

Огальский Н. С.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Для служебного пользования

Экз. № — 0102

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

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ:
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ

Вып. 3

Часть I

У. № 94 ДСОТ

Москва 1985

29
K-63
h2
24a
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Г. И. Габриэлян

Для служебного пользования

Экз. № — 50102

14516
"Комплексная программа научных исследований
по актуальным проблемам современного
исламоведения на 1984-1986 гг."

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ:
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ
Вып. 3
Часть I

✓
Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука"
Москва 1985

ВВЕДЕНИЕ

В настоящий сборник вошли аналитические материалы (статьи и обзоры), выполненные в основном учеными Института востоковедения и других институтов АН СССР в 1984 г. в соответствии с Комплексной программой изучения ислама и его роли в современной идейно-политической борьбе, принятой на втором Всесоюзном координационном совещании по исламу (Москва 1983).

В центре нашего внимания в 1984 г. были следующие проблемы:

- причины влияния ислама на общественно-политические процессы в развивающихся странах;
- характер использования ислама в политике правящих кругов мусульманских стран ("исламизация сверху") и оппозиционных мусульманских политических движений ("исламизация снизу");
- современные направления реформы ислама и типология мусульманских реформаторских идейных течений;
- движение "исламской солидарности" и деятельность международных мусульманских организаций;
- "исламский фактор" в политике США;
- ислам и коммунистическое движение (оценка компартиями развивающихся стран и стран Запада современной роли ислама в политике).

В ходе исследования отмеченных выше проблем были выявлены многие важные черты современных мусульманских политических движений и их идеологии, что нашло отражение на страницах данного сборника.

На современном этапе развития сохраняется отмеченная на I Координационном совещании по исламу (Ташкент, 1980) относительная стабильность влияния ислама на общественную жизнь зарубежного Востока и неоднозначность его воздействия на политические

Ответственный редактор: Е.М.Примаков

Редколлегия: Л.Р.Полонская (зам.отв.ред.)

Г.В.Милославский

М.И.Филиппова (уч.секретарь)

процессы как на страновом, так и на международном уровнях. В то же время, если в период "исламского бума" рубежа 80-х годов и, прежде всего в ходе революции в Иране, отчетливо проявилась радикализация исламского движения, усиление его антиимпериалистического и антиэксплуататорского аспекта, то в настоящее время и в самом Иране и в других странах традиционного распространения ислама, как отмечают академик Е.М.Примаков и многие другие участники Совещания — авторы настоящего сборника, на первый план выступает его консервативная тенденция.

Все очевиднее становится в исламском движении отражение особенностей периферийного развития капитализма в странах Азии и Африки и охватившего их структурного кризиса. Эти особенности, а также исламизация в 1979—1983 гг. в ряде стран государственных и партийных политических структур, попытки исламизации экономики, широкое распространение "возрожденческих" исламских идейных течений — все это продемонстрировало такую устойчивость докапиталистических общественных структур и стереотипов массового сознания, при которой, как правильно отмечают советские ученые, прямое копирование западной модели развития просто невозможно.

Характер исламского политического движения и его идеологии во многом определяется и спецификой возросшего воздействия на политику "нефтяного фактора" в странах традиционного распространения ислама, прежде всего в Саудовской Аравии и эмиратах Персидского залива. По свидетельству А.М.Васильева, нефтедоллары усилили процесс обуржуазивания той части феодально-племенной знати, которая составляет верхушку правящей элиты и господство которой веками освящалось исламом. Они укрепили позиции финансовой и торговой олигархии этих стран. Одновременно финансовая олигархия нефтедобывающих стран становится частью международной финансовой олигархии. Эти элитарные слои и заинтересованы в первую очередь в противопоставлении "исламского мира" неисламскому для укрепления своих позиций внутри своих стран, в других мусульманских странах и на международной арене.

В Иране, где на волне антиимпериалистической и антишахской революции к власти пришло духовенство, происходит его обуржуазивание и формирование новой богословской прослойки буржуазии.

Как отмечают советские ученые, особенности зависимого капиталистического развития и влияние "нефтяного фактора" деформируют ускорившийся процесс классовообразования и тормозят формирование классового самосознания рабочего класса, который находится в

относительно привилегированном положении по сравнению с огромной массой предпролетарских и полупролетарских слоев. Последние же пытаются сохранить традиционные связи, видя в них защиту от социальных зол буржуазной модернизации.

Вследствие постоянного пополнения городского населения за счет вчерашних крестьян не только сохраняется, но подчас и усиливается религиозность социальной психологии и традиционность массового сознания не только городских низов, но и части средних слоев, чутко реагирующих на усиление социальной нестабильности. Резкое изменение в ряде стран за последнее десятилетие соотношения между сельским и городским населением в пользу последнего приводит к тому, что именно город становится в 70—80-е годы центром исламских политических движений.

Одновременно усиливается дифференциация внутри исламского движения на национальной и классовой основе, углубляется и дифференциация внутри духовенства (о чем прежде всего свидетельствует опыт Ирана), внутри наиболее влиятельных мусульманских партий и организаций ("Братьев-мусульман" в арабских странах, "Даммаат-и ислами" в Южной Азии), внутри всех мелкобуржуазных политических сил, выступающих под религиозными лозунгами.

Однако наряду с тенденцией дифференциации "исламского мира" сохраняется и тенденция к его консолидации. Исламские модели "третьего пути развития" по-прежнему имеют широкое распространение и в сфере идеологии, и в сфере политики. Они по-прежнему выступают в качестве важнейшего средства политической мобилизации масс оппозиционными политическими силами. В то же время правящие элиты мусульманских стран пытаются использовать их для стабилизации экономического и политического положения в стране и укрепления своих позиций на международной арене. Наиболее массовой поддержкой пользуется идеология исламского "возрождения" (фундаментализма).

Важный пропагандистский эффект, как свидетельствует ряд статей настоящего сборника, сохраняют выдвигаемые мусульманскими идеологами концепции "исламского государства", "исламской экономики", тезис об исламе как наиболее "динамичной" идеологии, способствующей развитию науки и общественному прогрессу в целом и т.д.

Определяя перспективы и пределы сферы воздействия исламских моделей развития, следует учитывать, что присущие им эгалитаристские и мелкобуржуазные черты непосредственно выводятся авторами этих концепций из самой сути ислама. Этому спо-

способствует тот факт, что ислам, защищая мелкую частную собственность и не определяя ее жестких границ, в теории враждебен принципу развитой частной собственности и не признает ни ценности индивида, ни его личной инициативы, лежащих в основе буржуазного свободного предпринимательства. В то же время ряд положений ислама может быть легко истолкован как освящение государственной собственности и государственного регулирования. Государственная собственность, независимо от того, в чьих руках находится государство, рассматривается многими мусульманскими идеологами как важнейший элемент экономического равновесия и социальной справедливости. В массовом сознании мусульман государство вообще не воспринимается как аппарат классового насилия. Взимание "мусульманских налогов" государством, прежде всего закята (налога в пользу бедных), запрещение ростовщического процента (риба), легко преподносится в этих условиях как осуществление на практике предусмотренной, якобы, исламом защиты мелких собственников и неимущих слоев населения. Все это и обуславливает относительно широкое распространение и популярность социально-политических исламских концепций и обосновываемых ими моделей развития. Это положение убедительно аргументируется в ряде статей сборника (А.М.Васильева, А.И.Исеновой, С.М.Макаровой и некоторых других авторов).

Однако социальная и политическая практика последних лет, как правило, подтверждает в конечном счете утопизм любых попыток установить социальную справедливость с помощью исламской регуляции общества. Фактически подобные попытки ведут к тупиковому варианту буржуазного развития.

Это не исключает, однако, того факта, что ислам сохраняет и в течение ближайшего будущего будет сохранять глубокие корни в социальной психологии и общественной практике достаточно широких слоев населения, а, следовательно, различные исламские модели развития могут обладать, особенно в переходный исторический период, определенной жизнеспособностью.

На основе анализа конкретной ситуации в отдельных странах и регионах авторами настоящего сборника были приведены убедительные доказательства этого положения. Во-первых, как отмечает академик Е.М.Примаков, опыт Ирана свидетельствует об определенной жизнеспособности "исламского режима", созданного находящимися у власти духовенством. Во-вторых, многие правящие элиты, прежде всего нефтедобывающих стран, безуспешно пытаются использовать в своих интересах исламские модели развития и все движение "исламской со-

лидарности" для того, чтобы вписаться в мировое капиталистическое сообщество на наиболее выгодных для себя условиях. В-третьих, не исключена также и возможность развертывания в отдельных странах новых массовых антиимпериалистических и антикапиталистических движений под религиозными лозунгами. Нельзя не учитывать того факта, что на волне этих движений у власти могут оказаться, если не исключительно представители духовенства (что, на наш взгляд, было возможно только в стране шиитского ислама), то во всяком случае деятели, выступающие под религиозными лозунгами, а, следовательно, могут быть созданы новые мусульманские государственно-правовые и социально-политические структуры (подобные, но не идентичные власти духовенства в Иране), в частности, в отдельных странах арабского мира.

Социальная и политическая неоднозначность исламского движения отражается и в области идеологии, и, прежде всего, в характере наиболее влиятельного в настоящее время идейного течения исламского "возрождения" (возрождения принципов раннего ислама). Опасность распространения этого идейного течения в массах определяется прежде всего антикоммунистической направленностью большинства его течений. При всей неоднородности исламская идеология в целом направлена также и против секулярного национализма.

Светский национализм в ряде стран переживает в настоящее время глубокий кризис. Авторы отдельных статей сборника обращают внимание на то, что панарабизм в ряде случаев вытесняется исламизмом и происходит исламизация национализма. В то же время значительная часть полупролетарских и мелкобуржуазных слоев не воспринимает ни социализм, ни ориентированную на социализм революционно-демократическую идеологию, которые далеко не всегда преподносятся в доступной для них форме. Это в свою очередь обуславливает особую притягательность для масс исламских идеалов социальной справедливости и равенства и создает благоприятные условия для деятельности различных мусульманских политических партий и организаций. Многие авторы настоящего сборника дали критическую оценку реакционной деятельности в отдельных странах таких партий, как "Братья-мусульмане", "Джамаат-и ислами" и некоторых других.

Характерную черту исламских теорий составляет также их панисламистская окраска. Исламизация всего общества ставится идеологами исламских движений в качестве непременного условия решения всех социальных, национальных и политических конфликтов на

страновом и международном уровнях. На международном уровне идеологи "исламской солидарности" преподносят ислам как единственную идеологию "братства и сотрудничества" для всех развивающихся стран.

Авторы сборника обращают внимание на активизацию деятельности международных исламских организаций в области экономики и на разработку концепций исламского "нового экономического порядка" как на явление относительно новое. Отмечается, с одной стороны, слабая эффективность этой деятельности, с другой стороны — сравнительная популярность идей исламского "нового экономического порядка".

В начале 80-х годов деятельность международных исламских организаций (Организации исламской конференции, Лиги исламского мира), которые возглавляют движение "исламской солидарности" и подводят под него теоретическую базу, заметно активизировалось. В статьях сборника показано усиление антисоветской направленности в деятельности международных мусульманских организаций и активизация антисоветской пропаганды, прежде всего в связи с так называемым "афганским вопросом". В то же время ряд авторов придерживается того мнения, что движение "исламской солидарности" сохраняет и в течение определенного времени еще, очевидно, будет сохранять антиимпериалистическую направленность, прежде всего в связи с ближневосточным конфликтом и вопросами войны и мира.

Специальная статья сборника посвящена учению о джихаде. Обращается внимание на крайне неоднозначную политическую трактовку термина "джихад", что позволяет использовать его как реакционными, так и прогрессивными силами в противоположных политических целях.

Важное место заняло в сборнике освещение политики США в отношении мусульманских государств и использование американской администрацией "исламского фактора" (статья Г.Д. Бондаревского, статьи ученых институтов США и Канады, востоковедения и некоторых других авторов).

"Исламский фактор" остается частью внешнеполитической стратегии США, прежде всего в области идеологической борьбы за влияние в "исламском мире", и занимает важное место в американской пропаганде. В то же время в 1981–1983 гг. отношение США к "исламскому фактору" претерпело существенные изменения. Подход США к исламским политическим движениям становится все более диф-

ференцированным. США все больше стремятся использовать в своих интересах идеологию исламского "возрожденчества"; противопоставление "исламского мира" неисламскому, концепции исламского "третьего пути развития".

В сборник включены также и статьи, специально посвященные контрпропаганде: об основных направлениях мусульманской миссионерской деятельности, о "политическом исламе" и массовой коммуникации, критика различных западных буржуазных концепций по проблемам современного ислама и некоторые другие материалы.

Несомненного внимания заслуживают и попытки системного анализа, постановка вопроса о центре и периферии "исламского мира", об "официальном" и "народном" исламе.

Следует отметить, что в оценке исламского политического движения в целом среди авторов сборника нет полного единодушия. Некоторые полагают, что все мусульманские политические движения являются реакционными и, если и обладали на каком-то этапе ограниченными антиимпериалистическими возможностями, то сегодня эти возможности полностью исчерпаны. Большинство же считает, что мусульманским политическим движениям и сегодня присущи две тенденции — антиимпериалистическая и антиэксплуататорская, с одной стороны, и антикоммунистическая, с другой. А, следовательно, не исключена возможность, что при определенных условиях антиимпериалистическая и антиэксплуататорская тенденции могут выступить на первый план и лидеры этих движений могут пойти на сотрудничество с представителями прогрессивных политических сил. Так не раз было в ходе национально-освободительного движения, такое положение наблюдается в отдельных странах и во время "исламского бума" рубежа 80-х годов, так может быть еще в ряде случаев и в обозримом будущем. Наиболее отчетливо эти различия в подходе к исламским политическим движениям проявляются при оценке характера мусульманских политических сил Ирана в период революции 1979 г. и после прихода духовенства к власти. Некоторые авторы утверждают, что исламскому движению в Иране всегда была присуща лишь одна реакционная тенденция. Однако другие авторы выступают против этой односторонней оценки и приводят многочисленные факты о том, что в том же Иране сегодня еще имеются мусульманские политические движения, в которых на первый план выступает их антиимпериалистическая направленность.

В то же время нельзя не учитывать, что резко усилившийся в последние годы консерватизм исламского политического движения на

международном и страновом уровнях является сегодня серьезным препятствием на пути демократизации общества в целом, деятельности подлинно прогрессивных сил и распространения идей научного социализма, а в ряде случаев установления дружественных контактов мусульманских стран с СССР.

Материалы сборника не только позволяют выявить многие важные закономерности развития мусульманских политических движений и их идеологии, но и наметить также основные направления дальнейших исследований.

Особого внимания заслуживают, как убедительно свидетельствует статья Е.М.Примакова, уроки "исламской революции" в Иране. До сих пор остаются дискуссионными, как мы видели, вопросы о том, исчерпаны ли радикальные антиимпериалистические возможности этой революции, насколько глубока дифференциация в среде самого духовенства, какая его часть может пойти на союз с левыми, подлинно революционными силами и, наконец, насколько далеко зашел процесс превращения духовенства в особую буржуазно-бюрократическую прослойку и насколько проводимая исламизация и, в частности, попытки внедрения моделей "исламской экономики", придают капиталистическому развитию мусульманских стран наиболее медленные и уродливые формы.

Другой важной проблемой, до сих пор не раскрытой, является соотношение современных светских процессов секуляризации и исламизации (как сверху, так и снизу) в общественном развитии отдельных стран. Для ее решения необходимо определить степень внедрения исламских институтов в государственно-правовую структуру и экономику с учетом национальной специфики и различий между странами с традиционно-монархическими, военно-диктаторскими и парламентскими режимами; соотношение между тенденциями консолидации позиций духовенства на основе корпоративных интересов и его дифференциации на социальной основе; специфику исламских партий; возможные пределы развития мусульманских оппозиционных движений (в частности, исламского экстремизма) и сохранения в их идеологии двух тенденций — антиимпериалистической и антикоммунистической; характер цикличности, "приливов" и "отливов" в мусульманских политических движениях.

Первостепенное значение приобретает почти не освещенная в нашей литературе проблема соотношения места ислама в идеологии и массовом сознании, определения возможных границ использования ислама не только реакционными, антикоммунистическими, но и

антиимпериалистическими, демократическими силами как средства политической мобилизации масс.

Большую группу вопросов, требующих своего решения, составляют вопросы, связанные с влиянием ислама на международную политику. Не переоценивая этого влияния, чем иногда грешит наша литература, следует, тем не менее трезво оценить экономические и политические позиции мусульманских международных организаций и движения "исламской солидарности", характер и возможные пределы мусульманского миссионерства и экспорта "исламской революции", методов и идеологических "клише" исламской пропаганды; возможности диалога между мусульманскими организациями, с одной стороны, и прогрессивными силами, с другой, по вопросам войны и мира и другим жизненно важным проблемам мирового развития. Необходимо на основе глубокого анализа определить и перспективы использования США и другими империалистическими державами "исламского фактора" в своей политике, а также средства противодействия идеологической и политической экспансии США на Востоке.

Наконец, при определении возможностей и характера развития коммунистического движения в мусульманских странах необходимо уделить особое внимание вопросам стратегии и тактики коммунистических партий стран Востока по отношению к мусульманским политическим движениям.

Материалы статей сборника и выводы их авторов об уроках "исламской революции" в Иране, о характере современного мусульманского политического движения, о влиянии конкретных условий отдельных стран на соотношение его антиимпериалистической и антикоммунистической тенденций при явном преобладании в начале 80-х годов последней, и одновременно о наличии возможностей диалога с мусульманскими лидерами и организациями, которые пользуются влиянием в массах, по таким жизненно важным вопросам, как вопросы войны и мира — имеют несомненное значение для нашей контрпропаганды.

Однако выработка наиболее эффективных конкретных методов и средств контрпропаганды по вопросам современного ислама и влияния "исламского фактора" на основные направления идейно-политической борьбы требует еще дальнейшего исследования.

Л.Р.Полонская

ИСЛАМ В ИДЕОЛОГИИ И ПОЛИТИКЕ СТРАН ВОСТОКА

СТАТЬИ

Е.М. ПРИМАКОВ

"ИСЛАМСКИЙ БУМ": ПРОБЛЕМЫ И УРОКИ

В конце 70-х годов мир столкнулся с резко возросшим влиянием ислама на развитие политических процессов в странах Азии и Африки. Исследуя это влияние, можно было прийти к выводу, во-первых, что оно не мимолетно, а достаточно долговременно, и, во-вторых, что воздействие ислама на политические процессы на Востоке не однозначно, а содержит в себе находящиеся в диалектическом взаимодействии позитивные и негативные элементы, соотношение между которыми определяется конкретной исторической обстановкой, динамикой классовых сил внутри страны и в международном масштабе. Даже небольшой срок в 3-4 года, прошедший с момента, когда делались эти оценки и прогнозы, как представляется, показывает, что они соответствуют тем процессам, которые получили свое развитие в странах Азии и Африки. Вместе с тем проявились и другие результаты и особенности "исламского бума".

В этой связи остановимся на ключевых проблемах.

I. Относительная стабильность роли ислама в политической жизни Востока диктуется рядом объективных обстоятельств. На первом координационном совещании в Ташкенте уже говорилось о том, что основой такой относительной стабильности служит своеобразие развития капитализма на Востоке. Это своеобразие проявилось через несоответствие интенсивности роста товарно-денежных отношений, масштабов отделения производителей от средств производства, с одной стороны, и возможностью объединения их с новыми средствами производства на капиталистической основе, с другой. Именно такое несоответствие породило огромное аграрное перена-

селение, устойчивость промежуточных, массовость предпролетарских и полупролетарских слоев в городе.

Другая диспропорция возникла в результате более быстрого процесса политизации масс по сравнению с процессом социально-экономического развития стран Азии и Африки. В политику в этих странах все более втягиваются социальные слои, связанные с до-буржуазным и мелкотоварным укладами и обладающими добуржуазной религиозной психологией. При существующих темпах "переваривания", "осовременивания" этих слоев секуляризация их общественного сознания идет медленно и займет еще длительный период.

Замедленные темпы такой секуляризации связаны и с тем, что исламское движение обладает антиимпериалистическим потенциалом. Страны распространения ислама - это в основном бывшие колониальные и полуколониальные государства, подвергшиеся нещадной эксплуатации со стороны западной колониальной администрации, а позже западного монополистического капитала. После завоевания политической независимости эти страны сохраняются в качестве объекта иностранной империалистической эксплуатации. В таких конкретных условиях исламское движение против "тлетворного" западного влияния приобретало и приобрело также и позитивный элемент. Ряд освободительных движений на Востоке выступал и выступает в том числе и под исламскими знаменами.

Тенденция к консервации влияния ислама получает свое развитие особенно в условиях роста агрессивности империализма США и экспансионизма Израиля.

К сохранению влияния ислама на общественное развитие стран Азии и Африки приводит также и положение, складывающееся "сверху". Представители помещичьих кругов и национальной буржуазии, пришедшие к власти в ряде стран с мусульманским населением после завоевания ими политического суверенитета, рассматривают ислам, естественно, с учетом его распространенности, как средство укрепления существующих режимов. С исламом считаются и революционные демократы, находящиеся у власти в странах социалистической ориентации.

Относительная стабильность воздействия ислама на политическую жизнь Востока объясняется и тем, что буржуазно-помещичье руководство ряда ведущих стран с мусульманским населением обладает большими финансовыми возможностями в виде прибылей от добычи и экспорта сырья, главным образом энергетического. Значительная часть этих средств используется таким образом, чтобы

усилить "исламские подпорки" под существующие в этих странах режимы.

Вместе с тем следует говорить об относительности устойчивости влияния ислама. В перспективе оно неизбежно уменьшится, будет сходиться на нет. Однако, по-видимому, это произойдет в отдаленном будущем. В настоящее время и в ближайшей перспективе влияние ислама на политическую жизнь Востока, как представляется, будет осуществляться волнообразно, через приливы и отливы.

2. Наряду с обоснованностью относительной устойчивости влияния ислама на общественную жизнь стран Востока можно, очевидно, говорить и об определенных закономерностях прилива влияния ислама на данном этапе. Эти закономерности проистекают из политических и экономических особенностей текущего момента в странах Азии и Африки. После завоевания государственного суверенитета во многих освободившихся странах существовали идиллические представления о возможности преобразования бывшего колониального или полуколониального общества на основе западных "моделей". Это не оправдалось. Сравнительно низкие темпы роста, увеличивавшийся разрыв между группой развитых капиталистических государств и развивающимися странами показывают нереальность таких представлений и надежд.

В то же время проявились трудности и внутренние противоречия другой модели развития - социалистической ориентации. Несомненными оказались идеи о форсированных темпах строительства основ социализма в условиях отсутствия его материальных предпосылок, малочисленности и слабой организованности рабочего класса, продолжавшегося нахождения этих стран в рамках мирового капиталистического хозяйства. Хотя модель социалистической ориентации на ряде конкретных исторических примеров показала свою жизнеспособность, одновременно трудности и сложные проблемы некапиталистического перехода к социализму, зигзагообразность такого движения и неизбежные в ряде случаев отступления вызвали в ряде стран определенное разочарование. мелкобуржуазная сущность правящих сил во многих государствах социалистической ориентации воспрепятствовала нейтрализации таких сомнений.

Все это - и в случае с теми освободившимися странами, которые пошли по пути капиталистического развития, и некоторыми странами социалистической ориентации, которые не смогли преодолеть сложности некапиталистического перехода - вело к усилению тенден-

ций поисков пресловутого "третьего пути", а в связи с широким и относительно устойчивым влиянием ислама обострился интерес к "мусульманскому пути" преобразования общества.

К усилению влияния ислама на политическую жизнь на Востоке вели также и социально-экономические сдвиги в освободившихся государствах. Началась перестройка структуры экономики - в некоторых странах достаточно интенсивная. В итоге индустриализации произошло некоторое ущемление традиционного сектора. К этим же результатам вело и ведет большое вовлечение освободившихся стран в мировую торговлю, деятельность на месте иностранных ТНК. Под ударом оказались интересы базара, мелких мастерских. Между тем, именно эта, наиболее консервативная часть общества - питательная среда для исламских идей.

Проявилось недовольство самих мусульманских богословов и служителей культа рядом аспектов экономических изменений в освободившихся странах. В частности, по интересам части мусульманских богословов нанесли удары аграрные реформы - пусть в ряде стран непоследовательные и далеко не радикальные. Даже такие лимитированные аграрные преобразования являлись прецедентом и были символом возможности посягательства на "святую святых" - частную собственность.

Недовольство значительных слоев мусульманского духовенства вызывалось и тем, что они практически не были подпущены к "нефтяному пирогу" в момент резкого увеличения прибылей от нефтедобычи в целом ряде стран с мусульманским населением. Одновременно сказалось и недовольство многих исламских деятелей политикой правящих кругов ряда освободившихся стран, которые, сближаясь с "западным миром", растрчивали "мусульманские ценности", адаптировались к условиям жизни, не имеющим ничего общего с "устоявшимися исламскими традициями".

Все это вместе взятое - не только накопленные на Востоке за длительный исторический срок социально-экономические и политические условия, но и особенности развития стран Азии и Африки в послеколониальный период (хотелось бы это подчеркнуть особо) - явилось причиной прилива исламского влияния на политические процессы сегодняшнего зарубежного Востока.

3. Одной из главных характеристик т.н. "исламского бума" в настоящее время является усиление дифференциации в исламском движении и на страновом и на межстрановом уровнях. Сегодня можно,

очевидно, говорить о развитии полицентризма исламского политического движения. Примером этого могут служить события в Иране.

Прогрессирующая дифференциация в исламском движении приводит по крайней мере к двум выводам:

- о возобладании на данном этапе в движении реакционного элемента, который начинает превалировать над позитивным, наиболее отчетливо проявившимся на "заре" антиимпериалистической и антисамодержавной борьбы;

- об относительности устойчивого характера исламских моделей государства и экономики.

В конце 70-х годов на начальном этапе "возрождения" влияния ислама на общественную жизнь Азии и Африки существовала тенденция консолидации под исламскими знаменами различных групп и организаций мусульманского толка. Это проявилось со всей очевидностью в Иране. Естественно, уже и тогда существовала разница в воздействии ислама в зависимости от того, в руках каких классов и социальных групп находились эти знамена. Однако превалирующий антиимпериализм, борьба против оказывающего упорное сопротивление и контратакующего империализма и связанного с ним шахского самодержавия породили тенденцию к сплочению, координации усилий различных исламских групп. Однако после того, как на повестку дня встали социальные вопросы, такая тенденция к консолидации начала размываться, стали превалировать центробежные процессы. В таких условиях неоднородность исламского движения выглядит еще более контрастно и, очевидно, можно говорить о ее усилении. Этот вывод отнюдь не означает того, что воздействие ислама становится однозначно реакционным, теряя позитивные элементы. Но можно, очевидно, констатировать, что на данном этапе исторического развития негативная реакционная сторона возобладает над позитивной.

Первым направлением политической дифференциации в исламском движении является размежевание, приведшее в Иране, к открытой силовой борьбе между консервативным мелкобуржуазным и буржуазным, с одной стороны, и мелкобуржуазно-радикальным или мелкобуржуазно-революционным течениями, с другой. В результате этой борьбы иранский режим обрушился на позиции левых организаций муджахидов и федаев. В таком размежевании, очевидно, в наиболее открытой и острой форме проявился классовый элемент. Это еще раз подтвердило правильность вывода об отсутствии "универсального", "над-

классового исламского движения", которое на деле может наполняться-ся и наполняется различным классовым содержанием.

При анализе возникшего и усилившегося противоречия между мелкобуржуазным консервативным и буржуазным, с одной стороны, и мелкобуржуазно-революционным течениями, с другой, в исламском движении и, может быть, в еще большей степени при прогнозах развития этого противоречия методологически чрезвычайно важна ленинская постановка вопроса о сущности и динамике двух видов противоречий: между буржуазией и непролетарскими трудовыми слоями, а также между мелкой буржуазией, имеющей, как известно, двойственный характер, и этими же непролетарскими трудовыми слоями.

Одновременно с усилившейся дифференциацией между, условно говоря, правым и левым крыльями в исламском движении начали наблюдаться процессы сближения мелкобуржуазного консервативного и буржуазного течений. Религиозная диктатура в Иране с самого начала была не чисто мелкобуржуазной. Ограниченность антиэксплуататорского потенциала "исламской революции" была заложена и в идеологии его руководства. Не случайно Хомейни еще в 1979 г. заявлял, что главной задачей духовенства является борьба с "безбожием", а в декабре 1981 г. член Высшего юридического совета аятолла Джавади Амали провозгласил, что прежде всего "революция нужна для освобождения религии, а не для освобождения народа... народ восстанет против тирании, чтобы стать рабами Бога". Однако мусульманско-буржуазный элемент, т.е. буржуазное течение до времени не выпирало на поверхность.

Подавление левых сил объективно имело своим результатом усиление буржуазного течения, что отразилось на социальной и экономической практике в Иране. Важно подчеркнуть и другое: что при таких обстоятельствах произошло и происходит прогрессирующее расхождение мелкобуржуазного консервативного течения, политические позиции которого оказались ослабленными в результате борьбы с левыми, включающими и мелкобуржуазно-революционные исламские элементы. В итоге началось сращивание части мелкобуржуазно-консервативного течения с буржуазным, что нашло отражение в отходе иранского руководства от радикальных лозунгов в отношении монополистического капитализма, крупной буржуазии, по вопросу об осуществлении демократических социальных преобразований, в торможении или даже блокировании революционного процесса. Был создан Специальный совет по наблюдению за выполнением конституции, в задачу которого вменялся контроль за соответствием прини -

маемых законов предписаниям ислама. Как "антимусульманский" был квалифицирован принятый меджлисом в 1980 году Закон об аграрной реформе, так как он затрагивал частную собственность. Наблюдательный совет вначале выхолостил, а затем приостановил его осуществление. В результате, вопреки провозглашенным вскоре после революции обещаниям и лозунгам, значительная часть обрабатываемых земель в Иране все еще находится в руках крупных собственников, среди которых около трети составляют мусульманские богословы и служители культа.

Наблюдательный совет заморозил также законопроект об огосударствлении внешней торговли, опять-таки именем "священного принципа" защиты частной собственности. В начале 1983 года он отверг проект закона, предусматривающего конфискацию имущества эмигрантов, которые откажутся вернуться в Иран. Проведено возвращение некоторых конфискованных государством предприятий их бывшим владельцам, несмотря на то, что многие из них занимались активной контрреволюционной деятельностью. Всего 51 человек занесен в список лиц, которым запрещена экономическая деятельность — это лишь крайне скомпрометированные люди при режиме шаха. Естественно, настораживает удар, нанесенный по левым силам, которые находились у истоков революционного процесса.

В целом анализ общественного развития послереволюционного Ирана дает основание сделать следующее заключение: исламский режим утверждается на позиции защиты частной собственности. Его мероприятия в экономической и социальной области не подорвали, а практически наложились на буржуазную схему экономики Ирана. Вместе с тем иранские власти продолжают препятствовать восстановлению господствующих позиций верхушки местной буржуазии шаховских времен, большая часть которой была вытеснена из Ирана в результате революции. В новых условиях идет, скорее, процесс формирования новой фракции крупной буржуазии, быстро разбогатевшей в результате торговых операций, спекуляции и выполнения государственных подрядов. При этом следует заметить, что подготовленный правительством в конце 1982 г. законопроект, определяющий сферу деятельности частного капитала, несмотря на декларирование антимонополистических и даже антиэксплуататорских принципов, не ставит серьезной преграды на пути развития частного бизнеса. Пробуржуазно настроенные мусульманские деятели и близкие к ним политические группировки предна-

меренно препятствуют росту антикапиталистических настроений и демократического движения, прилагая одновременно большие усилия для укрепления позиций частного предпринимательства.

У правящей верхушки нет единой позиции и в аграрном вопросе. Наиболее радикально настроенные деятели из среды стоящего у власти крупного шиитского духовенства по-прежнему выступают за проведение демократической аграрной реформы. В то же время значительная часть шиитских священнослужителей и представителей исполнительной власти, по-видимому, отрицательно относятся к идее об аграрной реформе и вопросу об ограничении крупного землевладения.

Среди других важных проблем остается неразрешенным рабочий вопрос. Подготовленный правительством проект закона о труде не воплотил в себе демократических устремлений рабочего класса. Левые и представители рабочих относятся к указанному законопроекту отрицательно. Существуют разногласия между рабочими и сторонниками обычного капиталистического развития из среды представителей правительства относительно статуса функционирующих на многих промышленных предприятиях советов. Сторонники развития частного предпринимательства добиваются сужения сферы деятельности этих советов, учрежденных основным законом ИРИ.

Во внешнем плане все еще продолжающиеся антиимпериалистические призывы и действия Ирана сопровождаются все более усиливающимися антикоммунистическими и антисоветскими акциями. Панисламистская пропаганда, в которой на первое место выдвигается религиозный характер иранской революции, включает как антиимпериализм, так и антикоммунизм. Причем в трактовке идеологов "исламской революции" принципиального различия между империалистическими государствами и социалистическим содружеством не проводится и подчеркивается, что "исламская революция" направлена главным образом против "сверхдержав". В то же время сохраняется пропаганда социальных аспектов революции, защита ее интересов "обездоленных". Однако в определении понятия "обездоленные" преобладает религиозный момент. К ним причисляются прежде всего "правоверные мусульмане", не только неимущие и малоимущие слои, но и имущие, выступающие в оппозиции к тем режимам, которые Хомейни определяет как "антиисламские".

В динамике отношений между буржуазно-консервативным и буржуазным течениями тоже непосредственно сказывается классовый элемент. Для этой группы противоречий имеет особое методологическое значение ленинское положение о сути и динамике отношений между мелкой буржуазией и буржуазией в целом.

Рост дифференциации внутри исламского движения непосредственно отражается и на вопросе о живучести первых моделей исламского государственного устройства. За время, прошедшее после свержения шаха, особенно за последние годы, отмеченные расколом исламского движения в Иране, проявился ряд тенденций подчёркивающих относительность стабильности исламского режима и его институтов. Главной из причин, пожалуй, является несостоятельность исламских претензий на так называемый "третий путь" развития. При разделе мира на две противоположные общественные системы, в условиях, когда характер эпохи определяется борьбой между социализмом и капитализмом, а движение всего человечества детерминировано в сторону социализма, "третьего пути" развития не может быть ни теоретически, ни на практике. Это было подтверждено и примером Ирана.

Конкретные меры, осуществлённые исламским режимом в области экономики, государственного строительства - если очистить их от пропагандистских одежд - означали попытку модификации в рамках буржуазных структур. Характерно, что сохранилась частная собственность на средства производства - база капиталистической эксплуатации. При подрыве основ "старой" крупной буржуазии, создавалась новая, богатевшая на военных поставках, спекулятивных сделках.

Ограниченность живучести исламской государственной модели проистекает и из того, что само исламское движение может, как это уже было показано на первом координационном совещании в Ташкенте, развиваться либо в сторону восстановления связей с буржуазией и создания своеобразного буржуазно-исламско-богословского сплава, либо в сторону мелкобуржуазного исламского социализма. Когда в Иране преимущество получила первая тенденция, то это означает не только сугубо локализованное влияние буржуазии на исламский режим, но и завоевание буржуазией позиций, которые неизбежно станут плацдармом для дальнейшего наступления на негативные для нее факторы исламского "возрождения".

Это, возможно, не приведет сразу к использованию секуляристской политики. Буржуазии до определенного этапа будет выгодно применять исламские рычаги в своих целях. К тому же она сразу и не будет обладать такой силой, чтобы единолично претендовать на власть, и тем более сохранить эту власть в борьбе против исламских кругов, когда последние в течение теперь уже сравнительно длительного периода имели возможность управлять Ираном. Реакционная часть исламского духовенства, обособившаяся в результате размежевания в исламском движении, в свою очередь, будет держаться за союз с буржуазией в условиях обостряющейся классовой борьбы.

Но линия на разрыв чисто исламской модели - возможно не в ближайшей перспективе - существует в качестве магистрального направления.

4. Проявилась явная несостоятельность и ставки на экспорт "исламской революции" или, точнее, "исламской" модели развития. Режидение первых исламских моделей было непосредственно связано со стремлением экспортировать исламский "опыт" в другие страны. В Иране такое стремление стало не только частью идеологии религиозной диктатуры, но и было внедрено в политико-практическую область. Вместе с тем экспорт "исламской модели развития" стал характерным и для Ливии, Пакистана, в меньшей степени Саудовской Аравии и некоторых других государств. Собственно, можно говорить, что экспорт "исламской модели развития" в той или иной степени является органической частью надстройки современных исламских режимов. Оценка осуществимости такого экспорта имеет не только научное, но и чисто практическое значение.

События последних лет показали, что имеется ряд факторов, которые препятствуют экспорту "исламской модели развития". Прежде всего, существует неоднородность социально-классовых условий в различных странах или на территориях с мусульманским населением. Некоторые страны с мусульманским населением значительно продвинулись по пути буржуазного парламентаризма, связанного с процессом секуляризации. Установление исламских моделей в таких государствах дело нелегкое. Несмотря на широкое распространение исламской религии и исламских традиций трудно

говорить, что в таких странах существует база для создания исламского государства, хотя на определенном этапе исламские движения там могут набирать силу.

Экспорту исламской революции явно препятствуют противоречия между двумя главными направлениями в исламе — суннизмом и шиизмом. Призывы к экспорту исламской революции в Иране подчас воспринимаются суннитами как призывы к экспорту шиитской революции. Они направлялись в страны, где шииты составляли значительную часть мусульманского населения. Такая направленность этих призывов вызвала не только недовольство, но и активное сопротивление со стороны суннитских представителей.

Бесперспективность лозунга экспорта исламской революции находит отражение и в экономической области. Известно, что несколько лет тому назад началось интенсивное движение в направлении создания исламских экономических институтов, в том числе банков, страховых компаний, производственных объединений и т.д. Эти институты функционируют по сегодняшний день, оперируя в достаточно широких масштабах, однако главное, как представляется, заключается в том, что они не создали какой-то особой экономической структуры, превалирующей в "мусульманском мире". По сути дела они "вписались" в уже существующую систему взаимоотношений между "периферией" мирового капиталистического хозяйства и его "центром". Вспомогательная и отнюдь не главная роль этих институтов стала совершенно очевидной.

Когда мы говорим о бесперспективности экспорта исламской революции, то это отнюдь не свидетельствует о том, что сами такие призывы не представляют определенной опасности дестабилизации обстановки: они провоцируют деятельность реакционных движений и групп, борющихся за свержение прогрессивных режимов в странах с мусульманским населением. Вывод о бесперспективности экспорта исламской революции в то же время не означает, что в отдельных странах Азии и Африки не могут и впредь приходить к власти силы в исламском обличье. Но совершенно очевидно, что это будет уже движением "снизу", порождением специфики местных социально-экономических и политических условий, а не результатом экспорта революции. В данном случае, по-видимому, также можно говорить о применимости методологического положения В.И. Ленина о том, что глубинные социально-политические сдвиги могут происходить не в результате их "перевоски" из других стран, а на основе вызревания революционной ситуации на месте.

А.М. ВАСИЛЬЕВ

ИСЛАМ И ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ СТРУКТУРЫ СТРАН БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА

За последние десятилетия на Ближнем и Среднем Востоке произошли глубокие, по некоторым показателям, коренные перемены. Осталась в прошлом система колониальной и полуколониальной политической зависимости в ее "классическом виде". По позициям колониализма и неоколониализма был нанесен ряд серьезных ударов. Резко сокращено империалистическое военное присутствие в регионе, если брать весь период после второй мировой войны, а не самые последние годы. Страны региона стали субъектами, а не объектами мировой политики. Большинство из них укрепили эту свою роль, установив разносторонние отношения с Советским Союзом, другими государствами социалистического содружества. Многие страны региона вернули себе контроль над своими природными богатствами, сделали серьезные шаги по пути индустриализации, сократили возможности прямой эксплуатации их иностранным капиталом. Ряд государств стал на путь развития с социалистической ориентацией.

Но на пороге 80-х годов нашего столетия стало ясно, что общество большинства стран Ближнего и Среднего Востока переживает кризис. Он охватывает прежде всего государства, идущие по капиталистическому пути развития, но частично и страны социалистической ориентации. Разрыв между чаяниями масс и возможностями их удовлетворения расширяется. "Революция растущих ожи-

дакий" сменяется "революцией (некоторые говорят — реакцией) обманутых надежд". Политическая независимость сама по себе не позволила решить ни проблемы ликвидации экономической отсталости, ни жизни масс, экономической зависимости от Запада, ни быстрого превращения этих стран в промышленно развитые. Несмотря на ряд серьезных усилий почти полностью отсутствуют отрасли, производящие средства производства, слабы предприятия, производящие промакуточные продукты. Внешняя торговля по-прежнему ориентирована на Запад и носит неравноправный характер. Внутрорегиональные экономические связи слабы (менее 10% их внешнеторгового оборота), и не создают базы для региональной кооперации или интеграции, что затрудняет политическое сотрудничество.

Боллезненная урбанизация поставила этот регион на второе место после Латинской Америки среди развивающихся стран по доле населения, живущего в крупных городах. Демографический бум усиливает явную и скрытую безработицу, порожденную социально-экономическими причинами.

Самобеспеченность продовольствием Ближнего и Среднего Востока резко упала. Почти повсеместно наблюдается относительный, а иногда и абсолютный упадок сельского хозяйства, за исключением отдельных районов и оазисов. Страны, даже те, которые ранее кормили себя, стали в целом одними из крупнейших в мире импортеров продовольствия. Продолжается массовый исход крестьян в город. Норма прибыли в торговле и даже промышленности в несколько раз выше, чем в сельском хозяйстве, что препятствует капиталовложениям в этот сектор экономики. Чтобы замедлить рост цен на продовольствие и ослабить недовольство населения, многие правительства широко импортируют продукты питания и в ряде случаев продают их по субсидированным ценам. При росте цен на сельскохозяйственные машины, химикаты, процентов за кредит это приводит к снижению рентабельности сельскохозяйственного производства и разорению крестьян.

Кризисные явления в социально-экономической области усиливают политическую нестабильность. На Ближнем и Среднем Востоке не уцелел ни один буржуазно-парламентарный режим со "свободной" конкуренцией буржуазных политических партий. В этом смысле особенно характерен кризис парламентаризма в Турции, где он имеет наиболее глубокие корни и давние традиции и где больше других

была развита партийная система. О странах с поверхностным парламентаризмом и говорить не приходится. Обостряются местные конфликты, раздуваемые империалистическими государствами. Одна лишь бессмысленная, братоубийственная ирано-иракская война унесла уже сотни тысяч жертв.

Когда ищем общий знаменатель для стран региона, то обнаруживаем, что это — задача не из легких. Здесь сосредоточены и самые богатые государства мира из расчета дохода на душу населения, и самые бедные, государства монархические и республиканские, революционно-демократические и теократические, идущие по пути с социалистической ориентацией и по капиталистическому пути. Однако они объединены не только географическим положением, но и сходством многих социальных структур, общностью культурного и религиозного наследия, историей борьбы с колониализмом и империализмом. Даже проблемы экономической отсталости у них имеют немало общих черт, хотя высокие доходы от экспорта сырой нефти создают иллюзию высокого уровня развития в ряде стран с малым населением. Естественно, что Израиль, в котором существуют перенесенные на ближневосточную почву основные элементы капиталистических отношений, характерных для стран Запада, стоит особняком.

В центре нашего внимания будут государства, которые, как считается, идут по капиталистическому пути. Мы останавливаемся на них не только потому, что странам социалистической ориентации уделяется (и справедливо) значительно большее внимание в наших исследованиях и журналистике, но и потому, что со странами с консервативными режимами Запад связывает надежды на успех своей неоколониалистской политики.

Каковы же результаты движения по капиталистическому пути ряда стран Ближнего и Среднего Востока и насколько перенесение западной, буржуазной модели развития в эти государства соответствует интересам их подлинной модернизации?

Апологеты капитализма выдвинули теорию "догоняющего развития", согласно которой страны Ближнего и Среднего Востока, как и Северной Африки, просто повторяют в сжатые сроки путь развития капитализма, пройденный Западом: в недалеком будущем они присоединятся к Западу, сольются с ним как его интегральная, хотя и периферийная часть. Но сторонники этой концепции избегают кардинального вопроса о возможности успешного — пусть и историчес-

ки кратковременного -развития по капиталистическому пути. Просто потому, что ни одного примера такого рода не было. Даже Турция, начавшая попытки "озападнивания", модернизации по-европейски, копирования буржуазного пути развития едва ли не раньше Японии и по ряду показателей ставшая страной среднеразвитого капитализма подошла к предпоследнему десятилетию XX века в условиях острого социально-политического кризиса. Ничего похожего на японскую модель, даже на ее ранней стадии, страны Ближнего и Среднего Востока не дали.

Капиталистическое развитие стран Ближнего и Среднего Востока столкнулось с препятствиями такой силы, глубины и разнообразия, докапиталистические, традиционные общественные уклады и структуры продемонстрировали такую жизнестойкость, что прямое копирование Запада оказывается просто невозможным. И дело не только в трудностях, вызванных пропусками определенных фаз развития производительных сил и соответствующих социально-политических структур. Дело, скорее, в том, что сама модель зависимого капитализма заводит общества, которые пытаются ей следовать, в тупик, направляет их на порочный круг неразрешимых социально-экономических противоречий.

Перенесенный на местную почву капитализм представлен различными формами или укладами. Первый из них - прямой наследник колониального капитализма - дочерние предприятия, филиалы транснациональных корпораций, привлеченные сюда природными ресурсами, дешевой рабочей силой, географическим положением. Выступая носителем более или менее "чистого" капитализма, этот уклад существует и существует в обществе, большая часть которого не вышла из рамок традиционных, докапиталистических производственных отношений. Смысл его существования - получение максимально высоких прибылей для монополий-матерей - предполагает ограбление тех стран, где он действует. Как таковой он враждебен интересам их развития, хотя и может ускорять появление подчиненных, служащих его интересам частнокапиталистических предприятий.

Второй из них - государственно-капиталистический уклад. На Ближнем и Среднем Востоке государство не только осуществляет реформы, то есть учреждает государственно-правовые и административные рамки для развития капитализма, но и выступает само предпринимателем, создает государственно-капиталистический сектор. И реформы, и государственно-капиталистическое предприни-

мательство осуществляют, с одной стороны, режимы, еще не оторвавшиеся от своей феодальной или феодально-племенной базы, - начиная от Османской империи XIX века до Саудовской Аравии наших дней. С другой - "разночинцы", представители промежуточных слоев, взявшие власть в ряде стран и объективно выражающие интересы буржуазного развития. Даже в странах, идущих по капиталистическому пути, государство осуществляет большую часть вложений в промышленность, инфраструктуру, контролирует значительную часть внешней торговли. Местная национальная буржуазия или избегает промышленной, предпринимательской деятельности, или осуществляет ее в очень ограниченных размерах.

Государственный капитализм ближне- и средневосточного образца не означает экономической самостоятельности или стремления к ней. Его зависимость от Запада сохраняется, рождается гибрид коррумпированного госаппарата и транснациональных корпораций, проводящих неокOLONIALISTскую, грабительскую политику, включая намеренное завышение стоимости поставок оборудования, технологии, патентов. Поэтому государственно-капиталистические отрасли и предприятия зачастую обречены на нерентабельность и существуют за счет эксплуатации традиционных секторов хозяйств и населения в целом с помощью госаппарата или благодаря дотациям за счет нефтяной ренты. Бюрократический склероз государственной машины, сочетаемый с коррупцией, зашел настолько далеко, система обратной связи между запросами общества и ответом на них власть имущих настолько парализована, что любые, даже благие решения, принимаемые "верхами", зачастую или не осуществляются или проводятся в жизнь в искаженном виде. Мероприятия мертвящей бюрократии носят чаще всего самопоражающий характер. Ее паразитизм в ряде случаев (например, в шахском Иране) оказывается безусловным и вопиющим.

