change and Politics in Turkey. Leiden, 1973.
- 187 Keddie N. R. Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography. Berkley, 1972.
- 188 Kedourie E. England and the Middle East. The Destruction of Ottoman empire 1914—1921. L., 1956.
- 189 Kedourie E. Afghani & Abduh: An Essay on Religious Unbelief & Political Activism in Modern Islam. L., 1966.
- 190 Kedourie E. The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies. L. 1970.
- 191 Kedourie E. Islam in the Modern World and Other studies. N. Y., 1980.
- 192 Kelider A. The Rise of Arab Nationalism. — Israel and Palestinians. L., 1975.
- 193 Kerr N. Islamic Reform: The Political & Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida. L. A.
- 194 Khalaf S. Adaptive Modernisation. — Development and Population Growth in Middle East. Chicago, 1972.
- 195 Kodsý A. Nationalism and Class Struggle in the Arab World. — Monthly Review, 1970, July—August.
- 196 Kramer M. Political Islam. L., 1980.
- 197 Lakhdar L. Why the Reversion to Islamic Archaism. — Khamsin, L., 1981, No. 8.
- 198 Lambert R. D. Patterns of Funding of Language and Area Studies. — The Journal of Asian Studies. 1970.
- 199 Lambert R. D. Language & Area Studies Review. Philadelphia, 1973.
- 200 Landau R. Islam & the Arabs. N. Y., 1958.
- 201 Lapidus I. Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective. — Policy Papers in International Affairs. 1983, No. 18.
- 202 Legters L. H. Asian Studies under the UDBA Act. — Newsletter of the Association for Asian Studies. 1967, vol. —II, April.
- 203 Lenczowski G. United States Interests in the Middle East. Wash., 1968.
- 204 Lerner D. The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. Glencoe, 1958.
- 205 Lesne M. Evolution d'un groupement Berbere. Rabat, 1959.
- 206 Lewis B. Communism and Islam. — The Middle East in Transition. N. Y., 1958.
- 207 Lewis B. The Middle East & the West. N. Y., 1964.
- 208 Lewis B. Islamic Concepts of Revolution. — Revolution in the Middle East & other Case Studies. L., 1972.
- 209 Lewis B. The Return of Islam. — Commentary, 1976. No. 1.
- 210 Luciani G. The Oil Companies & the Arab World. L., 1984.
- 211 Marlow J. Arab Nationalism and British Imperialism. L., 1961.
- 212 Massignon L. Africa (excluding Egypt). — Whither Islam?, L., 1932.
- 213 Messadi A. Islam, Nationalism et Communisme. — Etudes Méditerranéennes, 1958.
- 214 Meyer A. E. Islamic Resurgence and the New Prophethood: The Role of Islam in Kaddafi's Ideology. — Islamic Resurgence in the Arab World. N. Y., 1982.
- 215 Middle East Perspective. Next 20 Years. Princeton, 1981.
- 216 Morrison S. A. Middle East Tensions: Political, Social & Religious. N. Y., 1954.
- 217 Mortimer E. Islam and the Western Journalist. — Middle East Journal. 1981, No. 4.
- 218 Mortimer E. Faith and Power. The Politics of Islam. N. Y., 1982.
- 219 Nadelman E. Setting the Stage. American Policy towards the Middle East. 1961—1966. — International Journal of Middle East Studies. 1982, No. 4.
- 220 Nuseibeh H. Z. The Ideas of Arab Nationalism. N. Y., 1956.
- 221 Olsen R. Why the Arabs turned to the West. — Middle East International. 1984, No. 218.
- 222 Osman F. Muslim Unity: A Religious Principle and Modern Need. — Arabia, 1983, No. 28.
- 223 Owen R. Arab Nationalism, Arab Unity & Arab Solidarity. — Sociology of Developing Societies: The Middle East, L., 1983.
- 224 Peters R. Islam and Colonialism. The Hague, 1979.
- 225 Pipes D. Oil Wealth and the Islamic Resurgence. — Islamic Resurgence in the Arab World. N. Y., 1982.