В этой связи было бы излишним отметить, что в условиях Ближнего и Среднего Востока государственно-капиталистический сектор, хотя и выполняет некоторые общенациональные функции, это само по себе не может служить признаком "прогрессивности" социально-экономического устройства или даже отдельных его прогрессивных черт. На XXVI съезде КПСС при характеристике даже стран с социалистической ориентацией отмечалось, что командные высоты экономики должны быть в руках народного государства - именно народного, а отнюдь не любого государства.

Господствующее положение государства в экономике стран Ближнего и Среднего Востока — явление отнюдь не последних десятилетий, а скорее, наследие столетних традиций.

Ислам был в идеале враждебен самому принципу развитой системы частной собственности. Еще арабо-османская правовая система основывалась на предпосылке того, что земля, основные фонды и другие средства производства не должны принадлежать частным лицам в качестве их индивидуальной собственности. Главными видами собственности в классическом мусульманском обществе были государственная и вакуфная (то есть собственность религиозных учреждений, предназначенная для социальных и благотворительных целей). Традиционный ислам не возражал против существования мелкой частной собственности, не определяя, впрочем, ее жестких границ. Поэтому современные мусульманские авторы предпочитают называть ее "неэксплуататорской собственностью". Вместе с тем ислам, по выражению советского историка Н.А. Иванова, "не признавал и не признает ценности индивида, его индивидуальных стремлений и личной инициативы",³ а значит одного из основных элементов буржуазного, "свободного" предпринимательства.

В наше время сращивание верхушки госаппарата с крупной торгово-спекулятивной, а иногда промышленной и финансовой буржуазией породило явление, которое некоторые исследователи, даже марксисты, склонны называть "государственно-монополистическим капиталом". Но суть дела в том, что государственно-монополистический капитал в развитых капиталистических странах появляется в результате долгого развития, образуя вершину пирамиды или конуса в обществе, где уже сформировалась и мелкая, и средняя буржуазия. На Ближнем и Среднем Востоке, где вообще не завершено формирование производственного базиса капитализма, капиталистических отношений, "государственно-монополистический капитал" — скорее, неустойчивое сооружение на песке, на болоте, а чаще — на гнилых подпорках. Самый яркий пример такого рода — шахский Иран.

В дореволюционном Иране шах и его семейство воровали и брали взятки, захватывая долю акций почти во всех крупных компаниях. У членов семейства Пехлеви, по некоторым данным, были акции в 17 банках и страховых компаниях, 25 металлургических предприятиях, 8 горнорудных компаниях, 10 компаниях по производству стройматериалов, 45 строительных фирмах, 43 предприяти-

ях пищевой промышленности, 26 торговых заведений и почти во всех крупных отелях страны. Все это — помимо прямого присвоения части доходов от нефти. Большую часть доходов Пехлеви переводили за границу, обескровливая экономику Ирана. Безусловно, это была "сверхмонополия", но на базе ближне- и средневосточного деспотизма, с феодальными чертами и с неокOLONиалистскими подпорками. О государственно-монополистическом капитале в странах региона можно говорить, лишь добавляя слово "псевдо", так как он — искусственное образование. Это социально-экономический механизм для ограбления собственного населения, учрежденный "сверху" и мешающий складыванию и развитию собственной национальной буржуазии, демократическому развитию национально-капиталистического уклада.

Мы уже отмечали воздействие нового, нефтяного фактора на социально-экономическую и политическую ситуацию в регионе. Естественно, что развитие современной нефтедобывающей промышленности и — главное — фантастически возросшие доходы не могли не трансформировать страны-производители нефти, создавая феномен, который, будучи частью ближне- и средневосточного общества, отличается от него специфическими чертами. В данном случае речь идет о группе аравийских стран с немногочисленным населением, но с формально высокими доходами на душу населения.

Специфическая, но ясная и бросающаяся в глаза особенность правящего класса Саудовской Аравии и княжеств Персидского залива (их феодально-племенной знати) состоит в том, что он получает подавляющую часть дохода не на основе частной собственности на орудия и средства производства, будь то земля, скот, заводы, не из феодальных владений, не в результате эксплуатации масс аравийских трудящихся. Богатства в его руки поступают благодаря его положению феодально-племенной верхушки ближневосточного образца, освященной исламом и канонизированной шариатом, опирающейся на государственную машину, верхний эшелон которой он и составляет, аппарат подавления в виде армии, полиции, судов, на остатки военно-племенной организации. Главный источник доходов верхушки нефтяных монархий — присвоение с помощью государства уникальной земельной ренты, получаемой благодаря наличию в недрах стран в огромных количествах нефти. Если при этом несомненно осуществляется эксплуатация сравнительно немногочисленного

отряда рабочих (несколько десятков тысяч вместе с подрядными фирмами), то доля прибавочного продукта их труда — мизерна по сравнению с общей стоимостью добываемого сырья. В косвенной форме арабские правящие классы эксплуатируют труд американских, западноевропейских и японских трудящихся, вложенный в нефтеоборудование и технологию, или потребителей нефтепродуктов.

Феодално-племенная верхушка стала "обуржуазиваться", то есть участвовать в земельных спекуляциях, импортной торговле, государственных подрядах. Но все эти виды деятельности — вторичные, производные от нефтяных доходов, а чаще этот "бизнес" паразитирует на нефтяной ренте.

Правящая знать арабских нефтяных государств приобрела еще одну особенность. Оставаясь преимущественно феодальным (хотя и "обуржуазившимся") классом внутри своих стран, она стала частью международной финансовой олигархии. Колоссальные по размерам средства, вложенные в ценные бумаги, банки, промышленные и торговые компании, недвижимость США и Западной Европы, превратили арабскую знать во влиятельную финансовую группировку в капиталистическом мире, хотя отсутствие кадров, банковского аппарата и опыта делают ее реальное влияние и вес гораздо меньше, чем размеры ее банковских счетов. Через каналы международных финансовых организаций и транснациональных корпораций она участвует, — хотя и на вторых-третьих ролях, часто в качестве рантье, в прямой эксплуатации трудящихся как развитых капиталистических, так и развивающихся стран.

На торговле, земельных спекуляциях, подрядах, домостроении, на кое-какой промышленной деятельности в нефтяных монархических странах выросла своя буржуазия. Статус крупных торговых домов в обществе Аравии в 80-е годы уже равняется статусу влиятельных бедуинских шейхов, хотя богатство торговцев неизмеримо больше. Происхождение его торгово-спекулятивное. Местная крупная буржуазия в значительной степени паразитирует на нефтяных доходах, нефтяной ренте, присваивая себе ее весомую часть при вторичном распределении и используя отсталость арабского общества. Именно это вызывает ее социально-политический консерватизм.

При общей характеристике общества нефтяных монархий и определении степени развития капиталистических отношений трудно найти шкалу оценок. Если за критерий принять долю доходов от

предприятий капиталистического типа, в том числе добычи нефти, в валовом национальном продукте, то, казалось бы, общества Саудовской Аравии и княжеств Персидского залива можно было бы называть "капиталистическими" еще в середине 40-х годов, что явно неприемлемо. Если же говорить о численности или доле лиц, связанных с докапиталистическими укладами, то и к началу 80-х годов они составляют более половины коренного саудовского населения и значительную часть жителей княжеств. Форма распределения нефтяных доходов среди правящих классов также в значительной степени докапиталистическая. Видимо, логично говорить о Саудовской Аравии и княжествах Персидского залива начала 80-х годов как об обществе феодально-капиталистическом. Естественно, что в таком обществе, где капитализм наложился на феодально-племенные отношения, усложненные полукастовой структурой, социальные грани изломаны и зачастую размыты.

Арабская правящая знать, применяя в случае нужды беспощадное насилие, удержалась у власти и продемонстрировала, что она не намерена с ней расставаться. Одновременно кое-какие реформы осуществляет именно она, а не представители "средних слоев", армии или госаппарата, "разночинцев", взявших власть в большинстве других арабских стран. Перемены проводятся осторожно, под давлением по-современному образованной прослойки в бюрократическом аппарате, вооруженных силах и деловых кругах, чтобы дать ответ на новые социально-экономические требования. С помощью внешней "модернизации", сочетаемой с репрессиями, правящие классы пытаются оградить себя от худшего, от опасных для них социальных потрясений.

Уроdlивость и болезненность капиталистического пути развития на Ближнем и Среднем Востоке состоит и в том, что даже к средней буржуазии отнюдь не всегда можно приложить эпитет "национальная". Ее торгово-спекулятивная часть наживается на экспортно-импортных операциях или за счет монопольно высоких цен, поддерживаемых с помощью государства. Связанная с крупным капиталом Запада, она превращается в прямых компрадоров в классическом понимании. Ее промышленная часть предпочитает или вынуждена строить предприятия накрепко присоединенные к головным предприятиям корпораций-матерей в развитых капиталистических метрополиях. Уровень современной технологии и производства просто не позволяет местному капиталу создавать самостоятельные конкурентоспособ-

ные заводы и фабрики. У левых теоретиков в отношении "национальной" буржуазии, ориентирующейся на импортную технологию, устойчиво сложился термин "некомпрадоры". Не только монтажные, но и перерабатывающие предприятия зависят от технологии, патентов, стандартов, запасных частей, ремонтной базы корпораций из метрополий и без них просто нежизнеспособны. В условиях зависимого капиталистического развития формирование национальной буржуазии зачастую оказывается в тупике.

В этом смысле характерен пример Египта, одного из ключевых, самых населенных государств Ближнего и Среднего Востока. Его судьба представляет двойной интерес. С одной стороны, она служит предупреждением об угрозе контрреволюции для стран социалистической ориентации, особенно в случае непоследовательности в проведении избранного ими курса. С другой, — она демонстрирует неудачи и провалы как раз буржуазной реставрации, возвращения Египта на орбиту империализма.

Некоторые опасные тенденции, схожие с теми, которые привели к саатовской контрреволюции в Египте, наблюдаются в ряде других стран, идущих по пути социалистической ориентации. Вопрос состоит в том, насколько успешно подлинные революционно-демократические силы могут противостоять этим тенденциям, чтобы не допустить возвращения на путь зависимого капиталистического развития.

Конгломерат социальных сил, представленных "обуржуазившейся" верхушкой административного и военного аппарата, "паразитической" буржуазией и частично средней буржуазией, уцелевшими помещиками и усилившимся кулачеством, стал движущей силой саатовской контрреволюции. Именно им служил саатовский режим. Их безудержное обогащение обеспечивал и отказ от насеровского социально-политического наследия, и политика "открытых дверей" — бесконтрольное развитие по буржуазному, зависимому от Запада, пути, и поворот на 180 градусов во внешней политике. Государственный сектор экономики, сохраняя некоторые свои общенациональные функции, все больше поворачивался на службу новому правящему классу, его своекорыстным интересам.

Но за десятилетие, прошедшее после саатовской бескровной контрреволюции, в Египте не были решены ни проблемы его модернизации, ни здорового экономического роста, ни социальной ста-

бильности. Убийство Садата было лишь драматической формой проявления кризиса его курса, демонстрацией и следствием роста социальной напряженности, помноженной на национальное унижение камп-де-видскими соглашениями.

Представители торгово-спекулятивной и бюрократической буржуазии сколачивали колоссальные состояния на экспортно-импортных операциях, сочетавшихся с прямой контрабандой, на ограблении государственного сектора, в лучшем случае — на домостроении. Вложения частного сектора в промышленность были незначительными и несли с собой прежние слабости и пороки — строились или монтажные предприятия или предприятия с низким уровнем технологии, рассчитанные на монопольно-высокие цены на их продукцию. Объективные условия развития по капиталистическому пути препятствовали развитию подлинной национальной буржуазии, обостряли социально-экономические проблемы страны, не решая их.

Новая роль младших партнеров или прямых социально-политических агентов Запада приводит большую часть местной буржуазии к социальному и политическому консерватизму и вовне и внутри страны. Национализм уже перестает быть боевым призывом к освобождению от иностранного засилья и превращается все чаще в средство одурманивания масс, шовинистического угара, натравливания одних национальных групп на другие. Не случайно мы наблюдаем сейчас кризис лозунгов панарабизма и арабского единства. Прямая угроза независимости кажется отдаленной для местной буржуазии, других господствующих классов и поэтому они избегают политической конфронтации с Западом. Но это явление на Ближнем и Среднем Востоке также не существует в "чистом" виде. Опасность Израиля и его агрессивная политика, поддерживаемая США, напоминает худшие времена колониализма и заставляет даже консервативные правительства в ряде случаев занимать антиимпериалистические позиции. А угроза прямой интервенции США вызывает опасения и декларативные протесты, но больше потому, что тесная связь с Вашингтоном может дискредитировать власть имущих в глазах народных масс, настроенных антиимпериалистически, антиамерикански.

Либерально-буржуазные партии, создававшиеся по западному образцу, оказались лишенными достаточно широкой социальной базы и непопулярными именно потому, что выступали апологетами "вестернизации", западной модели развития, скопированной или

ные заводы и фабрики. У левых теоретиков в отношении "национальной" буржуазии, ориентирующейся на импортную технологию, устойчиво сложился термин "некомпрадоры". Не только монтажные, но и перерабатывающие предприятия зависят от технологии, патентов, стандартов, запасных частей, ремонтной базы корпораций из метрополий и без них просто нежизнеспособны. В условиях зависимого капиталистического развития формирование национальной буржуазии зачастую оказывается в тупике.

В этом смысле характерен пример Египта, одного из ключевых, самых населенных государств Ближнего и Среднего Востока. Его судьба представляет двойной интерес. С одной стороны, она служит предупреждением об угрозе контрреволюции для стран социалистической ориентации, особенно в случае непоследовательности в проведении избранного ими курса. С другой, — она демонстрирует неудачи и провалы как раз буржуазной реставрации, возвращения Египта на орбиту империализма.

Некоторые опасные тенденции, схожие с теми, которые привели к саатовской контрреволюции в Египте, наблюдаются в ряде других стран, идущих по пути социалистической ориентации. Вопрос состоит в том, насколько успешно подлинные революционно-демократические силы могут противостоять этим тенденциям, чтобы не допустить возвращения на путь зависимого капиталистического развития.

Конгломерат социальных сил, представленных "обуржуазившейся" верхушкой административного и военного аппарата, "паразитической" буржуазией и частично средней буржуазией, уцелевшими помещиками и усилившимся кулачеством, стал движущей силой саатовской контрреволюции. Именно им служил саатовский режим. Их безудержное обогащение обеспечивал и отказ от насеровского социально-политического наследия, и политика "открытых дверей" — бесконтрольное развитие по буржуазному, зависимому от Запада, пути, и поворот на 180 градусов во внешней политике. Государственный сектор экономики, сохраняя некоторые свои общенациональные функции, все больше поворачивался на службу новому правящему классу, его своекорыстным интересам.

Но за десятилетие, прошедшее после саатовской бескровной контрреволюции, в Египте не были решены ни проблемы его модернизации, ни здорового экономического роста, ни социальной ста-

бильности. Убыток Садата было лишь драматической формой проявления кризиса его курса, демонстрацией и следствием роста социальной напряженности, помноженной на национальное унижение кэмп-дэ-видскими соглашениями.

Представители торгово-спекулятивной и бюрократической буржуазии сколачивали колоссальные состояния на экспортно-импортных операциях, сочетавшихся с прямой контрабандой, на ограблении государственного сектора, в лучшем случае — на домостроении. Вложения частного сектора в промышленность были незначительными и несли с собой прежние слабости и пороки — строились или монтажные предприятия или предприятия с низким уровнем технологии, рассчитанные на монопольно-высокие цены на их продукцию. Объективные условия развития по капиталистическому пути препятствовали развитию подлинной национальной буржуазии, обостряли социально-экономические проблемы страны, не решая их.

Новая роль младших партнеров или прямых социально-политических агентов Запада приводит большую часть местной буржуазии к социальному и политическому консерватизму и вовне и внутри страны. Национализм уже перестает быть боевым призывом к освобождению от иностранного засилья и превращается все чаще в средство одурманивания масс, шовинистического утара, натравливания одних национальных групп на другие. Не случайно мы наблюдаем сейчас кризис лозунгов панарабизма и арабского единства. Прямая угроза независимости кажется отдаленной для местной буржуазии, других господствующих классов и поэтому они избегают политической конфронтации с Западом. Но это явление на Ближнем и Среднем Востоке также не существует в "чистом" виде. Опасность Израиля и его агрессивная политика, поддерживаемая США, напоминает худшие времена колониализма и заставляет даже консервативные правительства в ряде случаев занимать антиимпериалистические позиции. А угроза прямой интервенции США вызывает опасения и декларативные протесты, но больше потому, что тесная связь с Вашингтоном может дискредитировать власть имущих в глазах народных масс, настроенных антиимпериалистически, антиамерикански.

Либерально-буржуазные партии, создававшиеся по западному образцу, оказались лишенными достаточно широкой социальной базы и непопулярными именно потому, что выступали апологетами "вестернизации", западной модели развития, скопированной или

отраженной в кривом зеркале. Буржуазное или псевдобуржуазное развитие включало в себя лишь часть населения. Буржуазное потребление, охватив верхние слои и часть средних слоев, оставалось абсолютно недоступным массам, усиливало социальное неравенство и социальную напряженность.

Рабочий класс в странах Ближнего и Среднего Востока резко вырос и по численности, и по профсоюзной организованности. Но практически ни в одной из стран региона (за исключением части турецкого пролетариата) он из "класса в себе" еще не превратился в "класс для себя", не осознал своей исторической миссии. Показатель этого — относительно слабое влияние среди пролетариата компартий, вообще революционно-демократических партий, больше опирающихся на "разночинцев", промежуточные слои, интеллигенцию, студенчество, чем на рабочих.

Это вызывается рядом причин. Среди них — и общая отсталость массового общественного сознания, и относительная молодость самого рабочего класса, и формирование в его среде рабочей аристократии, связанной с нефтяной и рядом передовых отраслей промышленности. Играет свою роль и относительное "благополучное" положение рабочих (особенно в современном производстве) по сравнению с массой нищего, безземельного крестьянства и более многочисленных, чем рабочие, так называемых "маргинальных", предпролетарских слоев — люмпенов, полубезработных и безработных, ремесленников, лиц, живущих случайными заработками.

В нефтяных странах с небольшим населением местный рабочий класс находится в привилегированном положении по сравнению с опять-таки более многочисленными пролетариями-иммигрантами, разобщенными уже в силу своей разной национальной принадлежности. Увеличилась сфера наемного труда, но расширились и возможности "подкупа" части населения "верхами", возможности раздувания государственного аппарата.

Появление нефтяных денег, созданных благодаря уникальной ренте, на Ближнем и Среднем Востоке, с одной стороны, ускорило процесс классового образования и классовой дифференциации, а с другой — деформировало, смазало его. Причем, это относится и к странам — производителям нефти и в целом к региону, так как на другие страны воздействует и отток рабочей силы и приток в их торгово-спекулятивную, банковскую, домостроительную сферы

нефтяных (вторичных или третичных) капиталов.

Наличие сильного государственного сектора в странах региона ослабляет формирование самосознания рабочего класса, противопоставляя его не буржуазии как классу, а государству, проводящему объективно буржуазную политику. А государство в массовом сознании отнюдь еще не воспринимается как аппарат классового господства.

Незавершенность ряда национальных задач — противостояние американскому и западноевропейскому неокOLONиализму и израильской агрессии в сочетании с задачами достижения экономической независимости также ослабляет формирование классового самосознания, так как требует национального сплочения, а там, где его нет, по крайней мере, дает в руки власть имущим лозунг национального согласия или единства.

Развитие капиталистических отношений происходит и в деревне, где по-прежнему живет основная масса населения. Из крестьян выделяется прослойка зажиточных хозяев, которую арабские экономисты иногда называют русским словом "кулак". Черты капиталистических фермеров приобретают помещики. Но в ряде случаев сам факт работы на рынок не означает еще разрушения прежних, докапиталистических форм ведения хозяйства, прежде всего издольщины, прежних форм социальных связей (семья, род, деревенская община, религиозная община, секта). В Египте, например, поставка хлопка на рынок — удел бедняцких хозяйств, арендаторов, на практике это означает обременительную обязанность, продажу хлопка государству по заниженным, нередко убыточным, ценам. Низкая отдача на вложенный капитал, иностранная конкуренция замедляют развитие производительных сил в сельском хозяйстве, как и внедрение капиталистических производственных отношений. А миллионы рабочих рук вытесняются из сельского хозяйства и в результате демографического взрыва и в результате первых шагов механизации. Миграция в города усиливается.

Производственная база докапиталистических, традиционных социальных структур в странах Ближнего и Среднего Востока поддается конкуренцией современных отраслей, как внутри страны, так и вне ее. Подвергаясь тяжелейшим ударам капиталистического рынка, эти структуры одновременно испытывают на себе воздействие и новых средств коммуникаций и информации, совокупности

связей модернизирующегося общества. Несмотря на это, они проявляют устойчивость, не заменяясь новыми для многих групп населения, иногда подавляющего его большинства. Капиталистическая модернизация охватывает меньшинство населения, большинство оказывается вне его. Это относится не только к деревне, так сказать, к корням докапиталистических отношений, но и к городу. Низшие, самые массовые торгово-ремесленные, предпролетарские ("маргинальные") слои населения, многочисленные группы, связанные с традиционной сферой услуг, не обязательно и не всегда порождают капитализм. Не только потому, что любая социальная структура стремится (успешно или нет — другой вопрос) к консервации и самовоспроизводству, несмотря на внешнее давление. Но и потому, что возможности демократического развития капитализма "снизу" душатся, как "сверху" хищным, паразитическим государственно-бюрократическим, полуфеодалным капитализмом, так и извне — конкуренцией развитого капитализма Запада, не менее хищными неокOLONиализмом, неокOLONиальным капитализмом. Поэтому в новых общественно-исторических и экономических условиях воспроизводятся, иногда в болезненно разбухающем виде, прежние, хотя даже деформированные производственные отношения, соответствующие им социальные структуры. Один из примеров этого — устойчивое сохранение (пусть опять-таки видоизмененных) средневековых цехов и гильдий на арабских и иранских базарах, их связь с мечетями и суфийскими орденами, их упорное следование нормам шариата в противовес заимствованному на Западе гражданскому, торговому и уголовному праву.

Эти традиционные социальные структуры в городах постоянно сохраняются или растут за счет вчерашних крестьян. "Выбитые из традиционного жизненного уклада, сельские мигранты пополняли низшие и отчасти средние прослойки городского населения, занимая во многих случаях некое промежуточное положение между различными социальными группами, — пишет советский исследователь С. Агаев, касаясь ситуации в шахском Иране. — Лишенные возможности включиться в сферу промышленного производства ввиду ограниченной занятости на предприятиях, многие из них основывали мелкие кустарные мастерские, лавочки и т.п. на базе традиций сельского домашнего ремесла. В составе и на границах низших и средних городских социальных прослоек сельские мигранты сохраняли специфические производственные и социально-психологичес-

кие черты".⁴

Эти угнетенные, цепляющиеся за традиционные хозяйственные и социальные связи прослойки оказываются в политическом вакууме. Они враждебны деспотическим режимам и (псевдо) капиталистической государственной машине, которая их беспощадно эксплуатирует и подавляет, ничего не давая взамен. Их интересам не отвечают либерально-буржуазные партии потому, что они олицетворяют ненавистный Запад, отвергаемую ими модель развития, "озападнивание", которое не принесло им ничего, кроме страданий и унижений. Но они же зачастую не принимают и социалистические или революционно-демократические идеи и идеалы, социалистический путь развития. Во-первых, потому, что они донесены до них в искаженном виде, во-вторых, просто потому, что представители этих слоев еще не вырвались из плена средневековой идеологии, не "созрели" для восприятия программы социального и политического развития, выдвигаемых левыми силами.

Но социальный протест, питаемый растущим общественным неравенством, экономическими бедствиями, коррупцией режимов, национальным и человеческим унижением, отчуждением власти от масс, ищет выхода. Создается подходящая почва для возврата значительной части населения к религии не только в смысле ритуала, культа, духовной жизни, семейного права (в этом смысле влияние религии никогда не исчезало и даже почти не ослабевало), но и в смысле социально-политической практики. В духовных ценностях ислама пасынки капиталистической модернизации видят подходящие для себя гуманистические, этические, социальные идеалы, форму протеста против существующих социально-экономических и политических условий. Традиционные исламские ценности воспринимаются как национально-специфические, несущие в себе возможности возрождения или же возвращения к "золотому веку ислама" в противовес как коррумпированному Западу, так и "атеистическому Востоку".

Исторически ислам означал не только ритуал, догматику, ряд культовых особенностей, он произывал или освящал социальные институты, особые формы собственности, политического и социально-экономического устройства, права, философии, бытовой регламентации, этики, социальной психологии, был и в значительной степени остается образом жизни сотен миллионов людей. Как таковой он принадлежит к числу наиболее мощных и устойчивых религи-

озно-идеологических систем классового общества. И как таковой он соответствует тем традиционным социальным структурам, которые подверглись разрушительным, но пока не смертельным ударам модернизации, новых капиталистических отношений. Конечно, это вовсе не означает, как показывает социальная практика развитых стран капитализма, что с исчезновением традиционных структур и классов исчезает и религия — она просто преобразуется, трансформируется. Но не вызывает сомнения, что в наиболее мощной форме она проявляется как раз там, где служит общественным классам, социальным структурам, ее породившим, и одновременно ею сформированным.

Смена идеологий сопровождается лишь величайшие перевороты в истории человечества и отдельных народов. Менее значительные социальные течения используют, как правило, старые, проверенные идеологические одежды, перелицовывая их, приспособляя для своих нужд, делая акцент на одних положениях и игнорируя другие. Сама идеология ислама дает богатую почву для использования ее разнообразными, зачастую противоположными общественными течениями.

В исламе, который с самого своего возникновения был, в частности, идеологией классового общества, одновременно всегда звучала сильная эгалитаристская (уравнительная) струна. И в Коране и в преданиях немало призывов создать более справедливое общество, смягчить эксплуатацию и классовый гнет, облегчить положение неимущих. Именно эту сторону ислама могли использовать и используют левые мусульманские организации.

Значительная часть населения в мусульманских странах, прямо или косвенно связанная с докапиталистическими укладами, в массе своей неграмотна. В мусульманских традициях, обычаях, институтах, верованиях она видит нормальные, иногда единственно знакомые ей формы общественного бытия и сознания. Для нее естественно выражать свои социально-политические устремления, протест против гнета империализма и колониализма в религиозной форме. В.И. Ленин писал, что "выступления политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам на известной стадии их развития..."⁵

Однако не только массы, лишенные доступа к образованию, но и многие представители образованных слоев в мусульманских странах, будучи не в состоянии примирить свой современный образ

жизни и идеалы буржуазного общества, почерпнутые в Западной Европе или США, с семейными и общественными традициями, чувствуют определенный психологический надлом. Дело не только в этом. Общественные и государственные институты, созданные по западным образцам, часто служат каналом для проникновения монополистического капитала в шпёр национальной буржуазии. Поэтому значительная часть образованных слоев, интеллигенции, объективно выражающих интересы национальной буржуазии, обращается к традиционным мусульманским ценностям, пытается найти в них ответы на проблемы сегодняшнего дня, а в мусульманских институтах — подходящие формы для своей деятельности.

Не забудем, что в мусульманских странах веками вырабатывался "комплекс превосходства" над всеми "неверными". Разве "исламский мир", освещенный солнцем истинной веры, не посрамил раз и навсегда "неверных"? Разве серия божественных откровений не завершилась в пророческой миссии Мухаммада? Но этот комплекс, не исчезнув, соединился в период колониализма и послеколониальный период отсталости, экономической зависимости "комплексом неполноценности" по отношению к Западу. Возникает как бы раздвоение общественной психологии, общественного сознания. Создается психологическая основа для того, чтобы взять реванш над всеми "неверными" в духовной сфере, вернуться к "нормальному" состоянию полной уверенности в своем превосходстве над ними.

Идеология ислама предоставляет обширный арсенал оружия для власти имущих. Эксплуататорские классы используют религию для оправдания и защиты своих привилегий, для освящения догмами системы угнетения большинства меньшинством. Они объединяются и иногда сливаются с богословскими кругами, чтобы совместными усилиями отвлечь массы от борьбы против угнетения.

Зеленое знамя ислама может осенять как борцов против империализма и феодализма, так и консерваторов, махровых реакционеров. "Под знаменем ислама может разворачиваться освободительная борьба, — говорилось в Отчетном докладе ЦК КПСС XXVI съезду партии, — об этом свидетельствует опыт истории, в том числе и самой недавней. Но он же говорит, что исламскими лозунгами оперирует и реакция, поднимающая контрреволюционные мятежи. Все дело в том, что каково реальное содержание того или иного движения".⁶ Свидетельства точности этого определения дают отнюдь не

только иранские события или положение дел в Пакистане. Носители протеста против "озападнявания" — "братья-мусульмане" — могут быть противниками и саудовского режима в Египте, режима с социалистической ориентацией в Сирии, революционно-демократического правительства в Афганистане, играя объективно или субъективно роль прямых агентов империализма в последних двух случаях. Антиправительственное восстание в Мекке в 1979 г., сопровождавшееся захватом Большой мечети с Каабой, было совершено руками "сверхортодоксов", которые в возвращении к "чистоте истинного ислама" видят лозунг борьбы против современного саудовского режима, против американского влияния.

Отвергая западную, капиталистическую модель развития как дискредитировавшую себя, но не принимая социализма, современные ближне- и средневосточные "народники" и религиозные реформаторы ищут свой, особый, "третий" путь развития. Появляется концепция "исламской экономики". Она предусматривает запрещение ссудного процента, выплату религиозных налогов, "гармоническое сочетание" частной и государственной, и кооперативной собственности, "партнерство" труда и капитала, подведение хозяйственной деятельности под законы шариата.

Не вдаваясь в подробный анализ этой концепции, отметим, что общественная практика пока не подтвердила ее жизнеспособности. Там, где этот эксперимент проводится, он просто оплачивается доходами от нефтяной ренты, которая сохраняет "на плаву" экономику, действующую, хотя бы частично, на основе мусульманских норм, выработанных столетия назад, оставляя экспериментаторам время для проб и ошибок.

Внедряясь в развивающиеся страны Ближнего и Среднего Востока, капитализм привносит в их общество все свои "обычные" пороки — от анархии производства и кризисов до безработицы и углубления социальных контрастов. В сочетании с социально-экономической отсталостью, докапиталистическими формами эксплуатации, нищетой массы населения, коррупцией, правящих классов, восточной бюрократией он создает антинациональный, антиобщественный, дегуманизированный феномен.

Сталкиваясь, разрушаясь, видоизменяясь, в обществе стран региона существуют одновременно уклады, социальные структуры, идеологии, принадлежащие к разным историческим эпохам. Противо-

речия зависимого капитализма, не состыковка, а разрыв различных стадий общественного развития предопределяют социально-политические конфликты в самых неожиданных формах. Они столь же разнообразны, сколь многослойно само это общество. В нем складывается широкий спектр социально-политических движений — от религиозной реформации до социалистических течений, от местных "народников" до буржуазных либералов. Эти внешне несоединимые силы могут находить временную общую платформу, например, антиимпериалистическую, но раскалываются, образуя антагонистические, взаимоуничтожающие коалиции по вопросам внутренней политики, будущего курса.

Народы Ближнего и Среднего Востока ищут пути модернизации, подразумевая под ней как минимум экономический подъем, ликвидацию нищеты, повышение уровня жизни, сглаживание социального неравенства, укрепление национальной и достижение экономической независимости, развитие национальной культуры. Путь зависимого капиталистического развития в свете современных требований социального прогресса оказывается тупиковым. Попытки общественных сил, представляющих традиционные социальные структуры, отказаться от западной, буржуазной модели, двигаясь назад, а не вперед, представляются скорее бунтом в тупике, а не выходом из него. Лишь глубокие революционно-демократические преобразования в интересах масс и при их поддержке во всех сферах экономической, социальной, политической жизни способны обеспечить подлинную и быструю модернизацию.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Пленум ЦК КПСС 14-15 июня 1983 года. Стенографический отчет. М., 1983, с. 128.
2. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 12.
3. См.: "Народы Азии и Африки", 1978, № 3, с. 54-66.
4. С. Агаев. Иран в прошлом и настоящем. М., 1981, с. 178.
5. В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, с. 228.
6. Материалы XXVI съезда КПСС, с. 13.

А. И. ИОНОВА

ВНУТРИМУСУЛЬМАНСКИЕ РАЗНОГЛАСИЯ ПО ПРОБЛЕМАМ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ОСВОБОДИВШИХСЯ ГОСУДАРСТВ

Вопрос о том, в каком направлении идет исламская разработка проблем хозяйственного строительства, кто и как ее осуществляет, приобрел в настоящее время особую остроту и актуальность во многих развивающихся странах. Это обусловлено рядом внешне- и внутриполитических факторов. Прежде всего тем, что именно на сферу экономики ныне приходится центр противостояния этих стран неокOLONиалистскому натиску. Стратегия такого противоборства в решающей мере связана с ускоренной модернизацией хозяйства, с налаживанием межгосударственного экономического сотрудничества бывших колоний и полукolonий, с перестройкой их хозяйственных отношений с империалистическими державами на более равноправной и взаимовыгодной основе. То, что созданная в 1969 г. Организация исламской конференции (ОИК) смогла, опираясь на нефтедолларовые поступления со стороны ряда своих членов, приступить к частичной реализации подобной стратегии, заметно усилило внимание ряда правящих режимов афроазиатских государств к мусульманскому аспекту официальной политики, в том числе — в области экономики. Расчет и на помощь ОИК, и на использование ислама в целях "умиротворения" самых различных слоев мусульман, пробужденных к активизации своих политических выступлений трудностями модернизации многоукладной экономической структуры, осложнениями на почве межэтнических и социальных трений, — все это благоприятствовало "исламизаторским" акциям правительственных кругов. Нередко за таким обращением к "фундаментальным исламским ценностям" стояла попытка найти выход из неудач, связанных с провалом предне-

ствующего курса хозяйственного строительства по "западным образцам", попытка изыскать новые потенции развития, исходя из учета внутренних ресурсов и местной самобытности.

И хотя сами "исламизаторы", будь то представители официальных властей или же различных общественных объединений, много говорили и говорят о "мусульманском братстве", о единении всего "мира ислама", они, как и в предшествующие десятилетия не имеют единой позиции, а к старым разногласиям добавляются новые.

Примечательны две тенденции: с одной стороны, более открытой и откровенной стала апология капитализма, с другой — усилился накал антикапиталистических выпадов. Причем, если до 60–70-х годов под огонь таких нападков попадал, главным образом "буржуазный Запад", то теперь и "мусульманский Восток". Ранее лишь очень немногие мелкобуржуазные исламские радикалы отваживались заявлять, что их единоверцы страдают от социальных недугов и пороков, неотъемлемых от развития капиталистических отношений. Теперь же подобные заявления стали едва ли не всеобщими. И при том — без ссылки и кивков на исключительно тлетворное влияние "буржуазного Запада". "Исламскому обществу", отмечал, например, бангладешский экономист Абул Хасан М. Садек, свойственны такие порочные явления, как спекуляция, злоупотребления в бизнесе, завышение веса и качества товаров, взяточничество, аферы¹. "Мир бизнеса и предпринимательства исходит криком, взывая к моральной защите перед лицом крупномасштабной коррупции", писал Мухаммад Абдул Рауф, в прошлом видный малайзийский мусульманский деятель, а ныне директор Исламского центра в Вашингтоне. По его словам, спасение мусульман от зол, связанных с индивидуализмом, отчужденностью личности, нестабильностью буржуазного общества, царящей в ней коррупции и преступности, лишь одно — неукоснительное следование "этике ислама"².

В такой "этизации" и "исламизации" жизни большинство современных мусульманских лидеров видит единственный способ избавиться от существующих социальных недугов и бедствий "мирным", "бескровным" образом. Залог тому, подчеркивал, в частности, пакистанский публицист С.М. Хайдир, — принцип "братства мусульман"³.

Между тем именно на 70–80-е годы пришелся небывалый поток взаимных обвинений со стороны различных исламских лидеров в "злоупотреблении исламом" и изобличений в том, что эта религия используется в интересах тех или иных лиц, группировок и т.д. Как ни разнообразны позиции, с которых ведется подобная полемика,

все очевиднее размежевание ее участников по линии защиты либо, наоборот, неприятия капитализма.

Примечательно, что апелляция современных буржуазных теоретиков к "фундаментальным ценностям ислама" не только не ослабила, в конечном счете, апологию капиталистической модернизации, но сделала ее более активной и наступательной по сравнению с "прозападническими" выступлениями 50-60-х годов. И дело здесь заключается в том, что эта апология преломляет собой общее повышение уровня классово-политической зрелости мусульманской буржуазии, возросшее умение ее идеологов сочетать рационалистический прагматизм в ходе обоснования собственных устремлений с демагогическим отождествлением последних в качестве благочестивых, общественно полезных, когда та или иная доктринальная разработка становится объектом массовой пропаганды. В обоих случаях играет определенную роль содействие извне. Буржуазное исламоведение США и Западной Европы немало радуется над тем, чтобы выявить в раннеисламской практике "параллели" с современными формами предпринимательства, облегчив последующее "узаконение" бизнеса в глазах традиционно настроенных верующих масс. Представители мусульманских деловых кругов получают приглашения на конференции, где выступают американские и западноевропейские экономисты, бизнесмены, где обсуждаются вопросы теории и практики хозяйственного развития как мировой системы капитализма, так и ее афро-азиатской периферии.

Главное же заключается в том, что в настоящее время с небывалой напористостью стали выступать защитники привилегий и интересов исламского крупного и зачастую уже и монополистического капитала. Прокапиталистическая направленность таких выступлений обычно воплощается в апологиях "здорового" бизнеса и в осуждении "нездорового", т.е. выпадающего из норм буржуазного правопорядка. В одних случаях подобное выпадение рассматривается в виде аномалии, обусловленной "кознями сатаны" и "людскими прегрешениями". В других — так или иначе связывается с неупорядоченностью, неотрегулированностью "деловых отношений" в "мусульманском обществе". Путь к совершенству, говорится далее, лежит через "исламизацию институтов западной экономики"⁴, через освоение уже накопленного в США и Западной Европе опыта предпринимательства, умения "делать деньги" и при том вести бизнес на уровне мировых стандартов. Некоторые исламские защитники и представители крупного капитала уже открыто порицали тех, кто вел дело по-старин-

ке, кто полагал, что в настоящее время можно по-прежнему "сидеть на молитвенном коврике с четками в руках"⁵.

В 70-80-е гг. стало все отчетливее выступать на первый план сотрудничество мусульманских верхов на межгосударственном уровне. Их консолидационные устремления легли в основу ведущего направления борьбы за "новый исламский экономический порядок" под эгидой ОИК. В рамках этого направления отрабатывались принципы известной "автономизации мира ислама", что мотивировалось задачами его ограждения от империалистической экспансии, задачами налаживания сотрудничества "мусульманских стран" в деле координации их хозяйственно-торговых связей, а также рационального использования природных и людских ресурсов и т.п., наконец, задачами ликвидации такого положения, при котором освободившиеся государства продолжают пребывать в качестве сырьевого придатка промышленно развитых капиталистических держав Запада. Некоторые буржуазные провозвестники "нового экономического порядка" прямо признавали, что функционирование последнего не мыслится ими иначе, как базирующееся на товарно-денежных отношениях, на рыночно-стоимостных критериях и ориентирах хозяйственного развития, утверждая, однако, при этом, что подобные отношения способны якобы обрести под воздействием ислама черты гуманизма, братства, "социальной и экономической справедливости"⁷. Отдельные буржуазные теоретики "нового исламского экономического порядка" пропагандировали также идею относительно необходимости выйти за пределы "узких национальных интересов" с тем, чтобы последние не преобладали "над заложенным в исламе духом интернационализма"⁸.

Несомненную роль в обращении к "интернационалистским" принципам ислама предпринимательских верхов "мусульманских стран" играет, помимо прочих факторов, то, что политика этих верхов все чаще подвергается осуждению со стороны прочих соотечественников-единоверцев. В таких государствах как Турция и Пакистан, где еще в предшествующие десятилетия наблюдалось усиление позиций монополистического капитала и имеются уже разработанные исламские концепции, призванные обосновать стремление к ограничению позиций монополий. В настоящее время мусульманская антимонополистическая критика во многом зиждется на той аргументации, которая была выдвинута ранее. По-прежнему большое значение придается изобличению "незаконности" собственности, которая нажита "греховным" способом, которая функционирует на базе "концентрации богатства в руках немногих лиц". "Греховность" монополий

усматривается, во-первых, в том, что, нанося урон свободному предпринимательству и индивидуальной инициативе, они извлекают осуждаемую Кораном "лихву" из своего привилегированного положения и узурпированных у остального "здорового бизнеса" прав. Во-вторых, в аморальности того, что окружает и сопровождает деятельность крупного капитала: мошеннических афер, спекуляций на черном рынке, непроизводительных расходов на оформление сделок и т.п.

В то же время в критике монополий появились и новые моменты. Так, мелкобуржуазные теоретики все настойчивее и решительнее осуждают предпринимательские слои, прежде всего их верхи, включая и монополистические, за "нетрудовое происхождение" их капитала. Все чаще в качестве критерия "законности" и "негреховности" собственности эти теоретики выдвигают принцип ее "трудового происхождения", личного участия в капиталобразовании самого предпринимателя. В то же время можно проследить определенные различия в критике монополий мелкобуржуазными идеологами и представителями немонаполистической мусульманской буржуазии. Во главу этой аргументации ставится рассуждение о предпочтении, оказываемом исламом "всеобщим интересам перед индивидуальными", причем зачастую роль гаранта и охранителя всеобщих прав отводится государству. Согласно этим концепциям, государство должно осуществлять контроль над тем, чтобы мусульмане прибегали исключительно к "законным", "хорошим методам поиска богатства" и упрочения своего материального благосостояния, которое бы, в свою очередь, служило благоденствию и благополучию всей исламской общины. Иногда исламская критика монополий содержит ссылки на хадисы типа: "Собственность одного мусульманина не может переходить к другому иначе, как по сердечному на то согласию"⁹.

Забываясь о поддержке верующих масс, в первую очередь мелкобуржуазных, представители немонаполистической мусульманской буржуазии, и прежде всего мелкобуржуазных слоев населения, не скупятся на заверения в том, что "ислам и шариатские законы наследования помогают сохранить мелкое землевладение" в то время как "социализм разбивает связь между тружеником и результатами его труда, поскольку не признает частной собственности" и т.п. Нередко буржуазные и мелкобуржуазные деятели и идеологи сочетают исламскую критику монополий с антизападничеством" и с проповедью такого "исламского пути развития", который был бы основан на отказе от использования сложной современной западной техни-

ки, как правило дорогостоящей и нетрудоемкой, в пользу более простых, дешевых, обеспечивающих большую занятость и удовлетворение самых насущных потребностей средств производства. Нередко эта проповедь связывается с критикой стратегии экономического роста в целом, курса на индустриализацию — в частности. Развитие промышленности и промышленного капитала отдельные мусульманские теоретики трактуют как одну из главных причин массового обнищания, дегуманизации самых различных сфер жизни и производственного процесса в восточных странах.

Не без учета ли сложностей, трудностей и провалов, которые сопровождали становление и функционирование госсектора в ряде развивающихся стран, в 70— начале 80-х годов участились высказывания в пользу того, что основой "исламской экономики" должно быть развитие некоего "общественного" сектора.

Так, например, видный иранский идеолог Дарсанджани склонен считать наличие "общественного" сектора — главным и принципиальным отличием "исламской экономической системы" от социалистической, с одной стороны, и капиталистической — с другой. Помимо этого сектора ислам, по его мнению, освещает и другие — частный, кооперативный и правительственный. Типологически, по мнению Дарсанджани, "исламская экономика" ближе всего к той хозяйственной структуре, которую принято называть "смешаной экономикой"¹⁰.

Как известно, идея государственного вмешательства в хозяйственное строительство и экономическое развитие с целью наведения там "справедливости" выдвигалась различными мусульманскими теоретиками и до 70 — начала 80-х годов, особенно же — по мере развертывания в афро-азиатских странах борьбы с засильем иностранных монополий. В настоящее время эта идея в целом уже не столь популярна в исламской среде, будучи в значительной мере дискредитированной деятельностью тех бюрократических слоев, для кого обескровливание госсектора обернулось собственным обогащением и вхождением в предпринимательские круги. В выступлениях тех, кто ныне ратует за развитие государственного сектора экономики, преломляется, в основном, противодействие мелкособственнических слоев, мелких и средних предпринимателей натиску местного крупного капитала, чьи владельцы — сограждане-единоверцы. Временами в таких выступлениях преломляется субъективное неприятие капитализма, в том числе и в его исламском обличьи, широкими трудовыми массами, осуждающими частнособственническое владение в качестве несоответствующего принципам Корана и сунны. Так, на-

пример, еще в конце 70-ых гг. видный турецкий мелкобуржуазный теоретик Мехмет Доган истолковывал само понятие "исламская собственность" как прямой аналог "общественной собственности". Далее же он ставил вопрос об уравнительном распределении земли, о возрастании роли и места государственного сектора в национальной экономике II.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что если в 50-60-х годах мелкобуржуазные радикалы, выдвигая проекты выравнивания имущественного положения единоверцев, относили претворение таких планов на сравнительно отдаленное будущее, то в 70-80 годы имеют уже место попытки приступить, пусть не немедленно, то в обозримом будущем к реализации принципов "экономической и социальной справедливости" в ее исламско-радикальном понимании. Такого рода попытки имели место на начальном этапе антишахской и антиимпериалистической революции в Иране в ходе отдельных левомусульманских выступлений. Однако то, что сами выступления происходили под девизом возрождения "фундаментальных ценностей ислама" и идеализации раннемусульманского образа жизни, изначально ограничивало революционные возможности исламских мелкобуржуазных идеологов.

Исламские мелкобуржуазные радикалы (в их числе Мехмет Доган из Турции, умерший на первом этапе иранской революции аятолла Талегани из Ирана и другие) вплотную подходили к пониманию прямой взаимосвязи между частной собственностью на средства производства и эксплуатацией трудящихся, а некоторые теоретики, подобно М.Райнану Шарифу, профессору Университета в Дакке (Бангладеш), заявляли даже о том, что поддерживают теорию прибавочной стоимости и считают несправедливой нынешнюю оплату труда в "исламском обществе" I2.

Однако "антизападническая" направленность нынешнего "исламского бума" создала дополнительные препятствия для деятельности исламских леворадикальных сил, поскольку она распространялась и на теорию и практику научного социализма "западного происхождения".

Следует учитывать, что в условиях распространения идей "возрождения ислама" и официального курса ряда стран на исламизацию, обвинение в подверженности "западному влиянию" (а именно так квалифицируются симпатии к идеям научного социализма) равнозначно обличению в вероотступничестве, безбожии, в отсутствии патриотизма и т.д. Вместе с тем радикально-исламская идеализация времен пророка Мухаммеда и его соратников чревата попытками регене-

рации устаревших норм и представлений.

Подводя итог краткому обзору внутримусульманских разногласий по вопросам хозяйственного развития освободившихся госу-дарств, следует, таким образом, отметить нарастающую остроту этих расхождений и противоречий. При том четко прослеживаются два основных направления противоборства: одно связано с защитой и неприятием капитализма, второе - с усиливающимся противодействием трудовым, в том числе мелкобуржуазным массам, а также немонопольистических кругов буржуазии набирающим силу, активно осваивающим западный опыт "большого бизнеса" представителям крупного мусульманского капитала, которые сплачивают свои ряды в масштабах "исламского мира", налаживая одновременно сотрудничество с транснациональными компаниями.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- I. Цит. по Thoughts on Islamic Economics. Dacca, 1979, с. 84.
2. Muhammad Abdul Rauf. The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought. Washington, 1979, с. 17.
3. S.N. Haider. The Task of Islamization. - "Pakistan times" 8/V.1980.
4. S.M.Dadri. The Koranic Approach to the Problem of Interest in the Context of Islamic Social System. - "Islamic culture". Hyderabad. 1981, vol. 55, N 1, с. 12.
5. "The Middle East". London, 1981, N 83, с. 8.
6. Цит. по "Impact International" London, 1981, vol. II N 20, с. 12.
7. Islam: Its Meaning and Message. Qum. 1978, с. 190-191.
8. Thoughts on Islamic Economics. с. 206.
9. Там же, с. 57.
10. Цит. по "Echo of Islam", Tehran, 1982, vol. 2, N 5, с. 29.
- II. Доган М. Tarih ve toplum. Turkiyede topra n meselesi Istanbul, 1977, с. 125, 335.
- Цит. по: Н.Г. Киреев. Проблемы социально-экономического развития Турции в турецких концепциях "исламской экономики" - Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 99-102.
- I2. Thought on Islamic Economics. с. 311.

С.М.МАКАРОВА

О СОВРЕМЕННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ИСЛАМА

До начала 70-ых годов поток публикаций научно-аналитического и информационного характера был посвящен, в основном, политическим и философским аспектам ислама. Но в последние два десятилетия, особенно после начала "исламского бума" (1979 г.), исламские идеологи начали активно разрабатывать экономическую доктрину ислама в поисках "исламской альтернативы" социально-экономического развития своих стран. Эти разработки изменили и характер традиционного исламоведения: в него начали включаться экономисты, прежде незнакомые с исламом и его традицией как предметом исследования.

Изучение исламской экономической мысли представляет свои трудности для экономистов, ибо приходится внедряться в новую для них область религии, культурных, психологических и нравственно-этических норм ислама, в его систему аргументации, пользоваться непривычным теологическим инструментарием. К тому же свои экономические воззрения исламские идеологи чаще всего высказывают в рамках единичных нерасчлененных исследований о "мусульманском обществе".

С развитием национальной экономики стран традиционного распространения ислама попытки систематического осмысления экономических явлений в них и обоснования политики правящих кругов становятся все более отчетливыми. Мусульманские теоретики разрабатывают концепции "исламской экономики", призванной, по их мнению, стать альтернативой и капитализму и социализму, доказывают и разъясняют ее специфику и преимущества по сравнению с

двумя существующими мировыми системами, пытаются дать современную трактовку традиционным положениям ислама.

Следует заметить, что в сфере мировой экономической мысли экономические концепции ислама разрабатываются исключительно представителями самих освободившихся стран в отличие от всех других /за исключением, пожалуй, только теории периферийного капитализма/ современных экономических теорий и концепций для стран "третьего мира", в разработке которых значительное, если не ведущее, место обычно занимают специалисты стран Запада или международных институтов. В данном же случае западные теоретики, как правило, ведут дискуссию вокруг темы, связанной со взглядами Макса Вебера и Максима Родина об историческом соотношении ислама и капитализма и ищут ответа на вопрос, действительно ли в этике ислама лежат корни отсталости мусульманских стран.

Суть разработок исламскими идеологами собственной экономической системы — это попытки обосновать синтез традиционных религиозных ценностей и определенной стратегии экономического развития — капиталистической и социалистически ориентированной, хотя эти последние различия не всегда поддаются окончательным оценкам, будучи замаскированы религиозной терминологией и демагогией.

Мусульманские авторы преподносят ислам как универсальную экономическую ценность. По словам директора Исламского Центра в Вашингтоне М.Абдул-Рауфа, "его гибкая основа может быть применена как к простому, так и к высокоразвитому обществу, к экономике собирательства, пастушества, к аграрной и индустриальной экономике... Концепции консерватизма и модернизма, прогрессивные и реакционные задачи включаются в контекст истинного ислама, также как и дихотомия священного и мирского, церкви и государства"¹.

Экономическая концепция в трактовке исламских авторов — это система заложенных в Коране ценностей, которые определяют границы экономических действий и дают им морально аргументированную мотивацию с целью обеспечения справедливого равновесия между материальными и духовными потребностями, между индивидуальными и общественными обязанностями. Главной целью "исламской экономической системы" большинство ее авторов периода "исламского бума" провозглашают достижение социальной справедливости /которую они трактуют прежде всего как гарантию равного распределения/; удовлетворение основных духовных и материальных потребностей человека; максимальное расширение производства и обеспечение экономи-

ческого роста, увеличение занятости, ликвидацию бедности, всеобщее образование и, наконец, установление всеобщего исламского братства. Инструментарием экономического развития все авторы, без исключения, считают соблюдение морально-этических предписаний Корана, обеспечение гармонии духовных стимулов и материальных действий с неременным приоритетом морального контекста.

Основными источниками формирования исламской экономической мысли — помимо установлений и предписаний самого Корана и сунны — стали отдельные идеи и положения классической политэкономии, современных буржуазных экономических теорий и теорий социализма — утопического, мелкобуржуазного и даже научного. Соотношение этих элементов менялось и во времени и в зависимости от социальной принадлежности мусульманских идеологов. По мере развития производственных отношений и формирования современных классов в мусульманских странах концепции исламской экономики — вначале довольно аморфные — со второй половины 70-х годов начинают приобретать все более выраженные классовые характеристики. На первый план все чаще выходит националистическое и классовое содержание. Как неоднороден классовый базис "исламского возрождения" или "бума", так неоднородны и экономические воззрения исламских идеологов. Идет процесс дифференциации этих воззрений: по линии религиозной — одни консервируют религиозные ценности и постулаты, другие подвергают их решительному пересмотру и приспособляют к нуждам реального развития; и по линии классовой — в зависимости от уровня экономического развития мусульманской страны и ее политической ориентации эти воззрения отражают интересы крупной или средней национальной буржуазии, феодально-монархических кругов или мелкобуржуазных слоев и трудящихся классов. Эти две линии безусловно взаимосвязаны и вторая становится все более определяющей.

Анализируя социально-экономическую историю человечества, мусульманские идеологи пытаются обосновать одинаковую "неспособность" и капитализма и социализма разрешить его основные проблемы. Подавляющее большинство авторов подвергает капитализм жесточайшей критике. Эта критика, ведущаяся с позиций морально-этических норм ислама, распадается на несколько потоков с разными классовыми окрасками: 1) критику принципов и практики капиталистической системы как таковой; 2) критику империализма, колониализма и неоколониализма за колониальное ограбление мусульманских стран, их отсталость и сохранение неоколониальной зависимо-

сти; 3) критику монополистического капитализма империалистических стран с позиций национальной буржуазии мусульманских стран; 4) критику национального капитализма самих мусульманских стран с позиций мелкой буржуазии и трудящихся масс.

Капиталистической системе противопоставляется коммунизм (или социализм), как правило, с неадекватной интерпретацией основных принципов последнего. Принципы и практика реального социализма подвергаются критике и с правых и с левых позиций, и при этом обнаруживается причудливая смесь классовой ненависти, профессиональной беспомощности, невежества и слабой информированности. Часто различия между капитализмом и социализмом сводятся лишь к противопоставлению индивидуальной свободы государственному руководству.

В результате этой критики и в адрес социализма, и в адрес капитализма мусульманские идеологи и правого, и левого толка приходят к утверждению, что "исламская система экономики" — это единственная не имеющая недостатков и давно ожидаемая народами мира "третья модель" развития, соединяющая в себе лучшие черты двух других систем и свободная от их недостатков, ибо она обеспечивает уникальную систему равного распределения богатства между людьми и гарантирует общество от концентрации его в руках немногих.

Однако разные авторы наделают эту "исламскую экономическую систему" разными характеристиками². Можно выделить два основных направления интерпретации ее основных принципов. Одни авторы доказывают правомерность ее опоры на частную собственность при условии запрета монополии и обязанности богатых делиться своим богатством с бедными; другие подчеркивают принцип эгалитарности, якобы присущий этой системе и "заложенный" в исламе. В этом находят свое отражение теоретические расхождения трактовок Корана сторонниками крупных предпринимателей и других имущих классов, с одной стороны, и мелкой буржуазии и трудящихся масс, с другой; на этих исходных посылах формируются буржуазные и мелкобуржуазные трактовки "исламской экономической системы".

Основная цель апологетов национальной буржуазии — доказать совместимость ислама с капитализмом, морально обосновать прибыль, оправдать капиталистическое развитие своих стран в глазах трудящихся масс. Согласно их обещаниям, ислам создаст особый капитализм, который ограничит максимум для богатых и обеспечит минимум для бедных. Они представляют "исламский экономический поря-

док" как систему контроля и опеки над капиталом, систему, которая, признавая частную собственность, конкуренцию, свободу предпринимательства, запретит монополию, поставит ограничения духу наживы, несправедливости в распределении, искоренит классовую борьбу. Национальная буржуазия мусульманских стран, нуждающаяся в защите от монополистического капитала империалистических стран, трактует провозглашаемое в Коране ограничение богатства и осуждение его чрезмерного накопления в одних руках как запрет на монополию в любой сфере экономической деятельности. С помощью установлений ислама регламентируется и служебная роль государства в интересах национальной буржуазии, трактуется система страхования на базе таких принципов ислама как взаимопомощь, равное участие в прибылях и убытках, справедливое вознаграждение каждого фактора, разрабатываются разные формы частного предпринимательства, особенно предпринимательского и коммерческого сотрудничества.

Наибольшее внимание уделяется разработке принципов и форм сотрудничества в сфере кредита. Проблема кредита и ростовщичества в дискуссии о концептуальной схеме "исламской экономической системы" представляется сферой самых серьезных противоречий в связи с различным толкованием процента и запрета взимать его. Авторы, утверждающие эгалитаристский характер исламских догм, в проценте видят коренную причину многих бед в экономической жизни общества и защищают нулевой процент. Однако большинство исламских теоретиков стремится сочетать исламский запрет ростовщичества с практикой банковского дела. Их толкования, с одной стороны, "узаконивают" широкую банковскую деятельность крупной мусульманской буржуазии, запрещая "чрезмерный" и разрешая "нормальный" процент, а с другой, позволяют "отмежеваться" от капиталистического процента обычной банковской практики и на этом основании говорить об искоренении капиталистической эксплуатации.

В действительности исламские банки выполняют все банковские операции — депозитные, ссудные, аккредитивные, переучетные и др. — и инвестируют средства в сельское хозяйство, промышленность, торговлю и социальные проекты. Они не платят своим вкладчикам и не получают от заемщиков фиксированного процента, но обе стороны участвуют в прибылях. Исламские банки вполне капиталистические организмы. Отвергнув капиталистический процент как символ эксплуатации, они тем не менее оказываются весьма прибыльными предприятиями, их прибыли составляют 17–25% в год³. Более

того, исламские банки широко занимаются инвестированием в производственную сферу и становятся крупными инвесторами-предпринимателями. Таким образом, здесь происходит сращивание банковской и предпринимательской деятельности, капиталистический уклад, например, в арабских странах приобретает черты наиболее развитой формы капиталистических отношений — формы сращивания ссудного и промышленного капитала, действующего, к тому же, не только в национальных, но уже в международных масштабах.

Хорошо разработанной, хотя и сравнительно "молодой" темой стало внешнеэкономическое сотрудничество и интеграция мусульманских стран. Ее теологическими аргументами явились толкования исламского принципа сотрудничества и взаимопомощи, которые в этом случае трактовались как гарантия сохранения исламской идентичности и достижения экономической независимости мусульманских стран. Разработка идей экономической интеграции мусульманских стран, основанной на принципах ислама, вошла составной частью в идеологию движения "мусульманской солидарности". В частности была разработана и взята на вооружение мусульманскими международными организациями концепция "нового исламского экономического порядка".

В концепции "нового исламского экономического порядка" нашли свое отражение и были развиты для практического применения те принципы, которые закладывались в основу национальных схем "исламской экономики": это — доказательства специфичности "исламской экономической системы", ее превосходства над капиталистической и социалистической; разработка "законных" с точки зрения ислама международных форм банковской, торговой и предпринимательской деятельности и др. В основном, наиболее разработанными оказались схемы "нового исламского порядка", которые "обслуживают" деятельность крупной арабской буржуазии. Под лозунгом эффективного и производительного использования ресурсов арабского или всего "мусульманского мира", развития торговли между мусульманскими странами, их сотрудничества в сфере производства, подготовки кадров и др. предлагаются проекты создания по типу ООН Объединенных Мусульманских Наций и специальных организаций — Мирового мусульманского экономического содружества, мировых мусульманских организаций здравоохранения, образования, культуры и т.д.; при этом Исламский банк развития, согласно проекту, должен осуществлять функции МБРР. Предполагается и план производительного использования людских ресурсов "мусульманского мира" и другие проекты

сотрудничества. Целью этих проектов и организаций провозглашается развитие и ликвидация эксплуатации, средством — объединение и сотрудничество мусульманских стран, причем требуется, чтобы они забыли все политические, экономические, культурные, этнические и другие различия между ними. Этот проект надклассовой интеграции стран по почве исламского принципа "всеобщего братства", по природе своей буржуазно-утопический, в действительности камуфлирует неизбежную в подобном объединении капиталистическую эксплуатацию. Эти требования, сформулированные в интересах арабской крупной буржуазии, направлены на то, чтобы отвлечь внимание трудящихся от лозунгов демократического крыла в движении "мусульманской солидарности", вынудить его отказаться от своих позиций в пользу ложно и корыстно истолкованного "единства". На самом деле интеграция и сотрудничество мусульманских стран формируются на капиталистической основе, хотя и преподносятся мусульманскими идеологами — и в национальном, и в общемусульманском масштабе — как путь социального освобождения, уничтожения эксплуатации, под лозунгами обеспечения благосостояния каждого человека, справедливости и равенства, искоренения бедности и удовлетворения минимальных потребностей всех членов общества.

В самом "мусульманском мире" прокапиталистическое толкование экономических предписаний Корана подвергалось объективной критике, в частности со стороны Самира Амина, известного экономиста и социолога, одного из ведущих теоретиков периферийного капитализма, директора Африканского Института развития и планирования в Дакаре. Он показывает, что в так называемом "социальном проекте будущего" исламских идеологов нет чего-либо нового и оригинального, ибо все религии выдвигали тезис о необходимости опоры на моральные добродетели как на основное средство создания общества благоденствия и процветания. По словам С.Амина, "ислам...не более христианства способен предотвратить неравенство положения, например, рабство, имущественное неравенство и даже богатство и деспотизм королей"⁴.

Мелкобуржуазные толкования экономических предписаний Корана также неоднородны: одно направление акцентирует принципы эгалитаризма при сохранении частной собственности, другое выступает под лозунгами социализма. Идеологи первой группы выдают по существу филантропическую деятельность — распределение милостыни среди бедных и неимущих — за систему социального обеспечения и гарантии социальной справедливости; в благотворительности, запре-

те процента и соблюдении закона о наследовании видят основу для предотвращения концентрации богатства в руках немногих, для установления гармонии общественных и личных интересов, для преодоления классовых антагонизмов.

Примером второго направления является экономическая концепция "нового социалистического общества" Муаммара Каддафи. Сходство экономических теоретических построений М.Каддафи с концепциями мусульманских идеологов-экономистов проявляется в постановке проблем в морально-этическом плане, в непропорционально превеличенном внимании к вопросам распределения в ущерб вопросам о природе собственности и производства, в претензии на создание программы общества нового образца и в других более частных подходах.

Свод воззрений, который те или иные мусульманские авторы приводят для обоснования концепций "исламской экономической системы", строго говоря, нельзя считать экономической теорией, на что они претендуют. Вне их поля зрения остается большая часть вопросов, являющихся предметом изучения любой школы политэкономии. Рассуждения исламских авторов ограничиваются, в основном, теми экономическими понятиями, которые зафиксированы в Коране, с целью регулирования тогдашней хозяйственной деятельности мусульман.

Основной вопрос классической политэкономии о происхождении богатства решается однозначно — богатство, т.е. природные ресурсы, создано богом, богу же принадлежит и доверено человеку в пользование на срок его жизни при условии его усердного труда. Целью производства считается возрастание не личного, но всеобщего богатства, создание "естественной, ненасильственной экономики". Производство рассматривается в терминах факторов производства, т.е. на основе вульгарной буржуазной политэкономической теории. Соединение этих факторов должно, согласно исламу, происходить добровольно и к всеобщей выгоде, т.е. каждому фактору должна причитаться своя доля во вновь произведенном богатстве. Однако толкования самих факторов производства (земля, труд, капитал и организация-предпринимательство) неадекватны. Например, фактор земля в исламских работах трактуется как материальные средства, которые могут быть сданы в наем за ренту для использования в процессе производства, который не сможет потребить их полностью, изменить их первоначальный вид и внешнюю форму, т.е. к фактору земля относятся не только участок земли, а также и

строения, машины, станки, оборудование и т.д. Фактор капитал определяется только как деньги.

Отношения труда и капитала, согласно толкованиям Корана, исключают эксплуатацию. Одним из центральных тезисов исламской экономической мысли является отождествление эксплуатации с получением дохода лицом, лично не участвующим в труде и не рискующим своим имуществом. На этом тезисе строится утверждение справедливости исламских принципов распределения по факторам производства, отрицание базы для существования классовой борьбы в "мусульманском обществе", доказательство общности интересов работника и нанимателя. Символом эксплуатации обычно предстает ростовщичество, поэтому строгий запрет фиксированного процента преподносится как гарантия бесклассовости общества, ликвидации эксплуатации труда капиталом.

Самое большое внимание идеологи "исламской экономики" уделяют вопросу о распределении, считая, что именно в этой сфере лежит возможность реализовать лозунги справедливости и равенства, создания общества благоденствия. Важнейшую роль в распределении богатства в обществе исламские авторы отводят законам шариата о наследовании и принудительным сборам, свойственным только исламской экономической системе. Они считают систему принудительных сборов автоматическим механизмом выравнивания доходов в обществе. Но в ходе, например, дискуссии о закяте просматриваются, с одной стороны, утверждения о его эгалитаристской роли, как инструменте справедливого распределения, а с другой стороны, филантропические тезисы о "праве бедных на часть богатства богатых", о роли закята для богатых как средства "очищения" при условии неприкосновенности их богатства.

Таким образом, реально существующие исламские принципы регулирования прав собственности, движения богатства, финансовых отношений, по словам С.Амина, "в зависимости от темперамента и потребности могут быть экстраполированы в различных направлениях без какой-либо реальной связи с тем обществом, для которого они были сформулированы"⁵. Ислам, как он справедливо утверждает, не устанавливает однозначной связи с каким-либо одним способом производства — с феодализмом, капитализмом, социализмом. Он, "как и христианство, способен адаптироваться широко"⁵.

Современная "экономическая доктрина ислама", таким образом, не носит и не может носить характера единой научной экономической теории. Разные направления исламской экономической мысли с

разными классовыми характеристикам порождаются реально существующими национальными экономическими и социальными структурами и характером производственных отношений. Вехи национальных интерпретаций исламских экономических идей в масштабах государственной политики — социалистическая ориентация Ливии, капиталистическое развитие Саудовской Аравии при монархическом режиме, господство буржуазно-помещичьих кругов с явным стремлением к диктаторской форме правления в Пакистане — еще раз показывают широту диапазона толкования экономической доктрины ислама. Исламские экономические принципы могут "обслужить" любую политическую идею, но обречены на провал надежды воплотить выстроенную на их теоретическом фундаменте экономическую модель "исламского", некапиталистического и несоциалистического общества.

Исламские идеологи, однако, еще в 1979 г. поставили задачу создания "целостной научной концепции исламской экономики", и они, безусловно, продолжают свои разработки, а следовательно, сохраняется и задача изучения исламских экономических обоснований "третьей модели" развития и разоблачения их с позиций марксистской науки.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Abdul-Rauf M. The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought. Highlight of a Conference on a Theological Inquiry into Capitalism and Socialism. Wash., Amer. Enterprise Inst. for Public Policy Research, 1979, с.17,20.
2. См.: С.М. Макарова. Современная экономическая доктрина ислама. М. ИНИОН АН СССР, 1983.
3. The Islamic Ranks. — "Banker", L., 1981, vol. 131, N 665, July, с.65.
4. Amin S. Is There a Political Economy of Islamic Fundamentalism? — "J. of African Marxists", L., 1983, N 3.
5. Amin S., Op. cit., p.19

М. Т. СТЕПАНЯНИ

СУФИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕЙНАЯ БОРЬБА

События последних лет, и в первую очередь бурные перемены в Иране, диктуют более внимательное отношение к изучению религиозного фактора в общественно-политической жизни развивающихся стран. Естественно поэтому, что на Первом Всесоюзном координационном совещании по изучению ислама, состоявшемся в 1980 г. в г. Ташкенте, так много говорилось о причинах и социальной сущности широко распространенного сегодня так называемого "исламского возрожденчества". На нынешнем совещании мы вновь размышляем о причинах происходящей в мусульманских странах политической активизации "исламского фактора", пытаемся дать более взвешенные, объективные оценки религиозным течениям в идеологии и, главное, глубже и серьезнее, чем это было в недавнем прошлом, задумываемся о перспективах движений, выступающих под религиозными лозунгами, и путях преодоления их тормозящего социальный прогресс воздействия. В связи с этим было бы полезно пристальнее наблюдать за отношением к "исламскому возрожденчеству" различных противостоящих ему политических сил, выявляя истинную направленность и классовую сущность их оппозиционности.

"Исламское возрожденчество", кроме его "прогрессистского" варианта¹, является противником демократии и социального прогресса в самом широком понимании, потому что оно направлено не только против тех, кто разделяет или питает симпатии к идеям социализма, но и тех, кто ратует за социально-экономические перемены на путях капиталистического развития. Поборники последнего,

сознавая бесперспективность в нынешней ситуации откровенно анти-традиционалистского, модернистского подхода к исламу, а также реформаторства его по моделям, близким к христианской Реформации, ищут средства преодоления "исламского возрожденчества" в арсеналах самого мусульманства, апеллируя к суфизму, наследие которого интерпретируется в определенном, заданном соответствующими целями свете.

Показателен в этом смысле пример своеобразного "кружка" поклонников суфизма, в состав которого входят известный иранский философ (в период шахского режима занимавший высокие посты, включая пост ректора Тегеранского университета) С.Х.Наср и европейские исламоведы Фритцхоф Шуон и Мартин Лингс. Перечисленные лица, начиная с 60-70-х гг., выступают в качестве самых активных пропагандистов суфизма, представляемого ими в качестве "концентрированной сущности ислама",² "ядра ислама, его метафизической доктрины",³ как "внутренний аспект исламского откровения, являющийся фактически его сердцевиной и эзотерической меркой".⁴

Социальный смысл подобного рода отношения к суфизму, тщательно скрытый за "академической" манерой изложения, тем не менее "просвечивается" со всей очевидностью в выступлениях менее искусственных или, возможно, более склонных к прямолинейности выражения своих мыслей авторов. В качестве примера можно привести лекцию Т.О.Линга на тему "Религия без радикальной теологии". Не случайно позднее, когда лекция была опубликована, она вышла под другим названием: "Исламская альтернатива фундаментализму".⁵ Профессор Манчестерского университета сделал явным то, что столь искусно скрывают другие: суфизм сегодня может быть использован в качестве альтернативы "фундаментализму" или иначе "исламскому возрожденчеству". Почему именно суфизм? Да потому, что всякая альтернатива извне будет отвергнута в нынешней ситуации, характеризующейся высоким накалом национализма и соответственно анти-западничества. Суфизм же принадлежит к "исламскому арсеналу". Достоинство его видится в том, что он якобы аполитичен, что пафос его составляет призыв уйти из мира, от дел и проблем земных, замкнувшись в себе, сосредоточившись на поиске пути личного спасения. Суфизм противопоставляется традиционному исламскому вероучению с его заостренной политической ориентацией (вплоть до признания неразделенности религии и политики, государства).

"Именно в такое время (имеется в виду ситуация, возникшая после Иранской революции), — заявляет Т.О.Линг, — неполитическая (разрядка — М.С.), созерцательная теология могла бы сыграть важную нейтрализующую роль".⁶

Т.О.Линг не скрывает опасности того, что если альтернатива политической активности религиозного "фундаментализма" не будет найдена в самом исламе, не останется иного выхода, кроме секуляризма.⁷ Но именно это пугает тех, кто не желает отказаться от религии не только по идейным мотивам, но и по прагматическим соображениям, исходя из возможности использования религиозных доктрин для освящения идеологических концепций, направленных на сохранение классового мира, — манипуляции сознанием широких слоев верующих в интересах той или иной группировки правящих классов.

История мусульманских народов опровергает тезис об "аполитичности" суфизма. Мусульманский мистицизм играл немалую роль именно в политической борьбе, при этом роль его была не однозначной. Он использовался для умиротворения верующих путем отвлечения их от мирских дел и сосредоточения на поиске индивидуального спасения, посредством достижения полного их подчинения воле духовных наставников. В то же время известно, что суфизм не раз служил формой выражения социального протеста против господствующей государственной системы и официального вероучения. Расхождения в оценках сущности суфизма и его места в истории мусульманства — не есть результат сугубо теологических споров, это часть общей идеологической борьбы вокруг духовного наследия мусульманских народов. Очевидность тому — полемика по интерпретации суфийской концепции "совершенного человека" (аль-инсан аль-камил).

Известно, что тема "совершенного человека" нашла свое полное поэтико-философское воплощение в творчестве Джалал ад-Дина Руми (1207–1273). Спустя почти семь столетий идеал "аль-инсан аль-камил" вдохновлял поэта-философа, мусульманского реформатора Мухаммеда Икбала, считавшего Руми своим учителем и наставником:

Подобно Руми в храме я призывал к молитвам,
От него я научился секретам души,
Он встретил вызов средневековья,
Я встретил вызов современности века".⁸

Руми в эпоху тяжелого духовного и социального гнета пытался найти для мусульман выход в отказе от слепого следования традициям, требующим пассивного смирения, и воспевал "аль-инсан-л-камил" как идеал совершенствования в действии. М.Икбал в XX веке, отвечая на вызов своего времени, стремился реформировать ислам для того, чтобы сделать его духовным оружием мусульман в борьбе против колониального угнетения, за возрождение их национальной самобытности и культуры. "Реконструируя" исламское вероучение, Икбал обращался к духовному наследию мусульман. Его подход к наследию прошлого, в том числе и к Руми, был сугубо избирательным. У поэта-суфия поэт-реформатор заимствовал лишь то, что могло оправдать и поддержать его "активистский" подход к жизни. Вот почему "аль-инсан-л-камил" у Икбала это, главным образом, человек-деятель, сподвижник бога.

Если у Руми "совершенный человек" — духовный подвижник, то у Икбала подвижничество дополняется и даже сводится в конечном счете к подвижничеству социальному. У поэта-суфия главными ступенями совершенствования были: а) вера в бога; б) поиск бога; в) познание бога, путем познания глубин собственной души. Икбал дополняет этот перечень четвертой ступенью: "осуществление — реализация, которое становится возможным путем постоянного осуществления справедливости и милосердия".⁹

По сравнению с Руми, человек у Икбала настолько более независим от бога и самостоятелен в творчестве, что поэт-реформатор позволяет себе представить его "как "сподвижника" бога. Это различие ярко проявляется при сопоставлении следующих двух стихов. У Руми человек, сожалевший, что ошибался, полагаясь больше на человека, чем на бога, говорит всевышнему:

"Он (т.е. человек — М.С.) дал мне шапку, а Ты — голову,
полную мыслей.

Он дал мне одежду, а Ты — мое тело.

Он дал мне золото, а Ты — руку, которая считает его.

Он дал мне лошадь, а Ты — разум управлять ею.

Золото было предоставлено Тобой, не он создал его;
Хлебом обеспечил Ты, а он получил его от Тебя".

("Маснави" кн. VI, 3126–3131).

У Мухаммада Икбала в "Разговоре бога с человеком" последний говорит:

"Ты создал ночь — я лампу засветил,
Ты создал глину — чашу я слепил,
Ты сотворил пустыню, горы и леса —
Сады развел я, шахты прорубил.
Стекло сумел я сделать из песка
И яд в противоядие превратил".¹⁰

Как видим, при сопоставлении возможностей бога и человека Руми стремится подчеркнуть незначительность всего того, что сделано смертными по сравнению с божественным всемогуществом. Напротив, у Икбала акцентируется значительность человеческих деяний, их творческий, созидательный характер, который и позволяет поэту-философу назвать человека сподвижником бога.

Тот факт, что "ал-инсану-л-кабил" у Мухаммада Икбала более независим, динамичен, чем у Руми, вполне естественен и объясним различием эпох, разрывом в общем уровне общественного сознания мусульманских народов в XIII и XX веках и т.д.

И в наши дни сторонники "реформации" ислама пытаются приспособить его к требованию времени, обращаются к творчеству великого поэта, стараясь найти в нем поддержку и обоснование своих "модернистских" позиций. Показательна в этом смысле книга пакистанского автора — Афзала Икбала "Влияние маулавы Джалал ад-Дина Руми на исламскую культуру", написанная им в связи с 700-летием со дня рождения Руми. Автор полностью присоединяется к икбаловской интерпретации Руми. Он заявляет, что Мухаммад Икбал "единственный в современный век мыслитель, который верно понял значение Руми и высвободил его от поклонников, которые затащили его в монастыри и отождествляли с декадентным суфизмом, который сам Руми в свое время столь решительно критиковал".¹¹ Сравнивая Руми со своим знаменитым соотечественником — Мухаммадом Икбалом, Афзал Икбал видит их общность, в частности, в том, что оба они "выступали против квиетизма, оба боролись против тенденций, которые сводили ислам до положения догмы".¹²

При оценках значения творчества Руми дело не обходится без "передежек", выражающихся в неоправданно модернистской интерпретации идей Джалал ад-Дина, с целью главным образом докатоличе-

ства того, что ислам "не устарел", что он может и сегодня предлагать решение сложнейших жизненных проблем. В работах А. Резы Арастеха Руми представлен как философ, на 200 лет предвосхитивший Возрождение. А.Р. Арастех утверждает, что "утрата веры в традицию, социальные системы, философию и схоластическое знание... привела Руми к пересмотру отношения человека к богу... Руми отверг традиционную теологию. Поставив человека в центр, он тем самым поставил религиозный и духовный опыт выше формализма религиозных авторитетов".¹³

Оценив таким образом мировоззренческую позицию Руми, Р. Арастех заявляет, что концепция "всесторонне развитого человека", предложенная Джалал ад-Дином, может быть "великим вкладом в благосостояние современного западного человека",¹⁴ и более того, — "в развитие коммунистического общества".¹⁵

Здесь явно желаемое выдается за действительное. Руми действительно "пересмотрел" отношение человека к богу, но этот "пересмотр" не выходил за рамки религиозной доктрины ислама. Традиционная теология не была отвергнута поэтом-суфием в целом, как утверждает Р. Арастех. Для Руми главным авторитетом оставались Коран и сунна. Далее, никак нельзя согласиться с положением о том, что поэт-суфий поставил "человека в центр", полностью освободив его от "религиозных авторитетов", потому что вся система взглядов Руми и практика созданного на ее основе ордена "Маулави" свидетельствует о том, что произошла не отмена, а лишь замена духовных наставников одного типа другим: улема сменили шейхи.

Спекулируя на непоследовательности антиортодоксальных позиций Руми, современные мусульманские идеологи правого толка пытаются "очистить" Руми от того, что является наиболее свежим, прогрессивным в его наследии. Так, Уильям Читтик в работе "Суфийская доктрина Руми. Введение"¹⁶ стремится показать, что суфизм, и в частности Руми, подчеркивали необходимость следования ортодоксальной доктрине и методу, без которых невозможно постижение Истины. Читтик ссылается на отрывок из "Маснави", в котором, как он считает, "Руми суммирует суфийскую точку зрения на ортодоксию".¹⁷ Поэт, критикуя человека, который интерпретировал некоторые традиции в свою пользу, поучал:

"Измени себя, а не традиции: ругай свой (тупой) мозг, а не сад роз, истинный смысл которого ты не можешь схватить ("Масна-

ви" кн. I, 3744).

Однако само по себе это высказывание Руми вовсе не является доказательством его положительного отношения к ортодоксии. Дело в том, что поэт, конечно, не смел отвергать Коран и сунну, и в этом смысле он был ортодоксален. Но ведь дело не в общем признании авторитета священных книг, а в том, как толкуется и понимается их смысл. И здесь Руми категорически протестовал против принятия традиционной интерпретации доктрины ислама:

"Будь проклято слепое имитирование!" восклицал Руми ("Маснави", кн. II, стр. II2). Он призывал к ломке форм, т.е. традиционных толкований, во имя раскрытия и постижения истинного содержания смысла бытия.

"Не будь опьянен этими кубками форм, иначе станешь творцом и поклонником идолов.

Пройди мимо этих чаш, полных форм,
не склоняйся к ним,

В чашах вино, но оно произошло не от них.

Смотри на Дающего вино с открытым ртом,

Когда Его вино потечет, не слишком ли мала чаша,
чтобы удержать его?"

("Маснавай", кн. VI, стр. 574).

Идеал "совершенного человека" не может быть универсальным для всех времен и народов. В каждую новую эпоху люди пытаются определить и сформулировать для себя критерии идеального соответственно требованиям объективной действительности, в конечном счете детерминирующей идеал. "Инсану-л-каmil" яркое тому доказательство. Концепция "совершенного человека" Руми построена в рамках определенной системы, в данном случае, — мусульманское средневековое общество, — хотя и с учетом "поправок", необходимых для преодоления "застойных" явлений, подавляющих личность до такой степени, что это препятствовало развитию общества в целом и по существу вело к его гибели. "Инсану-л-каmil" — не универсальный идеал, ибо его цели обусловлены вполне конкретными задачами: сохранением и совершенствованием мусульманского общества. Тем не менее пример "аль-инсан аль-каmil" достаточно привлекателен и поучителен, поскольку ему присущи, хотя и в неразвитой форме, а лишь как тенденция, свободомыслие и активизм, представляющие непреходящие моральные ценности.

Констатация определенных прогрессивных потенций в мусульманском мистицизме не должна конечно вести к идеализации суфизма и преувеличению этих потенций. Как всякий вид мистицизма, он скован не столько рамками религиозной догматики, сколько общей религиозно-идеалистической посылкой, которая лежит в его основе и сводится к вере в верховное бытие и невозможность его постижения рациональным путем.

Внимание, уделяемое суфизму в современной идеологической борьбе, свидетельствует о стремлении использовать его для восстановления основ поколебленной веры в качестве главного противоядия идеям материализма, атеизма, а также для нейтрализации религиозного политического активизма. Научный анализ суфизма, таким образом, имеет не только историко-философское, но актуальное политическое значение.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- I. О дифференциации "исламского возрожденчества" на "регрессистское" и "прогрессистское" направления см. подробнее нашу статью в: "Народы Азии и Африки", 1983, № 3.
2. M. Lings. What is Islam? L., 1975, с. 22.
3. F. Schuon. Islam and the Perennial Philosophy. N.Y., 1976, с. 106.
4. S.H. Nasr. Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn Arabi. Cambridge (Mass.), 1964, с. 83.
5. T.O. Ling. Islam's Alternative to Fundamentalism. - "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester", vol. 64, Autumn 1981 N 1.
6. Ibid., с. 175.
7. Ibid., с. 171.
8. Цитата из: "Armaghan-i-Hijaz", перевод из: A. Iqbal. The Impact of Mawlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture. Tehran, 1974, с. 117.
9. M. Iqbal. The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy. London, 1908, с. 106.
10. Стихи индийских поэтов. М., 1956, с. 204.
11. A. Iqbal. The Impact of Mawlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture. Tehran, 1974, с. 94.
12. Ibid., с. 117.
13. A. Reza Arasteh. Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love, Lahore, 1965, с. 159.
14. Ibid., с. 166.
15. Ibid., с. 189.
16. William C. Chittick. The Sufi Doctrine of Rumi. An Introduction. Tehran, 1974.
17. Ibid., с. 82.

З.И.ЛЕВИН

ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЖДУ ИСЛАМОМ И НАЦИОНАЛИЗМОМ

Ислам и национализм — это две крупнейшие идеологии в афро-азиатских странах, функционирующие в одном социальном пространстве в тесной и очень противоречивой связи друг с другом. Эта противоречивость имеет политическое значение, в известной мере определяя ситуацию в регионе, что привлекает внимание к специфике взаимодействия между ними.

Все политические аспекты такого взаимодействия в конечном счете обусловлены концептуальными расхождениями между двумя идеологиями по вопросу о государстве и праве. Согласно ортодоксальной суннитской доктрине в ее раннеисламской интерпретации, мусульмане мира составляют общину, в которой не делается различия между людьми по расовому, этническому, языковому признакам. Абсолютным суверенитетом обладает бог, и верующим надлежит жить по его законам, воплощенным в шариате. Община в идеале представляет собой теоцентрическое государство, в котором религия и политика составляют неделимое целое.

Национализм, напротив, — это идеология, основанная на гипертрофизации представления о нации как общности людей, для которой вероисповедное единство не является обязательным, провозглашающая необходимость существования суверенного национального государства, что предполагает суверенитет нации, а не бога.

Концептуальные расхождения усугубляют остроту противоборства двух тенденций: стремления национализма подчинить себе все формы национальной жизни и стремления исламского духовенства навязать политическим лидерам свои установки, упрочить положение

ислама в современном мире. И вместе с тем идеологи ислама и национализма нуждаются друг в друге. Жажда национальной идентификации и разочарование в западных моделях развития и социально-политических структурах привлекают националистов к исламу как одному из источников национальных ценностей в морально-этической и культурной сферах, как средству мобилизации масс для решения общенациональных проблем. Националисты ищут поддержку исламского богословия прежде всего, чтобы противостоять влиянию идей научного социализма, а также для сохранения стабильной политической власти и борьбы с оппозицией, выступающей под исламскими лозунгами.

Исламское богословие, со своей стороны, поддерживает националистические программы в той мере, в какой они помогают освобождению мусульман от власти "неверных", не говоря уже о том, что оно обычно нуждается в государственной поддержке и субсидиях. Но ему чужда секуляристская сущность национализма, сама идея национальной общности, подрывающая, по мнению богословов, единство и мощь "мусульманского мира" перед лицом "христианского и сионистского империализма".

Сосуществование и взаимная поддержка ислама и национализма на официальном уровне опираются прежде всего на сплетение исламской этики с этно-национальной традицией, так что у многих мусульманских народов исламские ценности трудно отделить от первичных этно-национальных ценностей, особенно у арабов. Свойственная исламской традиции неприязнь и даже враждебность к инаковерцам сливается с националистической гиперболизацией национальной культуры, что служит довольно действенным средством против идеологии аккультурации ислама и национализма, равно противопоставляются коммунизму и включают идею социального мира, что существенно сдерживает развитие классового самосознания трудящихся. Националисты добиваются компромисса с богословием, стараясь не подчеркивать светский характер своих целей. Духовенство же успешно формирует свое отношение к проблемам современного бытия.

Богословие санкционировало издавна сложившуюся практику разделения политической и религиозной властей, признав законной не только власть, опирающуюся на шариат (мусульманское право), но и такую, которая исходит из принципов ислама, обозначив тем самым на будущее возможную точку сближения между исламом и национализмом. В одноконфессиональных государствах ислам составляет неотъемлемую часть официальной идеологии государственного нацио-

нализма. Однако на неофициальном уровне ислам и национализм обычно находятся в состоянии конфронтации.

Ислам питает социальное и политическое инакомыслие, причем идеализированные нормы исламской доктрины противопоставляются националистическим моделям. В многоконфессиональных государствах возникают религиозно-общинные конфликты, в многоэтнических — ислам нередко освящает автономистские и сепаратистские движения этнических меньшинств.

Таким образом, в вопросе о характере отношений между двумя идеологиями существуют две основные линии: исламистская и секуляристская. Максималистски настроенные представители первой линии отвергают все и всякие проявления национализма, остальные находят разные формы примирения ислама с национализмом во имя исламизации общества и государства. Сторонники второй, секуляристской линии исходят из возможности сосуществования ислама и национализма с приоритетом националистических ценностей, отделением религии от политики и ограничением роли духовенства в жизни общества.

Исламистская трактовка отношений между исламом и национализмом.

Максимализм является идейной платформой мусульманской оппозиции существующим политическим режимам, а также официальной ориентацией ряда правительств. Так, создание мощного теократического государства — такова программа Хомейни (Иран), отвергающего идею национального государства и национализм как идеологию. Официальная идеология Исламской республики Иран основана на идее нераздельности политики и религии, что означает требование полного подчинения шариату общества и государства, в котором функции верховного контролера должны принадлежать высшему образцовому богослову. Шариат является единственным законополагающим сводом в Саудовской Аравии.

Максималистский характер имеет и доктрина ассоциации "Братьев-мусульман" и близких к ним организаций и движений, выступающих в оппозиции властям, добивающихся исламизации общества. Конечная политическая цель "Братьев-мусульман" заключается в освобождении всех населенных мусульманами территорий от засилья "неверных" и создании Организации исламских наций, как последний шаг к всемирному халифату — мусульманской общине — государству.

На максималистских позициях стоят и последователи виднейшего политического деятеля 30-70-х гг. в Индии и Пакистане Абуль

Ала Маудуди. Маудуди — решительный противник национализма, по его собственным словам прежде всего потому, что последний как бы поставил "нацию" на один уровень с исламом. Он даже одно время выступал против идеи образования Пакистана, полагая недопустимым существование исламского государства на ограниченной территории.

В настоящее время, когда национализм является господствующей идеологией в афроазиатском мире, значительная часть исламистов стремится сгладить концептуальные расхождения между исламом и национализмом, подчеркнуть возможность многообразия политических форм мусульманского государства на пути к всемусульманской общине в планетарном масштабе. Они выступают за исламизацию общества в рамках отдельных суверенных государств, управляемых в соответствии с предписаниями ислама, (тем самым допуская разделение властей), а также за любые формы союза между мусульманскими странами как шаг к созданию халифата. Таковы позиции египтянина Мухаммеда ас-Самана, алжирца Ахмеда Аруа. Теократически ориентированная концепция М.Каддафи, тесно связана с арабским национализмом ("история движется религией и национализмом" — утверждает Каддафи). Известный египетский теолог Х.М. Халед пропагандирует идею исламизированного общества и государства на современной основе в качестве национального государства буржуазного типа, опирающегося на этику Корана. Сходных идей придерживаются и последователи аятоллы Шариатмадари в Иране. Идея "исламского социализма" и приоритета ислама в жизни общества совмещается с национал-либерализмом и марокканским национализмом в программе партии "Истикляль" (Марокко).

Национальную суверенную государственность санкционирует большинство богословов Индонезии. Они отказались от требования немедленного превращения страны в "государство ислама", ограничиваясь намерением превратить религию в основополагающий элемент официальной идеологии. Такой позиции придерживаются, в частности, и сторонники консервативного традиционалистского движения Нахдатул Улама.

Многие религиозные деятели и представители богословствующей интеллигенции трактуют на современный лад установки ислама в интересах парламентской демократии, разделения властей, секулярной политики государства /Салех Суаиди, Минтареджа, Агус Судого/. Некоторые /Минтареджа, Бахрум Рангути/ допускают применение светского права наряду с шариатом.

Хотя среди мусульманских теоретиков в международных исламских организациях немало таких, кто добивается воссоздания халифата в качестве единого государства-общины, руководитель которого обладает как духовной, так и политической властью, большинство фактически признают возможность существования мусульманских государств как государств-наций. Одновременно они проводят идею их всесторонней интеграции на базе исламизации общественных и государственных институтов преимущественно в форме конфедерации при сохранении членами конфедерации самостоятельности, но с единым для всех духовным руководителем — имамом.

Несмотря на то, что абсолютное большинство исламистов фактически признают светскую структуру власти в суверенном мусульманском, то есть управляемом мусульманами государстве, их позиция, как и позиция максималистов, мешает развитию секуляристской политики, там, где она проводится, потому что все они в большей или меньшей мере стремятся обеспечить приоритет исламских норм в обществе, а не только в личной жизни верующего.

Секуляристский подход к проблеме соотношения ислама и национализма.

Приверженцы секуляризма — это, во-первых, светские националисты, считающие религию частным делом каждого и выступающие за полное отделение религии от политики, во-вторых, политические деятели, которые используют ислам для манипулирования массовым сознанием в политических целях, в-третьих, националисты-мусульмане секуляристской ориентации, отстаивающие идею современного суверенного национального государства и светского права в рамках исламских принципов.

Подавляющая часть секуляристов среди мусульман, даже многие из тех, кто подвержен влиянию западноевропейской культуры, стремясь исключить или ограничить воздействие религии на общество и политику относятся к исламу с особым вниманием. Так обстоит дело в Турции и Индонезии, руководители которых проводят в целом секуляристскую линию в политике и официальная идеология которых является светской.

Баасисты Сирии и Ирака демонстрируют свою приверженность исламу для достижения некоторых внешнеполитических целей и урегулирования внутривнутриполитической ситуации. На службу политики поставлен ислам в Тунисе.

Националисты-мусульмане секуляристской ориентации — секуляристы, поскольку круг вопросов на которые распространяется ислам

мская традиция, отделен от круга проблем, которые регулируются современными методами. Их идеология — национализм. В то же время, как националисты-мусульмане они считают органической частью националистической доктрины морально-этические предписания ислама, а отчасти и арабо-исламскую культуру.

Так партия Джамаат-и улама-и хинд (Индия) утверждает, что благо мусульман Индии заключается в достижении целей индийского национализма, однако исключительное внимание уделяет защите интересов мусульманской общины. Националистическая молодежь Индонезии, делая акцент на необходимости решения общенациональных проблем, подчеркивает, что это отвечает духу ислама.

Важное место занимает ислам и в арабском национализме. Арабские националисты (в том числе христиане) рассматривают ислам как элемент арабской национальной специфики, основываясь на выдающейся роли, которую арабы играли в истории ислама. Но они расходятся между собой в вопросе о соотношении между исламом и национализмом в концепции арабского национализма. Одни стремятся доказать непротиворечивость исламской доктрины и арабского национализма, делая упор на то, что его цели могут быть достигнуты только на пути возрождения "величия" ислама, другие, напротив, считают, что такое возрождение прямо зависит от восстановления единства и могущества арабов и т.д.

Однако важно подчеркнуть, что в конечном счете компромисс ведет к усилению консервативных аспектов последнего.

Анализ исламских и националистических концепций показывает прежде всего, что на официальном уровне между исламом и национализмом существует тенденция к компромиссу в пользу национализма. Не исключена в отдельных случаях апелляция к исламу антиимпериалистически настроенных радикальных националистических деятелей и идеологов. Однако важно подчеркнуть, что в конечном счете компромисс между исламом и национализмом ведет к усилению консервативных аспектов последнего, поскольку религия сама по себе консервативна.

Ислам объединяется с национализмом против западных влияний, но в первую очередь — против научного социализма, против идеи радикализации прогрессивных преобразований. Так, ориентация революционно-демократических концепций алжирского и ливийского авангардов на исламские нормы общественных отношений неизбежно затруднит и без того трудный процесс распространения научного социализма в этих странах.

Из анализа очевидно также, что ислам и национализм могут быть противопоставлены друг другу. В 60–70-х гг. идея "исламской солидарности" была, в частности, успешно использована арабской реакцией, чтобы ослабить позиции прогрессивных сил, выступавших под флагом арабского национализма.

Борьба мусульманских меньшинств за "государство ислама" подрывает усилия по национальному строительству в Таиланде, Бирме, на Филиппинах.

Действия "Братьев-мусульман", добивающихся исламизации Сирии против секуляристского националистического режима в начале 80-х гг. привели к сильной дестабилизации положения в стране.

Позиция шиитской организации "Амаль", которая выступает за исламскую республику в независимом Ливане, позиция экстремистской группы "аль-Амаль аль-ислами", призывающей к всемирному царству ислама, в известной мере мешают сплочению сил, борющихся за сохранение национальной ливанской государственности.

Выступления под исламскими лозунгами против носителей национальной идеи в мусульманском мире неизбежны, покуда в нем существуют социальные противоречия и неразрешенный национальный вопрос.