- 226 The Politics of Islamic Reassertion. L., 1981.
- 227 Polk W. R. Generations, Classes and Politics. — The Arab Middle East and Muslim Africa. L., 1961.
- 228 Quandt W. A. Domestic Influences on US Foreign Policy in the Middle East. — The Middle East: Quest for an American Policy. N. Y., 1973.
- 229 Quandt W. A. Saudi Arabia in the 1980s. Wash., 1981.
- 230 Redfield R. Peasant Society and Culture. Chicago, 1956.
- 231 Reiser S. Pan-Arabism Revisited. — Middle East Journal. 1983.
- 232 Religion & Political Modernization. New Haven & L., 1974.
- 233 Religion and Politics in the Middle East. Boulder, 1981.
- 234 Revolution in the Middle East and Other Case Studies. L., 1972.
- 235 Rodinson M. Islam et capitalisme. P., 1966.
- 236 Rodinson M. Marxism et monde musulman. P., 1972.
- 237 Rodinson M. La Fascination de l'Islam. Nijmegen, 1978.
- 238 Rodinson M. Les Arabes. P., 1979.
- 239 Rodinson M. Orientalisme et ethnocentrisme. — XXI Deutsche Orientalistentag, vom. 24 bis 29, März 198 im Berlin. Wiesbaden, 1983.
- 240 Rosenthal E. Islam in the Modern National State. Cambridge, 1965.
- 241 Rosenthal E. Die Krise der Orientalistik. — XXI Deutscher Orientalistentag in Berlin. Wiesbaden, 1983.
- 242 Rostow W. W. View from the Seventh Floor. N. Y., 1964.
- 243 Roumani J. From Republic to Jamahiriya: Libya's Search for Political Community. — Middle East Journal. 1983, No. 2.
- 244 Rustow D. A World of Nations. Problems of Political Modernization. Wash., 1967.
- 245 Sabagh G. Sociology. — The Study of the Middle East N. Y., 1976.
- 246 Said E. W. Arabs, Islam and Dogmas of the West. — New York Times Book Review. 1976, Oct. 31.
- 247 Said E. W. Orientalism. L., 1978.
- 248 Said E. W. Covering Islam. L., 1981.
- 249 Salem-Babikian N. A Partial Reconstruction of Michel Aflaq's Thought (The Role of Islam in the Formulation of Arab Nationalism). — The Muslim World. 1977, No. 4.
- 250 Salem-Babikian N. The Sacred & the Profane. Sadat's Speech to the Knesset. — Middle East Journal. 1980, No. 1.
- 251 Salem E. Nationalism & Islam. — The Muslim World. 1962, No. 4.
- 252 Sayegh F. The Search in Our Souls. — The Muslim World. 1958, No. 4.
- 253 Sayegh F. The Nationalists' War Against Communism. — Political & Social Thought in the Contemporary Middle East. L., 1968.
- 254 Sfeir G. N. Islam as the State Religion. A Secularist Point of View in Syria. — Muslim World. 1955, No. 3.
- 255 Shaar S. Orientalism at the Service of Imperialism. — Race and Class. L., 1979.
- 256 Sharabi H. Nationalism and Revolution in the Arab World. N. Y., 1966.
- 257 Smith W. C. Islam Confronted by Western Secularism. Revolutionary reaction. — Islam in the Modern World. Wash., 1962.
- 258 Smith W. C. Islam in the Modern History. Princeton, 1957.
- 259 Spiegel F. Z. Arab Influence on Middle Eastern Studies in the USA. — Jerusalem Quarterly. 1984, vol. 32. Summer.
- 260 Starr P. The October War and Arab Students Self Conceptions. — Middle East Journal. 1978, No. 4.
- 261 State, Society & Economy in Saudi Arabia. N. Y., 1982.
- 262 The Study of Middle East. N. Y., 1976.
- 263 Thomas F. The Scholar and the Social Needs. — ACLS Newsletters. 1983, No. 182.
- 264 Tibawi A. L. Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational & Literary Studies. L., 1976.
- 265 Tibawi A. L. English-speaking Orientalists. A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism. — Muslim World. 1963, No. 3, 4.
- 266 Tibi B. Arab Nationalism: A Critical Inquiry. L., 1981.
- 267 Le Tourneau R., Flory M., Duchac R. Revolution in Magreb. — Revolution in the Middle East and Other Case Studies. L., 1972.
- 268 Toynbe A. The Ineffectiveness of Panislamism. — A Study of History. L., vol. VII.
- 269 Turner B. S. Weber & Islam. L., 1974.
- 270 Voll J. O. Islam: Continuity & Change in the Modern World. Boulder, 1982.
- 271 Waardenburg J. The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements. — Revue suisse sociologie. 1983, No. 3.
- 272 Watt W. M. Islam and the Integration of the Society. L., 1961.
- 273 Watt W. M. Thoughts on Islamic Unity. — Islamic Quarterly. 1956. No. 3.
- 274 Wilde J. C. de. The Shadow of the Sword. N. Y., 1946.
- 275 Wither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World. L., 1932.