В.В. НАУМКИН

ИСЛАМ И АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ

В современном афро-азиатском мире вряд ли можно найти более значимые в социально-политическом и идеологическом отношении течения, чем национализм и "исламизм" (название весьма условно, поскольку пока еще не удалось подобрать общего термина для обозначения рассматриваемого здесь явления).

Эти два течения в идеологии и политике имеют различные классовые корни. Национализм, хотя он в условиях афро-азиатского мира и может отражать интересы многих классов и слоев, прежде всего является идеологией и политикой буржуазии и мелкой буржуазии или, в более общем плане, связан с современными укладами, современными группами. "Исламизм" находит опору в традиционных укладах, традиционных слоях населения. Однако между ними есть и много общего. История последнего десятилетия, выдвинувшая "исламский фактор" на авансцену социально-политической и идеологической борьбы, позволяет думать, что и то, и другое течение являются, образно говоря, своего рода защитным механизмом, с помощью которого различные классы и социальные группы, стремясь сохранить самобытность своих народов, противостоят разрушительному, неокOLONиалистскому по сути, влиянию Запада, империалистической идеологии и политике. И национализм, и "исламизм" опираются на наиболее стойкие, глубинные стереотипы сознания. С помощью этого же механизма реакционным классам удается вовлечь некоторую часть населения в борьбу против передовой, революционной идеологии, против политики рабочего класса и его союзников.

В арабском регионе и то, и другое течение зачастую апеллировали к одним и тем же ценностям. Ведущую роль играли мотив возврата к старому, возрождения могущества арабской нации, в од-

ном случае, и мусульманской "уммы", в другом; мотив консолидации, объединения как средства осуществления этой реставрации. В зависимости от того, какой была социальная база национализма, он имел различные формы. Зародившись в прошлом веке, арабский национализм сначала был тесно связан с "исламизмом", его носителями были в основном выходцы из традиционных классов и слоев, тем не менее объективно отражавшие изменения, появившиеся в арабском (преимущественно в египетском) обществе с зарождением капиталистического способа производства. В XX в. ситуация меняется: после 1917 г. и руководство национально-освободительным движением, вступившим в новый этап развития, и выработка идейно-теоретических основ арабского национализма находятся в руках национальной буржуазии. Здесь впервые можно говорить о секуляризации идей арабского национализма, хотя этот процесс завершился лишь на новом этапе развития, в который вступили арабские страны после второй мировой войны. Тогда руководство национальным движением арабских народов стало переходить в руки новых классов и групп: мелкой буржуазии, средних слоев и т.п. С конца 50-х годов арабский национализм стал наиболее популярным идейно-политическим течением в арабском мире, причем исламский элемент либо играл в нем второстепенную роль, либо вовсе отсутствовал. Складывалось впечатление, что ислам уже не сможет "идти в ногу со временем", приспособиться к новым общественным ценностям.

Говоря об арабском национализме как о единой системе взглядов для того, чтобы рассмотреть его взаимоотношения с "исламизмом", можно сознательно абстрагироваться от наличия в нем различных уровней: общеарабского (панарабизм), регионального и местного (к которому не всегда удачно применяется термин "партикуляризм"). Конечно, нельзя не видеть иногда довольно острых противоречий между национализмами различных уровней, особенно общеарабским и местным, причем местный национализм часто тоже основывался на исторических корнях (египетский "фараонизм", концепция "исключительности" Ливана и т.п.).

Можно констатировать, что национализм и "исламизм" в течение довольно долгого времени развивались в разных направлениях. Их взаимоотношения иногда приобретали характер противоборства, хотя были и случаи совместного действия. Можно указать на три типа националистических течений, в той или иной мере противодействовавших "исламизму".

Во-первых, консервативно-националистический, или традиционалистский тип. Он прослеживается, как правило, в монархических государствах. Режим шаха в Иране в течение длительного периода новейшего времени ущемлял интересы духовенства, ограничивал роль религии в стране (шах "заигрывал" с духовенством лишь в последние годы существования режима). Представляется, что образ "угнетаемого и притесняемого" шиитского духовенства и "обиженной" религии сыграл не последнюю роль в определении того, под каким именно знаменем выступили против режима шаха, связанного теснейшими узами с Западом, в конце 70-х годов, народные массы Ирана. Здесь ислам как бы взял реванш за прошлые неудачи. Противопоставление традиционалистского монархического национализма "исламу", хотя и в смягченной форме, можно увидеть и в Марокко. Саудовская монархия представляет образец противоположного типа.

Во-вторых, национал-реформистский тип. Наиболее ярким примером секуляризма подобного рода является идеология и политика режима Бургибы в Тунисе в 60-е - 70-е годы, не говоря уже о классическом примере Турции Ататюрка.

В-третьих, революционно-демократический тип. Здесь следует упомянуть, в первую очередь, о "трех китах" общеарабского националистического движения, сыгравших главенствующую роль в национально-освободительном движении после второй мировой войны. Это насеризм, баасизм и Движение арабских националистов (причем, если первые два течения относительно хорошо изучены, то третьему уделяется незаслуженно мало внимания). Из них лишь насеризм, отразив высокую степень религиозности египтян, использовал религиозный фактор, но этот фактор играл в нем подчиненную роль. Баасизм и ДАН секулярны в своей основе. Показательно, что главенствующие позиции в этих политических организациях часто занимают представители групп, не способных успешно апеллировать к "исламскому фактору" (христиане в "историческом" руководстве как Баас, так и ДАН, алавитское меньшинство в Сирии, суннитское меньшинство в Ираке). Примером соединения революционно-демократического национализма с "исламом" является идеология Партии Фронт национального освобождения Алжира. Более сложный пример "исламского революционаризма" - режим Каддафи в Ливии.

В последние годы арабский национализм переживает серьезный кризис. Глубокие сомнения масс, в недавнем прошлом с энтузиазмом поддерживавших идеи арабского единства, в ее осуществимости вы-

зывали оканчивавшиеся неизменными неудачами попытки того или иного объединения. На сегодня среди арабских стран с трудом можно найти две страны (особенно если они расположены по соседству друг с другом), которые бы в отношениях между собой не прибегали к такому крайнему средству, как разрыв дипломатических отношений. Отношения между соседями иногда принимали столь враждебный характер, что приводили к вооруженным столкновениям. Не раз соседние государства стояли на грани войны, и сегодня возможность такого развития событий не может быть исключена. Поддержка палестинского народа, которая в свое время была для арабских националистов была "пробным камнем" патриотизма, выродилась в предательство Палестинского движения сопротивления со стороны значительной части арабских государств и прямое пособничество сионистскому агрессору со стороны некоторых сил. Из-за сильных противоречий между странами-участницами Национального фронта стойкости и противодействия эта организация фактически развалилась. "Исламский" режим Каддафи в течение определенного времени оказывал поддержку действовавшему против "исламского" режима Алишра Бен Белле, вступившему в союз с богословской оппозицией, которая в прошлом клеймила его за забвение религии и незнание арабского языка. Острый характер приобретали пограничные споры двух государств. В сложное для арабов время иракский режим начал войну против Ирана, которая продолжается до сих пор. В еще более сложное время Иран предпочел реванш возможности оказать палестинцам декларированную им прежде поддержку. Сейчас некоторые реакционные круги даже поговаривают о необходимости лишения ООН "вотума арабского доверия". Влияние данных обстоятельств на настроения, господствующие в арабском мире, огромно, и разочарование в прежних идеалах, безусловно, способствует обращению к "вечным" исламским ценностям.

Эти же последние годы, как мы знаем, явились годами триумфа ислама. Здесь нет необходимости повторять известные тезисы об "исламском буме" и многозначности, противоречивости, разноплановости современных движений под флагом ислама. Напомним лишь, что режимы секуляристского типа сегодня оказались вынужденными приспособливаться к новой реальности. Это Тунис и Турция. Это Сирия, где приобретение режимом "исламской окраски" представляется крайне важной мерой для его противодействия религиозной оппозиции. Приобрело размах движение "Братьев-мусульман", которое, как казалось совсем недавно, кануло в прошлое. Разгром этого дви-

жения в Сирии, как показывают факты, не отразил подлинного соотношения сил в стране. При анализе сирийского опыта у нас часто игнорируется такой внушающий беспокойство факт, как имевшая место поддержка "братьев" частью трудящихся слоев, в том числе рабочего класса, недовольного своим положением. Правда, сегодня эта опасная ситуация в основном преодолена. Чрезвычайно сильные позиции завоевали "братья" в ЙАР, где, по мнению североийменских революционеров, существует реальная угроза их прихода к власти. Объяснять данные ситуации исключительно как инспирированные извне вряд ли допустимо.

Можем мы сегодня говорить о примерах позитивной эволюции исламского движения? Опыт Ирана пока не дает повода для оптимизма, причем здесь вряд ли оправдан тезис о перерождении хомейнизма, скорее речь должна идти о реализации в политике заложенного в нем антикоммунизма. Фактическая реставрация позиций западного капитала в Иране указывает на шаткость антиимпериалистического потенциала этого движения.

Практика показывает, что концепция так называемой "исламской экономики", значение которой преувеличивается некоторыми исследователями, является отрицанием капитализма не в большей мере, чем средневековый восточный деспотизм — отрицанием классического феодализма. Материалы состоявшего в апреле этого года международного исламского симпозиума в Париже, на котором присутствовали делегаты большинства исламских государств и капиталистических стран Европы (в том числе такие политические деятели, как Э.Хит и Ж.Д. Эстен) и завершившегося созданием новой организации "Евро-исламского центра", показывают чисто капиталистическую ориентацию богословских кругов исламского мира.

Но способно ли на прогрессивную эволюцию националистическое движение? Обратимся к чрезвычайно поучительному опыту уже называвшихся "трех китов" общеарабского национализма: насеризма, баасизма и ДАН. Все они были основаны на идентичных принципах арабского национализма, в течение ряда лет были заражены антикоммунизмом. Сегодня мы видим неоднозначные итоги эволюции насеризма и баасизма (они тоже разные, особенно если рассматривать опыт различных стран), но забываем о третьем: ДАН единственное из трех оказалось способным на эволюцию в сторону научного коммунизма, в сторону сближения с арабским коммунистическим движением. Точнее, эволюционизировало не само ДАН, а образовавшиеся из него организации. Это, прежде всего, Национальный фронт в Южном

Йемене, который в результате сложного, изобилующего поворотами и насыщенного внутренней борьбой развития, пришел к уникальному опыту: отказу от основополагающих принципов арабского национализма в пользу научного социализма, организационному слиянию с группировкой йеменских марксистов и партий левых баасистов (последние развивались под влиянием НФ). Это Демократический фронт освобождения Палестины во главе с Н. Хаватмой. Организация коммунистического действия в Ливане во главе с М. Ибрахимом, а также Народный фронт освобождения Палестины во главе с Ж. Хабашем (одним из основателей ДАН), Народный фронт освобождения Омана, Народный фронт освобождения Бахрейна, Партия народного единства ЙАР и др. Важность этого опыта для рассматриваемой нами сегодня темы состоит в том, что ДАН было наиболее секуляризованным из всех упомянутых движений, что, на наш взгляд, в значительной степени предопределило направление его эволюции, его наибольшую независимость от "исламизма". Устойчивость данной группы политических организаций против исламизма и национал-шовинизма (в который во многих странах выродился антиимпериалистический национализм) во многом объясняется их классовой базой и условиями стран, в которых они действуют. Если и насеризм, и баасизм родились в среде мелкой буржуазии, интеллигенции, служащих, представителей традиционных социальных групп и слоев, находившихся под сильным влиянием религиозной идеологии, то ДАН выросло на почве далеко ушедших от традиционных корней палестинских деятелей, в наименьшей степени склонных к исламизму и еще больше, чем баасисты, представлявших интересы как мусульман, так и христиан. Среди сторонников ДАН были элементы, лишенные непосредственной связи с интересами определенного класса, но принадлежавшие к обездоленной части населения. Весьма интересным представляется и то, что с самого начала в движении были представлены выходцы из племен (как бедуинских, так и давно оседлых), причем наиболее благоприятную почву движение нашло в тех азиатских арабских странах, где сохранялись традиционные социальные институты, прежде всего племенные. Нельзя не отметить при этом, что именно выходцы из племен (тоже принадлежавшие к средним и бедным слоям), исламизация которых была весьма поверхностной, а охват традиционным исламским образованием крайне низким, оказались наиболее восприимчивыми к революционной идеологии, первыми носителями которой в среде ДАН были лидеры его левого крыла (в Палестине — Н. Хаватма, в Ливане — М. Ибрахим, в Южном Йемене — А.Ф.Исмаил

и др.). Интересно и революционизирующее воздействие радикальных методов борьбы, использованных этими организациями. При этом все они на определенном этапе развития были подвержены левостремистским заблуждениям.

Итак, на сегодня не "исламизм", но лишь определенные формы национализма дают нам примеры эволюции к подлинно революционной идеологии, к союзу с другими революционными силами общества. Участие коммунистов и близких к ним деятелей в организациях, выступавших под религиозными лозунгами, не в счет: оно было вызвано сугубо тактическими соображениями и никогда не продолжалось долго.

На современных этапах нам неизвестны и сколь либо показательные примеры сотрудничества "исламских сил" с коммунистами и другими революционными силами, за исключением, пожалуй, Ливана. В Ираке, где коммунисты в союзе с курдским освободительным движением ведут борьбу за демократию, им не удается добиться сотрудничества с шиитской оппозицией. Отдельные элементы из состава шиитского антиправительственного движения, уличенные в контактах с компартией, физически уничтожались по указке из Тегерана, причем еще до начала репрессивной кампании против Народной партии Ирана. Народной партии Ирана не принесли успеха те серьезные уступки, которые были сделаны ею духовенству во имя союза с религиозным антиимпериалистическим движением масс.

В то же время все сказанное ни в коем случае не имеет целью подвергнуть сомнению значение демократических исламских лозунгов для мобилизации трудящихся арабских и других мусульманских стран на борьбу против империализма, сионизма и реакции. Отношение марксистов к массовым движениям под религиозными лозунгами общеизвестно. Не исчерпан потенциал этих движений и сегодня. Необходимость учета "исламского фактора" является трудной задачей для коммунистического движения в мусульманских странах. В прошлом недоучет национальных задач ослабил арабское коммунистическое движение, инициатива перешла в руки националистов. Сегодня арабские коммунисты в полной мере учитывают реальности ситуации в регионе, обеспечивая творческое применение марксизма-ленинизма в существующей ситуации.

Важная проблема, которая встает в связи с сопоставлением национализма и "исламизма" в арабском мире, — проблема соотношения двух тенденций — центристской и центробежной. Борьба исламских сил различных государств за гегемонию в "мусульманском мире" имеет по сути дела националистическую окраску. Часто

"исламский фактор" используется для распространения своего влияния и теми силами, которые собственно не являются религиозными. Предпринимаемые в этом направлении шаги способствуют сохранению роли мусульманской религии, но высшая точка "исламского бума" явно позади. Есть постоянно действующие факторы, например, система исламизированного образования, или исламизированная система массовой информации. В этой связи можно упомянуть проект создания арабского спутника телевизионной связи под эгидой Саудовской Аравии и целый ряд других проектов. Однако нельзя не видеть, что изменение характера режима в том или ином "центре влияния" "исламского мира" (Саудовская Аравия, Пакистан, Иран, Ливия и т.п.) может решительным образом изменить ситуацию, содействовать эволюции исламизма или спаду исламского движения в целом.

Соотношение между национализмом и исламизмом, находящееся в постоянной динамике, будет и в дальнейшем меняться. Совершенно очевидно, что нерешенность животрепещущих проблем, затрагивающих национальные интересы арабских народов (натиск сил империализма и неокOLONиализма, агрессивная деятельность Израиля и ближневосточный кризис, палестинская проблема, курдская проблема), возможное углубление межарабских противоречий (противоречия между государствами, избравшими различные пути развития, проблема "богатых" и "бедных" арабских стран, стремление отдельных стран к гегемонии, соперничество за лидерство и т.п.), обострение классовой борьбы могут содействовать новому выходу на первый план националистических течений. Этому может способствовать и дискредитация в глазах народных масс религиозных движений, направляемых эксплуататорскими классами, а то и инспирируемых Западом, а также не разрешимые самим исламским движением противоречия между суннизмом и шиизмом, различными толками внутри суннизма и внутри шиизма. В этих условиях многое будет зависеть от прогрессивных, демократических сил арабского и мусульманского мира, от того, удастся ли им создать в нем широкий фронт борьбы против империализма и реакции, за подлинную независимость и социальный прогресс.

Е.Д. ПЫРЛИН

ВЛИЯНИЕ ТАК НАЗЫВАЕМОГО "ИСЛАМСКОГО ФАКТОРА" НА
ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ВНЕШНЮЮ ПОЛИТИКУ
АРАБСКИХ СТРАН В НАЧАЛЕ 80-х гг.

Начало 80-х годов нашего столетия, а точнее — конец 70-х — начало 80-х ознаменовались появлением интересного политического феномена, называемого в западной литературе "возрождением", "ренессансом" ислама. Процесс "возрождения ислама" характерен практически для всех мусульманских стран. Вполне естественно, что он не мог обойти арабские государства вне зависимости от их политических систем, хотя формы выражения этого явления в арабском мире были различными. Ни одно из правительств арабских стран не могло не учитывать процесс "возрождения ислама" в своей конкретной, повседневной политике.

Процесс "возрождения ислама" без сомнения усилил роль "исламского фактора" во внешней и внутренней политике ряда арабских стран, определенные изменения произошли в отношениях между арабскими государствами, а также между ними и развитыми капиталистическими странами. Наконец, стало предельно ясно, что нельзя не учитывать "исламский фактор" при анализе проходящих в арабском мире событий, при рассмотрении общих и специфических черт революционного процесса в арабском регионе.

Характерной чертой современного ислама в арабском мире является то, что он уживается не только с откровенно правыми режимами, такими как в Саудовской Аравии, но и с относительно левыми, такими как в Ливии, и практически повсюду, даже в арабских странах социалистической ориентации, выступает в качестве весьма эффективного средства интеграции общества. Еще одной характерной чертой современного ислама в арабских странах является

попытка активного внедрения (особенно фундаменталистских течений) в политическую жизнь исповедующих его государств.

Говоря о месте "исламского фактора" в революционном процессе в арабском мире, следует отметить, что одним из ключевых остается вопрос, могут ли в условиях современного, постоянно меняющегося мира, быть сохранены государственные и политические институты, базирующиеся на принципах и устоях Корана и шариата. Сторонники различных тенденций в исламе по-разному отвечают на этот вопрос. Так, модернисты предлагают с помощью "усовершенствования" приспособить ислам к современным условиям, фундаменталисты выступают за возрождение ценностей раннего ислама. Этот вопрос стоит перед мусульманскими государствами давно, однако сейчас борьба вокруг путей его решения приняла острую форму.

Такое положение можно объяснить тем, что в настоящее время большинство консервативных арабских стран Ближнего и Среднего Востока находится на стадии перехода от феодальных политико-экономических отношений к капиталистическим. Вполне закономерно, что этот переход осуществляется на фоне активизации борьбы этих стран за свою экономическую и политическую независимость, оживления политической активности масс. В определенной мере этот процесс стимулируется наличием огромных запасов ценнейших для Запада полезных ископаемых, значительными средствами, накопленными частью арабских стран в результате продажи нефти и зависимостью Запада от арабской нефти. Все это подогревает амбиции буржуазии арабских стран и поощряет ее националистические устремления.

Однако борьба за политическую независимость и экономическую самостоятельность имеет в арабском и ближневосточном регионе свои специфические стороны. Так, в результате отсутствия единства левых сил, слабости рабочего класса и т.п., на ведущие позиции в этой борьбе зачастую выходит исламское духовенство, особенно наиболее радикальная его часть, как это имело место в Иране.

Нельзя исключать, что на каком-то этапе развития арабского мира именно "исламский фактор" определит позиции тех или иных политических сил в борьбе за полноту политической власти в той или иной арабской стране. Именно поэтому многие руководители арабских государств уже сейчас активно используют в своих политических действиях исламские лозунги, исламскую терминологию с тем,

инные условия в саудовско-египетских отношениях, т.к. президент Мубарак не причастен к наиболее одиозным, антиарабским и анти-мусульманским по своей сути, действиям своего предшественника, а новый король Саудовской Аравии Фахд не столь фанатично религиозен как его покойный старший брат. Есть основания говорить о постепенной нормализации саудовско-египетских отношений, хотя глубина и широта этого процесса, видимо, в первую очередь будут зависеть от того, в какой степени Мубарак сможет отойти от "кэмп-дэвидского комплекса" в вопросах ближневосточного урегулирования, который постоянно присутствовал в высказываниях и действиях Садата, в том числе и в вопросах межарабской политики.

В саудовско-египетском сближении заинтересованы обе стороны, но этот процесс будет, естественно, не слишком "откровенным". Стремление Египта к выходу из изоляции в арабском и мусульманском мире, заинтересованность в получении экономической помощи от Саудовской Аравии в сочетании с претензиями Саудии на роль духовного и политического лидера арабского мира, пользующегося в этом качестве поддержкой наиболее мощного в экономическом и военном отношении арабского государства, каковым остается Египет, усиливающийся антиизраильский настрой политики этих стран, не в последнюю очередь явившийся следствием агрессии Израиля в Ливане — все эти факторы долгосрочного порядка определяют, без сомнения, и конкретные действия двух стран по сближению между ними. Правда, нельзя сбрасывать со счетов того обстоятельства, что это сближение будет, видимо, осуществляться на антикоммунистической, антидемократической основе.

Саудовско-египетскому сближению может содействовать и затронувший обе страны процесс "возрождения ислама". Для Саудовской Аравии этот процесс оказался не столь болезненным, как для Египта, в силу убежденности подавляющего большинства саудовцев в том, что правящая династия была и остается хранительницей исламских ценностей.

Иначе обстояло дело в Египте, где постепенно вызревавшее и только изредка выходившее на поверхность общественной жизни "исламское возрождение" достигло апогея во второй половине 1981 года, что нашло свое проявление в попытке государственного переворота и убийстве президента Садата.

Как известно, на протяжении всего периода своего правления Садат расточал заверения в преданности исламу, способствовал введению в законодательство некоторых предписаний Корана и со-

действовал строительству новых мечетей, даже предлагал место депутата Народного собрания верховному вождю "Братьев-мусульман" шейху ат-Тельмесани.

Заигрывания Садата с исламскими фундаменталистами имели свою определенную тактическую и даже стратегическую цель. Он надеялся использовать в своих интересах их антикоммунизм и антисоветизм, а также направить их радикализм на борьбу с левой оппозицией внутри страны.

Однако фундаменталисты оказывали серьезное противодействие проамериканской и фактически произраильской политике Садата. В ответ Садат стал все чаще прибегать к репрессиям, что еще более углубляло его конфронтацию с мусульманами-фундаменталистами. В конце концов эти противоречия развились настолько, что в мечетях открыто раздавались призывы к убийству "неверного". Облава 2 сентября 1981 г., в ходе которой было арестовано 1500 исламских экстремистов всех толков, лишь подчеркнула остроту ситуации. Именно пойдя на эту акцию, Садат подписал свой смертный приговор.

Убийство президента оказало серьезное влияние на всю египетскую мусульманскую общину, и в настоящее время можно с уверенностью констатировать, что влияние радикальных мусульман в массах, а также в руководящих органах страны продолжает возрастать. Если покушение на Садата явилось не поддержанным массами сигналом к началу исламской революции, то через определенный период времени, если исламским экстремистам не удастся добиться своих целей другим путем, их новая попытка государственного переворота может быть более успешной. Государственный переворот в Египте, задуманный фундаменталистами, первым актом которого было убийство Садата, не увенчался успехом в частности потому, что основная часть египетской исламской общины все еще придерживается модернистского стиля исламского развития, а влияние Запада, и, в первую очередь, США имеет в Египте несколько отличную форму, чем это было в Иране при шахе. Религия в Иране являлась единственным спасением угнетенных шиитских масс, а их вера в неизбежный приход "скрывшегося" имама создала условия для появления руководителя, который, пользуясь неограниченным доверием масс, стал организующим звеном режима. В Египте консервативный ислам стал бы на сторону путчистов, но только в том случае, если бы они с помощью заговора сумели организовать полномасштабный государственный переворот, т.е. взяли в свои руки

политическую власть.

Необходимо, однако, учитывать тот факт, что фундаменталисты в Египте продолжают укреплять свои позиции. Ни одной египетской политической партии не удается собрать такую аудиторию, какая собирается в мечетях, где проповедуют исламские экстремисты, не говоря уже о газетах и других изданиях, контролируемых фундаменталистами.

Несмотря на преследования со стороны официальных властей, в Египте налицо процесс укрепления различных исламских группировок и организаций, растет влияние находящихся в подполье "Братьев-мусульман". Активизация исламских фундаменталистов дестабилизирует внутривластную ситуацию в Египте, ослабляет позиции правящего режима.

Успехи исламских фундаменталистов в Египте в определенной степени являются отражением аналогичных процессов, проходящих в соседней Ливии, где исламский фундаментализм контролируется и одновременно поощряется правящим режимом. Вместе с тем было бы ошибкой считать исламский радикализм Каддафи в полном смысле слова фундаментализмом. Скорее здесь имеет место некий симбиоз исламского фундаментализма и насеризма в сочетании с теми богатейшими материальными возможностями, которыми обладает Ливия — одна из ведущих нефтедобывающих арабских стран. Вместе с тем ислам рассматривается ливийским руководством как идеологическая платформа, на которой может быть построено здание сотрудничества и сближения с другими, прежде всего соседними исламскими государствами, или даже проведено объединение с ними.

Взаимоотношения и борьба различных течений в исламе носят далеко не "академический", умозрительный характер. Характерно, что исламские фундаменталисты не намерены ограничивать свою деятельность рамками какого-либо одного государства, в частности границами Ирана, хотя бы потому, что в этом случае им необходимо будет сосредоточить все внимание на урегулировании экономической и внутривластной жизни страны, что постепенно снизит революционную активность и религиозный фанатизм масс. Более того, логика исламской революции и попытки фундаменталистов возродить ислам в том виде, в каком он был завещан пророком Мухаммедом, заставляют фундаментализм "перешагнуть" границы.

Из этого, в частности, можно сделать вывод, что война между Ираном и Ираком — если абстрагироваться от шагов США по подталкиванию обеих сторон на вооруженный путь решения их давних

споров — является по сути своей закономерным итогом внутренней политики как Ирана, так и Ирака. Эта война, помимо того, что она явилась порождением неокOLONиализма и свидетельством тех сложностей, которые внес и продолжает вносить Запад в отношения между странами "третьего мира", представляет собой конфликт между двумя исламскими течениями, каждое из которых предлагает в качестве модели исламского развития свой вариант современного исламского государства. Принимая во внимание тот факт, что одним из основополагающих моментов ислама является отрицание существования каких-либо национальных границ, становится понятным стремление иранской религиозной элиты активизировать экспорт исламской революции.

Действия Хомейни (иранской "муллократии"), призывающие к священной войне, и реакция на них правительства Саддама Хусейна раскрывают одну из важнейших сторон военного конфликта между Ираном и Ираком. Помимо притязаний Ирака на Шатт-эль-Араб и "битвы, которую ведет Ирак в защиту арабской нации против персидского экспансионизма" — официальный предлог, использованный Багдадом для начала и развертывания военных действий, существует непримиримое противоречие между различными мусульманскими течениями по поводу того, каким должно быть мусульманское государство. В данном случае эта борьба проходит под лозунгами, с одной стороны, панарабизма против персидского экспансионизма, с другой — панисламизма против модернизации ислама.

В этой связи ирано-иракский вооруженный конфликт "высветил" еще одну деталь, немаловажную для понимания существа протекающих в арабском мире социально-политических процессов, имеющих отношение к воздействию "исламского фактора" на обстановку в отдельных арабских странах. Речь идет о "новом прочтении ислама", о котором заявляют лидеры и идеологи иракской правящей партии Баас. Как известно, баасисты достаточно последовательно придерживаются своего лозунга — "Религия — Аллаху, а родина — всем!". Этот секуляристский в своей сущности лозунг отражал господствовавшее в партии Баас мнение, что религия, в частности ислам является определенным тормозом для общественного прогресса. В своем выступлении 11 августа 1977 года в иракском бюро информации Саддам Хусейн прямо заявил: "Наша партия занимает не нейтральную позицию между неверием и верой. Она всегда на стороне веры, но она не является религиозной партией и не должна таковой становиться"¹.

В обращении иракской Баас к исламу и историческому наследию арабов отчетливо просматриваются два момента: во-первых, невозможность почти полностью мусульманской по составу партии отказаться от уважения к исламу, особенно при наличии в Ираке значительного (до 60% населения) количества шиитов — политически обделенного, но активного религиозного большинства. Во-вторых, баасисты, активно соперничающие с коммунистами в борьбе за массы, не могут не обращаться к помощи ислама.

"Исламский фактор" оказывает свое воздействие и на политику арабских стран социалистической ориентации, поскольку в условиях этих государств обращение к исламу является излюбленным средством борьбы реакционных кругов против демократических арабских режимов. При этом зачастую активно используются положения Корана для того, чтобы доказать несостоятельность, несовместимость с исламом прогрессивных социально-экономических преобразований. Так, противники аграрной реформы постоянно ссылаются на слова пророка: "Ведь земля принадлежит Аллаху, Он дает ее в наследие кому пожелает из рабов Своих". Хотя ислам — религия эгалитаристского характера, противники социальных преобразований, ссылаясь на Коран, утверждают, что о равенстве всех мусульман можно говорить только применительно к их равенству перед Аллахом.

Правая оппозиция всех видов в странах социалистической ориентации активно использует положения мусульманской религии, пытаясь доказать "безбожный" характер политических режимов в этих странах. Заметно активизировавшиеся за последние годы исламские фундаменталисты ("Братья-мусульмане") в резкой форме выступают против "социалистической" формы правления, но вместе с тем они ведут борьбу против западного влияния, против "вестернизма", в каком бы обличье он не выступал. Под такими "комбинированными" лозунгами исламским фундаменталистам зачастую удается (как, например, в Сирии) вовлечь широкие массы верующих в антиправительственные движения.

Вместе с тем в некоторых арабских странах социалистической ориентации имеют место факты использования ислама руководством этих стран, причем не только в тактических соображениях, как, например, в НДРГ.

Этот процесс, однако, имеет и свою противоположную сторону, поскольку в известной мере тормозит формирование классового сознания масс, а также создает почву для антисоциалистических спекуляций социальных слоев, которые не примирились с выбором

их странами пути социалистической ориентации. Разумеется, правительству и средства массовой информации стран социалистической ориентации разъясняют несовместимость ислама и деятельности по подрыву политических режимов этих стран, официальные исламские идеологи, сотрудничающие с властями, с использованием исламской аргументации активно стремятся доказать массам верующих, что враги мусульман одновременно являются врагами социализма.

Сохраняющиеся и зачастую серьезно обостряющиеся противоречия националистически настроенных представителей революционных демократов и марксистов в арабских странах также имеют непосредственное отношение к "исламскому фактору". Арабские националисты даже левых убеждений всегда, а особенно в период обострения отношений с коммунистами, подчеркивают атеизм последних, несовместимость марксизма-ленинизма с исламом. Разумеется, такое отношение мешает росту влияния арабских компартий в массах. Коммунисты, со своей стороны, в своей пропагандистской деятельности указывают на стремление к социальному равенству как моменту, объединяющему мусульман и коммунистов, подчеркивается присущее и исламу и марксизму гуманистическое начало.

Наиболее характерным примером активного использования положений мусульманской религии для оправдания внутри- и внешнеполитического курса является деятельность ливийского руководства, которое последовательно проводит идею необходимости построения государства всеобщего равенства, основывающегося на положениях исламской религии и мусульманской традиции. Даже новое официальное название ливийского государства — "джамахирия" — происходит от арабского слова "джамахир" ("массы") и может быть переведено как народовластие.

Несмотря на антиэксплуататорский и антикапиталистический курс Ливии, ее вряд ли можно назвать государством социалистической ориентации, поскольку исламский фундаментализм, на котором основывает свои теоретические построения и практические действия ливийский лидер Каддафи, не может не быть тормозом и серьезным препятствием на пути развития тенденций социалистической ориентации.

Усиление мусульманской солидарности, повышение роли Организации исламской конференции вынуждают руководство арабских стран социалистической ориентации чаще учитывать "исламский

фактор" и во внешней политике. Очень важно, что именно арабские страны социалистической ориентации энергично противодействуют попыткам направить движение мусульманской солидарности в антикоммунистическое, а в связи с событиями вокруг Афганистана, и в антисоветское русло.

Для понимания места и роли "исламского фактора" в арабском мире сегодняшнего дня важен еще один существенный момент — постоянно изменяющееся соотношение между панисламизмом и панарабизмом (арабским национализмом). В "исламские одежды" облекается в ряде случаев борьба арабских народов против империализма; антиимпериалистический (преимущественно) характер носит идеология арабского национализма. Вместе с тем, и панисламизм и панарабизм далеко не свободны от проявления антисоветизма и антикоммунизма. Таким образом, "точки соприкосновения" между ними налицо.

Отношение исламских идеологов к арабскому национализму носит двойственный характер, определяемый тем, что "классический ислам" считает несущественными различия по расовым и этническим признакам в "умме" — общине единоверцев. Идея арабского единства, лежащая в основе идеологии арабского национализма, не отвергается многими мусульманскими теологами, поскольку она рассматривается как определенный и необходимый этап на пути консолидации народов, исповедующих ислам. С другой стороны, в идее арабского национализма многие теоретики ислама видят гипертрофированное представление о нации, призыв к раздроблению исламской общины, отказ от создания теоцентрического государства.

Идеологи арабского национализма, со своей стороны, пытаются придать исламу арабскую националистическую окраску, подчеркнуть превосходство арабов над другими народами, исповедующими ислам, хотя такая позиция находится в явном противоречии с исламской доктриной, которая не дает никаких привилегий ни одному из мусульманских этносов. В официальной арабской пропаганде особый упор делается на том, что пророк Мухаммед был арабом, что Коран "ниспослан" ему на арабском языке и на арабской земле.

В арабском национализме можно вычленил также "более исламскую" линию, сторонники которой видят в "исламском возрождении" будущее арабской нации. В то же время идеологи партии Баас (сирийского и иракского толка), придерживающиеся секуля-

ристских взглядов, придают большое значение исламу только как составной части арабской национальной традиции, арабского национального наследия.

Следует признать, что в последнее время панарабизм уступает свои позиции панисламизму. Это связано с определенным отливом, наступившим в последние годы в арабском национально-освободительном движении, с ростом в нем центробежных сил, с усилившимся размежеванием в арабском мире на идеологической, политической и экономической основе. Ирано-иракский конфликт, агрессия Израиля в Ливане способствовали усилению этих тенденций.

Наряду с ослаблением интеграционных тенденций панарабизма растет политический потенциал "исламской солидарности", политическая инициатива в арабском мире постепенно переходит от лидеров панарабизма к лидерам панисламизма. Эти изменения в арабском мире подтверждаются, в частности, выдвижением на авангардные позиции Саудовской Аравии. Не случайно официальная саудовская пропаганда утверждает, что в арабском мире марксизм маскируется под арабский национализм, что только обратившись к религии арабские страны смогут противостоять "коммунистической экспансии". Подобного рода пропагандистский прием свидетельствует о том, что в наши дни именно панисламизм становится ведущей доктриной арабского мира и что выход на передовые рубежи панарабизма, арабского национализма заметно затруднен проходящим ныне процессом "возрождения ислама". Характерно при этом, что пропаганда единства "мусульманского мира" препятствует осознанию широкими массами верующих их повседневных и перспективных национальных, в данном случае общеарабских, интересов. Предлагаемые исламом модели национального развития в большинстве случаев отвечают эгалитаристским устремлениям широких народных масс арабских стран. Другой стороной этого процесса является неизбежное усиление арабской реакции, пытающейся активно использовать в своих целях мусульманскую религию, усиление влияния "исламского фактора" на различные стороны внутренней и внешней политики арабских стран.

В то же время призывы к арабскому единству, с которыми выступают арабские националисты, в нынешних условиях, когда сохраняются еще слишком значительные различия между арабскими государствами в уровне их социально-политического и экономического развития, в степени политического сознания и сознатель-

ности их населения, не могут быть расценены как в достаточной степени реалистические. Не случайно идеи национального освобождения, практические лозунги антиимпериалистической борьбы приобретают более доходчивый для широких масс арабских народов характер, если они одновременно несут в себе серьезный националистический, а в последнее время и общемусульманский заряд. В.И. Ленин в свое время говорил, обращаясь к коммунистам Востока: "Вам придется базироваться на том буржуазном национализме, который пробуждается у этих народов (имелись в виду народы колониальных и зависимых стран Востока), и не может не пробуждаться, и который имеет историческое оправдание"². В применении к арабскому региону это ленинское указание не потеряло своей значимости и в наши дни.

Говоря о перспективах влияния "исламского фактора" на обстановку в арабских странах в целом можно сказать, что в настоящее время нет ни одного государства в арабском мире (включая Саудовскую Аравию, Иорданию, Марокко и Ливию), которое в полной мере отвечало бы требованиям исламских фундаменталистов и не являлось бы объектом их религиозной экспансии.

В ближайшем будущем в арабских странах роль ислама не только не уменьшится, но, по всей видимости, будет возрастать, в них развернется широкая и ожесточенная борьба как с либерализмом, так и коммунистическим влиянием. При этом интеллектуальные и гуманистические силы в самом исламском движении вряд ли смогут оказать какое-либо серьезное воздействие на содержание исламской доктрины. Фундаменталисты получили сейчас свой шанс потому, что они являются традиционными религиозными лидерами, а модернисты из числа правящих кругов не могут найти решения современных проблем мусульманских стран. В этих условиях фундаменталисты стремятся к тому, чтобы ислам стал идеологией, которая успешно противостояла бы всем другим идейно-политическим доктринам, в том числе и не в последнюю очередь — марксизму-ленинизму.

х х х

На основании вышеизложенного, видимо, можно сделать некоторые выводы. Во-первых, "исламский фактор" продолжает и еще длительное время будет продолжать оказывать известное воздействие на направление развития революционного процесса в арабских странах Азии и Африки. Можно даже сказать, что он стал в

определенной степени составной частью этого процесса. Поэтому возможное возникновение в арабском мире уникальных политических систем, государственно-правовых и социально-политических структур, подобных "муллократии" в Иране, следует прежде всего рассматривать как своеобразные проявления революционного процесса на Арабском Востоке, причем их вызревание и возможное появление во многом объяснимо отставанием политического сознания масс и слабостью подлинно революционного авангарда, разобщенностью национальных и патриотических сил как в рамках отдельных арабских стран, так и в рамках арабского мира в целом.

Во-вторых, "исламский фактор" на современном этапе социально-политического развития арабского мира хотя и пытается выступать в качестве самостоятельного, самодавящего фактора, в действительности является катализатором активно развивающегося классового и политического расслоения, которое в свою очередь является питательной средой для революционного процесса в арабском мире.

В-третьих, очень важно подчеркнуть, что антиимпериализм, "антивестернизм" большинства исламских течений принимается во внимание и учитывается руководством многих арабских стран Азии и Африки в их внешней (особенно) и внутренней политике. Другими словами, можно говорить о том, что антиимпериалистический "настрой" мусульманского общества будет еще длительное время определять многие параметры внешней и отчасти внутренней политики целого ряда этих государств. Остается фактом и влияние этого "настроя" на характер взаимоотношений между собой многих арабских мусульманских государств, на состояние их отношений с ведущими империалистическими государствами, прежде всего США. Этот вывод важен прежде всего для соображений практической политики.

В-четвертых, "исламский фактор" затрудняет деятельность подчинно прогрессивных сил в арабских странах, препятствует распространению идей научного коммунизма и влиянию Советского Союза. Мусульманские идеологи и практики соглашались на сотрудничество со странами социалистического содружества и на союз с прогрессивными силами внутри своих стран в той мере, в какой это обеспечивает их политические и классовые интересы. Вместе с тем, в длительной перспективе попытки Запада и прежде всего США подтолкнуть исламских радикалов на путь антикоммунизма и антисоветизма обречены на неудачу — трудно длительное

время искусственно ориентировать их на борьбу с "атеистическим коммунизмом" в то время, как они каждодневно видят проявление реальной поддержки национально-освободительной борьбы мусульманских стран со стороны Советского Союза, равно как возрастающую угрозу западного секуляризма, влияние которого неизбежно будет возрастать в случае расширения отношений с империалистическими государствами.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Саддам Хусейн. "Наара фи-д-дин ва-т-турас". ("Точка зрения на религию и наследие"). Выступление на собрании в Бюро информации. Багдад, 1978, с. 3.
2. В.И. Ленин. ПСС, т. 39, с. 330.

Т. П. МИЛОСЛАВСКАЯ

РОЛЬ ДВИЖЕНИЯ "БРАТЬЕВ-МУСУЛЬМАН" В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ СТРАН БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА

Роль и влияние "Братьев-мусульман" в различных странах Ближнего и Среднего Востока не однозначны. Достаточно многозначно и значение термина "Братья-мусульмане": под ним подразумеваются как отдельные организации, носящие это название, так и широкое движение в странах распространения ислама, идеологической базой которого является доктрина египетской Ассоциации "Братьев-мусульман", сформулированная в основном в 40-е - 50-е годы Хасаном аль-Банной и Саидом Котбом. В последние годы в арабских странах это движение нередко называют "ихванийей".

Рассмотрение современной роли "Братьев-мусульман" возможно в различных аспектах:

- место идейных концепций Ассоциации "Братьев-мусульман" в современной общественной мысли;
- "Братья-мусульмане" как движение определенных социальных групп в странах распространения ислама;
- "Братья-мусульмане" как совокупность ряда религиозно-политических организаций, выступающих с позиций "мусульманского интегризма";
- политическая роль отдельных группировок "Братьев-мусульман".

Основные идейные концепции "Братьев-мусульман" имеют широкое распространение по всему мусульманскому Востоку; они базируются на трех основных положениях:

- ислам - универсальный регулятор всех сторон жизни и де-

тельности как отдельных индивидов, так и общества в целом;!

— исламские концепции нации — форма наднациональной общности всех мусульман;

— ислам — это призыв к братству всех народов и классов.

Из этих положений "Братья-мусульмане" выводят "теорию" исламского пути развития, исламского государства, исламского общественного порядка и т.д.

Панисламские идеи "Братьев-мусульман" нашли свое отражение в теории исламской солидарности Хасана аль-Банни, согласно которой ислам — не только религиозное учение, а "идеология", призванная служить целям объединения всех мусульман, провозглашающая "наднациональную общность" и служащая обоснованием "третьего исламского пути развития".

"Братья-мусульмане" видят исламское единство не в создании или реставрации халифата в буквальном смысле, а в последовательном осуществлении культурного, экономического, политического сотрудничества между "исламскими государствами", за которым должно следовать образование "союза исламских народов". Эта общность, по словам "Братьев", должна осуществлять "исламский путь развития", а в конечном итоге создать "третью группировку" в противовес двум существующим — миру социализма и капиталистическому миру. При этом подчеркивается, что поскольку капитализм и социализм основаны на идеологическом базисе, то вполне закономерно, что для "мусульманских народов" таким основанием является ислам.

Важное место в теории и практике "Братьев-мусульман" занимают положения о формах и методах "несения бремени миссии ислама": среди них наибольшее значение имеет так называемая "концепция джихада", разработанная аль-Банной. Джихад рассматривается как вариант иджихада и объявляется одним из "столпов веры", обязанностью каждого мусульманина. Понятие джихад приобретает более широкий смысл и трактуется как "борьба всеми возможными средствами ради осуществления целей миссии ислама — от идеологической борьбы до прямого террора".

Политическая программа "Братьев-мусульман" содержит в себе обоснование "традиционного исламского пути развития" с позиции модернизации многих положений ислама. Так, "исламское государство" интерпретируется как государство с парламентской системой правления и с Кораном в качестве источника конституции. Традиционное исламское понятие "шура" (совет) провозглашается ос-

новой демократического правления и т.д.

Сегодня идеи "братства" в той или иной мере укоренились среди мелкобуржуазных слоев большинства стран Ближнего Востока. Это "идейное течение" имеет множество оттенков и конкретных организационных воплощений. Движение "Братьев-мусульман" организационно разобщено и переживает идеологическое расслоение на "центристское" (умеренное), "демократическое" и экстремистское направления.

"Центристское" направление характеризуется в основном использованием традиционных идей, сформулированных Хасаном аль-Банной, и традиционных методов политической борьбы, характерных для Ассоциации "Братьев-мусульман" до 1943 г., а именно — ведение активной пропаганды идей, просветительская и благотворительная деятельность и т.п.

"Демократическое" крыло "Братьев-мусульман" выступает за претворение в жизнь принципов "исламской демократии", осуществление буржуазно-либеральных реформ, часто примыкает к т.н. "левым религиозным силам", среди них находятся сторонники "мусульманского социализма". Одним из основных представителей этого направления является идеолог сирийских "Братьев" Мустафа ас-Сибай.

Экстремистское крыло представлено многочисленными террористическими организациями и группировками, которые в большей мере используют идеи и методы Ассоциации "Братьев-мусульман", характерные для этой организации в 1943-49 гг. В Египте, например, совокупность правоэкстремистских организаций, входящих в движение "Братьев-мусульман", носит название "мутакафаратийа". К ним можно отнести такие группы, как "Такфир ва-ль-хигра", "Тунд Алла", "Аль-Джихад" и др.

Это идейное размежевание достаточно четко определяется и социальным составом приверженцев той или иной платформы. Так, социальную базу "центристов" составляют в основном представители мелкой и средней буржуазии города, учащиеся, интеллигенция. В организациях "демократического" крыла представлены не только мелкая буржуазия и интеллигенция, но и рабочие промышленных районов. А социальная база экстремистского крыла — это прежде всего молодежь беднейших кварталов города, учащиеся, отчасти деклассированные элементы — все те, кто наиболее страстно взывают к "социальной справедливости".

Идейное размежевание характерно почти для всех организаций "Братьев-мусульман", а сегодня подобные организации существуют

более чем в 30 странах Азии и Африки. В некоторых странах они действуют легально или полулегально, в других — запрещены и находятся в подполье, в третьих — входят в состав других политических сил, не обнаруживая своей истинной принадлежности.

Таким образом, мы имеем дело с широким спектром организаций, действующих в русле движения "Братьев-мусульман", каждая из которых имеет свою специфику, определенные политические цели, связанные с особенностями той или иной страны. Вместе с тем единство общих идеологических принципов сближает даже те организации "Братьев-мусульман", которые не имеют между собой организационно оформленной связи. В последние годы неоднократно предпринимались попытки установления более тесных контактов между отдельными группировками и организациями "Братьев-мусульман".

Внутренняя динамика движения неоднозначна. Организации, появившиеся в 70-х годах на базе движения "Братьев" — с одной стороны, наследуют основную идею братства, а с другой — заимствуют элементы из других идейных концепций. Так, например, тунисское Движение "обновленного ислама" для своего идейного обоснования использует основные положения учения "Братьев-мусульман" и идейные воззрения пакистанского идеолога родственной "Братям" партии "Джамаат-и ислами" А.А. Маудуди, а также перекликающиеся с ними труды своих собственных идеологов. С аналогичными движениями и организациями мы встречаемся и во многих других странах традиционного распространения ислама.

Таким образом важная роль "Братьев-мусульман" в современных общественно-политических процессах не подлежит сомнению. Для объяснения этого феномена необходимо отметить следующее:

1) Идейные концепции, сформулированные Хасаном аль-Банной, Саидом Котбом и некоторыми другими "теоретиками" "братства", — с одной стороны, послужили идеологической базой для многочисленных и порой весьма разнородных исламских группировок;

— с другой стороны — эти концепции весьма близки к воззрениям целого ряда других мусульманских идеологов, непосредственно не связанных с "Братями-мусульманами", как например Маудуди; что обусловило их быстрое распространение даже в тех странах, где сами "Братья-мусульмане" не имеют своих организаций. Так, в частности, произведения Банны и Котба чрезвычайно популярны среди шиитов Ирана и Ирака, во многих неарабских странах и т.д.

2) Совокупность религиозно-политических организаций, выступающих с позиций идеологии Банны и Котба и использующих формы и методы деятельности египетской Ассоциации "Братьев-мусульман" представляет собой широкое движение в странах Ближнего и Среднего Востока, которое может быть названо движением "Братьев-мусульман". Его социальную базу составляют, в основном, представители средних городских слоев. В русле движения "Братьев-мусульман" кристаллизуется своеобразное не богословское, а "светское направление" исламской мысли, в значительной мере политизированное, выступающее с конца 70-х годов, за небольшим исключением, в оппозиции официальным мусульманским лидерам и правящим режимам мусульманских стран.

3) В различной социально-политической обстановке и в различных конкретно-исторических условиях, организации "Братьев-мусульман" играли на всем протяжении своей истории, и могут играть и сегодня, совершенно различную политическую роль:

а) быть непосредственно включенными в политическую систему на правах партии (напр., Судан, Иордания в середине 50-х гг.);

б) блокироваться с другими партиями, не выступая как самостоятельная партия (Судан в 60-е гг., Ирак в 1968-69 гг.);

в) входить в состав государственных органов власти в качестве "независимых" и т.п. (Египет — 70-е гг., Сирия — до 1963 г.);

г) входить в структуру власти в качестве представителей религиозной элиты, оказывая при этом существенное влияние на принятие политических решений (Саудовская Аравия, Судан — с конца 70-х гг., Египет — конец 70-х гг.);

д) оказывать влияние на идеологическую жизнь страны, выступая в качестве легального религиозного общества (Кувейт, Тунис, Египет — нач. 80-х гг.);

е) оказывать воздействие на политическую ситуацию силовыми методами, действуя на нелегальном положении (экстремистские группы в Египте, Сирии, Афганистане, Алжире, Марокко).

4) Политическая направленность движения в разных странах и на разных этапах развития неоднородна. Хотя в большинстве случаев она носит реакционный, а часто и антикоммунистический характер, отдельные группы движения обладают определенными "антизападными" потенциями, которые проявляются в большей или меньшей степени в зависимости от конкретной ситуации. Широко извест-

тны случаи блокирования "Братьев-мусульман" с политическими силами совершенно различными по своему социально-классовому облику: с революционными демократами (Египет - начало 50-х гг.); левацкими и маоистскими организациями (Афганистан, Турция, Марокко); с буржуазно-либеральными силами (Тунис, Сирия - 60-е гг.); религиозными партиями (Судан - 60-70-е гг.); с монархическими кругами (Саудовская Аравия, Иордания). Известно также, что несмотря на весьма широкий географический охват пропаганды "Братьев-мусульман" (например, они имеют крупные центры в Бонне, Аахене, Лондоне, Женеве и т.д.), движение распространяет свою политическую активность в качестве самостоятельной политической силы, прежде всего и почти исключительно на "мусульманский мир"-арабские страны, Афганистан, отчасти Пакистан и Турцию.

5) Тенденция к увеличению влияния движения "Братьев-мусульман" и расширению его социальной базы имеет, видимо, долговременный характер. Одновременно будет продолжаться размежевание отдельных группировок "Братьев", социальное и политическое расслоение участников движения.

Эти особенности движения "Братьев-мусульман" и отдельных его организаций необходимо учитывать в нашей контрпропаганде на мусульманские страны.

Ю.ЗИНИН

ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ И КОММУНИСТОВ В СОВРЕМЕННОМ АЛЖИРЕ

Современные идеологические воззрения правящей в Алжире революционной демократии отражают ее классовую природу, социальную неоднородность, общий культурный уровень тех слоев и кругов, которые она представляет и которые еще во многом находятся под влиянием религиозных форм общественного сознания. Поэтому учет религиозного фактора чрезвычайно важен для понимания идейно-политических концепций и практических действий стоящих у власти в Алжире сил. Этот вопрос приобретает научную актуальность в связи с так называемым "исламским бумом", происходящим в мире, а также ввиду общего обострения идеологического противоборства между социализмом и капитализмом.

В Алжире ислам провозглашен государственной религией, что закреплено как в программном документе АНДР - Национальной хартии, так и в конституции страны. Такое отношение правящих сил Алжира к религии прежде всего связано с той ролью, которую играл ислам в период национально-освободительной войны алжирского народа против колонизаторов¹. В глобальном масштабе ислам ассоциировался с религией угнетенного коренного населения, а христианство выступало в основном как вероисповедание иноземных угнетателей и эксплуататоров. Алжирские национал-революционеры, возглавившие освободительную революцию, активно использовали религию как средство и инструмент сплочения и мобилизации широких масс с преобладанием крестьянства в борьбе против иноземного господства, за освобождение.

После достижения независимости идейные построения и практи-

ка алжирских революционных демократов отразили стремление увязать религиозную доктрину с социалистическими принципами. Руководство АНДР официально высказалось в пользу "первоначального ислама", очищенного от наслоений средневековых архаизмов и обскурантизма. С помощью такой обновленной секуляризованной религии оно ставит целью:

- вести борьбу против вредных привычек, традиций, отсталых обрядов, глубоко укоренившихся в сознании людей и тормозящих прогресс, предлагая взамен приспособленную к современности и контролируемую сверху духовную веру;

- облечь некоторые свои прогрессивные лозунги в символы, понятные широким массам;

- объединить массы вокруг задач развития, дать морально-нравственные и этические ориентиры новому гражданину.

Такой подход революционных демократов к исламу и его месту в обществе, с одной стороны, свидетельствует об их гибкости и трезвом учете массового сознания населения. Однако, с другой стороны, для консервативных и реакционных элементов и сил открывается возможность в демагогических целях, открыто использовать религию для защиты своих корыстных интересов.

На практике положение "ислам - государственная религия" нашло свое выражение в расширении сети культовых учреждений, прежде всего мечетей и религиозных школ, появившихся после независимости. Некоторые основные предписания ислама были официально внедрены в повседневную жизнь общества в общенациональном масштабе: в Алжире отмечаются крупнейшие религиозные праздники и даты, проводятся религиозные конференции и семинары, растет число паломников, ежегодно посещающих мусульманские святыни в Мекке и Медине: с 10 тысяч в 1964 году до 50 тысяч в 1974 г.² В ходе проводимой арабизации общественной жизни, государственных учреждений и образования отмечались попытки религиозных кругов использовать этот в сущности закономерный процесс для подогревания религиозно-шовинистических настроений, распространения враждебных взглядов по отношению ко всему иностранному, в том числе и прогрессивному.

В конце 70 - начале 80-х годов в Алжире наблюдается явная активизация правомусульманских кругов, которые под знаменем ислама пытаются затормозить дальнейшее развитие АНДР по пути прогресса, не допустить воплощения на практике положений последне-

го программного документа революционной демократии Национальной хартии, принятого в 1976 году. Оживление этих сил вызвано рядом внутренних и внешних причин. Проведение в жизнь аграрной реформы, введение системы социалистического управления предприятий, значительные сдвиги в культурном и общеобразовательном уровне населения, все больший охват образованием и обучением населения (как мужского, так и женского), другие позитивные меры руководства при всей их незавершенности и недостатках вызвали опасения сил, связанных с эксплуататорскими слоями, за свои позиции и влияние. Подъему таких настроений способствовал и рост частного сектора, который в последнее десятилетие по числу занятых значительно опередил государственный и кооперативный. Из внешних факторов необходимо указать на воздействие событий в Иране, происходящих под лозунгами исламской религии.

Активизация правомусульманских кругов приняла различные формы: от распространения слухов и пропаганды с целью очернить политику и меры официальных властей, до открытых антиправительственных акций. Так, в середине - конце 1981 года исламские экстремисты спровоцировали стычки в средних и высших учебных заведениях страны, выступили с угрозами физического уничтожения своих противников - прогрессивных элементов. Такие стычки произошли в Оранском университете, в г. Тиарете. Из-за угроз правомусульманских элементов в алжирской столице был отменен ежегодный праздник журнала "Аль-Вахда" - органа молодежной организации страны (НСАМ). В г. Лагуате исламские экстремисты совершили нападение на полицейский участок, в результате которого имелись жертвы.

В 1982 году в различных районах АНДР имели место их выступления против сил общественного порядка, захват оружия и взрывчатых материалов. Власти арестовали организаторов и участников этих выступлений и предали их суду. Идеологические лозунги, под которыми выступали эти экстремисты, роднят их с наиболее правыми взглядами "Братьев-мусульман". Примером этого служит листовка, распространенная в Алжире 20 ноября 1982 года от имени якобы созданного Исламского Совета ("Маджлис аш-шура аль-ислами")³. В ней, в частности, говорилось: "ввиду подрыва моральных ценностей ислама, политического и социально-экономического беспорядка, вызванных упадком правления нынешних властей, следующих марксистской идеологии, "Маджлис аш-шура аль-ислами" провозглашается единственной правящей силой в стране... При этом антиисламская

Национальная хартия и конституция аннулируются, политические партии, союзы и другие массовые организации запрещаются, земля, распределенная в рамках аграрной реформы, возвращается прежним владельцам... Женщину надлежит вернуть к семейному очагу, ибо ее участие в работе недопустимо, ее образование необходимо ограничить... Все те, кто выступает против законов Корана, военные или полувойсковые формирования, объявляются врагами ислама"⁴.

Правые силы пытались использовать любые события, любые поводы, чтобы заявить о своем присутствии, подтвердить свое влияние. В 1982 году во время обсуждения проекта закона о семье в Национальном собрании Алжира их сторонники пытались навязать свои взгляды, касающиеся положения женщин в полном противоречии с принципами равенства, закрепленными конституцией. Таким попыткам был дан отпор. В Алжире прошла демонстрация женщин-муджахидов (участниц революции), которые твердо выступили против посягательства на их права. По распоряжению президента АНДР Ш.Бенджедиды обсуждение законопроекта было прекращено в Национальном собрании и передано на рассмотрение в партийные организации ФНО.

Необходимо отметить, что закон о семье непосредственно касается личной жизни мусульманина, вопросов брака и морали, т.е. той сферы, которая на протяжении веков определялась шариатом. Спецификой религиозной жизни населения Алжира было большое влияние религиозных братств или орденов (тарика), возникших в средние века. Во главе этих военно-религиозных организаций стояли шейхи или марабуты. Они внедряли религиозные догматы в сознание верующих, следили за правильностью выполнения предписаний в области морали и поведения членов орденов. Влияние марабутов среди алжирских верующих, особенно в отдаленных районах остается и поныне.

Поэтому разработка закона о семейном статусе вызвала яростную реакцию правых сил, которые демагогически интерпретировали его как угрозу вторжения в личную жизнь верующих, подрыв многовековых традиций и верований алжирских мусульман, посягательство на власть мужчины в семье и т.п. Вот почему к разработке и обсуждению этого закона приступали и раньше несколько раз, но постоянно откладывали.

Передача закона на обсуждение партийным инстанциям отразила желание руководства Алжира не входить в данный момент в прямую конфронтацию с силами реакции и духовенством, а постараться привлечь своих сторонников, используя партийный аппарат и массо-

вые организации, находящиеся под контролем ФНО. После обсуждения в партийных организациях законопроект о семье был вынесен на обсуждение 9 пленума ЦК ФНО в июне 1983 года. Важно отметить, что в итоге обсуждения на пленуме было закреплено положение о том, что более широкое привлечение женщины к делу национального развития и обеспечение ее прав не "противоречит духу ислама и шариата"⁵. Выступая на пленуме, президент Ш.Бенджедид говорил об истинной концепции исламской религии "как прогрессивной и одновременно ограждающей национализм от всяких искажений и поверхностной имитации прогресса"⁶.

Решение пленума можно рассматривать как своего рода компромисс между объективными потребностями современной жизни и требованиями правых исламских сил, цепляющихся за архаические нормы и представления.

На 5 съезде правящей в АНДР партии ФНО, который состоялся в конце 1983 года, в своем отчетном докладе Ш.Бенджедид фактически подтвердил оценку ислама и его роли в жизни общества, данную в Национальной хартии. Он особо остановился на значении ислама, как фактора, цементирувавшего алжирское общество в прошлом, как движущей силы сопротивления алжирцев в их борьбе против колониализма. Он призвал к более широкому и активному использованию ислама в рамках культурной революции "как гаранта, обеспечивающего развитие нашей самобытности, сохранения ее внутреннего равновесия и национального духа"⁷. Глава государства и ФНО критиковал две, на его взгляд, крайности в подходе к религии. Первая, по его выражению, "трактовка религии исключительно как исторического прошлого, как взаимоотношения между рабом и господином без учета вклада ее (религии) в революцию и ее связи с образом жизни и поведением человека. Вторая крайность - это оценка религии лишь как совокупности внешних проявлений в отрыве от практики, иджитхада и мировоззрения человека"⁸.

Алжирский руководитель усиленно подчеркивал приверженность правящих кругов страны к религии. Он указывал, что позиция руководства АНДР в этом вопросе является "не попыткой в политических целях найти формальное равновесие между исламом и социализмом, а уходит своими корнями глубоко в алжирскую революцию"⁹.

В условиях обострения противоборства между революционно-демократическим руководством Алжира и правомусульманскими кругами данный тезис президента следует рассматривать как попытку заручиться поддержкой верующих масс, отвергнуть измышления реак-

ции, приписывающей руководству "отказ от религии и исламских ценностей".

Единственно последовательную позицию, основывающуюся на материалистическом анализе религии, занимают алжирские коммунисты. Эта позиция является логичным продолжением их политики, направленной на создание и укрепление союза со всеми антиимпериалистическими патриотическими силами, всеми течениями прогрессивной мысли независимо от их философской школы. Алжирские коммунисты на данном этапе развития Алжира лишены возможности действовать открыто и легально выражать свои взгляды. Тем не менее они ведут творческую разработку проблем развития страны, в том числе и религиозных, публикуя свои выводы и оценки в подпольных изданиях Партии социалистического авангарда Алжира (ПСАА). Действуя в условиях подполья, коммунисты выступают не против стоящих у власти революционных демократов, а за них, стремясь помочь им освободиться от собственных шатаний, непоследовательности, ошибок, антикоммунистических предрассудков.

Давая оценку роли ислама, ПСАА выделяет такие черты первоначального ислама, как элементы общинного равенства, взаимоподдержка бедняков, раздача нуждающимся 10% дохода и т.д. В то же время она далека от идеализации прошлого. Коммунисты подчеркивают, что в недрах самого исламского общества по мере его развития постоянно боролись два течения: рационалистское, хотя по сути дела и метафизическое, и реакционно-ретроградское. Возобладание второй тенденции привело к упадку арабо-исламской цивилизации. В современных условиях, заявляет ПСАА в своей брошюре "Социализм и ислам", партия не отрицает исламского наследия в целом, через призму 20-го века она впитала в себя наиболее ценное и передовое из опыта многовековой истории Алжира¹⁰.

"Наша марксистско-ленинская партия, — отмечается в этом издании, — объединяет в своих рядах патриотов и революционеров как верующих, так и неверующих... Попытки вбить клин между патриотами по вопросу о принадлежности к вероисповеданию, вовлечь их в бесплодные споры по философским вопросам, нанесли бы ущерб союзу и единству действий сторонников прогрессивного развития страны"¹¹. Такие попытки коммунисты называют преступными, играющими на руку реакции и стоящим за ее спиной империализмом.

В то же время алжирские марксисты считают, что роль веры как объединительного фактора в борьбе против колониализма исчезла себя в современных условиях Алжира, ибо она уже не может

примиришь эксплуатируемого с эксплуататором, даже если они молятся в одной мечети. Настоящий водораздел между верующими лежит по их отношению к таким реальным вопросам как аграрная реформа, различные прогрессивные преобразования властей. Исходя из этого классового анализа, коммунисты на каждом этапе развития Алжира дают четкую и недвусмысленную характеристику проблем, стоящих перед страной и выдвигают свои конкретные предложения для их разрешения.

Касаясь нынешнего наступления правомусульманских сил, ПСАА заявила о своем одобрении мер руководства и властей по пресечению выступлений антигосударственных элементов и групп. В печатном органе ПСАА "Саут аш-шааб" говорилось, что "алжирские марксисты приветствуют твердое осуждение Ш. Бенджедидом использования ислама против прогресса и развития"¹². Они поддержали выступление женщин-участниц революции за свои права, против поползновений реакции и передачу нового закона о семье на обсуждение из Национального собрания в партийные ячейки ФНО.

В своих подпольных изданиях коммунисты уделили большое внимание вопросу о новом законе о семье. Они предлагают следующую программу достижения равенства женщин во всех областях:

- "усилить юридическую и социальную защиту женщин и детей,
- запретить любые формы расторжения брака и отлучения замужних женщин без санкции официального суда,
- положить конец полигамии,
- обеспечить свободу волеизъявления в вопросах брака,
- обеспечить условия для подлинного расцвета семейной ячейки общества,

- гарантировать женщинам активное участие в политической жизни страны путем наиболее широкого представительства в органах власти, на производстве, в массовых политических и профессиональных организациях, в первую очередь добиться демократизации такой организации, как Всеобщий союз алжирских женщин"¹³.

В листовке, распространенной для внутреннего использования в партийных ячейках, руководство ПСАА поставило перед всеми коммунистами задачу обречь на провал происки правых сил и содействовать принятию наиболее прогрессивного закона о семье.

"Для этого, — говорилось в листовке, — с учетом общей социально-политической обстановки в стране члены партии должны действовать в тесном контакте с массами, чтобы оттеснить и изолировать правые силы. Необходимо вести широкую кампанию по ознаком-

лению масс с позицией партии, используя для этого всякого рода встречи, массовые сходки людей по различным поводам, собрания общественных организаций (профсоюзов, молодежных, женских и т.д.), формы повседневного общения людей.

Особое внимание следует уделять работе с теми гражданами (мужчинами и женщинами), которые по своим взглядам стоят наиболее близко к оценкам партии. Наша задача — избегать торопливости, неоправданного форсирования событий, кампанейщины. Подготовительная и принятие прогрессивного закона о семье — это долгая и терпеливая борьба, вместе с широкой разъяснительной работой она должна вестись параллельно с борьбой на других фронтах во имя решения насущных проблем развития, стоящих перед страной¹⁴.

Прилагая усилия для принятия нового прогрессивного закона, коммунисты сознают, что сам по себе закон не может преобразовать экономический или социальный статус индивида, но он должен закрепить права, провозглашенные конституцией. Алжирские марксисты исходят из того, что только изменение социально-экономических условий, породивших и консервировавших религиозное сознание, в конечном счете изменит и самосознание. Поэтому коммунисты являются сторонниками всех прогрессивных шагов революционной демократии, глубоко заинтересованными в их возможно полном претворении в жизнь.

Анализ отношения революционной демократии Алжира к религии показывает, что правящие силы предпринимают усилия для этатизации ислама, используют его как инструмент укрепления национального единства в процессе утверждения молодого государства и формирования единой нации. Учитывая особенности массового сознания населения, отягощенного грузом религиозных и местных верований, послушного своим духовным наставникам, руководство Алжира облекает ряд своих прогрессивных лозунгов в религиозные образы и формы. Это свидетельствует об определенной гибкости, прагматичности правящих кругов в Алжире в их повседневной политике.

С другой стороны, теоретические поиски конструктивного вклада религиозных учений в строительство общества социалистической ориентации говорят о том, что правящие круги в АНДР вынуждены считаться с сильным влиянием на массы духовенства. Тем самым они дают возможность правомусульманским силам практически открыто или полукритично критиковать действия и политику властей с позиций "неофициального ислама", а также прикрываться религиозными лозунгами для претворения в жизнь своих корыстных, сугубо зем-

ных целей.

Такая позиция алжирского руководства свидетельствует о его неготовности воспринять в полном объеме мировоззрение рабочего или хотя бы позволить носителям этого мировоззрения — коммунистам законно и на полных правах с другими участниками общенационального патристического фронта принять участие в нынешнем развитии Алжира в направлении дальнейшего прогресса.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Подробнее о месте ислама в истории Алжира и его роли в национально-освободительном движении см.: Р.Г. Ланда. Борьба алжирского народа против европейской колонизации /1830-1918/. М., 1976; его же, История алжирской революции /1954-1962/. М., 1983. Значению ислама в идеологии современного Алжира посвящен соответствующий раздел в книге А.В. Малашенко "Официальная идеология современного Алжира". М., 1983.
2. "Аш-Шааб", А., 22.II.1974.
3. У автора нет объективных данных, подтверждающих создание этого Совета. Очевидно, важнее зафиксированные в листовке цели, которые ставили перед собой ее авторы — сторонники насильственных действий против нынешних порядков в Алжире, маскировавшиеся знаменем ислама и Корана.
4. Листовка "Appel a tous les algeriens"., А., 20.II.1982, с. 1-2.
5. "El-Moudjahid", А. 4. 6. 1983.
6. Там же.
7. "Аль-Муатамир". А., № 3. 21.II.1983 г., с. 4.
8. Там же, с. 5.
9. "Аль-Муатамир", А., № 7. 26.II.1983 г., с. 8.
10. "Le socialism et l'islam", А, mai 1976, p. 4-5.
11. Ibid., p. 8.
12. "Saut el-Chaab", n.108, 5.12.1982, p. 1.
13. "Saut el-Chaab", n.109, 1.2. 1983, p. 9.
14. Листовка ПСАА, без м/изд. 12.2.1983, с. 1.

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ НДРЙ

Критический анализ социальной природы и ориентации ныне чрезвычайно динамичной, внутренне-противоречивой исламской идеологии, квалификация ее действительной роли и места в структуре общественно-политической мысли, в политической практике различных классовых сил имеет огромное значение не только для научно-теоретического осмысления процессов, формирующих идеологическую ситуацию в странах так называемого „мусульманского мира“, но и обуславливается растущими потребностями идеологической борьбы на международной арене.

В арабских странах социалистической ориентации наряду с некоторыми общими моментами¹ существует ряд объективных отличий в подходе к вопросам о роли религии в общественно-политической жизни, использовании религиозных каналов воздействия на сознание широких слоев населения.

В отличие от других арабских стран социалистической ориентации в Демократическом Йемене ислам² играет специфическую роль, обусловленную особенностями национально-освободительного движения южной йеменского народа.

Йеменская Социалистическая Партия (ЙСП), объединившая в своих рядах представителей рабочих, крестьян, трудовой интеллигенции, офицерства и мелкой буржуазии, прошла трудный путь эволюции от мелкобуржуазной идеологии к научному социализму. ЙСП, как известно, приняла марксизм-ленинизм за основу своей идеологии, проявляет диалектический подход в вопросах отношения к национальным, общеарабским и исламским ценностям. Постепенно утверждается идея избирательного заимствования, критического осмысливания национальных традиций и ислама как важной интеграль-

ной части общей системы духовных ценностей мусульманских народов.

Политические особенности программных документов ЙСП заключаются в их несвязанности с религиозной идеологией, они не содержат арабских буржуазно-националистических концепций, соответственно не предоставляют почву, которую могло бы использовать духовенство в качестве опоры для воздействия на культурные преобразования, возрождения устаревших традиций и представлений. Ислам не лежит в основе государственного права и системы образования в НДРЙ.

В Программе ЙСП подчеркивается, что "успешное решение социальных, политических, культурных проблем, стоящих на повестке дня йеменской революции возможно лишь путем распространения научно-социалистической идеологии, прогрессивного йеменского и арабского культурного наследия"³. "Мы понимаем ислам как средство борьбы против гнета, репрессии, эксплуатации человека человеком. Мы принимаем ислам по-своему — в его чистом виде, который служит народу, не противоречит нашему социальному прогрессу"⁴, — отмечается в материалах ЙСП.

Несмотря на стремление властей изолировать религиозных деятелей от решения вопросов политического характера, религия пока еще остается господствующей формой общественного сознания и во многом пронизывает социально-политическую и частную жизнь населения НДРЙ.

В тактических целях революционные демократы НДРЙ выступают за "чистоту" ислама, и, в отдельных случаях, прибегают к помощи тех положений исламского вероучения, которые созвучны с задачами нынешнего этапа социально-политического развития страны.

В этой связи, отвечая на клеветнические измышления буржуазных пропагандистов о враждебном исламу характере политики ЙСП А.Ф. Исмаил пишет: "Изменения, прогрессивные перемены в жизни нашей республики ни коим образом не противоречат духу ислама. Ведь наши идейные противники, апеллируя к исламу выступают якобы от имени народа. И мы выступаем от имени народа. По своему духу ислам служит народу. В чьих интересах наши преобразования? В интересах народа. Тогда в чем же дело?"⁵.

Такое отношение к религии объясняется тем, что идеологи ЙСП направляют свои усилия на то, чтобы существующее ныне в НДРЙ влияние ислама не было направлено внутренней и внешней ре-

акцией против завоеваний революции и не стало "заслоном" против идей научного социализма, с одной стороны, чтобы международные арабские и исламские организации, используя религиозный фактор (как это было во время обсуждения пограничного конфликта между НДРЙ и ЙАР в 1979 г. в Лиге арабских государств), не противопоставляли свою деятельность внешнеполитическому курсу НДРЙ, с другой стороны.

Однако, при этом, революционные демократы НДРЙ не обращаются к исламу для обоснования своих политических концепций, как это наблюдалось, например, в Египте при Насере, Алжире и Ливии. В своей программе они руководствуются положениями научного социализма, что находит выражение в признании классовой борьбы, социалистической революции, диктатуры пролетариата, руководящей и направляющей роли партии, общественной собственности на средства производства.

Вопросы культурного развития решаются в НДРЙ не так как, например, в Алжире, Ираке, Ливии, где в силу ряда объективных и субъективных причин прогрессивные режимы делают акцент на самобытность, исключительность арабо-исламских традиций, а иногда и на "возрождение" устаревших исламских установок. ЙСП подчеркивает "необходимость искоренения всех проявлений старой феодальной, колониальной и буржуазной культуры, всех реакционных традиций и представлений, которые она породила"⁶.

Вместе с тем следует учесть, что религиозные деятели НДРЙ, лишившись фактически возможности непосредственно влиять на решение кардинальных государственных проблем, стремятся оставить за собой монополию в семейных отношениях, в сфере духовного воспитания трудящихся. При этом они всячески противодействуют проникновению прогрессивных начинаний в быт и жизнь населения, пытаются под предлогом защиты самобытности арабо-мусульманского наследия дискредитировать в глазах верующих масс всякие проявления прогрессивной светской идеологии⁷.

Так называемый "народный ислам" в НДРЙ более устойчив, чем официальные правовые теории. Влияние ислама как "образа жизни" сохраняется во всех слоях населения. По всей стране наряду со многими революционными праздниками отмечаются и религиозные праздники, функционируют мечети, соблюдаются все основные мусульманские обряды.

Прогрессивный правящий режим НДРЙ не может не учитывать этих моментов.

Вместе с тем необходимо принять во внимание, что существуют объективные исторические предпосылки, создающие возможность для ограничения роли религии в общественно-политической жизни Демократического Йемена: в период национально-освободительной борьбы в стране не было сколь-либо авторитетных религиозных объединений или движений, имеющих антиколониальную направленность; местное духовенство было слабым и не принимало участие в борьбе за независимость. После завоевания независимости духовенство своими нападениями на прогрессивных деятелей, связями с южной йеменской отделением организации "Братья-мусульмане" во многом изолировало себя от участников национально-освободительного движения и перед революцией не обладало сильными политическими позициями в массах. Прогрессивные изменения, охватывающие все сферы общественно-культурной жизни страны, дифференциация внутри общества, все более тесные политические, культурные связи НДРЙ с другими странами, и особенно, со странами социалистического содружества, без чего как справедливо отмечает академик Е.М. Примаков, "продолжение некапиталистического перехода к социализму, по существу, исключено"⁸, распространение материалистического мировоззрения — все это оказывает огромное воздействие на религиозное сознание масс.

Что касается идеологии самих революционных демократов НДРЙ, то она не носила религиозного характера. Все это способствовало тому, что в НДРЙ переход революционных демократов на позиции последовательных сторонников научного социализма происходит более быстрыми темпами.

Надо иметь в виду и тот факт, что 2/3 населения НДРЙ — бедуины, которые, как свидетельствуют фактические данные и как отмечается большинством ученых, никогда не отличались особой религиозностью. Несмотря на относительную устойчивость, живучесть некоторых норм средневекового ислама многие из бедуинских племен НДРЙ знают только название своей религии и кое-какие обряды. Именно они и оказались более восприимчивыми к идеям научного социализма.

Характерной чертой общественной жизни Демократического Йемена является широкое распространение марксизма-ленинизма, в чем огромную роль играет Высшая школа научного коммунизма при ЦК ЙСП, функционирующая с 1970 года. ВШНК стала центром подготовки партийно-политических кадров, имеет три филиала в провинциях. В ВШНК при ЦК ЙСП изучаются труды классиков марксизма-ле-

низма, марксистская философия, политэкономия, история мирового коммунистического и рабочего движения. При этой школе вот уже несколько лет функционируют годовичные курсы подготовки комсомольского актива. С 1971 года периодически на страницах партийной печати публикуются лекции, прочитанные в аудиториях Высшей школы научного коммунизма. Открыты специализированные магазины, в которых широко представлена общественно-политическая научно-популярная литература на русском и арабском языках.

В НДРЙ приняты некоторые законодательные меры, направленные прямо или косвенно, на спад роли религии в общественной жизни страны. Так, в 1974 г. было принято новое Семейное законодательство, которое фактически заменило семейное право шариата, были отменены шариатские суды, в сентябре 1975 г. I съезд учителей утвердил новую систему школьного образования, была введена новая школьная программа, в соответствии с которой отменено изучение Корана в школах, а в программе ВУЗов он и не значился. В средних школах вместо Корана изучается "обществоведение", а в программу ВУЗов введены такие предметы, как марксистско-ленинская философия, политэкономия, история мирового национально-освободительного движения. А это в свою очередь несомненно оказывает самое непосредственное влияние на воспитание подрастающего поколения, вызывает в нем интерес к идеям научного социализма, представляет ему возможность сравнивать социалистическую мораль с религиозной, сделать выбор между ними.

В настоящее время в Демократическом Йемене религиозные деятели, учитывая политическую ситуацию, стремятся к тому, чтобы сохранить хотя бы нынешнее положение религии, приспособиться к новым прогрессивным переменам в общественно-политической жизни страны и занимают выжидательную позицию.

Согласно Конституции НДРЙ ислам объявлен государственной религией, но не официальной идеологией. Как система политических взглядов ислам в настоящее время не оказывает какого-либо существенного влияния на социально-культурное развитие страны. В то же время руководство НДРЙ использует в отдельных случаях свою принадлежность к "исламскому миру" для укрепления своих отношений с другими мусульманскими государствами.

В заключение следует отметить, что ислам, не будучи существенным компонентом идеологии национально-освободительного движения Южного Йемена, не смог оказать сколько-нибудь значительного воздействия и на формирование идеологии революционных де-

мократов. Вместе с тем, религия сохраняет влияние на образ жизни и культуру широких слоев населения йеменцев. Причем усиление или уменьшение этого влияния в будущем находится в прямой зависимости от успехов прогрессивных преобразований внутри страны, а также от позиций НДРЙ на мировой арене.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Почти во всех арабских странах ислам объявлен государственной религией, существует сеть учебных заведений по подготовке духовных кадров, имамы, муэдзины и другие служители культа получают от государства зарплату, принимаются меры по привлечению мечетей в мероприятия культурной революции, в частности, в борьбу с неграмотностью; все арабские страны, правда в разной степени, участвуют в деятельности международных мусульманских организаций как на правительственном, так и на богословском уровнях и т.д.
2. В НДРЙ подавляющая часть населения-мусульмане, главным образом последователи суннитского направления шафиитской религиозно-правовой школы. В Адене живут также шииты - имамиты и исмаилиты, а на границе с ЙАР - зейдиты.
3. Программа ЙСП, НДРЙ, Аден, 1978, с. 32.
4. Абдел Фаттах Исмаил, "Хаула ас-саурат аль-ватания аль-димократия ва афагуха аль-иштиракийя" ("О национально-демократической революции и ее социалистических перспективах"), Бейрут, 1979 г., с. 395.
5. А.Ф. Исмаил, там же, с. 394.
6. "Ас-Сакафа ал-джалида", Аден, март 1979 г., с. 28.
7. Х.Мруве. "Мукаддимат асасия ли-дирасат аль-ислам. В кн.: Дирасат фи-л-ислам. Бейрут, 1980, с. 5.
8. Е.М. Примаков. Восток после краха колониальной системы. М., 1982, с. 106.

А.Б. ПОДЦЕРОВ

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ "ТРЕТЬЕЙ-МИРОВОЙ ТЕОРИИ" М.КАДДАФИ

Обращение Каддафи и его сподвижников к исламу как базису своей концепции не было случайным и определялось как специфической экономической, социального и политического развития Ливии, так и особенностями общественного сознания ее населения. Пришедший к власти в стране в результате революции 1 сентября 1969 г. Совет революционного командования, возглавляемый полковником Каддафи, не имел четко разработанной программы действий и ограничивался, по существу, выдвижением общих лозунгов "осуществления полной свободы этого (ливийского - А.П.) народа в политическом, а затем социальном аспекте" и "создания социалистического арабского общества"¹. Практические мероприятия СРК в области экономики привели к ликвидации засилья иностранных монополий, национализации и распределению среди ливийцев земель феодальной верхушки, а также земель и другой собственности итальянских колонистов. Ливийское руководство взяло курс на создание современной экономики, отдавая приоритет госсектору. Вместе с тем ослабление позиций иностранных конкурентов и расширение внутреннего рынка вследствие повышения жизненного уровня населения создало благоприятные условия для быстрого развития местной буржуазии.

В ЛАР возникла довольно типичная для развивающихся стран ситуация, при которой, как отмечает министр иностранных дел СССР А.А. Громыко, их стремление добиться решения проблем экономического и социального освобождения, преодолеть в исторически кратчайшие сроки вековую хозяйственную отсталость "объективно ведет к наполнению национально-освободительных революций все

более глубоким социальным содержанием, выдвигает перед молодыми независимыми государствами вопрос о выборе пути дальнейшего развития"². Особенности решения этого вопроса в Ливии во многом были предопределены тем, что рабочий класс был в этой стране крайне малочислен (7 тыс. человек в 1969 г.)³ и представлял собой скорее "класс в себе", а не "класс для себя", крестьяне оставались политически пассивными, а руководящую роль в освободительной борьбе играли средние, мелкобуржуазные слои, левое, находившееся у власти крыло которых отрицало капитализм и выступало за переход страны на путь социального прогресса. Вместе с тем, в условиях, когда общественное сознание носило религиозный характер и ислам являлся фактором жизни, образом жизни населения, среди которого 70% мужчин и 90% женщин было неграмотно⁴, поиски нового пути развития, естественно, происходили в рамках традиционных воззрений.

Разработанная М.Каддафи "третья мировая теория", в соответствии с которой была выдвинута задача построения в Ливии "нового, подлинно социалистического общества", основывается на исламе и, по словам самого ливийского лидера, представляет собой "применение Корана"⁵. Вместе с тем, как справедливо отмечает Л.Р. Полонская, приверженность мусульманской религии в доктрине ливийского лидера представляет собой не "внешний атрибут (как раз как внешний атрибут она у Каддафи... отсутствовала), а часть социальной психологии..."⁶.

В своем анализе социально-экономических проблем М.Каддафи исходит из необходимости "вскрыть устои несправедливости"⁷. Капитализм рассматривается приверженцами "третьей мировой теории" как строй, для которого характерны "частная собственность, создаваемая трудом наемных работников, не имеющих никакого права на результаты своего труда"⁸, "отсутствие определенного регулирования, свободная конкуренция, свободный рынок"⁹, господство "эгоистического буржуазного класса, руководящегося частными интересами"¹⁰. Капиталистическая система, подчеркивают они, продемонстрировала свою неспособность "адаптироваться к прогрессу"¹¹. Безрезультатно окончилась и социал-демократическая попытка "соединить капитализм с социализмом" на основе т.н. "демократического социализма", вылившаяся на практике в стремление "замаскировать слово "капитализм" еще одним вымыслом"¹². Что касается "коммунизма" (под которым М.Каддафи подразумевает реальный социализм), то он характеризуется в Ливии

как система, при которой "государство само превращается в единственного собственника"¹³.

В качестве цели социально-экономического развития М.Каддафи выдвигает идею создания такого строя, при котором исключается эксплуатация и "социалистические" предприятия работают на удовлетворение потребностей общества¹⁴. Ее реализация должна привести к возникновению "подлинного социализма", при котором будет обеспечено "совместное владение" трудящихся материальными богатствами¹⁵. Решающим шагом на этом пути должны стать упразднение заработной платы¹⁶ и получение "партнерами по производству" "неурезанного продукта труда"¹⁷. Достижение указанных целей обеспечивается передачей средств производства в руки трудящихся через систему самоуправления, причем рабочие получают не зарплату плюс свою долю прибыли, а долю за "участие в производстве" (своеобразный "трудодень")¹⁸. Существование государственной собственности допускается, но только, если "политическая власть, монополизирующая собственность, является властью всего народа...", то есть, если установлена политическая система джамахирий¹⁹.

Для ликвидации эксплуатации в торговле сначала предполагалось передать "производственные единицы торгового сектора" во владение тех, кто на них работает²⁰, а мелкие лавки, где не используется наемный труд, оставить в собственности хозяев²¹. Затем, придя к выводу, что частная торговля в любой форме представляет собой эксплуатацию, М.Каддафи выступил за систему, при которой товары продавались бы по закупочным ценам через кооперативные и государственные магазины.

Принципы решения вопроса о недвижимости сформулированы в "Законе № 4 об определении ряда положений о собственности на недвижимость" от 6 мая 1978 г.²² Одному человеку запрещается владеть более, чем одним жилищем²³. Арендованная жилплощадь переходит к жильцам²⁴. Квартплата отменяется, однако новые владельцы выплачивают компенсацию бывшим домовладельцам²⁵. Вместе с тем уже внесенная арендная плата вычитается из суммы компенсации²⁶.

Вопрос о преобразованиях в сельском хозяйстве разработан в общих чертах. В "Зеленой книге" М.Каддафи ограничивается указанием, что "земля не является собственностью кого-либо, однако каждый имеет право на ее использование... в границах

применения собственного труда"²⁷. Выдвигается также идея создания "социалистических хозяйств, где будут работать партнеры по труду"²⁸.

Хотя М.Каддафи противопоставляет свою концепцию "подлинно социалистического общества" как западным доктринам, так и научному коммунизму, он не считает, что "третья мировая теория" и марксизм прямо противоположны. По его мнению, здесь "речь идет о двух параллельных путях, которые ведут к прогрессу"²⁹.

Ливийским руководством предприняты шаги по реализации "третьей мировой теории". Однако сделать это в полном объеме оказалось невозможно. Самоуправляемый сектор охватывает небольшие предприятия, подрядные и страховые компании, отели, кинотеатры и т.п. Не удалось обеспечить получение трудящимися "неурезанного продукта труда", поскольку по крайней мере часть прибавочной стоимости изымается государством у самоуправляемых предприятий в виде налогов³⁰. Частная торговля, в основном, ликвидирована, но продажа товаров в кооперативных и государственных магазинах происходит по ценам, превышающим закупочные. Хотя основная часть жилищного фонда объявлена собственностью жильцов, они выплачивают компенсацию бывшим владельцам, и поэтому квартплата фактически сохраняется.

В целом, осуществленные реформы не привели - и не могли привести - к возникновению нового строя, являющегося, по официальной терминологии, не капиталистическим и не "коммунистическим", а "подлинно социалистическим". Вместе с тем, они носят прогрессивный характер. Ливийское руководство проводит курс на уменьшение экономической зависимости от капиталистических держав, плановое развитие экономики, создание развитой промышленности и механизированного сельского хозяйства. Объем промышленной продукции возрос к 1978 г. до 82 млн. лив. дин. с 24,4 млн. лив. дин. в 1973 г.³¹ Ассигнования на сельское хозяйство по I пятилетнему плану развития 1976-80 гг. составили ок. 445,3 млн. лив. дин., в т.ч. на правительственную помощь и ссуды феллахам 126 млн. лив. дин.³² Произошло укрепление государственного сектора, доля которого в производстве промышленной товарной продукции достигла 70%³³. В кооперативы (преимущественно снабженческо-бытового характера) объединено 60 тыс. крестьянских семей из 120 тыс.³⁴ Оценивая итоги преобразований, радиостанция "Би-би-си" (1 сентября 1979 г.) отмечала, что "для масс населения этой страны революция означала стабилизацию экономики и

значительное улучшение материального благосостояния. Ливийцы получили право на бесплатное образование, медицинское обслуживание и жилье".

В результате проведенных реформ был нанесен удар по позициям буржуазии, в том числе и мелкой.

Вместе с тем, укрепилось положение бюрократической буржуазии. Продолжается развитие капитализма в деревне, где 20% крестьянских хозяйств составляют фермы кулацкого типа³⁵. Нельзя не учитывать также, что в Ливии прогрессивные преобразования проводятся в рамках доктрины, основывающейся на религиозной — и в силу этого консервативной — идеологии. Работая над книгой Г.Гильдебранда "Потрясение господства промышленности и промышленного социализма", В.И. Ленин обратил внимание на его вывод о возможности "великого исламистского движения", которое "одновременно и революционно и реакционно"³⁶. Возникает вопрос, не имеем ли мы дело в СНЛАД — и не только в ней — именно с такого рода движением?

Каково должно быть наше отношение к нему? На УШ съезде РКП(б) Ленин поставил вопрос: "Что же мы можем сделать по отношению к таким народам, как киргизы, узбеки, таджики, туркмены, которые до сих пор находятся под влиянием своих мулл?.. Можем ли мы подойти к этим народам и сказать: "Мы скинем ваших эксплуататоров?". Мы этого сделать не можем, потому что они всецело в подчинении у своих мулл. Тут надо дожидаться развития данной нации, дифференциации пролетариата от буржуазных элементов, которое неизбежно..."³⁷. Видимо, этим указанием необходимо руководствоваться и при определении нашего отношения к "третьей мировой теории". Вероятно, главным является то, что концепцией М.Каддафи предусматривается проведение практических мероприятий в целом прогрессивного характера.

Вместе с тем нельзя не учитывать того, что ливийская доктрина выдвигается на религиозной основе, и в силу этого ей свойственны превратная интерпретация общественного развития, отношения человека к окружающей его действительности, поиски "религиозной альтернативы" марксизму. Все это ведет к определенным просчетам теоретического, а следовательно, и практического характера, придает осуществляемым в стране антикапиталистическим преобразованиям неустойчивый характер. Не может не настораживать и тот факт, что к концепции Каддафи проявляют заметный интерес и всякого рода ревизионисты, усматривающие определенное

сходство между ней и их теориями. В частности, французский коммунист-ренегат Р.Гароди рассматривает ливийскую доктрину как "коренное решение" проблем социально-экономического развития³⁸. Приходится, наконец, считаться и с политическими факторами, — такими, как нестабильность политической обстановки, рост оппозиционных настроений, а также с тем, что в СНЛАД может сложиться не раз уже существовавшее в истории положение, когда "яркая, импульсивная, "волюнтаристская" личность" (а именно такого рода личностью и является ливийский лидер) по мере развития и бюрократизации ею же созданной системы становится противопоказанной этой системе, которой начинают требоваться "не блеск, но умеренность, не талант, но здравый смысл, не озарение, но расчет"³⁹. Все это, как представляется, делает для нас необходимым проявлять осторожность в оценке "третьей мировой теории" и проводимых ливийским режимом преобразований, а также учета вышеуказанных факторов в нашей практической политике в отношении Ливии.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. "Evacuation des troupes britanniques". Tripoli. Ministère de l'Éducation et de l'Orientation Nationale, Bureau de Relations Publique. 1971, с.13.
2. А.А. Громыко. Во имя торжества ленинской внешней политики. Избранные речи и статьи. М., 1978, с. 587.
3. Ливия. — Атлас "Нового времени". Страны Африки, 1972, М., 1972, с. 22.
4. Там же, с. 22.
5. Выступление М.Каддафи в День рождения Пророка 19.02.78 — "Libyan Press Revue".
6. Л.Р. Полонская, А.Х. Вафа. "Восток: идеи и идеологи". М., 1982, с. 233.
7. Речь М.Каддафи на военном параде 01.09.78. — "Аль-Фаджр аль-Джаид", 02.09.78.
8. Муаммар аль-Каддафи. Аль-Китаб аль-Ахдар. Аль-Фасл ас-Сани. Халль аль-Мушкиль аль-Иктисади. Аль-Иштиракийя (Муаммар Каддафи "Зеленая книга. Часть вторая. Решение экономической проблемы. "Социализм"). Тараблус: Аш-Ширкия аль-Амма ли-и-Нашр ва-т-Таузия ва-ль-Иалян, 1977, с. 32.
9. "Аль-Усбуа ас-Сияси", 21.12.79.

10. Интервью М.Каддафи ливийскому телевидению (04.II.78) - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 05.II.78.
11. F. Muscat. Libya as I see it. Tripoli - Valetta - Rome, с. 48.
12. Ibid., с.48-49.
13. Ibid., с.49.
14. Муаммар аль-Каддафи. Аль-Китаб аль-Ахдар. Аль-Фасл ас-Сани, с. 26.
15. F. Muscat. Libya as I See it., с.49.
16. Выступление М.Каддафи в Бенгази перед представителями ревкомов и секретарями местных народных собраний. - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 06.01.79.
17. М.аль-Каддафи. Аль-Китаб аль-Ахдар. Аль-Фасл ас-Сани, с.8.
18. Рекомендации Комитета по реализации лозунга "Партнеры, а не наемные работники". - "Аль-Мунтиджун", 01.09.79.
19. М.аль-Каддафи. Аль-Китаб аль-Ахдар. Аль-Фасл ас-Сани, с.5-6.
20. Рекомендации Комитета по реализации лозунга "Партнеры, а не наемные работники". - "Аль-Мунтиджун", 01.09.78.
21. Выступление М.Каддафи по радио и ТВ 19.03.78 - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 20.03.78.
22. "Аль-Фаджр аль-Джаид", 07.05.78.
23. Статьи 4,9 Закона № 4 - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 07.05.78.
24. Статья I Закона № 4 - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 07.05.78.
25. Выступление М.Каддафи 01.09.79. - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 02.09.79.
26. "Постановление ВНК об изменении некоторых положений Инструкции об исполнении Закона № 4 1978 г. об определении ряда положений о собственности на недвижимость", - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 01.10.79.
27. М.аль-Каддафи. Аль-Китаб аль-Ахдар. Аль-Фасл ас-Сани, с.18.
28. Выступление Каддафи на заключительном заседании УШ сессии ВНК (17.02.83 г.). - "Аль-Фаджр аль-Джаид", 18.02.83.
29. Интервью Каддафи газете "Монд" - "Le Monde", 20.07.83.
30. Рекомендации Комитета по реализации лозунга "Партнеры, а не наемные работники". - "Аль-Мунтиджун", 01.09.78.
31. Révolution d'Al-Fateh en dix ans. Tripoli, 1979, с.151.
32. Ibid., с.174.
33. Е.Тарабрин. Проблемы Африки 80-х годов. - "Международная жизнь", № 5, 1981, с. 51.

34. А.Захаров. Ливия. - "Международный ежегодник 1978 г. Политика и экономика". М., 1978, с. 239;
35. В.Л. Фатис. Ливия. М., 1982, с. 141.
36. В.И. Ленин. Тетради по империализму - В.И. Ленин. ПСС, т.28, с. 87.
37. В.И. Ленин. VIII съезд РКП(б). 18-23 марта 1919 г. Доклад о партийной программе 19 марта. - В.И. Ленин. ПСС, т. 38, с. 158-159.
38. "Аль-Фаджр аль-Джаид", 21.04.78.
39. С.Л. Утченко. Юлий Цезарь. М., 1976, с. 347-348.