- 276 Wright J. Libya: A Modern History. Baltimore, 1982.
- 277 Zartman I. W. Government & Politics in Africa. North of Sahara. N. Y., 1963.
- 278 Zartman I. W. Political Science. — The Study of Middle East. N. Y., 1976.
- 279 Zeine Z. N. Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism. Beirut, 1958.
- 280 Азия и Африка сегодня.
- 281 Народы Азии и Африки.
- 282 Правда.
- 283 Arabia L.
- 284 Commentary. N. Y.
- 285 Department of State Bulletin. Wash.
- 286 Die Welt des Islams. Leiden.
- 287 International Herald Tribune. P.
- 288 International Journal of Middle East Studies. L. A.
- 289 Islamic Quarterly. L.
- 290 The Islamic Review and Arab Affairs, Woking.
- 291 Khamsin. L.
- 292 Los-Angeles Times.
- 293 Maghreb-Mashrek. P.
- 294 MERIP Reports. N. Y.
- 295 The Middle East. L.
- 296 The Middle East and North Africa.
- 297 Middle East Forum. Beirut.
- 298 Middle East International. L.
- 299 Middle East Journal. Wash.
- 300 Middle Eastern Studies. L.
- 301 Le Monde. P.
- 302 The Muslim World. Hartford.
- 303 New York Times Book Review.
- 304 Newsweek. N. Y.
- 305 Orient. P.
- 306 Politique Strangere. P.
- 307 Revue des Etudes islamique. P.
- 308 St. Anthony's Papers. Oxford.
- 309 Time. N. Y.
- 310 US News and World Affairs. N. Y.
- 311 Vikrant. New Delhi.
- 312 Washington Evening Star. Wash.
- 313 World Politics. N. Y.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I. Ислам и арабский национализм. Этапы изучения и подходы к проблеме	13
Глава II. Западная историография проблемы «Ислам и арабский национализм» (50—60-е гг.)	46
Глава III. Западная историография проблемы «Ислам и арабский национализм» (70—80-е гг.)	92
Заключение	139
Источники и литература	143

ВАГАРШ ЛАЭРТОВИЧ ВАГАРШЯН

ИСЛАМ И АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ
В ЗАПАДНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
(1950—1980-е гг.)

Редактор издательства *Р. А. Багдагарян*

Тех. редактор *З. А. Саргсян*

Корректор *З. Е. Аракелян*

ИБ № 1488

Сдано в набор 26.11.1989 г. Подписано к печати 1.02.1991 г.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 1. Шрифт «Литературный»,
высокая печать. Печ. л. 9,75. Усл. печ. л. 8,2. Учетно-изд. л. 8,0.

Тираж 1000. Зак. № 1842. Изд. № 7878. Цена 1 р. 65 коп.

Издательство АН Армении, 375019, Ереван,

пр. Маршала Баграмяна 24 г.

Типография Издательства АН Армении, 378310, г. Эчмиадзин.