А.И. ЯКОВЛЕВ

ИСЛАМ И КАПИТАЛИСТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ В САУДОВСКОЙ АРАВИИ

Значение ислама для Саудовской Аравии особенно велико. Дело не только в том, что страна является родиной этой религии и на ее территории находятся главные мусульманские святыни. Само государство создавалось Ибн Саудом в значительной степени под религиозными лозунгами и в союзе с религиозными деятелями. Таким образом, религия является не только идеологической, но и социальной и политической опорой режима, наряду с другим сильным традиционным фактором — племенной системой отношений.

Ислам пронизывает все саудовское общество, и его влияние ощутимо во всех сферах жизни. Традиционно представители семьи Аль Шейх (потомки основателя ваххабизма) контролируют систему просвещения в стране; высшие улемы входят в Совет улемов, который, наряду с Советом старших принцев, играет определяющую роль в жизни государства.

В условиях запрета политической деятельности внутри страны лишь священнослужители имеют законную возможность для проявления общественной активности.

В то же время, власти проводят по отношению к религии весьма неоднозначную политику. Используя в полной мере ислам, как единственную официальную идеологию, как идеологическую основу государственности, политической и социальной жизни общества, Саудиды стремятся контролировать религиозную жизнь.

Такую возможность они имеют благодаря немалой степени интеграции религии с государством. Хотя государство не осуществляет прямого контроля за функционированием отдельных звеньев религиозной структуры, оно влияет на нее через бюджетные ассиг-

нования (все улемы получают жалованье от государства, религиозные учебные заведения и мечети находятся на государственном бюджете). Кроме того король в Саудовской Аравии является высшим религиозным руководителем — духовным вождем мусульман страны и хранителем святых мест ислама.

В ходе социально-экономического развития страны религия всегда использовалась как политической властью, так и священнослужителями; первыми — для придания законности проводимым реформам, вторыми — для сдерживания модернизации социально-экономической и общественной структуры страны, дальнейший ход которой грозил ослаблением их роли в саудовском обществе. В наибольшей степени конфликт между традиционными силами и реформистами стал виден в первые годы правления короля Фейсала (и ранее в начале 60-х годов, когда он еще не обладал юридически полной властью).

Глубокая социально-экономическая отсталость саудовского общества, особенно контрастная по сравнению с развитием ряда соседних арабских стран, требовала перемен. В развернувшейся борьбе за выбор путей и средств выхода страны из экономического кризиса и дальнейшего ее развития, верх взяли умеренные буржуазные реформаторы во главе с Фейсалом (в 1962 — наследник престола, с 1964 г. — король). Это объяснялось не только личными качествами самого Фейсала, но и рядом других факторов. Представленная им программа реформ ("десять пунктов") учитывала необходимость устранения некоторых вопиющих проявлений отсталости и во многом средневекового характера саудовского общества (рабство, полное господство священнослужителей в духовной жизни), важность экономического развития страны, для которого в то время имелось достаточное материальное обеспечение благодаря нефтяным доходам, и проведения некоторых социальных реформ, а также — опасность разрыва с традиционными основами саудовского общества и прежде всего — с исламом.

Целью короля Фейсала было превращение Саудовской Аравии в государство с развитой экономикой (в которой важную роль наряду с нефтяным, играли бы промышленный и сельскохозяйственный секторы) и высоким уровнем социального развития, но в то же время — при сохранении ряда традиционных основ саудовского общества. Проведение системы социально-экономических реформ короля Фейсала, на наш взгляд, можно определить как начало капиталистической модернизации.

Отношение священнослужителей к модернизации в 60-70-е годы было в целом сдержанным, но не враждебным. Им импонировала в немалой степени личность короля Фейсала, его верность исламским заветам не на словах, а на деле (скромность, даже некоторая аскетичность поведения, глубокая набожность), что заметно контрастировало с разгульным образом жизни его предшественника, короля Сауда.

Немалая часть священнослужителей была удовлетворена плодами экономического развития — возрастанием ассигнований на нужды министерства по делам паломничества и вакфов.

Между тем, программа Фейсала была началом отхода правительства от жестких канонов ваххабизма, обращенного преимущественно к прошлому. В первом пункте программы было заявлено, что форма правления в Саудовской Аравии будет изменяться в соответствии с изменениями в саудовском обществе, и даже будет создан Основной закон государства, но тут же была оговорка — "опирающийся на Коран и шариат".

В программе король Фейсал наметил перемены в сферах, формально не касающихся религиозной структуры страны (развитие нефтяной промышленности, создание основ национальной промышленности и сельского хозяйства, развитие торговли, наведение порядка в финансах и т.п.) и там, где интересы священнослужителей были весьма ощутимы (судопроизводство и образование). Показательно, что во втором случае реформатор пытался уравновесить умаление роли ислама как некоторыми организационными мерами, так и религиозной риторикой.

Например, объявив о независимости судов, "как символов справедливости, тем самым достигая основной цели нашей религии", Фейсал создал министерство юстиции для организации работы светских судов. Дабы отвести обвинения в пренебрежении к шариату, одновременно им был организован Юридический совет, в который вошли как чиновники, так и видные улемы, кади.

Из десяти пунктов программы Фейсала два были направлены на укрепление ислама: пункт пятый — "Правительство сознает свою обязанность по распространению учения ислама и защите его словом и делом" и шестой — "Правительство решило немедленно предпринять меры по улучшению условий деятельности обществ охраны веры и нравственности" (организаций исламских фанатиков, требовавших неукоснительного исполнения ваххабитских норм поведения).

На наш взгляд, программа Фейсала — яркий пример его праг-

матичности и в то же время — глубокой религиозности. Сам реформатор искренне считал возможным отказ от некоторых отживших социальных и религиозных норм, при том, что ислам останется основой саудовского общества. Этим объясняются некоторые, на первый взгляд, непоследовательные действия короля Фейсала по осуществлению намеченных реформ.

По королевскому указу в 1960 г. были открыты начальные школы для девочек. Ввиду возмущения по этому поводу некоторых племен и религиозных фанатиков в городах, первое время школы охранялись солдатами. Полиция принимала меры по задержанию лиц, срывавших фотографии и уничтожавших манекены, громивших фотографы. В 1965 г. демонстрации воинственных ваххабитов (одна — во главе с племянником короля), пытавшихся разрушить телестанции в Джидде и Рияде, были расстреляны войсками.

Режим короля Фейсала смог начать глубокие социальные преобразования, предоставив широким массам возможность свободно приобщиться к современному образованию и условиям существования. Однако, важнейшей стороной модернизации стало экономическое развитие королевства, чему в немалой степени способствовал гигантский скачок в росте цен на нефть после 1973 г.

Ныне, спустя два с лишним десятилетия после начала королем Фейсалом капиталистической модернизации, представляется, что в конкретно-исторических условиях Саудовской Аравии модернизация способствовала созданию основ капиталистического общества при сохранении значения ислама. Неизбежным ее следствием в то же время стало и обострение противоречий между носителями традиционных и современных взглядов на настоящее и будущее страны.

Бурное экономическое развитие в 70-е годы вызвало возникновение десятков и сотен промышленных, торговых и финансовых предприятий капиталистического типа; появились десятки тысяч национальных предпринимателей разного уровня, опыта и размаха, но обладавших уже сугубо буржуазным стремлением к наживе; появился рабочий класс — сотни тысяч рабочих как местных, так и иностранных. Стремительный рост учебных заведений различных типов и уровней привел к появлению нового поколения саудовцев, не только получивших светское образование, но и представление об ином, нетрадиционном образе жизни и мировоззрении. Тому же способствовало и широкое распространение современных средств массовой информации. Значительно изменились господствующие и

правляющие группы — вожди племен и королевская семья Саудидов. В немалой своей части и те и другие втянулись в деловые операции; молодое поколение, в основном, получило образование на Западе. Тем не менее, пока, на наш взгляд, не видно конфликта между традиционными религиозными деятелями и столпами традиционализма внутри королевской семьи, с одной стороны, и современными "модернизаторами", с другой стороны, по вопросам внутреннего развития.

Существующий режим, как и ранее, считает Коран единственным законом, и обещание выработки какой-либо конституции, данное два десятилетия назад Фейсалом, до сих пор не выполнено. Королевская семья, отмечал советский исследователь А.М. Васильев, "черпает аргументы для укрепления центральной власти в мусульманских традициях, в особенности в учении Ибн Таймийи, сирийского богослова XIV века, сторонника жесткой ортодоксии".

В этом отношении весьма показательно одно из ярких событий последних лет в Саудовской Аравии — захват мечети в Мекке. Народное движение, развернувшееся осенью 1979 г., происходило в основном под религиозными лозунгами с требованиями свергнуть режим правителей, "отвернувшихся от истинного ислама", очистить правительство от нездорового влияния Запада, т.е. было в конечном счете направлено против отдельных сторон капиталистической модернизации. Оно было стихийно. Так, восставшие ожидали прихода махди, и один из руководителей восстания объявил себя таковым. Несколько тысяч восставших имели в своих рядах немало военнослужащих и представляли собой серьезную угрозу если не самому режиму, то существующему порядку в стране.

Религиозные деятели высшего и среднего уровня имели возможность возглавить движение, однако, сознавая его слабость, слыша порицания "продажных богословов, заботящихся о своих привилегиях", не пошли на это, предпочитая сохранить свое место в ряду господствующих групп. Они же могли и ослабить движение, но не сделали и этого. Известно, что более чем за год до захвата мечети будущие руководители этой акции были допрошены религиозными властями и отпущены, как "безобидные личности". Так, религиозные деятели использовали возмущение народных масс коррумпированным режимом Саудидов для усиления своего влияния в общественно-политической жизни страны, как орудие давления на королевскую семью, чрезмерно увлекшуюся не только бизнесом западного образца, но и западным образом жизни.

Сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что исламская оппозиция в Саудовской Аравии в настоящее время — явление преимущественно стихийное, в котором за религиозными лозунгами нередко стоит нерелигиозное содержание. В значительной степени это вызвано тем, что в условиях стремительно меняющихся условий жизни люди обращаются к надежнейшим (по их мнению) и устойчивым ценностям, находя в них духовную опору, понятные ответы на возникающие вопросы.

В то же время, следует учитывать, что для массы саудовцев большее значение имеет принадлежность к тому или иному племени (группе племен) или землячеству, чем к мусульманской общине.

Выступления шиитского меньшинства в королевстве, внешне носящие религиозную оболочку, по сути дела, в большей степени преследуют национальные и экономические цели. Призывы к свободному отправлению своих религиозных обрядов стали для 400-тысячного населения Восточной провинции платформой для сохранения единства с целью свободного допуска их на гражданскую и военную службу, прекращения дискриминации в экономической жизни и образовании.

После подавления шиитских волнений осенью 1979 г., основным стимулом для которых послужила иранская революция, саудовский режим усилил меры безопасности. Кроме того, правительством были приняты решения по более широкому вовлечению "беспокойного элемента" в экономическую жизнь, значительно увеличился объем общественных работ в районах с шиитским населением.

Продолжение капиталистической модернизации представляет, тем не менее, потенциальную угрозу для религиозных деятелей. Модернизация, т.е. процесс ускоренного развития общества к качественно новому уровню социально-экономического развития, затрагивает все стороны экономической, социальной и государственной структур, что в конечном счете может вызвать раскол в религиозных кругах. И здесь неожиданным союзником религиозной верхушки выступает королевская семья, которая чем дальше, тем больше опасается за свое существование в нынешнем качестве и рассчитывает использовать религию в качестве средства смягчения возникающего в стране недовольства.

Взаимоотношения правящей и религиозной верхушки претерпели немалую эволюцию за годы модернизации. При Фейсале значение религиозных деятелей несколько уменьшилось. Так, его отец Ибн

Сауд ежедневно встречался с улемами, Фейсал — весьма редко; первый не только выслушивал советы улемов, но и следовал им, второй — открыто отвергал не только советы, но и протесты улемов.

Опять-таки, дело здесь не только в личных качествах короля Фейсала, но прежде всего — в том деле, которое он делал, и которое мог делать только пользуясь властью абсолютного монарха. Ныне завершается определенный этап развития Саудовской Аравии, в котором главным делом была экономика, экономическое развитие. Скачок сделан, и повсеместным стало желание пристановиться. Все большее значение обретают общественно-политические вопросы, назревшие за годы модернизации; на авансцену политической жизни выходят силы, ранее бывшие в тени. И вот, король Халед уже ежедневно принимал улемов, нынешний король Фахд следует ему в этом. К существующим 20 400 мечетям по пятилетнему плану 1981—1985 гг. добавятся еще более 1000; в 1981 г. в стране был основан третий исламский университет; количество учащихся в религиозных учебных заведениях растет постоянно. Кроме того, в королевстве был введен запрет на работу женщин не только саудовских, но и иностранок, закрыты женские парикмахерские и клубы, усилена цензура. Таким образом, представляется справедливым вывод английского специалиста Т.Ниблока о том, что в Саудовской Аравии "традиционалистские и модернизаторские силы далеки от конфликта. Они часто служили общим целям и обеспечивали взаимную поддержку"².

Королевская семья и религиозная верхушка стремятся в максимально возможной степени приспособить религию к условиям капитализирующегося саудовского общества и, надо признать, это им пока удается.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. А.М.Васильев. Персидский залив в эпицентре бури. М. 1983, с.244.

2. State, Society and Economy in Saudi Arabia. Ed. by T.Niblock, L., 1982, с.20.

Е.С. МЕЛКУМЯН

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ АРАБСКИХ ГОСУДАРСТВ ПЕРСИДСКОГО ЗАЛИВА

Традиционно доминирующее влияние ислама во многих сферах общественно-политической жизни шести арабских "нефтяных монархий" региона Персидского залива — Саудовской Аравии, Кувейта, Катара, Объединенных Арабских Эмиратов, Бахрейна и Омана — в годы "исламского бума" резко возросло. Находящиеся в непосредственной близости от Ирана эти государства стали объектом пропаганды экспорта "исламской революции", а их правители — основной мишенью нападок иранских лидеров, призывавших "собратьев по исламу" свергнуть коррумпированные правительства и создать у себя исламские республики. Серьезные признаки дестабилизации обстановки в нефтяных монархиях — захват фундаменталистами в конце 1979 г. Большой мечети в Мекке, неудавшаяся попытка государственного переворота в Бахрейне в декабре 1982 г., заговоры, раскрытые в 1983 г. в саудовской армии и в Катаре, взрывы в Кувейте, организованные террористами в конце того же года, и т.п. — все это свидетельствует о том, что идеи исламского экстремизма нашли здесь благоприятную почву. Она была подготовлена последним десятилетием "нефтяного процветания", способствовавшего подрыву самих основ традиционного образа жизни и политической активизации определенных слоев населения этих стран.

Шииитские общины Аравии, которые в силу исторических условий объединяют в своем большинстве наименее привилегированные слои населения, рассматриваются консервативными правителями как потенциально опасные очаги внутренней оппозиции. По данным "Форин афферс", их удельный вес в конце 70-х гг. составлял, например, в Кувейте — 30-40% населения, в Бахрейне — около 75%, в Абу-Даби-

20%, в Дубаи — 30%, в Омане — также около 30%¹. Можно предположить, что их численность существенно уменьшилась после иранской революции, когда в ответ на шиитские волнения правительства стран Залива прибегли к репрессиям, облавам и высылке шиитов. Только из Кувейта в тот период было выслано около 20 тысяч человек².

Хотя очевидным фактом стала неоднозначная реакция различных социальных групп шиитских общин на шиитский ислам Хомейни (симпатии более бедных и скептицизм состоятельных — торговцев, бизнесменов), все же настороженное отношение властей распространяется на шиитскую общину в целом. Отмечая появление дискриминационной тенденции в отношении шиитов, представители местной интеллигенции не без основания опасаются, что такая политика может оттолкнуть от режимов влиятельные круги шиитской общины³.

Наряду с беднейшими слоями шиитских общин, главным образом рабочих нефтепромыслов, средой для распространения идей исламского фундаментализма стало студенчество и молодая интеллигенция стран Залива. Столь же резко, как и внешний облик (в результате перехода от европейской к традиционной арабской одежде), изменяются и умонастроения молодежи. Опасное влияние идей "исламского эгалитаризма" видится властям во все более проявляющемся недовольстве, например, молодых кувейтцев олигархией 14 семей и тем, что 95% национального богатства потребляются 5% населения⁴.

Путь противодействия фундаменталистской угрозе извне и изнутри, избранный правительствами этой наиболее консервативной группы арабских стран, представляет собой, пожалуй, наиболее яркий пример использования исламизации сверху как инструмента для подавления инакомыслия. Стремясь отвоевать "знамя ислама" у оппозиционных сил, монархические режимы прежде всего поспешили усилить "исламский элемент" в таких важных сферах деятельности государства как пропаганда и просвещение, главной задачей которых является укрепление авторитета правителей как ревностных блюстителей предписаний мусульманской религии. В средствах массовой информации — печати, радио, телевидении резко увеличен объем материалов, число часов и т.п., посвященных религиозным вопросам и преследующих цель внедрения идей "умеренного ислама" и дискредитации "воинствующего" как вероотступничества. Так, например, в Кувейте, за последние 3 года возросло число религиозных передач по радио и телевидению примерно в среднем на 2 часа в неделю⁵. Внимание к преподаванию религиозных дисциплин в государственных

школах стран Персидского залива с конца 70-х годов также серьезно повышено. Растет число мусульманских духовных училищ, расширен прием студентов на религиозные факультеты университетов; при университете им. Ибн Сауда в Саудовской Аравии открыты курсы имамов и хатыбов, на юридических факультетах ведущее внимание уделяется изучению шариата. Численность учащихся в специализированных исламских учебных заведениях быстро растет. Только в Катаре с 1960/61 по 1980/81 гг. число учащихся духовных училищ увеличилось с 25 до 329. (В тот же период число учащихся промышленного училища сократилось с 75 до 48)⁶.

Однако, на опыте убеждаясь в ограниченности эффекта подобной политики, если она не подкрепляется реальными мерами, хотя бы частично удовлетворяющими требования недовольных, консервативные правители все острее ощущают необходимость идти на некоторые уступки. Особое беспокойство правящих режимов вызывают требования демократизации власти. Используя предлог исламизации для ограничения реформ лишь поверхностными, "косметическими" мерами, монархи все чаще заявляют о своей готовности развивать "истинно исламские" формы демократии. При этом имеется ввиду создание выборных меджлисов, в которых ведущая роль принадлежала бы традиционной племенной и религиозной верхушке, служащей опорой монархии. Однако до сих пор эти широко рекламируемые, особенно в Саудовской Аравии и на Бахрейне, намерения не вышли из сферы проектов, за исключением Кувейта, внутривластная и международная позиция которого определяется особой близостью к Ирану — "эпицентру исламского фундаментализма" в Заливе. Кстати, пример Кувейта наглядно иллюстрирует тот факт, что повод исламизации парламента был использован властями для резкого сокращения (с 10 до 3-х) представительства "радикальных националистов", в результате противоречий с которыми "маджлис аль-умма" в 1976 г. декретом эмира был распущен. В нынешнем парламенте, избранном в 1981 г., националисты, группирующиеся вокруг кувейтского журнала "Ат-Тали'а", получили всего 3 места из 50. Одновременно более чем вдвое — с 10 до 4 мест снизилось представительство шиитской группировки. Наиболее многочисленной (24 места) стала в меджлисе так называемая "бедуинская группировка", объединяющая представителей традиционной клановой верхушки. Весьма примечательно, что в новом меджлисе достаточно широко (13 мест) представлены прозападно настроенные технократы и бизнесмены⁷.

Главный смысл восстановления меджлиса, как сразу же показала его деятельность, заключался в том, чтобы дать "легальную отдушину" фундаменталистам. По признанию западных обозревателей, их влияние намного превосходит их общее число (9 мест), что проявилось в принятии парламентом, несмотря на оппозицию правительства, поправки в законодательство о натурализации, ограничившей право на приобретение кувейтского гражданства лишь мусульманами. Уступая давлению фундаменталистов, меджлис провалил разработанный по инициативе правительства законопроект, предусматривающий предоставление женщинам права участия в выборах⁸. Очевидно, что путем потворства фундаменталистам в меджлисе власти стремятся обеспечить себе их поддержку или, во всяком случае, нейтралитет. Признавая это, западная печать превозносила "мудрую политику кувейтских властей, которая ограничила "исламскую революцию" в Кувейте морально-этической сферой, а деятельность кувейтских "Братьев-мусульман" - созданием благотворительных "обществ социальных реформ"⁹.

Особая уязвимость Кувейта в связи с "исламской революцией" в Иране и, особенно в связи с ирано-иракской войной, предопределила активизацию не только внутренней, но и внешней политики этого государства. Именно по его инициативе в феврале 1981 г. была создана региональная организация - Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива, впервые в истории объединившая Саудовскую Аравию, Кувейт, Катар, ОАЭ, Бахрейн и Оман¹⁰.

Вполне естественно, что основанная с целью противодействия иранскому экспансионизму под фундаменталистскими знаменами и объединяющая наиболее консервативные страны, эта организация уделяет весьма важное внимание исламу. Так, в Хартии Совета сотрудничества, принятой в мае 1981 г. в Абу-Даби на I-м совещании глав государств и правительств стран-членов Совета, "источником особых уз", связывающих шесть государств Залива, прежде всего называются "общая идеология и наследие" и указывается, что "сотрудничество должно затронуть... в первую очередь, экономику, культуру и ислам"¹¹. Заслуживает внимания настойчивое подчеркивание во многих программных заявлениях и речах лидеров Совета "миролюбивого", стабилизирующего характера сплачивающего консервативную "шестерку" ислама. По словам, например, эмира Катара Халифа бен Хамада ат-Тани: "Совет являет собой для всей арабской мусульманской родины образец отношений, основанных на милосердии и единении"¹², что же касается самого Генерального сек-

ретаря Совета Абдаллы Бишары, то этот деятель не упускает случая подчеркнуть "либеральный дух" идеологии и системы власти стран Совета¹³. Большое значение руководители Совета придают внешней демонстрации своей приверженности исламу: почти все заявления и документы начинаются и завершаются традиционными исламскими формулами, изобилуют ссылками на Коран и сунну пророка. Еще в более строгом мусульманском духе выдержаны (в расчете на демонстрационный эффект) выступления лидеров Совета сотрудничества на международных форумах.

С созданием Совета исламизация общественной жизни шести стран Залива заметно активизировалась и приобрела черты некоего единообразия, что свидетельствует о соответствующей координации усилий в этой сфере в рамках организации. Стало очевидным стремление достичь общего уровня исламизации за счет ужесточения борьбы с нарушением исламских норм и законодательств. Как отмечают западные обозреватели, в Саудовской Аравии не проходит и месяца без того, чтобы очередной королевский декрет не напомнил саудовцам (а также иностранцам) о необходимости соблюдать религиозные законы. Самые последние из них были направлены на ужесточение сегрегации женщин и мужчин на работе и в общественных местах, а также требовали от предпринимателей в течении рабочего дня выделять для своих служащих свободное время на молитву¹⁴. Даже в Объединенных Арабских Эмиратах, которые на фоне других стран региона выглядели "относительно либеральными" происходят подобные же процессы¹⁵. Одновременно во всех странах Залива обозначилась тенденция ограничения свободы вероисповедания общин иноверцев: по свидетельству западной печати, немногочисленным христианским церквям пришлось снять кресты с куполов, в гостиницах было запрещено празднование рождества. Были приняты меры, чтобы "нейтрализовать" западные дипломатические представительства и фирмы как очаги "тлетворного влияния" на мусульман: в Саудовской Аравии королевским декретом им предписывалось отделать служащих разного пола, а в Кувейте - даже соблюдение сухого закона¹⁶.

Другой важной сферой деятельности Совета, связанной с исламом, является так называемая "исламская система финансирования", основанная на соблюдении запрета рибы (ссудного процента). Опирающаяся на колоссальные доходы от нефти, позволяющие банкам предоставлять займы с длительной рассрочкой, "исламская система финансирования" несомненно, является одной из наиболее привлека-

тельных черт "исламского образа жизни", рекламируемого консервативными правительствами. Стремление поддерживать эту систему, наиболее активно функционирующую в странах Залива, на высоком уровне является одним из факторов, заставляющих лидеров "исламской шестерки" ограничивать дальнейшее расширение Совета и выступать категорически против присоединения к нему не только НДРЙ, но и стран прозападной ориентации, как, например, Сомали. Уже в Уставе Совета, состоящем из 22 пунктов, в тех из них, которые касались вопроса о членстве в Совете сотрудничества указывалось, что "Совет не является широкой региональной организацией, а ограничивается странами "шестерки" ¹⁷. Естественно, что страны-члены Совета сотрудничества, совокупный национальный продукт которых составляет 210 млрд. долларов, а население всего 15 млн. чел. выглядят наиболее впечатляющим воплощением "исламской экономической модели" ¹⁸ (хотя, по мнению специалистов, пропагандистский эффект последней может быть существенно ослаблен резким сокращением нефтяных доходов "шестерки" за последние два года в результате снижения спроса на нефть на мировом рынке).

Особое влияние "исламский фактор" оказывает на внешнеполитическую деятельность Совета, что связано с претензией его членов, особенно Саудовской Аравии, на роль лидеров движения "исламской солидарности". Провозглашенный основой внешней политики стран-членов Совета принцип неприсоединения, "равноудаленности от обеих сверхдержав", якобы "вытекающий из самой природы ислама", предопределил независимый и решительный тон внешнеполитических деклараций Совета и — вызывающую сеговования Валингтона — возросшую осторожность его стран-членов в практических шагах по сотрудничеству с Западом. Так, в итоговом коммюнике, принятом на I-м совещании глав государств и правительств стран-членов Совета в мае 1981 г., в Абу-Даби, подчеркивалось, что "страны-члены Совета категорически отвергают любое иностранное вмешательство в дела их региона... и требуют исключить его из сферы международного противоборства" ¹⁹. Стремлением подкреплять подобные заявления действиями в сфере реальной политики продиктован отказ от непосредственного участия США в обеспечении безопасности Залива и решение о создании собственных сил быстрого развертывания, принятое 3-м совещанием глав государств и правительств Совета в ноябре 1982 г. в Манаме. (Первые совместные маневры были проведены в октябре 1983 г.). Весьма примечательно, что оправдывая необходимость их создания, лидеры Совета не ограни-

чивают использование вооруженных сил Совета локальными рамками. По словам, например, наследного принца Бахрейна Хамада бен Исы аль-Халифы, их "цель... состоит в обеспечении защиты района Персидского залива, а также арабских и мусульманских государств" ²⁰. При этом принцип "опоры на собственные силы и взаимопомощь в области обороны" объявляются составной частью "исламской концепции безопасности", на основе которой должны строиться отношения между мусульманскими и немусульманскими странами ²¹.

Важное значение придается Советом подчеркиванию своей бескомпромиссной позиции по ближневосточной проблеме — как проблеме, затрагивающей судьбы исламских святынь в Иерусалиме и палестинского народа как мусульманского. Для документов Совета чрезвычайно характерно установление взаимосвязи между обстановкой в Заливе и в районе ближневосточного конфликта: "... обеспечение стабильности в районе Залива, — говорилось в катарском журнале "Дияруна ва аль-алем", — непосредственным образом связано с обеспечением мира на Ближнем Востоке" ²². Показательно, что определяя "главную угрозу стабильности" в Заливе, Генеральный секретарь Совета А. Бишара подчеркнул в своем интервью журналу "Ньюс-уик", что она исходит не от "присутствия русских в Афганистане, но... экспансионистской политики Израиля, непризнания Израилем прав палестинского народа на самоопределение и создание собственного государства" ²³.

Другой внешнеполитической проблемой, которая связывается в декларациях Совета с исламом, является ирано-иракская война. Здесь очень важно отделять практическую деятельность консервативных режимов, направленную на "нейтрализацию иранской угрозы" — от пропагандистской линии, взятой Советом на вооружение с момента развязывания этого конфликта. Она отражена, например, в заявлении наследного принца Абу-Даби Халифы бен Заида ан-Нахайана, подчеркнувшего: "Наша практическая позиция в отношении конфликта между Ираном и Ираком с самого начала сводилась к стремлению любыми путями и средствами — опираясь на истинные принципы ислама — положить конец столкновению двух братских мусульманских стран, близких нашему сердцу" ²⁴. Однако куда более эффективным средством умиротворения иранских лидеров, нежели диалог на языке "мусульманского братства", руководство Совета считает экономическое сотрудничество, что объясняет и стремление некоторых стран-членов Совета поддерживать торговые контакты с Ираном и их обещания помочь финансировать после окончания войны восста-

новление разрушенных объектов. Цель такой политики — хотя бы отчасти создать видимость "нейтралитета" Совета в отношении конфликтующих сторон и несколько смягчить реакцию Ирана на помощь государств Залива Ираку, которая, по оценкам арабской печати, составляет около 1 млрд. долларов в месяц ²⁵.

Подводя итоги сказанному, можно заключить, что в попытках противопоставить "умеренный" ислам — "воинствующему" и использовать исламизацию как средство стабилизировать свои режимы, консервативные правители нефтяных монархий вынуждены активизировать "исламский фактор" во внутренней и внешней политике своих государств. Однако стремление ограничить его сферы традиционалистским подходом все больше вступает в противоречие с требованиями современного развития, в которое эти государства были втянуты в последнее десятилетие. По существу, не будет преувеличением свести вопрос о судьбах наиболее консервативного течения в современном политическом исламе к тому, на какой срок могут быть отодвинуты назревшие социальные потрясения в странах Персидского залива.

П Р И М Е Ч А Н И Я

I. "Foreign affairs", Summer 1979, с. 1019.

2. "Middle East International", N 99, May 1979, с. 5.

3. "Newsweek", 31.05. 1982, с. 28.

4. "Time", 1.09. 1980. с. 18.

5. Подсчитано по данным программ радиовещания и телевидения, опубликованных в кувейтской газете "Kuwait Times" в 1980-83 гг.

6. "Аль-Китаб ас-санабий", 1980-81 гг., Катар, с. 47.

7. "The Economist", L., February 28, 1981, с. 4,5.

8. "Newsweek", 31.05. 1982. с. 28.

9. Ibid.

10. В регионе Залива было предпринято несколько попыток создания организации, объединяющей страны этого района, но все они потерпели крах из-за соперничества ведущих "региональных держав" — Саудовской Аравии, Ирана и Ирака: в январе 1971 г. — иранский проект о создании военного блока, в июле 1975 г. — иранское предложение о создании "пакта безопасности", осенью 1976 г. — три проекта "обеспечения безопасности" — иранский, египетский и иракский и т.д.

11. Digest. The Gulf-Cooperation Council. Prepared by the Documentation department. KUNA. May 1981, с. 8.

12. "Аль-Халидж аль-джаид", Доха, № 64, июнь 1981 г., с. 4.

13. См., например,

14. "International Herald Tribune", Paris, 17.06.1983.

15. "U.S. News and World Report", 06. 1983, с. 48.

16. "Der Spiegel", 8.06. 1983.

17. "Ас-Сияса ад-дувалий", Каир, июнь 1981 г., с. 130.

18. "U.S. News", 06. 1983, с. 48.

19. "Аль-Халидж аль-джаид", Доха, № 64, июнь 1981 г., с. 130.

20. "Ахбар аль-халидж", 16.XII.1982 г.

21. Подобная позиция, в частности, объясняется требованиями религиозных организаций этих стран о необходимости придерживаться принципа отказа от ориентации на "западный или восточный блоки". Показательным в этом отношении является выступление главного редактора журнала "Аль-Муджтама", издаваемого кувейтской религиозной организацией — Джем'ият аль-ислах аль-иджтима'и, близкой "братьям-мусульманам", Исмаила аш-Шати, который, выступая с критикой прозападной политики Омана, указывал на "необходимость сохранения политической независимости как от Востока, так и от Запада". См.: "Аль-Муджтама", Кувейт, 6 апреля 1982 г., № 565, с. 14.

22. Дияруна ва аль-'алем", Катар, № 66, июнь 1981 г., с. 6.

23. "Newsweek", 11.04. 1983, с. 56.

24. "Маджаллат дирасат аль-халидж ва аль-джазира аль-арабийя", № 33, январь 1983 г., с. 205-206.

25. "Аль-Ясар аль-араби", Париж, ноябрь 1983 г., № 59, с. 16.

Г.И. МИРСКИЙ

УРОКИ ИРАНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

I. Революция в Иране продемонстрировала несостоятельность "примитивно-материалистической" точки зрения, согласно которой успехи экономического развития и повышение благосостояния населения на пути форсированного перехода от феодальной отсталости к современному капиталистическому обществу являются залогом предотвращения революции. Именно такой точки зрения придерживались многие буржуазные ученые на Западе, полагавшие, что революционные потрясения в "третьем мире" могут быть вызваны крайней нищетой и экономической стагнацией, отчаянием обездоленных масс, но как только будет преодолен некий перевал (в сфере экономического развития) и статистические показатели начнут улучшаться – недовольство населения начнет "рассасываться", будет доминировать тяга к материальному благополучию, людей охватит "лихорадка обогащения", настроения протеста, бунта угаснут сами собой.

Гораздо важнее, что так, видимо, думали не только ученые, но и практические деятели – западные политики, в первую очередь американские, ставшие жертвой своеобразного "экономико-потребительского фетишизма", игнорирующего духовный фактор в жизни людей и сводящего все к чисто материальным показателям. Справедливости ради следует сказать, что и у нас мало кто ожидал в 70-х годах, что в Иране назревает революция: специалисты были загипнотизированы фантастическими цифрами доходов от нефти и беспрецедентными капиталовложениями в экономику. Самое же поразительное – в том, что роковым образом ошибался сам шах Ирана; как оказалось, он плохо понимал психологию собственного

народа.

Шахский Иран, казалось на Западе, обладал иммунитетом от любых революционных потрясений. Иран приводили в пример: вот страна, где нет никаких левых движений, никаких разговоров о социализме, где бурно и успешно растет капитализм под твердой рукой монарха, демонстрируя правильность и надежность капиталистической модели развития, "модернизации на американский манер". И вот эта неокOLONиалистская идиллия разлетелась на куски.

"Зависимый капитализм", насаждавшийся шахом при помощи огромных доходов от нефти и при опоре на иностранный капитал, десятки заводов и фабрик, оснащенных по последнему слову техники, неслыханная концентрация богатств в руках привилегированной верхушки общества – все это не помогло создать в отсталой стране прочный и стабильный буржуазный строй. Модернизация была внешней и поверхностной, индустриализация – однобокой, мало затрагивавшей жизнь и интересы широких масс (в основном сборочные предприятия, целиком зависевшие от иностранного оборудования и специалистов). А "новая цивилизация", которую внедрял шах, была негодной, второсортной копией буржуазного "общества потребления", для масс она ассоциировалась с вторжением западных стандартов жизни и моды, противоречивших традиционному жизненному укладу, с распространением в Иране худших черт современной капиталистической действительности. Алкоголизм, проституция, наркомания, порнография – вот с какими явлениями отождествлялось в глазах народа "новое общество". Упоенные головокружительными темпами промышленного развития, шах и его покровители проглядели главное: социальные противоречия не смягчались, а нарастали и обострялись. Разорался "базар", не выдерживавший конкуренции с современным крупным государственно-капиталистическим сектором хозяйства, роптала буржуазия, недовольная деспотизмом властей, города переполнялись бежавшими из деревни от нищеты молодыми людьми, не находившими себе места в уродливом "неокапиталистическом" обществе. Распространение западных культурных и социальных образцов в американизированном варшанте приходило в вопиющее противоречие с традиционными моральными устоями и обычаями, символом которых для масс был ислам. И "люди ислама" возглавили революцию. По видимости религиозная, она была на самом деле социальной и национальной – революция

против национального унижения и зависимости, против социальной несправедливости.

"Нефтяные миллиарды", свалившиеся с неба на голову шаха, обернулись для него и его режима не манной небесной, а гибелью. Без колоссальных доходов от нефти шах не мог бы начать стремительную индустриализацию и модернизацию страны, не мог бы принять столь мощный и внезапный "рынок к капитализму", означавший разрыв с традиционными феодально-патриархальными устоями общества, с закреплёнными столетиями морально-этическими ценностями, что и привело к взрыву устоявшихся общественных структур, породило сумятицу и дезориентацию в массах, привыкших жить по-старинке и неожиданно выбитых из колеи. Общественное сознание не могло поспеть за экономическими переменами. Построить современные заводы оказалось легче, чем создать пригодный для капитализма тип "нового человека" с рациональной буржуазной системой ценностей. Невиданная поляризация общества по уровню доходов, потрясающий рост социальных контрастов, бешеная коррупция, сопровождавшая — вполне закономерно — капиталистическую трансформацию страны — все это в небывалой степени усиливало отвращение широчайших масс населения к "новой цивилизации", порождало сильнейшую тягу к иной, справедливой и благочестивой форме общественного устройства. Это была естественная реакция на проводившийся сверху социально-экономический переворот — "реакция отторжения". И хотя почти исчезла безработица, вырос жизненный уровень населения, уже не было массовой нищеты и голода — все это с лихвой перекрывалось стремительно росшим недовольством. Народ был разбужен преобразованиями, но отнюдь не успокоен — напротив, он несравненно сильнее почувствовал несправедливость господствовавшей социальной системы. Рано или поздно революция, конечно, все равно была неизбежной, но "нефтяной бум" с его последствиями значительно ускорил ее наступление.

Задним числом все это поняли и американцы. Если в начале рокового 1978 г. Картер во всеуслышание назвал Иран "островом стабильности", то впоследствии Бжезинский писал, что "быстрая модернизация в высшей степени традиционного общества порождает собственную нестабильность и революционную динамику... нельзя вырвать с корнем старые религиозные убеждения, не дав обществу возможность постепенно усвоить более современные цен-

ности при сохранении органической преемственности с национальным прошлым. Режим шаха нарушил эти основные принципы".¹

Недооценка духовных, религиозных, культурных факторов, национальных традиций лежала в основе того, что иранскую революцию восприняли во внешнем мире как величайший сюрприз. Это относится и к ученым-марксистам, которые сосредоточились только на анализе классовых противоречий и не смогли во-время понять, что в восточном обществе с его спецификой, с преобладанием в общественном сознании не столько классовых, сколько национальных, религиозных, общинных, клановых, традиционалистских факторов и ценностей, вряд ли можно ожидать развертывание общественно-политической борьбы в условиях независимости преимущественно по образцу развитого индустриального общества, по принципу "класс против класса". (Отсюда во многом, кстати сказать, проистекали и ошибки, допущенные арабскими коммунистическими партиями). Анализируя пост-фактум иранскую революцию следует признать, что вряд ли столь широкие массы населения поднялись бы с таким единодушием и самопожертвованием на борьбу против шахского режима под "чисто классовыми" лозунгами, по призыву левых сил, как они это сделали, встав под знамя шиитского духовенства, обещавшего им не только ниспровержение эксплуататорской верхушки и обеспечение социальной справедливости, но и сохранение традиционного уклада жизни, разрушаемого модернизацией "вестернизированного" типа. В "призыве аятоллы" слились и национальные, и социальные, и духовные чаяния народа. Попутно выяснилось, что восточное общество гораздо более привержено консерватизму, чем это принято было думать; люди не просто хотят нового любой ценой — они жаждут справедливости и улучшения жизни, не порывая при этом с обычаями предков, не расставаясь со своей национальной и духовной самобытностью. Ислам, составляющий ядро, основу целой самобытной, давно сложившейся и прочной цивилизации, отвечал, казалось бы, именно этим сокровенным чаяниям масс, и под знаменем ислама они встали на борьбу против системы, символизировавшей в их глазах одновременно и социальный гнет, тиранию, коррупцию, и предательство национальных интересов, традиционных ценностей, исконных добродетелей.

Разумеется, следует учитывать, что шиитский толк ислама обладает особыми чертами, не свойственными другим: идеей жерт-

венности, принципиальным непризнанием светской власти, если она не соответствует шиитским критериям легитимности и справедливости. Постулат "богу-богово, а кесарево-кесарю" чужд исламу вообще, а шиизму и подавно. Поэтому неправильно было бы абсолютизировать иранский опыт и механически переносить его на другие мусульманские страны, а соответственно - ожидать революции типа иранской, например, в Саудовской Аравии. Но в целом пора понять и по достоинству оценить значение традиционных духовных, в первую очередь религиозных факторов в жизни Востока.

2. Ход иранской революции после победы сил, возглавляемых Хомейни, показал неизбежную, органическую тотальность и тоталитарность системы, создаваемой фанатичным духовенством, ее нетерпимость ко всем инакомыслящим, ее беспощадность в репрессиях. Религиозное верование исключительно само по себе, оно немислимо без выявления и искоренения "ересей", несовместимо с идейным плюрализмом, оно естественно порождает нетерпимость и фанатизм. Вдвойне нетерпимы и безжалостны религиозные (и квази-религиозные) фанатики, когда они стоят у власти - здесь речь идет уже не только о "чистоте веры", но и о сохранении самого существования созданной ими организации с ее привилегиями; искренний союз с другими силами, партнерство-исключение, единство возможно лишь как обращение партнера в свою веру.

До своего прихода к власти Хомейни шел на временный тактический союз с центристскими и левыми силами; в первый период своего правления он также терпел различные фракции, при нем руководящие позиции занимали то Базарган, то Банисадр, вели свою деятельность и моджахиды, и партия Туде. Но как только власть консолидировалась и устоялась - наступил этап расправы со всеми "еретиками" и "уклонистами". Однако руководители Туде до самого горького конца не полностью избавились от иллюзий. Как писала в мае 1983 г. парижская газета "Монд", "самой большой ошибкой Киянури была вера в то, что имам может терпеть в недрах "чистого и твердого" исламского общества, которое он мыслит создать в Иране, независимые светские силы, нацеленные на радикальную социальную революцию и ориентирующиеся по-прежнему на СССР, что было абсолютно неприемлемо для правящего духовенства".²

Уже тогда, когда началось наступление на моджахидов, должно было быть ясно, что удар по коммунистам - лишь вопрос времени. Их безупречная лояльность по отношению к имаму ничего не

могла изменить.

Вопреки высказывавшемуся несколько лет тому назад мнению, никаких "двух тенденций" в иранской революции не было - если говорить не абстрактно-теоретически, а имея в виду совершенно конкретную революцию с конкретными, имевшими абсолютно четкие позиции, руководящими силами. Была и остается одна тенденция, суть которой неоднократно излагал сам Хомейни в такого рода тезисах: "Компромисс как с Западом, так и с Востоком означал бы предательство ислама", "Бороться против Запада - угнетателя и Востока - агрессора", "Смерть Америке, смерть Израилу, смерть Советскому Союзу". Для правящей шиитской группировки нет принципиальных различий между империализмом и социализмом; оба эти мира - не-исламские, следовательно - чуждые, неприемлемые, враждебные. Вряд ли зная Шекспира, они фактически руководствуются шекспировской фразой "Чума на оба ваши дома!". Истина - только в исламе. Запад фактически забыл бога, погряз в материальных делах, в погоне за богатством, в потребительстве, Восток же открыто отказался от бога и признает только материализм.

Верно, что среди даже высшего духовенства были "либеральные" группировки, "открытые" к диалогу с демократическими силами внутри страны и не зараженные антисоветизмом - в частности, аятолла Телегани и его сторонники. Но их дело было обречено заранее, так как во время революции побеждают, как правило, наиболее крайние, "твердые" и непримиримые фракции (другое дело, что они могут впоследствии "зарваться" и сломать себе шею, но перед этим успеют до конца использовать машину террора). Тотальное мировоззрение высших слоев духовенства исключало умеренные, компромиссные позиции. Сколько-нибудь серьезная и последовательная революционно-демократическая тенденция предполагала хотя бы частичный переход на позиции левых сил и сотрудничество с ними, а это было анафемой для "твердолобых". Отнюдь не случайно, что высший орган в стране - Наблюдательный совет - составлен целиком из такого рода "твердолобых", фанатичных мракобесов, отвергших радикальные аграрные преобразования, и что влияние группы "Ходжате" неуклонно росло в руководящих кругах вплоть до того, что последние пошли на прямые репрессии против левых сил, хотя и партия Туде внутри страны, и социалистические страны не давали никакого повода к разгулу антикоммунистической и антисоветской кампании.

Вместе с тем неверно было бы считать антиимпериализм Хомейни и его окружения неискренним и фальшивым лозунгом, прикрывающим их антикоммунизм. Как уже отмечалось, это — две стороны одной модели. Выяснилось — вопреки распространенному мнению — что можно быть одновременно и антиимпериалистом и антикоммунистом. Тегеранское руководство оказалось в состоянии поочередно наносить удары и направо, и налево. Это — его органическая, естественная линия, проистекающая как из цельного, тотального мировоззрения шиитского духовенства, так и из обусловленного этим мировоззрением тоталитарного, крайне жесткого характера режима.

Невозможно точно высчитать, какую именно роль сыграли в "повороте вправо", совершенном тегеранскими властями, соображения, связанные с внешнеполитической конъюнктурой — события в Афганистане, сведения о поставках советских запчастей Ираку, необходимость улучшить отношения с США и т.д. Вероятно, что все это имело свое значение, но дело в том, что в принципе никакого "поворота" и не было. Еще в книгах Хомейни, выпущенных задолго до революции были запрограммированы его будущие политические акции, достаточно было только в них вчитаться и осознать то, что было там написано. Тогда можно было бы избежать многих иллюзий и — что еще важнее — предотвратить многие жертвы.

3. Иранская революция еще раз подчеркнула огромное значение идеологического фактора. Речь идет прежде всего о воздействии тотальной идеологии на умы и эмоции масс общества, не знающего политической культуры, главным образом бедных слоев населения и молодежи.

Многие специалисты считали в начале правления Хомейни, что "религиозного заряда", воодушевившего массы в период борьбы с шахским режимом, надолго не хватит, что энтузиазм и фанатизм могут сыграть свою роль в момент непосредственного революционного взрыва, а когда начнется этап будничного строительства и на передний план выйдут экономические и социальные проблемы — неизбежно обнаружится полная неподготовленность аятолл и мулл к управлению государством. Из этого делался вывод, что правление духовенства будет не долговременным (да и сам Хомейни вряд ли долго проживет) и на смену ему придут иные силы; разногласия были лишь в вопросе о том, какие именно: левая коалиция во главе с муджахидами или буржуазно-консер-

вативные круги типа тех, которые группировались вокруг Базаргана. Но ход событий опрокинул все эти прогнозы. Режим Хомейни оказался вполне прочным и продемонстрировал удивительную живучесть. Он сумел в общем безболезненно перенести такие страшные удары, как гибель в результате террористических актов ряда ведущих деятелей, в первую очередь аятоллы Бехешти, а также успешно разгромил левую оппозицию. Сейчас уже можно констатировать, что самый опасный враг режима — организация муджахидов народа — разбита, понесла невосполнимые потери в людях, остатки ее ушли в подполье, а лидеры, живущие в эмиграции в Париже, вместе с примкнувшим к ним Банисадром, лишены сколько-нибудь серьезных возможностей влиять на ход дел в самом Иране. Другие левые партии и организации — Тудэ и фedaины — также потерпели поражение, сегодня их на политической арене практически нет. На обочине политической жизни прозябает Базарган с его сторонниками, ликвидировано влияние группы аятоллы Шариат-Мадади. Военные не играют пока что самостоятельной политической роли. Внутренняя борьба происходит, по существу, между различными фракциями правящего духовенства, но эта борьба, по-видимому, не отражается серьезным образом на стабильности режима как такового.

Немалую роль в обеспечении прочности режима сыграл, конечно, беспощадный террор, проводимый по отношению ко всем его противникам, всем оппозиционным или просто инакомыслящим группам. По официальным данным, после революции было казнено около 5 тысяч человек; по данным муджахидов, число жертв режима составляет примерно 30 тысяч человек. С учетом того, что эти цифры относятся к периоду, охватывающему менее пяти лет, следует признать, что режим "исламской революции" оказался самым кровавым в современной истории Ирана. Но на одних репрессиях этот режим не смог бы так долго продержаться, если бы он не имел опоры в массах.

Нельзя точно ответить на вопрос, в какой степени улучшилось непосредственное материальное положение народа. В частности, нет достоверных сведений о положении крестьянства после революции. Судя по тому, что 80% земельной площади все еще находится в руках крупных землевладельцев, никакого перераспределения земли в пользу крестьян не произошло, хотя возможно, что облегчены условия аренды и улучшилось положение с продовольствием в деревне. Что касается города, то безработицей, которая при шахе почти отсутствовала, сейчас охвачены миллионы людей

(как минимум, два миллиона). Однако безработные получают пособие, нет сообщений о голоде. Если говорить о буржуазных и мелкобуржуазных слоях, то застой в делах, неизбежный в период революционной ломки старых порядков, видимо, отразился главным образом на крупной буржуазии-промышленниках, финансистах, торговцах-оптовиках, а также на владельцах предприятий сектора услуг, спекулянтах недвижимостью и т.д. "Базар" - мелкие торговцы и ремесленники, - активно участвовавший в революции, в общем получил от нее немного. Был момент - в первый период революционного правления - когда "базар" вообще приуныл, поскольку деловая активность в стране в целом шла на спад, распространялись опасения в связи со слухами о радикальных антибуржуазных шагах нового правительства, но впоследствии эти страхи рассеялись, и в целом "базар", где формируется общественное мнение, видимо, неплохо приспособился к новой системе. Оправилась от потрясений и интегрировалась в систему также и многочисленная бюрократия.

Специализирующийся на проблемах развивающихся стран журнал "Саус" писал еще в прошлом году: "Значительный по размерам и влиянию средний класс, высококвалифицированная технократия и элитарные слои, бюрократия с ее растущим профессионализмом - все они обеспечивают функционирование иранской экономики несмотря на три года дорогостоящей войны с Ираком, экономическое эмбарго и выезд из страны значительного числа специалистов".³ Доходы от продажи нефти, достигающие 25 миллиардов долларов в год, позволяют оплачивать импорт как продовольствия, так и других необходимых товаров, включая оружие и боеприпасы, запчасти, промышленное оборудование.

Тем не менее очевидно, что существенного перелома к лучшему в материальном положении населения не произошло, что, впрочем, закономерно: любая революция, ломая устоявшийся порядок вещей, на первых порах приводит к расстройству экономики или даже к хозяйственной разрухе, экономические показатели снижаются, резко сокращаются капиталовложения, свертывается производство, не хватает новых квалифицированных кадров, проявляется саботаж, в обществе царит неуверенность и т.д. Все это компенсируется другими факторами: более справедливым распределением доходов, борьбой с привилегиями имущих классов и с коррупцией, а главное - предоставлением целым крупным слоям населения, ранее не имевшим никаких привилегий и влияния, возможности чувствовать себя "хозяевами страны".

Это - ключевой, решающий фактор: появляются целые общественные слои, кровно заинтересованные в сохранении нового режима, связавшего с ним свою судьбу, поскольку он им что-то дал или обещает дать. Речь идет не столько о материальном благополучии (ведь защитники системы рекрутируются прежде всего из рядов молодежи, для которой материальный фактор не так важен, и из обездоленных слоев, вообще не знавших хорошей жизни, сколько о власти и "значении" в обществе. "Стражи исламской революции", члены бесчисленных "комитаев" (комитетов, осуществляющих власть на местах, обычно во главе с муллой) были при прежнем режиме всего лишь нищими, полуграмотными мальчишками, с бессильной завистью взиравшими на "сладкую жизнь" привилегированных верхов общества. Сегодня это - "главные люди", новые "столпы общества", в их руках власть, им подчиняются, у них оружие, они - опора всемогущего и обожаемого вождя-имамом. Они чувствуют себя приобщенными к "великой истине", к единственно правильному, целостному и тотальному мировоззрению, они - творцы истории, им принадлежит будущее, за ними - святая правда ислама. Санкюлоты, которым помимо идей равенства и справедливости присущ еще и религиозный фанатизм, мусульманские хунвейбины, без раздумий идущие за вождем, эти молодые люди готовы в любой момент отдать свою жизнь за "истинную веру", за "исламскую революцию". Это они идут на минные поля в войне с Ираком, они же, не колеблясь, поставят к стенке любого "врага имама". Своего рода "шиитские комиссары", эти люди образуют костяк новой власти. Престарелый имам внушил им веру в идеал, дал им сознание великой миссии, убежденность в их "избранности", и тем самым обеспечил себе их непоколебимую преданность.

Но для того, чтобы этот огонь не затухал, надо непрерывно подбрасывать новые поленья. Для фанатизма и ненависти нужен объект, зримый и достойный враг. Он же выполняет и функцию козла отпущения; на происки врага можно свалить все грехи, все недостатки системы; перманентная борьба с врагом дает предлог для откладывания "до лучших времен" назревших преобразований, позволяет объяснить наличие трудностей и лишений, отсутствие реального прогресса в жизни общества. Несколько месяцев было поглощено кампанией вражды против Соединенных Штатов, когда в центре внимания находились захваченные в посольстве американские заложники, а толпы беспрерывно требовали выдачи шаха и его денег, хотя руководители страны прекрасно понимали нереальность этих

требований. Потом, когда эта кампания естественным образом выдохлась, на повестку дня встала борьба с террористами-муджахидами и в то же время началась война с Ираком, безрассудно развязанная недалекими багдадскими правителями, но ставшая подлинным благословением Божиим для иранского руководства. Позволив в беспрецедентном масштабе осуществить мобилизацию масс и сплотить их вокруг имама уже не только на религиозной, но и на патристической основе, война в то же время удалила армию — не вполне еще надежную — с политической арены: генералы и офицеры прикованы к фронту, за сотни километров от столицы. Войну давно можно было бы закончить без малейшего ущерба для престижа Ирана, но ее искусственно затягивают, хладнокровно посылая в мясорубку все новые и новые тысячи молодых парней, отдающих свои жизни теперь уже совершенно бессмысленно. Нет сомнения, что если все же придется закончить войну с Ираком, тегеранские власти пустятся в новые авантюры — где именно, можно только гадать. "Революционный накал" необходимо поддерживать во что бы то ни стало...

4. Иранская революция продемонстрировала несостоятельность идеи "особого исламского пути развития", противостоящего как капитализму, так и социализму. "Благословенная исламская экономика" оказалась всего лишь мифом. Принцип "от каждого по способности, каждому по благочестию" — не более чем демагогический лозунг, прикрывающий фактическое сохранение неравенства и социального расслоения. Нет никаких признаков того, что многочисленные дельцы, маклеры, подрядчики, коммерсанты, состоятельные чиновники, вряд ли отличающиеся особым благочестием, утратили свои привилегии. Несомненно, они живут значительно лучше, чем те "мустафийны" (обездоленные, эксплуатируемые), защитником интересов которых выставляет себя Хомейни, не говоря уже о крестьянах. Уже говорилось, что 80% обрабатываемой земли по-прежнему принадлежит крупным землевладельцам; меджлис в 1980 г. принял закон об аграрной реформе, но всемогущий Наблюдательный совет приостановил действие этого закона, признав его "антимусульманским". Также был заморожен законопроект о национализации внешней торговли, отвергнут закон о национализации имущества эмигрантов, отказывавшихся вернуться в страну. 15 декабря 1982 г. Хомейни заявил: "Нам следовало бы перестать повторять, что мы находимся в революционной ситуации", а через неделю повторил: "Революция окончилась".

Иностранные капиталисты, оправившись от первоначального испуга, увидели, что перспективы выгодных капиталовложений в Иране отнюдь не исчезли, и с удвоенной энергией ринулись в страну. Корреспонденты сообщают, что тегеранские отели, как и во времена шаха, переполнены дельцами из капиталистических стран, соперничающими в получении прибыльных заказов. Частный сектор господствует, как и прежде, и в торговле, и в сфере услуг. Основная масса функционеров шахского режима по-прежнему благоденствует, отделившись легким испугом. Конечно, "стражи ислама" время от времени могут нагнать страх на имущих людей, творят произвол, нет гарантии неприкосновенности личности и имущества, но все это вовсе не равносильно народовластию.

Никакого альтернативного пути, принципиально отличающегося от капиталистического, в Иране не получилось. Если в социально-политическом плане установленный после "исламской революции" строй можно назвать популистской теократией, то в социально-экономической сфере в стране господствует государственный капитализм. Общественные отношения остаются по своей сути буржуазными, хотя по видимости они во многом серьезно отличаются от "классических образцов" капитализма, известных в истории.

Пример иранской революции еще раз подтверждает, что нет никакой замены руководству партии, стоящей на позициях научного социализма. Только она может осуществить подлинно революционное преобразование общества. "Зеленое знамя пророка" так и не стало символом торжества идей социальной справедливости и равенства, а тем более — демократии. Более того — основанная на религиозном мировоззрении идеология в ее фанатичной, нетерпимой и ретроградной форме играет пагубную роль: благодаря своему мощному влиянию на политически неразвитые массы она препятствует проникновению в гущу народа социалистического сознания. Это относится не только к Ирану. Несколько лет тому назад один из видных деятелей Палестинского движения сопротивления Абд Раббу (второй после Н. Хаватмы лидер близкого к марксизму Демократического фронта освобождения Палестины) говорил автору настоящей записки, что, по его глубокому убеждению, именно ислам является сегодня главным препятствием на пути распространения идей социализма в арабских массах. С этим можно согласиться, хотя, конечно, абсурдно было бы делать отсюда вывод о необходимости борьбы с исламом, владеющим умами масс. Но думать о том, как работать

в условиях "подъема исламской волны" - необходимо. Иранская революция в этом отношении дает обильную пищу для серьезных размышлений.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Z.Brzezinski. *Power and Principle*. N.Y., 1983, с. 397.
2. "Монд", 3.05.1983 г. Конечно, можно возразить, что у партии Тудэ все равно не было выбора, и пойти на конфронтацию с популярным имамом, которого поддерживали массы, было бы равносильно самоубийству. Но по крайней мере можно было бы подготовиться к неизбежным репрессиям и уйти в подполье. сохранить кадры на будущее.
3. "South", March 1983, с. 20.

Е.А. ДОРОШЕНКО

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРАВЯЩЕГО РЕЖИМА С ТРАДИЦИОНАЛИСТСКОЙ ШИИТСКОЙ ЭЛИТОЙ ГОРОДА КУМА В ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ ИРАН

В настоящее время в Иране укрепился теократический режим. Налицо устойчивая политическая система. Внутренняя оппозиция в результате жесточайших репрессий нового режима на сегодня побеждена. Внешняя оппозиция ослаблена междоусобной борьбой.

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: среди самого близкого окружения имама Хомейни нет ни одного великого аятоллы 60-х - 70-х гг., проживающего в "святом" шиитском городе Куме. Исключение составляет будущий преемник Хомейни - аятолла Монтазари, "глаза и уши имама", которого по приказу Хомейни начали величать "великим аятоллой" и "великим факихом" совсем недавно и который является личным представителем Верховного шиитского лидера в Куме.

Между тем трое из шести великих аятолл проживают в Куме: Гольпаегани, Мараш-Неджафи и Шариатмадари, недавно лишенный сана. В Куме царит враждебное молчание, особенно после того, как по велению Хомейни и его сторонников была организована по всей стране массовая кампания, направленная против Шариатмадари. Муллы, толлабы и члены Корпуса стражей Исламской революции, собравшие и возглавившие народные демонстрации, несли лозунги с требованием лишения Шариатмадари сана великого аятоллы под предлогом его "некомпетентности" как духовного лидера, хотя до приезда Хомейни в Иран в феврале 1979 г. Шариатмадари был общепризнанным лидером шиитской общины.¹ В 1963 г. Шариатмадари спас от шахского суда аятолле Хомейни объявив его марджа ат-

таклидом ("источник подражания"), ввиду чего шах не мог лишить его неприкосновенности, ограничившись высылкой Хомейни из Ирана. Великий аятолла Шариатмадари возглавил также кампанию против антихомейнистских статей в шахской печати в 1978 г. в защиту Хомейни.²

Приехав 1 февраля 1979 г. в Иран из длительной эмиграции, аятолла Хомейни первоначально избрал своей резиденцией "святой" город Кум. Однако, через некоторое время он решил обосноваться в столице — Тегеране. Это объяснялось не только тем, что в Тегеране происходили основные сражения за власть, но и по-видимому тем, что концепция Хомейни о вилайат-и факихе ("правление законоведа"), как и его выступления по проекту новой конституции, созыву всеобщего референдума и образования Исламской Республики Иран — не были приняты кумским "синклитом". Хомейни почувствовал к себе со стороны кумских лидеров явно недоброжелательное отношение. Находясь в столице и организовав Корпус стражей исламской революции, как и многочисленные религиозные и благотворительные фонды и общества, носящие его имя и поставив их себе на службу, он легче мог справиться с непокорными аятоллами Кума и их сторонниками.

Корень разногласий между Хомейни и кумскими аятоллами лежит прежде всего в разном подходе к вопросам традиционной шиитской догматики. Кумские шиитские лидеры придерживаются традиционалистских взглядов. Это означает, что на первом плане стоит восприятие единственного, всеобъемлющего, божественного закона, следование Корану и шариату во всех областях жизни человека. Духовным гарантом шиитской общины является "сокрытый" имам, в отсутствие которого любые формы правления являются незаконными и несовершенными, так как человеческое несовершенство отражается на политических институтах.

Традиционалисты придерживаются одного из главных принципов шиизма — "такийя" (т.е. скрывание веры в момент опасности), основоположником которого был шестой шиитский имам Джафар Садик (ок. 700–765 гг.), пользовавшийся уважением и признанием как мусульманский ученый-богослов и законовед и со стороны суннитских факихов. Принцип "такийя" позволил выжить шиизму, и шииты еще в период господства Аббасидов (750–1258 гг. В течение 187 лет, с 945 по 1132 гг. они фактически сохраняли лишь духовную власть, лишившись политической), принимали участие в управ-

лении халифатом. В то же время можно сказать, что этот принцип, в известной степени, не стимулировал активного отношения некоторой части шиитских теологов к политической жизни. Поэтому, часть традиционалистов посвятила себя развитию, главным образом, теологической науки.³

До выхода на политическую арену аятоллы Хомейни именно аятоллы и муджахиды, особенно в "святом" Куме, считали себя хранителями ислама и шиитских традиций. Появление Хомейни со своим учением о вилайат-и факихе многое изменило. Доктрина о вилайат-и факихе придает факиху политическое значение, а не только значение толкователя мусульманских законов. При этом, Хомейни не приписывает факиху особых духовных свойств и качеств, какие приписываются, например, великим аятоллам и некоторым другим муджахидам; отступая от традиций Хомейни полагает, что аятоллы могут быть не только посредниками "сокрытого" имама и передатчиками шиитских традиций, но факихи высокого ранга имеют право управлять общиной на основе божественных законов, которые Хомейни, как и все прочие фундаменталисты и традиционалисты, считает неизменными. В вопросе о "такийя" Хомейни нарушает установившуюся шиитскую традицию (хотя раньше он ее признавал), относя ее только к области религиозных обрядов, утверждая, что "такийя" означает фактическую поддержку несправедливого правления, и требуя от духовенства активного вмешательства в политику государства.

Доктрина Хомейни вилайат-и факих, как и его трактовка "такийя", явились угрозой для шиитских лидеров Кума. Все они были попечителями и главными преподавателями кумских медресе и семинаров, где по-прежнему господствовала средневековая схоластическая система преподавания и обучения. Учение Хомейни столкнулось с неразрешимой для Кума проблемой: как быть дальше с многовековыми шиитскими доктринами и традициями?

Однако, при всем значении теоретических разногласий между Хомейни и кумскими традиционалистами, главной ареной противостояния является проблема преобладающего влияния на широкие массы. Хомейни как верховный наставник в области религии и политики становится верховным лидером в духовных и мирских делах в Иране, противопоставив себя кумской элите. Он стал выступать в качестве непререкаемого авторитета для всех, в том числе и для великих аятолл. Между тем, согласно шиитской традиции, никто из религиозных лидеров не может претендовать на занятие

такого положения.

Когда случались разногласия между аятоллами и муджтахидами более низкого ранга, они предпринимали усилия для их сглаживания, не вынося на всеобщее обсуждение. В случае с Хомейни, они столкнулись с диктатором, который не хочет прислушаться ни к какой критике со стороны великих аятолл, требуя от них слепого повиновения. В начале революции 1978-1979 гг. кумские аятоллы не выражали открыто своего отношения к доктрине Хомейни и его политической деятельности после приезда в Иран. Но осенью 1979 г. великий аятолла Кума Казим Шариатмадари первым отрицательно высказался о доктрине вилайат-и факих. Он считал, что если на первом этапе революции, в период политического вакуума, осуществление вилайат-и факих было исторически неизбежно, то в дальнейшем, после назначения правительства, необходимость в вилайат-и факихе отпала. Если восторжествует на практике теория вилайат-и факих, то, как отмечал Шариатмадари, это будет означать единоличную диктатуру аятоллы Хомейни, что, по его мнению, уже начало осуществляться.⁴ Шариатмадари, принадлежа по своим политическим взглядам к числу умеренных, призывал духовенство заниматься своими непосредственными обязанностями, связанными с религией, предоставив область политики преимущественно светским политическим деятелям.

Хомейни увидел в лице великого аятоллы Кума Шариатмадари опасного противника. Случай расправиться с ним представился однако не сразу, а лишь когда власть в стране полностью перешла к Хомейни и его сторонникам. Весной 1982 г. бывший министр иностранных дел Исламской Республики Иран, из числа сторонников Хомейни, обвиненный в антиправительственном заговоре, направленном на устранение Хомейни, сделал заявление о том, что великий аятолла Шариатмадари знал о его подготовке. По приказу Хомейни была развернута беспрецедентная кампания по лишению Шариатмадари высокого сана под предлогом его "некомпетентности" как духовного авторитета.⁵ Пасдары и фанатичные сторонники "хезболлахи" - наиболее экстремистски настроенного подразделения Партии Исламской республики, приехали в Кум, ворвались в дом Шариатмадари, арестовали его охрану из числа его учеников-молодых мулл и его сторонников и около 2-х тысяч представителей кумского духовенства, протестовавших против подобного произвола. Кажется, за всю историю шиизма только однажды один из великих аятолл был лишен сана и то только после решения, принятого большинством

шиитских лидеров и шиитской общины. С большим трудом правящий режим добился поддержки "антимадаристской" кампании в самом городе Куме, кумский базар отнесся к происходящему пассивно. Только после того, как было объявлено, что имам Хомейни "гневется" на безучастность кумского населения к происходящим событиям и обрушился с угрозами на жителей и духовенство, были закрыты кумские медресе и базар.⁶ Хомейни, однако, не посмел арестовать и посадить в тюрьму Шариатмадари и расправиться с другим великим аятоллой Гольшаегани, неоднократно выступавшим с критикой политики нового режима. Более того, Хомейни стремился привлечь его на свою сторону, послав к нему своего личного представителя - аятоллу Монтазари, с просьбой уговорить Гольшаегани и его последователей не мешать проведению антимадаристских манифестаций. Позже, однако, Гольшаегани дал распоряжение кумскому теологическому центру возобновить работу и занятия. Характерно, что большинство кумских аятолл и других муджтахидов не присоединились к хомейнистской группировке в вопросе о "некомпетентности" Шариатмадари.

Традиционалистские лидеры Кума, понимают, что удар по Шариатмадари - это потенциальный удар и по ним. И тем не менее, они не принимают образ и форму правления нового режима, избрав тактику выжидания и стараясь по мере сил держаться в стороне от политики, несмотря на обращения и призывы будущего преемника Хомейни "великого аятоллы" Монтазари и руководителя пятничных намазов аятоллы Мешкини, которые призывают кумское духовенство к активному сотрудничеству с нынешним режимом.

Одновременно, правящий режим принимает меры против молодых мулл и талибов - учеников и сторонников Шариатмадари и других великих аятолл Кума. В связи с выступлением имама Хомейни об особом значении мусульманского законодательства и мусульманского судопроизводства и назначении талибов и молодых мулл на должности судей, президент ИРИ Хомейни Хаменеи выступил с заявлением о том, что муллы, талибы и модарресы должны стать судьями шариатских судов в Иране.⁷ Фактически, это заявление в будущем может быть использовано с целью прекращения занятий в неудобных для Хомейни медресе, в первую очередь, в шиитском центре - городе Куме, большинство духовенства которого не разделяет взгляды Хомейни и его окружения. Хомейни хочет иметь в Куме такие медресе, которые будут готовить преданные ему кадры. В противовес тради-

ционному кумскому теологическому центру, в Тегеране уже образована под руководством Хомейни Шиитская академия мусульманской мысли, которая, как было объявлено, "отличается от всех других школ и окажет действенное влияние на революционный процесс во всем мире".⁸

В Куме образован Комитет исламской пропаганды, во главе с молодым муллой из Корпуса стражей исламской революции — Абайи. Комитетом уже было отправлено на ирано-иракский фронт более 2-х тысяч мулл и талибов, из которых около 200 человек было убито и многие ранены. Не лишним напомнить, что при шахском режиме духовенство было освобождено от воинской повинности и несения военной службы.

Комитет исламской пропаганды Кума послал 500 духовных лиц в западный и восточный Азербайджан с целью ведения антимадагистской и прохомейнистской пропаганды.⁹

В конце ноября 1982 г. кумский теологический центр представил своих кандидатов в Совет экспертов по выборам будущего премьера Хомейни. Это было сделано под сильным давлением режима на кумское духовенство. Но даже в этих условиях оно объявило своих кандидатов в Совет экспертов только за шесть часов до голосования, назвав, трех угодных режиму лиц: аятоллу Монтазари, аятоллу Мешкини и аятоллу Халхали. Молчаливо-враждебное отношение к Хомейни кумской традиционалистской элиты умаляет престиж имама в глазах народа. По всей вероятности, Хомейни чувствует, что Кум представляет для него определенную опасность и делает сейчас все возможное, чтобы сгладить противоречия с кумскими аятоллами. Хомейни неоднократно приглашал великих аятолл, посетить его дом, однако они не откликнулись на приглашение.

Выступление Хомейни 5 сентября 1983 г., в связи со второй годовщиной гибели аятоллы Коддуси на ирано-иракской границе является, на наш взгляд, попыткой сглаживания противоречий между имамом и кумской традиционной элитой. В своем выступлении Хомейни прежде всего подчеркивает, что долг духовенства — заниматься вопросами ислама и фикха и мусульманской нравственности и что вмешательство духовенства в политику, — явление временное. "С самого начала я считал, — говорил Хомейни, — что взвалить на себя полную ответственность за государство, — не дело улемов. Однако в дальнейшем я убедился, что управление страной без них невозможно: духовенство должно участвовать в управлении, ибо в

противном случае бразды правления государством могут попасть в руки неверующих. Наш долг защитить страну и выработать четкий курс для ИРИ. Как только положение стабилизируется, улемы и самые прославленные из них теологи смогут возвратиться в свои хоузейи олимпийе (центр мусульманской теологии). Если же мы оставим все как есть, тогда принципы ислама окажутся в опасности, поэтому мы должны возвратиться к первооснове (т.е. тому положению, когда духовенство занимается своими непосредственными обязанностями). И только некоторые из достойных представителей улемов будут оставаться на своих постах в управлении ИРИ". "Рахбаре кабир" (великий вождь) революции и "бонийангозар" (основатель) ИРИ Хомейни, как его теперь называют газеты, остановился также на необходимости объединения главного принципа мусульман — веры с наукой: "подобное объединение будет величайшим счастьем как в этой, так и в загробной жизни. В этом должны помочь знатоки ислама и фикха, которые также должны объединить свои усилия и встать в единый ряд борцов за ислам".¹⁰ Своим выступлением Хомейни хотел подчеркнуть, что вмешательство духовенства в политику — явление временное и что главное, чем должно заниматься духовенство — это ислам и мусульманское право.

В контексте стремления Хомейни сблизиться с традиционалистскими кругами духовенства можно, в определенном смысле, рассматривать и его встречу с представителем кумского суда высшей инстанции ходжат оль-эсламом Моуменом Куми. Моумен Куми рассказал Хомейни о составе и деятельности Высшего суда Кума. В его состав входят 10 компетентных шиитских факихов, которые рассматривают гражданские и уголовные дела, связанные с конфискацией имущества, наказанием за насильственные действия и т.п. При вынесении приговора кумский суд высшей инстанции консультируется с выдающимися шиитскими богословами — знатоками мусульманского права и только после консультаций с нами выносят окончательное решение.¹¹ Суды низшей инстанции Кума могут считать свой приговор окончательным только после утверждения его судом высшей инстанции.¹²

Однако, потенциальная опасность со стороны традиционалистской кумской элиты продолжает существовать. Согласно шиитской доктрине об имамате, в случае смерти наиболее высокочтимого и уважаемого шиитами великого аятоллы и муджтахида, другой, живой муджтахид или муджтахиды могут заменить покойного. Поэтому, теоретически, в случае смерти имама Хомейни, шиитская элита Кума

обладает правом издать фетву, объявляющую незаконным принцип управления в Иране на основании доктрины о вилайат-и факих, а чрезмерно активное участие духовенства в политике - необоснованным. Фетва - это приказ, и шиитская община обязана проявить послушание.¹³ Предусмотрев возможность подобного поворота, Хомейни предпринял ряд мер. Он дискредитировал великого аятоллу Шарнатмадари в назидание другим кумским аятоллам. Чтобы предупредить в будущем "строптивость" кумского духовенства, в "святом" городе начата "чистка", под предлогом его "коррупционирования", причем обвиняются в этом лица, не согласные с нынешним режимом и его курсом.¹⁴ Более того, в новой конституции ИРИ специально оговорено избрание преемника Хомейни нового вилайат-и факиха после смерти имама. В печати неоднократно упоминалось, что сам Хомейни хотел бы видеть в качестве своего преемника аятоллу Монтазари (об этом имам говорит своему ближайшему окружению). Уже избран Совет экспертов в количестве 63 человек, который должен официально объявить имя будущего преемника Хомейни, но до сих пор это имя официально не провозглашено. Председателем Совета экспертов является аятолла Мешкини - главный проповедник общественных пятничных молитв в Куме, его заместителем - председатель меджлиса ходжаат оль-эслам Хашеми Рафсанджани.¹⁵

Чтобы будущие выпускники медресе и семинаров города Кума стали носителями идей хомейнизма и исламской революции (в Куме обучается 16 тысяч талибов), в Кум был послан аятолла Монтазари, с целью нейтрализовать влияние традиционного кумского духовенства среди учащейся молодежи и "навести порядок и дисциплину в семинарах города".¹⁶

Боясь репрессий, кумское духовенство не выступает открыто против Хомейни и его сторонников, но по существу придерживается антихомейнистской ориентации. Один из опальных аятолл еще в 1980г. говорил: "В Куме находится 300 шиитских ученых-теологов. Из них только 14 человек стали членами Партии Исламской республики (официальная проправительственная партия) и только трое из них чего-то стоят".¹⁷

Таким образом, несмотря на принятие мер со стороны Хомейни и правительства в отношении кумского духовенства, шиитская элита Кума, представляет оппозиционную силу, и хотя она стоит несомненно на консервативных позициях, не исключена возможность ее объединения с недовольными буржуазными политическими деятелями и создания на этой основе политической альтернативы существующему режиму.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- 1) Fisher M.M.J. Iran. From Religious Dispute to Revolution. N.Y. 1980, с. 88, 91.
- 2) "Le Monde", 21. 4. 1982.
- 3) M. Bayat. The Iranian Revolution of 1978-79. Fundamentalist or Modern? - "Middle East", 1983, vol. 37, B 1, с. 41.
- 4) "Nouvelles des Mondes" P., 1981, N 10.
- 5) "Джомхурийе эслами", 21.4.1982.
- 6) "Эттелаат", 23.4.1982.
- 7) "Джомхурийе эслами", 3.5.1982.
- 8) Там же, 5.9.1983.
- 9) Там же, 5.9.1983.
- 10) "Джомхурийе эслами", 5.9.1983.
- 11) "Tehran Times", 30.5.1982.
- 12) "Tehran Times", 30.5.1982.
- 13) "Джомхурийе эслами", 23.II.1982.
- 14) "Кейхан", 20.4.1982.
- 15) "Кейхан", 13.I2.1982.
- 16) "Tehran Times", 30.5. 1982.
- 17) "Conference proceedings. Middle East Institute and Washington International Center for scholars" May 21.2, 1982, с.43.

Г. М. ЕГАНЯН

СОВРЕМЕННАЯ ОЦЕНКА ИРАНСКИМИ ИДЕОЛОГАМИ И ЗАПАДНЫМИ ПОЛИТОЛОГАМИ ВЗГЛЯДОВ АЛИ ШАРИАТИ

Основные тенденции послереволюционного развития Исламской республики Иран заставляют нас еще раз вернуться к одной из важнейших проблем иранского политического движения, а именно к проблеме идеологического размежевания между мусульманскими идеологами вообще, и мусульманскими богословами, в частности. В этой связи особое значение приобретают идеи, лежащие сегодня в основе современных консервативных буржуазных и пробуржуазных идейных течений, с одной стороны, и радикальных, популистских, антиимпериалистических, с другой. Именно поэтому в современном Иране не ослабевает интерес к духовному наследию Али Шариати, одного из мусульманских идеологов предреволюционного движения, чьи взгляды с самого начала существенно отличались от взглядов Хомейни.

Крупный иранский идеолог Али Шариати, которому не было суждено дожить до революции 1978-79 гг. сыграл видную роль в деле реформации ислама, истолкования и разъяснения его различных догм. Этим объясняется то большое влияние, которым он пользовался в кругах верующей молодежи и учащихся духовных семинарий; поэтому не случаен и большой интерес, проявленный многочисленными авторами к его жизни и деятельности.

Аятолла Бехешти считал Шариати одним из видных деятелей современности. Он отмечал, что иранский народ и, в особенности, его образованные слои хорошо понимали значение идей Шариати в деле пробуждения общества и подъема народного движения.

Как отмечает Бехешти, некоторые деятели были настроены к Шариати настороженно, боясь его влияния на мировоззрение молодого

поколения в том числе учащихся религиозных учебных заведений. Вместе с тем по мнению Бехешти, группа его последователей была весьма увлечена личностью и идеями Шариати. Некоторые же рассматривали его воззрения в развитии, объективно отмечали как их слабости и недостатки, так и творческие и положительные стороны. При этом, Бехешти подчеркивал свою принадлежность к последней группе.

Касаясь взглядов и деятельности Шариати, нынешний премьер-министр Исламской республики Иран Хосейн Мусави пишет, что для правильной оценки Шариати, необходимо учесть, что он был не философом, а обществоведом, а обществоведческие взгляды всегда относительно и подвержены принятию или отклонению.

Мусави подчеркивает, что Шариати вернул молодежь и интеллигенцию к корану и было бы несправедливо и субъективно отрицать или игнорировать его влияние на молодое поколение. Мусави обращает внимание и на то обстоятельство, что наследие Шариати свидетельствует о динамике развития его воззрений и что при их исследовании и оценке всегда необходимо учитывать политическое положение и уровень культурного развития Ирана в данный период.

Председатель меджлиса Хашеми Рафсанджани считает Шариати одним из тех деятелей, которые по-настоящему служили революции, и чьи усилия имели свое воздействие на обширный общественный слой, находящийся вне влияния духовенства.

Историческую роль Шариати оценили и некоторые западные авторы. Американский автор Фобс, отмечая антимарксистские взгляды Шариати, называет его тем не менее революционером. По мнению другого американского автора Фишера, Шариати пытался проложить мост между традиционным шиизмом и современной социологией, и его учение воздействовало на наиболее передовых представителей религиозного движения. Мангал Баят Филлип в своей книге, опубликованной в Лондоне, отмечает, что Шариати отрицал традиционализм, вестернизм и марксизм.

Известная своими исследованиями по исламу американский социолог Ники Кедди считает Али Шариати проповедником радикальной религии, и, как и другие авторы, подчеркивает его огромное влияние на студенчество и ту часть интеллигенции, которая стремилась к прогрессивному возрождению собственной иранской культуры, а не к вестернизации.

В течение своей 45-летней жизни Шариати опубликовал около 20 книг и более 50 статей. Одно упоминание названий некоторых

его сочинений дает примерное представление об идейно-политическом охвате теории Шариати: "Общество и имамат" (Уммат ва имамат) — самая распространенная его книга, опубликованная в 1972 г., "Что надо делать?", "С чего мы должны начать", "В ожидании религии протеста", "Методология постижения ислама", "Шиизм Али и шиизм Сефевидов", "Отец, мать — мы обречены", "История религий", "Цивилизация и обновление", "Человек, ислам, марксизм и исламоведение" и другие.

Несмотря на теоретическую уязвимость взглядов Шариати, выдвинутые им идеи в известной мере совпадали со стремлениями тех кругов молодежи Ирана, которые пытались совместить шиитский традиционный ислам с социалистической теорией. Шариати удалось внушить студентам и молодым представителям интеллигенции идеи о возможности использования исламской религии для осуществления перемен в общественной жизни страны. Именно поэтому некоторые руководители партии "Моджахедине халк" считают Шариати своим идеологом. В конце 60-х годов Али Шариати и некоторые другие мусульманские идеологи использовали кафедру тегеранской мечети "Хосейние Эршад" в целях критики господствующего режима. Развернувшееся в этом центре и руководимое Али Шариати движение во многом отличалось от реформистского движения начала 60 годов. В мечете "Хосейние Эршад" Шариати проповедовал необходимость приспособления ислама к современному миру. В период деятельности в этом центре, в 1967–1973 гг., Шариати выступал против отсталости духовенства и критиковал бюрократизм властей. Необходимо отметить, что в свое время шахские власти были настолько обеспокоены возрастающей популярностью Шариати, что Савак обратился к исламским теоретикам с предложением изучить его труды для выяснения причин их широкого распространения.

Тем не менее некоторые авторы высказывают мнение, что власти относились к Шариати терпимо, надеясь, что его деятельность приведет к расколу среди духовенства. Именно с этой целью они позволяли Шариати проповедовать свои взгляды. Шариати считал, что "Хосейние Эршад" должна служить примером для религиозных центров во всем Иране. И действительно, в течение некоторого времени "Хосейние Эршад" обрела большое влияние по всей стране, однако, уже в конце 60-х годов была закрыта Саваком. Что же в воззрениях Али Шариати привлекает современных мусульманских идеологов и современных исследователей. Шариати отверг традиционный принцип ислама о покорности судьбе. Он считал, что человек сам должен

определить свою судьбу, и в случае правильного решения, он получит благословение аллаха. При этом он отмечал, что ислам современная, динамичная и релевантная религия. Шариати призывал к пересмотру некоторых посланий ислама, рассматривая, при этом, ислам не в метафизическом, а в социологическом аспекте. Он утверждал, что подобно средневековому католицизму ислам оторвался от жизни, заполнен чуждыми представлениями и нуждается в коренной реформации. Считая неприемлимыми устаревшие методы деятельности ахундов, Шариати подчеркивал необходимость применения таких методов, которые могли бы побудить молодежь к размышлению.

Однако критицизм Шариати не распространялся на социальную суть религии. Утверждая, что священная книга мусульман скорее касается социальных законов, нежели подробностей культа, Шариати повторял при этом общеизвестное положение шиизма о том, что ислам не создается всенародными выборами, а является совокупностью небесных директив о справедливом обществе. В то же время он пытался доказать прогрессивный характер ислама и его способность стать основой для социально-экономических преобразований. Он предупреждал также, что западные модели управления обществом служат цели подчинения ислама и развивающихся стран нуждам капитализма. Шариати говорил: "Буржуазия гнилая, она не только самоуничтожается, но ее необходимо уничтожить, особенно по той причине, что она является античеловечной и ведет человечество к гибели". Шариати утверждал необходимость революции для осуществления изменений в обществе. А для достижения этого считал важным, чтобы народ приобретал политические и теоретические знания. Своей главной задачей он считал борьбу против традиционных методов обучения исламских догм и их восприятия. Он призывал шиитов возродить и осовременить "изначальное революционное содержание своей религии". Шариати толковал шиитскую доктрину как "историческую идеологию угнетенных". Шиитские символы он воспринимал как революционные образы, а шиитских мучеников, как "революционных героев" и модели для современной политической деятельности. Радикальные социально-политические действия он рассматривал как окончательное доказательство веры. "Шииты в Иране находятся под гнетом, — говорил он, — и должны с большой активностью бороться за изменение условий своей жизни". Шариати преимущественно подчеркивал необходимость политизации шиизма. Вместе с тем, Шариати никогда не ставил под сомнение ни исламскую веру, ни шиитские догмы.

Некоторые западные авторы считают, что как "революционный шиитский ученый", осведомленный в философии и истории Запада, Шариати синтезировал западную радикальную мысль с традициями и догмами шиизма.

Как известно, резкая критика Шариати шиитского духовенства восстановила против него многих богословов, которые обвинили его в неосведомленности в традиционном шиитском учении.

Хотя Шариати не отрицал целиком роли улемов, тем не менее он считал их ответственными за отступление широких масс от истинной веры. Он был убежден, что задачу реформы шиизма и шиитского общества может осуществить лишь интеллигенция. Тем не менее, Шариати, безусловно, имел своих сторонников и среди оппозиционно настроенных высокопоставленных духовных лиц. Например, аятолла Талегани защищал реформаторские идеи Шариати.

В одном из американских журналов приводятся следующие слова одного рабочего нефтеперерабатывающего завода Абадана: "Мы воздаем дань уважения Хомейни за его упорный отказ пойти на компромисс с шахом... Однако, тем не менее, революция была спроектирована Шариати. Хомейни только предводительствовал ее. И теперь, когда мы имеем Исламскую республику, и, если революция должна продолжаться, Хомейни должен опираться на таких людей, как Талагани".

Касаясь взаимоотношений Шариати и Хомейни, уже упоминавшаяся Ники Кедди отмечает, что еще при жизни Шариати ряд его взглядов, как неортодоксальные, критиковались приближенными Хомейни улемами. Существует мнение, отмечает она, — что будь сегодня Шариати жив, он не согласился бы с властью духовенства и тем более, с формами правления.

Важно отметить в этой связи, что Хомейни никогда не симпатизировал учению Шариати, а, наоборот, открыто осуждал его, утверждая, что учение Шариати находится "в опасной близости с марксизмом и с другими современными революционными философиями".

Касаясь этого утверждения Хомейни, многие американские социологи и политологи пишут о том, что сторонники Шариати, безусловно, не были ни коммунистами, и ни марксистами, но если ортодоксы типа Хомейни будут долго находиться у власти, то сторонники Шариати, вероятно, будут вынуждены объединиться с марксистами и коммунистами, для того, чтобы начать решительную борьбу для свержения власти ортодоксального духовенства.

Западные ученые полагают, что борьба в ИРИ велась и ведет-

ся прежде всего между аятоллой Хомейни и его сторонниками и сторонниками Али Шариати.

Последователи Шариати обвиняют Хомейни в том, что после изгнания шаха и своего возвращения в Иран, он не просто старался вернуть ортодоксальному шиитскому исламу его прежнее влияние, но и искажал истинный смысл шиитского ислама. Они говорят также и о том, что аятолла Хомейни предаст революцию. Таким образом, Али Шариати привлекает современных иранских идеологов и западных политологов потому, что его идеи о приспособлении ислама к требованиям и духу нового времени получили широкое распространение среди верующей молодежи и части интеллигенции современного Ирана. Их привлекал и привлекает по сегодняшний день отказ от покорности судьбе, призыв к борьбе против духовенства и буржуазии, и в особенности, отрицание западных моделей развития и разрешение всех проблем этого развития революционным путем.

М.Р. АРУНОВА

ИСЛАМСКАЯ КОНТРРЕВОЛЮЦИЯ В АФГАНИСТАНЕ

Отношение мусульманских богословов Афганистана к Апрельской революции и созданию Народно-демократической республики было неоднозначным. Их наиболее консервативные группы с самого начала выступили с контрреволюционных позиций против Народно-демократической республики Афганистан.

Апрельская революция подорвала экономические, политические и идеологические позиции этого духовенства, теснейшим образом связанного с эксплуататорскими классами. Имея большой опыт политической и идеологической борьбы, а также организации вооруженных выступлений и учитывая низкий уровень развития классового самосознания трудящихся масс, их слепую приверженность религии, базовые традиции подчинения помещикам и ханам, мусульманские лидеры уже летом 1978 г. выступили под лозунгом защиты ислама, идентифицируя его с защитой отечества. Их стремление сформировать и возглавить оппозиционное движение нашло широкую поддержку со стороны международного империализма и прежде всего США, а также КНР, Ирана, Пакистана, ряда реакционных мусульманских режимов.¹ Уже в мае-июне 1978 г. после обсуждения афганских дел на очередной сессии НАТО эти страны предприняли меры по созданию "пояса враждебности" у границ ДРА, интенсификации по различным каналам антисоветской и антиафганской политико-пропагандистской деятельности на международной арене; одновременно американская разведка и агентура других государств вели целенаправленную работу среди пуштунских и белуджских племен, нацменьшинств, в госаппарате, устанавливали контакты с промонархическими и продаудовскими элементами, находившимися в Афганистане и в эмиграции, с

контрреволюционными, прежде всего — исламскими, а также националистическими и маоистскими организациями и группировками. Активную роль в этом играли посольства США, Ирана, Пакистана и КНР в Кабуле. Гальванизируя антисоветские и антиафганские силы и осуществляя различные формы вмешательства в дела ДРА, США стремились побудить правительства арабских стран пригласить заботу о локальных проблемах (включая и отношения с Израилем) и сконцентрироваться на региональном сотрудничестве, отдавая приоритет борьбе с "советской угрозой". В январе 1979 г. с этой целью на Ближний Восток был направлен тогдашний министр обороны Г. Браун.² Примерно тогда же в Афганистан выехал помощник советника президента по национальной безопасности, чтобы ознакомиться с ситуацией на месте. Вскоре после этого в Вашингтоне принимали лидеров исламской контрреволюции, а президент Картер, выступая по телевидению, открыто заявлял, что "США готовы защищать свои жизненные интересы любыми средствами, включая военную силу повсюду, где это будет необходимо — на Среднем ли Востоке или где-либо еще".³

Одновременно, сократив торгово-экономические связи с Афганистаном, США и другие враждебные ДРА страны увеличили разностороннюю помощь контрреволюционному движению, содействовали созданию лагерей и баз исламской контрреволюции за рубежом. К концу 1979 г. по данным иностранной прессы, сформированные при широкой помощи извне диверсионно-террористические отряды действовали в 18 из 26 провинций ДРА.³

К концу 1983 г. в Афганистане и за его пределами насчитывалось свыше 70 контрреволюционных организаций и групп различного толка. Костяк многих из них составили политические течения и группировки, созданные в середине 60-х — первой половине 70-х годов.⁴ Наиболее влиятельными в настоящее время являются около десяти организаций, выступающих под лозунгами ислама.⁵ Их руководители — бывшие землевладельцы, представители духовенства, высшей бюрократии, деловых кругов, офицерства, интеллигенции. Эти организации имеют штаб-квартиры в Пакистане и Иране, а также центры в ряде других стран и располагают вооруженными соединениями, насчитывающими по несколько десятков тысяч человек, формирующимися как за рубежом (из числа беженцев), так и в стране. Их основную массу составляют крестьяне, кочевое и полукочевое население "зоны племен", дезертиры из армии. Исламские орга-

низации получают деньги, современное оружие, множительную технику, медикаменты и т.п. от капиталистических государств, прежде всего США, а также от Китая, консервативных мусульманских режимов, Израиля. В лагерях военная подготовка формирований осуществляется, главным образом, америкаскими, египетскими и китайскими инструкторами и офицерами пакистанской армии.

Самыми крупными исламскими контрреволюционными организациями являются следующие.

"Исламская партия Афганистана" (ИПА). Ее лидер - Гульбеддин Хекматъяр. Получает военную и финансовую помощь от США, капиталистических стран Европы, некоторых мусульманских режимов и Китая; в основном ориентируется на США. В "Обязанностях члена ИПА" подчеркивается, что "с точки зрения своих практических действий, ИПА является военной организацией".⁶ В "Программе ИПА" заявляется, что основу единства государства и народа должен составлять ислам, установки которого определяют личную жизнь верующих и регулируют все общественные явления в стране". Лидеры ИПА отвергают шиизм, заявляя, что источниками права и закона являются Коран и хадисы, а основополагающими мусульманскими законами - положения суннизма ханифитского толка.⁷ В "Программе ИПА" и "Обязанностях члена ИПА" подчеркивается необходимость выполнения "великих предначертаний ислама", предусматривающих усовершенствование человеческой личности, улучшение на его основе положения всех слоев населения, наделение крестьян землей, борьбу с безработицей, коррупцией, взяточничеством, несправедливостью. В программах документах ИПА декларируется также приверженность "всеобщему миру", осуждаются все формы колониализма, эксплуатации, угнетения. Руководство ИПА уделяет особое внимание идеологической работе, как среди членов партии, так и вне ее. Многочисленные пропагандистские публикации ИПА - газеты, журналы, брошюры и т.п. на языках пушту, дари (а некоторые и на русском) - издаются, в основном, за рубежом - в ФРГ ("Шахадат" - "Смерть за веру"), в Англии ("Джихад" - "Священная война", "Саф" - "Сплочение"), в Пакистане ("Врадз" - "Облако", "Шахид" - "Мученик" и "Голос жертвенных"), в Иране ("Рах-е хакк" - "Путь истины"). ИПА пользуется наиболее сильным влиянием в северо-восточных, южных, центральных районах, а также частично на западе страны.

А 1979 г. из ИПА выделилось самостоятельное крыло, действующее под тем же названием. Его лидер - известный богослов -

моулави М.Ю.Халес. Сторонники Халеса в своем большинстве пуштунные племена хугиани и джадран. Есть сведения о связях М.Ю.Халеса с КНР. Другие контрреволюционные лидеры наряду с признанием боевых качеств отрядов Халеса отмечают отсутствие у него четкой платформы. Сфера его влияния распространяется на часть Нангархара, Логара и Пактии.

"Исламское общество Афганистана" (ИОА). Лидер - доктор теологии Бурханддин Раббани. Значительная часть его приверженцев - хазарейцы, таджики и некоторые меньшинства северных и северо-западных провинций Афганистана, исповедующие шиизм. Имеет контакты с мусульманскими центрами в США, странах Западной Европы и Азии, международными мусульманскими организациями, КНР. Штаб-квартира ИОА в Пакистане, а постоянные резидентуры - в ряде городов Ирана (в Куме, Мешхеде, Захедане, Исфагане). Печатные органы ИОА - "Моджахид" ("Борец за веру"), "Сут-оль джихад" ("Набат джихада"), "Мисак хун" ("Клятва кровью") и др.

В "Принципах и обязанностях членов ИОА" и "Целях ИОА" и пропагандистских материалах утверждается, что ИОА является "поборником ислама и последовательным защитником угнетенных классов", считает своей целью борьбу против традиционного и нового колониализма и тирании, за установление исламского режима, изгнание захватчиков и "ликвидацию приспешников 7 саура (27 апреля)". ИОА призывает оберегать всякую собственность, "накопленную честным трудом", на основе принципов ислама распределять незанятые земли среди крестьян и принимать действенные меры по повышению уровня жизни рабочих. В отличие от некоторых других партий в документах ИОА не подчеркивается, что члены ИОА обязаны исповедывать суннизм ханифитского толка и говорится о защите интересов меньшинств. В области внешней политики руководство ИОА объявляет себя сторонником установления добрососедских отношений со всеми странами, выступает за единство "исламского мира", укрепление движения неприсоединения против сил агрессии и колониализма. ИОА имеет сторонников, главным образом, в северных, северо-восточных и частично в центральных провинциях.

"Национальный фронт исламской революции Афганистана" - (НФИРА). Его лидер - пир ордена кадирийя Сеид Ахмад Гиляни, пользуется влиянием в Нангархаре, Пактии и других районах расселения пограничных пуштунских племен. Штаб-квартира НФИРА находится в Пешаваре, там же издается печатный орган этой орга-

низации - газета "Мохаз" ("Фронт"). НФИРА широко использует исламские лозунги - выступает за создание независимого исламского государства, достижение социальной справедливости, совершенствование человеческой личности в соответствии с положениями ислама и т.п. Большинство руководителей НФИРА - пуштуны из среды крупных землевладельцев, высшего духовенства, чиновников, офицерства, являющиеся, как и сам Гиляни, сторонниками монархии. Рядовой состав воинских подразделений НФИРА формируется, главным образом, из пуштунов "зоны племен", приверженцев ордена кадриийя. НФИРА имеет тесные контакты с США и странами Западной Европы. Пропагандистские органы НФИРА связаны с Народно-трудовым союзом (НТС), выпускают листовки на русском языке для распространения среди советских военнослужащих. По сравнению с другими контрреволюционными организациями НФИРА выступает с более умеренных позиций в отношении нового строя.

"Движение исламской революции Афганистана" (ДИРА). Лидер моулави Мухаммад Наби Мухаммади - принадлежит к крайне правому крылу служителей культа. В программных документах и пропагандистских материалах ДИРА ставятся задачи создать "истинную исламскую республику в Афганистане", осуществлять "на основе Корана" религиозные, социальные, культурные, экономические, политические и административные мероприятия в стране; упразднить "неисламские обычаи", чтобы, с одной стороны, "избавить угнетенный народ Афганистана от капитализма, а с другой - спасти его от безбожия и коммунизма", "возбудить в сердцах всего мусульманского народа страны любовь к Аллаху", свободе, прогрессу и готовность к самопожертвованию". В области внешней политики ДИРА ставит задачи "упорно добиваться установления взаимопонимания со всеми государствами (особенно "мусульманского мира"), следовать политике позитивного и активного нейтралитета".

К ДИРА примыкает не только сельское, но и городское население - прежде всего средние городские слои, деклассированные элементы, богословы среднего и низшего звена, мелкие чиновники, часть офицерства, некоторые кланы племени дуррани и других пушунских племен. ДИРА издает газеты - "Хедаяте ислам" и "Аль-муслемин". Основные районы действий ДИРА - южные и юго-западные провинции страны.

"Фронт национального освобождения Афганистана" (ФНОА). Лидер хазрат Себгатулла Моджаддади. Имеет большое влияние, главным образом, на юге и юго-востоке страны, где и формирует военные отряды, костяк которых составляют мюриды клана. Моджаддади поддерживает тесные связи с Саудовской Аравией и странами Запада; выступает за непримиримую борьбу против НДПА, свержение правительства, создание исламского государства, основанного "на справедливости, равенстве и демократических традициях при гарантии личной и общественной свободы верующих", "защите независимости страны, устоев ее культуры, истории, национальной чести и достоинства, освобождения афганского народа от неокOLONиализма, атеизма и марксизма". ФНОА издает газету "Вахдат" ("Единство") и множество пропагандистских материалов.

"Национальный исламский союз Афганистана" (НИСА) создан в 1983 г. Лидер НИСА, бывший король Афганистана Мухаммед Захир-шах и его зять Абдул Вали. К НИСА примкнули монархически настроенные члены других организаций, прежде всего офицерство, представители деловых кругов, высшей бюрократии. Создание НИСА было поддержано пакистанским руководством, а также С.Гиляни и С.Моджаддади. НИСА имеет связи с Западной Европой, главным образом, с Англией.

Крупные контрреволюционные организации действуют и в приграничных с Ираном провинциях. Это - "Движение борющегося духовенства" (во главе Али Эфтехари), "Исламское движение Афганистана" (лидер А.Мохсени Кандагари), "Гром Афганистана" (лидер М.Хазани) и "Партия Аллаха", руководитель которой Кари Якдаст, имеет наиболее тесные контакты с Ираном, действует под непосредственным влиянием штаба "Стражей исламской революции". Члены этой партии, а также других контрреволюционных исламских организаций проходят военное обучение в Иране, в том числе и путем участия в военных операциях на ирано-иракском фронте. Заинтересованность Ирана в усилении своего воздействия на развитие событий в Афганистане, и прежде всего в приграничных с Ираном областях (Герате, Шиндане и др.) проявляется и в укреплении контактов с другими афганскими исламскими организациями, которым предоставляются опорные пункты и базы на иранской территории, оказывается разносторонняя помощь. При этом предпринимаются меры к консолидации и объединению этих организаций под

тельно-информационной работы, важную роль в которой играют служители культа. Подготовка и обучение кадровых агентов ведется на специальных курсах, к преподаванию на которых привлекаются инструкторы спецслужб Запада, Китая, Пакистана, ряда мусульманских стран, в том числе сотрудники бывшей иранской САВАК.

Важнейшим направлением в деятельности контрреволюционных исламских организаций является агитационно-пропагандистская работа, приобретающая все более организованный характер. При этом в центре внимания исламских идеологов находится не богословие, а политические и социально-экономические проблемы. В последнее время руководство контрреволюционных партий предприняло меры по улучшению структуры органов, занимающихся пропагандой, увеличило число участвующих в ней подразделений. В пропаганде применяется дифференцированный подход к различным социальным слоям и национально-этническим группам населения, расширяются масштабы и разнообразятся формы и методы агитационно-пропагандистской работы. Особые усилия прилагаются к тому, чтобы религиозная и националистическая окраска политических лозунгов и программ, а также их подача соответствовала сложившимся стереотипам социальной и национальной психологии объектов пропаганды, а на деле отвечали интересам социальных слоев, которые представляют контрреволюционные лидеры.

Одной из основных целей агитационно-пропагандистской деятельности контрреволюции следует считать стремление утвердить в массовом сознании идеи о том, что ислам — это не только и не столько религия, сколько особый, отличный от капитализма и социализма путь развития, где существует приоритет божественного закона и моральных ценностей, а не диктатуры какого-либо класса или отдельных личностей. Стремление использовать ислам для выполнения конкретных задач, которые ставят перед собой исламские лидеры в политической и социально-психологической областях, находит проявление в многократно повторяемых в программных документах, печатной и устной пропаганде призывах к борьбе за освобождение родины от "безбожного правительства и русских", за установление исламских норм в экономической, социальной и культурной жизни афганского общества. Главная, взятая из Корана посылка, из которой исходят исламские контрреволюционные оилы, — "Да погибнет народ, который не верует" — призвана убедить

массы в том, что отход от ислама приведет к гибели Афганистана. Во многих документах и материалах контрреволюционных партий ислам представлен панацеей от всех бед — нищеты, бесправия, угрозы потери независимости, унижения нации. Призывая к борьбе за торжество ислама, который "подвергается поруганию со стороны правительства — приспешника СССР", контрреволюционные лидеры обвиняют власти в стремлении силой навязать народу "марксистский образ жизни" взамен традиционного, мусульманского. Через мулл, улемов, мударрисов, старейшин племен, верующим внушаются мысли о необходимости возрождения исламского государства, "незаконности" правительства ДРА, борьба с которым "угодна Аллаху". Умело используя просчеты властей при проведении реформ, факты нарушения законности, контрреволюционные лидеры, опираясь на Коран и нормы мусульманского права, стремятся доказать несовместимость с исламом всех мероприятий правительства в целом, а ухудшение экономического положения в стране преподносят исключительно как результат "неисламского правления".

Стремясь доказать возможность устранения социального зла без радикальных преобразований и классовой борьбы, контрреволюционные исламские идеологи, ссылаясь на Коран, особо подчеркивают, что не следует "любить богатство любовью упорной"¹⁰, и поэтому имущие должны идти по пути добровольного самоограничения — выплачивать закят и отдавать в пользу неимущих пожертвования. Именно это преподносится как одно из основных средств, способствующих улучшению материального обеспечения мусульман и достижению справедливости. Сохранение классового мира называется в программных документах исламских партий одним из важных условий исламского образа жизни. Так, в "Целях ИОА" со ссылками на нормы шариата прямо заявляется о необходимости, чтобы "помещик и крестьянин, рабочий и фабрикант, наниматель и поденщик, вместо того, чтобы набрасываться друг на друга, жили в мире и согласии, чтобы доходы от производства делились между ними по справедливости и честно". В подобном же духе выступают и другие контрреволюционные организации, утверждающие, что причиной неравенства являются не противоречия между трудом и капиталом, а неправильное распределение материальных богатств. При этом исламские партии пытаются внедрить в сознание верующих, что справедливое распределение доходов приведет к "процветанию и прогрессу".

эгидой Ирана.

Одновременно с названными выше существуют исламские партии и группы, возглавляемые ханами нацменьшинств (киргизами, туркменами и др.); весьма значительна активность "Союза исламских воинов" с центром в провинции Урузган, в местах расселения хазарейцев, в Джаузджане, Балхе, Самангане.

Крупные контрреволюционные организации по своей структуре примерно однотипны. Их руководящие органы (обычно находящиеся вне пределов ДРА) — штаб-квартира и исполнительный комитет, состоят из нескольких отделов: военного, в который, как правило, входит главное командование вооруженных сил, штаб оперативно-го руководства и группа разведки, направляющие деятельность банд-формирований; финансового отдела; отдела по делам агитационно-пропагандистской работы, постоянно ведущейся среди членов организации и местного населения; отдела управления и судопроизводства, осуществляющего руководство деятельностью исламских комитетов. Их создание является важнейшим показателем политического характера целей и задач этих организаций.³ Органами власти контрреволюционных организаций на местах являются исламские комитеты — провинциальные, уездные, волостные, деревенские (кишлачные).

Исламские контрреволюционные организации объединяют борьба с новой властью, антикоммунизм и антисоветизм при активном использовании положений и лозунгов ислама. Однако в их среде существует и целый ряд серьезных противоречий — одни отражают различие интересов представленных в них социальных сил; другие — порождаются национально-этнической неоднородностью участников движения, третьи — религиозной рознью, принадлежностью к различным направлениям ислама, толкам, сектам, орденам; четвертые связаны с несовпадением методов и конкретных целей борьбы, а порой и конфликтностью программных установок (например, монархисты и республиканцы, националисты, традиционалисты и реформаторы ислама, и т.п.). Острые разногласия нередко переходят в вооруженные столкновения. Их причиной являются подчас не только и не столько идеологические и политические расхождения, а корыстные интересы и личная неприязнь.⁸

Несмотря на разногласия, руководители контрреволюционных организаций время от времени при непосредственном давлении со

стороны внешних сил пытаются решить вопрос об объединении усилий в борьбе с народной властью. Однако эти попытки пока не принесли действенных результатов. Довольно серьезным, хотя и не главным, препятствием консолидации контрреволюции и выработки единой программы является существование мелких исламских групп и банд численностью от 200–300 и до нескольких десятков человек. Периодически часть этих групп объединяется на временной основе. При этом нельзя не отметить, что подрывная деятельность подобных групп, их маневренность создают определенные трудности в борьбе с ними. Некоторые из них имеют опорные базы в соседних странах. Как сообщает западная пресса, их отряды, совершая диверсионные вылазки на территорию ДРА, пересекают границу и "не бог весть как увлекаясь идеологией", спекулируют оружием, грабят на дорогах — "и все это во имя Аллаха".⁹

Весьма критично к мелким группам относятся и влиятельные исламские лидеры. Показательно в этом плане высказывание одного из руководителей агитационно-пропагандистского комитета ИПА Азиза Ульфата. Отмечая, что в Пакистане существуют многочисленные группировки, выступающие под знаменем ислама, в одной из брошюр он пишет: "Поскольку сейчас базар ислама горяч и каждый может испечь хлеб в этой печи, многие начали свою деятельность на исламской основе. Найдя комнату, несколько стульев, повесив свою эмблему и взяв листовки или книги (сталив их у другой группы), они объявляют о создании партии. Прикрывшись джихадом, они собирают деньги". Их руководители называют себя эмирами. Таких уже десятки. Некоторые выступают за Аллаха и освобождение родины, другие стремятся к власти, третьи хотят торговать, действуя ради денег и раскола беженцев. Есть и такие, кто лишь стремится к тому, чтобы о нем написали в газетах".

В деятельности контрреволюции прослеживается четкая взаимосвязь вооруженной борьбы, экономических диверсий, террористических и подрывных пропагандистских акций.

Одной из важнейших форм деятельности контрреволюции являются вооруженные выступления. Их число за последнее время значительно возросло. Подготовка выступлений осуществляется как за рубежом, так и в контролируемых мятежниками районах. Достижение эффективности боевых операций и подрывной диверсионно-террористической деятельности тесно связано с налаживанием разведыва-

Контрреволюционная пропаганда вместе с тем учитывает общественнические антиколлективистские начала в психологии подавляющего большинства крестьян, кочевого и полукочевого населения, мелкобуржуазных слоев города и деревни. Идеологи ислама заявляют, что достижение социальной справедливости возможно без ликвидации частной собственности. Более того, признается естественность ее существования. Так, со ссылками на Коран подчеркивается, что имущественное неравенство установлено Аллахом: "Одним мы дали преимущество перед другими...", "...мы... возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение" ¹¹.

В конкретных вопросах, касающихся, например, земельной реформы, исламские лидеры ограничиваются декларациями. Вот текстовое изложение некоторых из них: "В соответствии с законами шариата провести земельную реформу, обеспечить кочевников пастбищами и жилищами все население страны" (ДИРА, "Чего мы хотим?"). Или: "Мы выступаем за то, чтобы все незанятые земли были распределены между безземельными крестьянами и были приняты действенные меры по повышению уровня жизни рабочих" ("Цели ИОА"). В "Программе ИПА" подтверждается право частной собственности на землю, независимо от ее размеров, и прямо говорится о необходимости изъятия земли у крестьян и возвращения ее помещикам: "Созданная в результате недостойных правительственных действий (имеется в виду декрет № 8 правительства ДРА. — М.А.) земельная собственность, незаконно отнятая силой, принуждениями и угрозами у прежних владельцев, аннулируется на основании законов шариата и передается подлинным хозяевам. Государственные земли бесплатно или в рассрочку по доступным ценам будут распределяться среди безземельных крестьян и затем среди мелких землевладельцев... Будут строго соблюдаться все исламские законы о землевладении и землепользовании". В этой связи напомним, что мусульманское право одобряет сдачу земли в издольную аренду и устанавливает такую систему расчетов арендаторов с землевладельцами, в соответствии с которой землевладелец получает незначительную часть урожая. Таким образом, узаконивается эксплуатация крестьян, а не социальное равенство, к которому якобы стремятся исламские идеологи.

Отрицая "законность" не только правительства Б.Кармала, но и существования ДРА, и призывая к созданию исламского государства, контрреволюционные лидеры особо подчеркивают, что оно

представляет собой вневременную категорию, не связанную ни с капитализмом, ни с социализмом, что оно надклассово и универсально для всех времен и народов. Пользуясь неосведомленностью масс о крупных восстаниях в халифате, вызванных ростом социальных противоречий, контрреволюционная пропаганда изображает его как исламское государство, где якобы не было эксплуатации. Манипулируя исламскими догмами и понятиями (иджма, кийяс, истихсан и др.) и используя их как аргументы для доказательства существования "истинного народного волеизъявления" и "исламской демократии" в период раннего ислама, когда проводились в жизнь идеи выборности имама, совещательности, принятия решений путем доказательства их полезности мусульманской общине, исламские лидеры (Хекматъяр, Сайяф, Раббани и др.) прямо говорят о необходимости передачи власти религиозным авторитетам и создании государства во главе с "праведным президентом". При этом они представляют ислам как главное средство национальной и государственной интеграции и основной регулятор жизни общества. В контрреволюционной пропаганде многократно проводится мысль о том, что утверждение исламского государства возможно исключительно путем джихада — "войны за веру". Для доказательства этого обычно апеллируют к историческому прошлому, когда пророк, халифы и их сподвижники были военачальниками и вели войны "за торжество ислама".

Во всех программах контрреволюционных партий джихад объявляется одной из важнейших обязанностей каждого мусульманина. В "Обязанностях члена ИПА", например, говорится: "Следует всегда думать о джихаде и готовить себя к этому". Более того, "в сфере джихада недостаточно умозрительно соглашаться с ним... необходимо усвоить это сердцем" ¹². Призывая к джихаду, контрреволюционные лидеры пропагандируют культ жертвенности и мученичества, существующий в исламе, утверждают, что воину, погибшему за веру, уготован рай и отпущение всех грехов. Исламская пропаганда ставит своей задачей убедить население не только в успехе джихада в масштабах Афганистана, но и в необходимости защиты ислама во всем мире, освобождении мусульман от насилия "коллективизма марксистов и тлетворного влияния Запада". Постановка вопроса об "освобождении мусульман", их объединении, создании халифата или некоего "исламского блока", созвучны кругам, близким к Хомейни, который, как известно, именуется в Иране имамом.

Идеи исламского единства имеют своих сторонников также и в других мусульманских странах.

Реакционные муллы и улемы принимают все меры к тому, чтобы помешать распространению объективной информации о мероприятиях правительства ДРА, существе принимаемых им документов, в том числе, касающихся отношения к исламу и служителям культа. Их цель — исключить возможность осознания массами необходимости социальных преобразований и активного участия трудящихся в их осуществлении. В доказательство последнего они приводят известное положение Корана "Властью нельзя наделять тирана и чернь".¹³

В пропагандистских материалах контрреволюционных организаций особо подчеркивается, что сотрудничество с правительством "противоречит благочестию и враждебно исламу", а "пособников режима" как вероотступников, ждет "божья кара". В подтверждение этого инсценируются "несчастные случаи" с лицами, поддерживающими властей, в том числе со служителями культа, учителями школ, "распространяющими неисламские идеи и знания". Иногда, напротив, мятежники, запугивая население, не только не скрывают своей причастности к террористическим актам, совершаемым "во имя торжества ислама", но и афишируют ее. По имеющимся данным, мятежниками убито более 100 известных мулл и улемов (среди них имам кабульской мечети Иттефак, моулави Насрулла Гардези, Шейх Али Хусейн Наток и др.), сожжено свыше 1500 школ. У крестьян, оказывающих содействие властям или просто лояльно к ним относящимся, "борцы за веру" уничтожают посевы, травят скот, поджигают дома, торговцев убивают, грабят, разрушают их лавочки. Стремясь показать, что Аллах покровительствует жителям отдельных кишлаков, сотрудничающих с "борцами за веру", мятежники привозят туда необходимые товары или скупают предназначенное для продажи государству продовольствие по более высоким ценам, чем они установлены властями. Нарушая различными мерами сложившийся товарообмен между отдельными местностями, мятежники обвиняют в этом, а также в росте цен и ухудшении экономического положения правительство, которое якобы переправляет продукты в СССР или снабжает ими советских военнослужащих. Подобные утверждения, несомненно, оказывают влияние на население. Как доказательство "антинародной" политики правительства приводятся ложные данные о советско-афганском технико-экономическом сотрудничестве, результатом которого якобы является бедность и нищета населения. При этом

подчеркивается, что другие государства, например, США, страны Западной Европы, Пакистан, Иран, Саудовская Аравия, оказывают помощь "афганским патриотам" и "борцам за веру". Эти заявления подкрепляются бесплатной выдачей одежды и продуктов "благочестивым мусульманам" того или иного населенного пункта, что широко рекламируется.

Одной из важных и широко применяемых контрреволюцией форм пропагандистского воздействия является запугивание масс демонстрацией военной силы мятежников с целью показа бесперспективности борьбы с ними. При этом исламские лидеры ставят своей целью доказать, что упорная, освещенная знаменем ислама борьба против "неверных", поддерживается мусульманами других стран и общественностью всего мира. В частности, приводятся в доступной для понимания широких масс форме содержание резолюций сессии ГА ООН, конференций ОИК, различных "комитетов" и "фондов", созданных в других странах для помощи "афганским патриотам" и т.п.

Все большее внимание уделяется устной пропаганде, распространению слухов. Причем подавляющее их большинство не только далеки от реальной действительности, но и на первый взгляд кажутся просто нелепыми. Даже западная буржуазная печать, отмечая обрушившуюся на афганское население лавину слухов, пишет, что передаваемая информация "может быть и правдой и ложью, но главное, что афганцы ей верят".¹⁴

Значительно расширяются и масштабы враждебной радиопропаганды, которая ведется на ДРА на пушту, дари, языках наименьшинств и русском языке около 350 часов в неделю. Систематически осуществляется трансляция и ретрансляция передач с территорий Ирана и Пакистана, когда непосредственно по радио или с помощью радиостановок и громкоговорителей передаются пропагандистские передачи "Голоса Америки", "Немецкой волны", "Би-би-си", "Радио Пакистана", "Радио Джида", "Голоса Афганистана", "Голоса Турции", "Голоса исламской республики Иран", "Голоса Родины" (ФРГ), "Радио Пекина" и др. По радио из Пакистана и Ирана выступают беженцы с призывами вести джихад против врагов ислама — местных властей и советских войск. Одновременно распространяются многочисленные магнитофонные записи речей лидеров контрреволюционных партий, афганских религиозных авторитетов, Хомейни и др.

Контрреволюционная исламская пропаганда оперативно реагирует на те или иные мероприятия правительства ДРА, извращает

их сущность и подвергает "исламской" критике.¹

Все более широкие масштабы среди населения, особенно городского (где процент грамотности намного выше, чем в сельской местности) и в воинских частях получает печатная пропаганда - распространяются журналы, газеты, листовки, брошюры типа изданной ИПА - "О зверствах русских в Афганистане" и др.² Широко применяется наглядная агитация - плакаты, карикатуры на афганских и советских руководителей, фотографии, на которых изображаются акты расправ с "вероотступниками" или бесчинствующие бандиты, переодетые в советскую военную форму.³ (Пункт по пошиву советской военной формы создан и функционирует в Пакистане).⁴ В районах, контролируемых правительством, преобладают методы индивидуального идеологического воздействия, осуществляемые, в основном, через служителей культа и законспирированную агентуру контрреволюционных организаций.

Усилилась также подрывная пропагандистская деятельность среди советских военнослужащих. К ней привлекаются мусульманские служители культа, члены НТС, ОУН, родственники басмачей - выходцев из советской Средней Азии, лица, получившие образование в СССР и др.

В последнее время руководство исламских организаций вынуждено направлять свои усилия на укрепление влияния среди рядовой массы бандформирований, поскольку рядовые члены банд все чаще высказывают неудовлетворенность отсутствием перспективы окончания вооруженной борьбы, недовольство материальным обеспечением, медицинским обслуживанием, привилегированным положением верхушки. Все это, а также распри руководства на этнической, религиозной и личной основе ведут к ослаблению морального духа мятежников, недоверию к вождям, дроблению банд, а иногда к их распаду и сдаче властям, поэтому исламские лидеры стали резче ставить вопрос о необходимости поддержания единства внутри организаций, неукоснительном и полном подчинении младших по званию и положению старшим, прекращении вражды, строгом запрещении каких-либо собраний за исключением тех, которые проводятся руководством.

Характеризуя современное состояние контрреволюционного движения в целом, следует отметить усиливающуюся роль дезинтегрирующих факторов, показателем которой прежде всего являются:

1. Безуспешность попыток объединения и консолидации контр-

революции, в связи с отсутствием единой платформы; непрекращающаяся борьба за лидерство, возросшая после выхода на политическую арену бывшего короля, что, в частности, привело к более четкому размежеванию контрреволюционных организаций на антимонархические и промонархические.

2. Наметившийся отход от контрреволюции части некоторых религиозно-этнических групп на севере страны, находившихся ранее под влиянием ИОА и других исламских организаций.⁵ Это часть хазарейцев, таджиков, туркмен, а также исмаилиты Бадахшана и Кундуза.

3. Укрепление в ряде районов северных провинций революционно-демократических групп.⁶

4. Активизация иранского руководства в афганских делах, все более явно выражаемое ими намерение превратить приграничные с Ираном афганские провинции в сферу его влияния, что обуславливает заметную обособленность мятежного движения этих провинций от других контрреволюционных сил.

5. Тенденция к ослаблению поддержки населением исламских "борцов за веру", связанная с отсутствием явных позитивных перемен в контролируемых ими районах, постоянным страхом грабежей и расправ, уводом молодежи в банды, угона скота и т.п.⁷, и, что не менее важно, с отражающейся на населении враждой между различными контрреволюционными партиями, сопровождающейся кровопролитными столкновениями. Учитывая эти факторы, лидеры исламского движения прилагают новые усилия к поискам эффективных лозунгов для объединения всех оппозиционных сил.⁸

Со своей стороны руководство ДРА, ведя курс на стабилизацию положения в стране, расширило масштабы вооруженной борьбы с контрреволюцией, предприняло ряд мер, нашедших отражение в законодательных актах, направленных на ослабление влияния реакционных сил на трудовые слои, привлечение религиозных авторитетов к поддержке революции. Так, во временную конституцию "Основные принципы ДРА" и "Программу действий НДПА" были включены положения, подчеркивающие уважение к исламу и чувствам верующих.⁹ На новом этапе революции восстановлена религиозная символика в гербе и флаге ДРА. В соответствии с решением Революционного Совета ДРА при Совете Министров республики создано Главное управление по делам религии ислама. В 1980 и 1984 гг. были проведены конференции улемов Афганистана. Улучшено мате-

риальное обеспечение служителей культа, выделены крупные средства на восстановление разрушенных мечетей и другие нужды религии.⁸ Кроме того, оказывается чрезвычайная помощь патристически настроенному духовенству, составившая в эти годы около 100 млн.⁹ афгани.¹⁰ Важным документом следует считать принятое 8 августа 1981 г.¹¹ дополнение № I к декрету № 8 "О земле", где подтверждено, что государство не отчуждает вакуфные земли и собственность религиозных авторитетов.¹² Для паломников, совершающих хадж в Мекку, Медину и Неджеф, правительство ввело новые дополнительные льготы, снизив авиатарифы, упорядочив оформление паспортов и виз и отменив таможенные пошлины на ряд товаров.¹³ Все религиозные праздники являются нерабочими днями. Наряду с общемусульманскими праздниками стали отмечаться наиболее почитаемые памятные даты шиитов, например, день ашура.¹⁴ По решению правительства Коран был переведен на язык пушту и издан большим тиражом.¹⁵ В январе 1984 г.¹⁶ Главное управление по делам религии ислама и Высший Совет улемов обратились к афганцам, покинувшим родину, с призывом вернуться в ДРА и противодействовать контрреволюционным силам, прикрывающимся лозунгами ислама.¹⁷ Одновременно было заявлено, что нынешнее правительство не несет ответственности за ошибки, имевшие место до 27 декабря 1979 г.¹⁸

Предпринятые афганским руководством меры оказали определенное положительное влияние на население и исламское духовенство, часть которого выразила лояльное отношение к новой власти.¹⁹ Однако деятельность правительства в данном направлении пока еще не в состоянии разрядить напряженную обстановку в стране.²⁰ Основная масса духовенства по-прежнему находится во враждебном революционного лагере.²¹

События в Афганистане лишний раз показали, что ислам — серьезное оружие политической оппозиции, в том числе и в руках сил, далеких от религиозного фанатизма.²² Влияние этой религии, формировавшейся в течение почти полутора тысяч лет распространяется не только на сферу общественного и индивидуального сознания, но и на всю политико-правовую систему и строй жизни мусульман.²³ История убеждает в том, что ислам может выступать в качестве эффективной идеологической и организационной платформы самых различных социальных движений и политических сил.²⁴ Использование "исламского фактора" контрреволюционными силами объяс-

няет многие трудности в развитии ДРА и серьезно осложняет обстановку в регионе в целом.²⁵

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. White Book of the DRA. Documents and Materials about Interference in the Internal Affairs of the DRA. Kabul, 1980, 1981, 1982; Undeclared War. Armed Intervention and Other Forms of Interference in the Internal Affairs of the Democratic Republic of Afghanistan. Kabul, 1980, 1981 ; см. также М.Р. Арунова. Афганская контрреволюция и ислам. — Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. (ДСП). Москва-Ташкент, 1980, с.182-192; М.Р. Арунова, В. Владимиров. К вопросу об афганской контрреволюции и борьбе с ней. — "Восток и современность" (ДСП), 1980, № I, с.3-21.
2. Ю.М. Мельников. Сила и бессилие: внешняя политика Вашингтона. М., 1983, с.291.
3. См. Г. Мурадов. Демократическая республика Афганистан. М., 1982, с.25.
4. Ю.В. Чайковский. Основные зарубежные контрреволюционные организации и их лидеры; "Спецбюллетень ИВ АН СССР", 1980, № 2.
5. Отдельные сведения об этих организациях содержатся в: М.Р. Арунова. Афганская контрреволюция и ислам. — Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки (ДСП). Москва-Ташкент, 1980.
6. Обязанности члена ИПА. Б. ч., б.м., на яз. дари, с.88.
7. Программа ИПА. б.ч., б.м., на яз. пушту, с.2, 7.
8. "Муслим", 23.05.1983; "New York Times", 28.01.1980.
9. "New York Times", 4.02.1981; "Times", 28.01.1980.
10. Коран, 89:21.
11. Коран, 2:254; 43:31.
12. Обязанности члена ИПА, с.80.
13. Коран, 12:21.
14. "Newsweek", 1980, vol. 96, No 6, с. 21.
15. "Kabul New Times", 18.01.1983.

В.Г. КОГУН

ИСЛАМ И ПОЛИТИКА В АФГАНИСТАНЕ

Ислам в Афганистане всегда выступал в двойной ипостаси — как важный компонент социальной психологии широких масс и как составная часть идеологии государственной власти и различных политических сил. Этим, в основном, и определялись политические позиции и социальный статус духовенства.

На протяжении XIX в. мусульманское духовенство в Афганистане не только монополизировало регулирование духовной жизни населения, но и занимало прочные политические позиции. Однако уже к концу XIX в. по мере окончательного складывания афганского централизованного государства, эмиром Абдуррахманом были предприняты меры по подчинению мусульманского духовенства государственной власти, сопровождавшемуся ущемлением его экономических позиций. Эмир объявил себя верховным духовным главой Афганистана, присвоив себе в 1896 г. титул "Зия оль-медият ва дин" ("Светоч нации и религии").¹ В последующем эти функции сохранялись за всеми монархами, хотя реальная духовная власть эмиров носила скорее формальный характер, подлинным же духовным пастырем мусульман продолжало оставаться духовенство.

В новейший период афганской истории, в условиях медленного формирования буржуазного общества в стране политические позиции исламских традиционалистов все более сужались. Ошутимый удар по их влиянию был нанесен реформами младоафганского режима Эмира Амануиллы (1919–1929 гг.): муллы были лишены монополии в

сфере судопроизводства и просвещения, пошатнулись их позиции и в области семейно-брачных отношений.

Однако недовольство реформаторской политикой младоафганского режима охватило широкие массы населения. Консервативные круги мусульманского духовенства во главе с влиятельным кланом Моджаддади сумели объединить вокруг себя значительные социальные слои. В январе 1929 г. к власти пришел ставленник феодально-клерикальных кругов Бачаи Сакао.

Получившие прямой доступ к власти богословы отменили прогрессивные для того времени реформы Амануиллы. Феодальный режим, ориентированный на средневековый духовный и политический обскурантизм, продержался у власти всего 10 месяцев. События 1929 г. показали необратимость начавшегося процесса буржуазной трансформации общества. Реакционные круги духовенства смогли лишь приостановить на время этот процесс, затормозить, но не предотвратить его. В дальнейшем им пришлось приспосабливать свою систему взглядов и политическое поведение к новым условиям.

Режим Надир-шаха, сменившего Бачаи Сакао, был вынужден учитывать влияние верхушки мусульманского духовенства, определить его место в структуре власти и даже в некоторой мере опираться на него. Так, конституция 1931 г. была во многом проникнута духом ислама. Муллам были возвращены их прежние привилегии, в первую очередь в системе просвещения и судопроизводства. Был образован Совет улемов в рамках министерства юстиции, духовенство получило представительство в парламенте.² Вместе с тем деятельность духовенства была поставлена под контроль государства.

С этого момента деятельность богословов и мулл в течение долгого времени удерживались в рамках их функционирования в духовной сфере. Одновременно их роль в общественной жизни и возможности влиять на государственную политику становились все менее значительными. Однако консервативная часть духовных лидеров не собиралась сдавать своих позиций. В 50-х гг., когда правительство М. Дауда взяло курс на создание государственного сектора экономики и были осуществлены некоторые социальные преобразования буржуазного характера, вновь носителем оппозиционных настроений оказалось правое крыло ортодоксального мусульманского духовенства. Против оппозиционных мулл были применены жесткие меры: ряд видных духовных лиц во главе с хазратом С. Моджад-

дади были арестованы, распущен Совет улемов.

Однако уже во второй половине 60-х годов в условиях роста демократического движения в стране и деятельности возникшей в 1965 г. Народно-демократической партии Афганистана (НДПА) правящие круги пересматривают свое отношение к исламу и духовенству: теперь ставка делается на использование духовенства в борьбе с левой оппозицией. Были выпущены из тюрьмы крупные религиозные деятели, в том числе С. Моджаддади, возобновил работу Совет улемов.

В этот же период усиливается идейно-политическая дифференциация среди самого духовного сословия. Часть богословов и служителей культа, получивших современное образование у себя на родине или за рубежом, выступает за определенную модернизацию ислама и пытается приспособить его к требованиям развивающегося буржуазного общества. Получают распространение идеи "мусульманского социализма", которые, однако, не оказали заметного влияния на общественно-политическую жизнь того периода.

Гораздо более серьезным явлением в политической жизни второй половины 60-х годов явилась деятельность правых богословских кругов. Они развернули энергичную кампанию по дискредитации идей научного социализма и деятельности левых сил. Прямую атаку на левые силы повел еженедельник "Тахиз", называвший себя "органом религиозной, общественной, политической и национальной свободы". Основное содержание публикаций газеты сводилось к неприкрытой апологии ислама, который, по мнению ее издателей, является единственным средством достижения социальной справедливости. Так, газета считала, что "если каждый человек будет следовать положениям ислама, мы избавимся от трудностей, отсталости, несправедливости и достигнем высших целей".³ Конечной же целью сторонников "Тахиз" является "создание сильного афганского общества, основанного на принципах священной религии ислам".⁴ Газета выступала с резкой критикой научного социализма, грубо извращая его социальную сущность. На близких к ней идеологических позициях стояли частные газеты "Хайбар" и "Нидай хакк". Вокруг этих изданий группировались крайне правые представители консервативной части духовенства.

В эти годы, пользуясь попустительством и даже поддержкой властей, правые религиозные деятели развернули активную пропа-

гандистскую деятельность. Они стали широко практиковать проведение конференций в различных районах страны, привлекая к участию в них как местное духовенство, так и население. При этом они открыто призывали к борьбе против распространения в обществе идей и учений, "несовместимых с религией". Одновременно правые круги афганского духовенства устанавливали контакты с реакционными мусульманскими деятелями и организациями ряда других стран. Так, в 1966 г. группа афганских богословов во главе с сенатором М.Х. Моджаддади посетила Иран и Саудовскую Аравию. В Афганистан зачастили делегации "братьев-мусульман" арабских стран. Многогранная пропагандистская, политическая и организационная деятельность правых религиозных деятелей привела к созданию в Афганистане крупной религиозно-политической организации "Братья-мусульмане".

К концу 60-х годов активизировались их действия среди студенческой молодежи и студенчества, в первую очередь в стенах Кабульского университета и Политехнического института, где был создан молодежный филиал "братьев" — группировка "Мусульманская молодежь". Ее члены и сторонники сразу же вступили в острую борьбу с левыми и демократическими организациями, используя все средства, вплоть до актов физического насилия.

В то же время политическая деятельность правых кругов афганского духовенства стала выходить за рамки, отведенные им правящей верхушкой: наряду с борьбой против демократического движения они все чаще выступали с критикой политики и деклараций правительства, его экономической и социальной программы. Так к началу 70-х годов в широком спектре политической оппозиции сформировалось правое крыло. Его политические организации устраивали митинги и демонстрации, выступали в печати, использовали трибуну парламента. Вместе с депутатами, представлявшими феодальную верхушку племен и крупных землевладельцев, они составили правое большинство парламента. Их усилиями были провалены основные социально-экономические мероприятия правительства, имевшие весьма умеренный характер. На этой почве возник затяжной конфликт между исполнительной и законодательной властью.

Оппозиционная деятельность правых мусульманских религиозных деятелей, получивших свободу рук, приняла форму и масштабы открытых политических выступлений весной 1970 г. Поводом послу-

жила публикация в газете "Парчам" (органе ЦК НДПА) материалов, посвященных 100-летию со дня рождения В.И. Ленина. В Кабул в начале мая прибыло более тысячи мулл из провинций, которые устраивали собрания и шумные шествия по городу, требуя запретить издание газеты "Парчам", не допускать проникновения в страну коммунистических идей, ввести обязательное ношение национальной одежды, уволить женщин из государственных учреждений и т.д. В листовке, выпущенной организаторами этих выступлений, содержались злобные нападки на политику "восточного империализма" и призывы к "обездоленным мусульманам" подниматься на "священную борьбу" против всех антиисламских элементов.⁵

Еще более острый характер приняли выступления реакционного духовенства в Мазари-Шарифе и Джелалабаде, где им был придан откровенно антисоветский характер.⁶

В последующем воинствующие богословы и другие религиозные деятели изменили тактику: они стали широко использовать акты насилия и запугивания тех, кто, по их мнению, нарушал нормы шариата. На крупные антиправительственные выступления, однако, они уже идти не рисковали. Властям удавалось в целом пресекать проявления крайнего фанатизма и религиозного экстремизма, при этом они не останавливались перед применением жестких мер в отношении наиболее экстремистских религиозных деятелей. Так, в 1972 г. был арестован и осужден на полтора года тюремного заключения один из лидеров правой мусульманской группировки "Мусульманская молодежь" инженер Г. Хекматъяр, который после апрельской революции возглавил одну из крупнейших контрреволюционных организаций. В 1973 г. покинул Афганистан и остался в эмиграции один из лидеров правобогословской оппозиции профессор С. Моджаддади.

После ликвидации монархии в 1973 г. ислам продолжал оставаться неотъемлемой частью официальной идеологии пришедшего к власти республиканского режима М. Дауда. Правда, в программных документах правительства не были определены место и роль ислама в новой государственной структуре, хотя и указывалось, что "новый, республиканский строй полностью соответствует духу ислама".⁷ Вместе с тем, декларации и политическая практика режима свидетельствовали о его секуляристском содержании, в котором усматривалась тенденция к ограничению общественно-политической функции ислама рамками духовной сферы. Однако в последующем по мере ук-

репления позиций самого М. Дауда и консолидации его режима исламу стало уделяться больше внимания. Весной 1975 г. глава государства совершенно определенно заявил: "Мы были, есть и будем мусульманской страной... Мы уважаем религию ислам как собственную религию".⁸ В республиканской конституции 1977 г. были сформулированы конкретные положения о роли и месте ислама в обществе: "Религией Афганистана является священная религия ислам. Лица, не исповедующие ислам, могут свободно отправлять свои религиозные обряды в рамках, определенных законами о нормах поведения и общественном спокойствии" (ст. 2). Т.е. по существу декларировалась свобода вероисповедания, но ограниченного характера для немусульман. Ислам, далее, объявляется одной из незыблемых основ общественной и государственной жизни, ибо "ни один закон не может противоречить основам священной религии ислам" (ст. 64) и "принцип приверженности исламу... не подлежит изменению" (ст. 121). В соответствии с положениями конституции президент Афганистана должен быть мусульманином (ст. 77). Кроме того, присяга, которую приносит президент в момент вступления на свой пост, предусматривает, что он обязуется "защитить основы священной религии ислам" (ст. 80).⁹

Отведя определенное место исламу в официальной идеологии и нормах законодательства, режим М. Дауда в то же время усилил контроль над деятельностью духовенства, пресекая попытки посягательства богословов и других религиозных деятелей на государственную политику и всяческие проявления религиозного экстремизма. Такая политика по существу секуляристского режима привела к оформлению правомусульманской оппозиции, ядро которой составили группировки и религиозные лидеры, фрондировавшие во времена монархии. После ликвидации монархии политические противники республиканского режима заняли позицию открытого противодействия политике М. Дауда. Уже в конце 1973 г. правые религиозные деятели участвовали в антиправительственном заговоре, возглавленном бывшим шефом госбезопасности Абдулрахманом. А в июле 1975 г. религиозно-политические организации "Братья-мусульмане" и "Мусульманская молодежь" при поддержке и участии левоекстремистов организовали крупный антиправительственный мятеж, который охватил ряд северных и восточных районов Афганистана. Кабульское радио объявило о причастности к мятежу агентуры пакистанских

реакционных кругов, связанных с международным империализмом. Мятеж был подавлен силами армейских частей. Антиправительственные выступления правой оппозиции продолжались и в последующем, однако по мере поправок режима М. Дауда они теряли свой острый характер. Более того, отдельные лица из окружения президента негласно устанавливали контакты с руководством "Братьев-мусульман".

Ликвидация режима М. Дауда открыла новую страницу в истории Афганистана. Руководители революционного переворота 27 апреля 1978 г. заявили о том, что апрельская революция совершена во имя "защиты принципов ислама и демократии".¹⁰ Новое, революционное правительство встало перед серьезной проблемой выработки нового политического курса в отношении ислама, верующих и духовенства. Выступая на пресс-конференции 9 мая 1978 г., председатель Революционного совета Н.М. Тараки отметил, что революционная власть "уважает принципы ислама, не препятствует совершению религиозных обрядов... не вмешивается в религиозные дела... опирается на принципы ислама".¹¹ Ислам фактически не был инкорпорирован в систему общественно-политических ценностей новой государственной структуры. Создавалось впечатление, что революционное правительство заняло пассивную позицию невмешательства в дела религии и верующих. Более того, руководство НДПА никогда не занималось разработкой вопросов религиозной политики. Эти вопросы не затрагивались и в программе партии, опубликованной в 1966 г.

Правительство ДРА в первые же месяцы после апрельской революции осуществило некоторые практические мероприятия в сфере поддержки верующих и духовенства: был обновлен состав Совета улемов, создан небольшой государственный фонд для ремонта и строительства мечетей, увеличено число паломников в Мекку и Медину. Однако эти мероприятия носили скорее символический характер: правительство, отдав приоритет решению важных социально-экономических проблем, попросту игнорировало столь серьезный традиционный фактор как религия, которая была полностью исключена из официальной идеологии.

Недостаточно объективно оценив расстановку классовых сил в стране, форсируя проведение революционных преобразований и излишне радикализируя революционный процесс, правительство ДРА с первых же дней заняло непримиримую, жесткую позицию в отношении духовного сословия. Духовенство, к которому был проявлен

недифференцированный подход, априори было квалифицировано как контрреволюционная сила. В первые же дни после переворота 27 апреля в Кабуле были расстреляны более 20 представителей высших кругов духовенства, в том числе члены семьи Моджаддади. Не ведя пропагандистской работы среди различных прослоек духовенства с целью привлечения патристически и демократически настроенных религиозных деятелей на сторону революции, руководство ДРА 22 сентября 1978 г. выступило с осуждением группировки "Братья-мусульмане". Назвав их "псевдомусульманами" и "братьями-дьяволами" объявив им джихад, оно развернуло широкую кампанию репрессий против ее членов.¹²

Кроме того, социально-экономические мероприятия правительства ДРА, проводившиеся поспешно и без предварительной разъяснительной кампании, серьезно подрывали общественные и экономические позиции улемов. В частности, Указ № 7 Революционного совета о браке, лишивший духовенство монополии в его традиционной сфере — семейно-брачных отношениях, подрывал вековые устои традиционного института брака, освященного религией. А во время проведения земельной реформы была конфискована часть земельных владений, принадлежавших духовным лицам, и вакфов.

Лишь к лету 1979 г., когда контрреволюционное движение приняло значительные масштабы, руководство ДРА стало спешно пересматривать свое отношение к исламу. В прессе развернулась широкая пропагандистская кампания, призванная убедить общественность в том, что деятельность правительства, его реформы вполне соответствуют нормам ислама. Руководители республики публично демонстрировали свою приверженность религии. Программа телевидения пополнилась передачами на религиозную тематику. В дни рамазана (21 июля — 21 августа) усилился государственный контроль за соблюдением верующими поста. Были срочно мобилизованы лояльные режиму духовные лидеры, которые в конце августа через Совет улемов призвали мусульман к поддержке революционной власти. Однако ошибки и перегибы, допущенные при проведении реформ, общая политическая нестабильность, усугублявшаяся углублением внутривластных разногласий, экономические трудности, а после прихода к власти Х. Амина массовые репрессии против различных социальных сил, в том числе религиозных деятелей, привели к сужению социальной опоры режима и возникновению политического

кризиса в стране в конце 1979 г.

Что же касается различных прослоек мусульманского духовенства, то его отношение к апрельской революции обозначилось не сразу и было далеко не однозначным. Основная масса улемов и служителей культа после переворота 27 апреля 1978 г. заняла выжидательные позиции. Некоторая часть из них, особенно среди городских демократически настроенных богословов и мулл сразу поддержала революцию. Однако по мере усиления нажима на духовенство и углубления процесса революционных преобразований, среди духовного сословия стали шириться оппозиционные настроения, а весной 1979 г. его реакционная верхушка стала во главе и составила идеологическое ядро нарастающего контрреволюционного движения. Переход в лагерь противников режима значительной части богословов и мулл привел к тому, что от революции отшатнулась масса верующих из различных социальных слоев, в первую очередь крестьянства, пошедшего на поводу антиправительственной пропаганды. В этот период на территории Пакистана уже сформировались основные контрреволюционные группировки религиозно-политического характера, во главе которых стали большей частью правые религиозные деятели.

После ликвидации режима Х. Амина 27 декабря 1979 г. на новом этапе революции руководство ДРА пересмотрело общий курс внутренней политики, в том числе свое отношение к исламу и духовенству, сделав ставку на консолидацию всех патриотических и демократических слоев населения. Были выпущены из тюрем многие религиозные деятели. В своем первом выступлении глава нового правительства Б. Кармаль заявил о том, что "Революционный совет... обеспечит полное уважение и гарантии священной религии ислам и духовенству".¹³ Отношение новой власти к исламу было законодательно закреплено в "Основных принципах ДРА" (временной конституции), утвержденных Революционным советом 14 апреля 1980 г. "Всем мусульманам, — значилось в этом документе, — гарантируется и обеспечивается полная свобода в отправлении религиозных обрядов ислама".¹⁴ Была декларирована также свобода вероисповедания других религий. Государство обязалось также "оказывать помощь и содействие патриотической деятельности духовенства и улемов в выполнении их долга и обязанностей".¹⁵

Декларации нового режима были подкреплены рядом практических мер. В частности, в апреле 1980 г. были приняты новый герб

и флаг республики, в которых обозначены цвет и символика ислама. В июне 1980 г. в Кабуле состоялась первая в истории страны общенациональная конференция улемов, которая выразила поддержку политике демократической власти и приняла решение о создании Высшего совета улемов ДРА. При совете министров ДРА было образовано Главное управление по делам религии ислам, возглавленное известными богословами. Таким образом, ислам стал частью государственной политики на новом этапе революции, а представители духовного сословия получили представительство в государственном аппарате и, соответственно, возможность участвовать в принятии политических решений. Высший совет улемов наряду с другими общественными организациями вошел в состав Национального отечественного фронта ДРА, являющимся прообразом власти трудящихся Афганистана.

Были осуществлены также практические мероприятия в рамках оказания материальной помощи верующим и духовенству. Так, был увеличен государственный фонд на строительство и ремонт культовых сооружений, духовенству предоставлены льготы на приобретение продовольственных товаров, в зимнее время года правительство выделяет дополнительные средства на отопление мечетей. Это дало некоторые положительные результаты: определенная часть улемов и служителей культа перешла к поддержке демократического режима, расширив, таким образом, социальную опору власти, что нашло подтверждение в документах Второй национальной конференции афганского духовенства, состоявшейся в марте 1984 г., которая приняла фетву и заявление, содержащие призыв ко всем мусульманам поддержать демократическую власть.¹⁶

Итак, на новом этапе революции правительство ДРА заняло конструктивную позицию в отношении ислама. Он не был провозглашен государственной, или официальной религией (как это было зафиксировано в конституциях 1964 и 1977 гг.), и государство не взяло на себя функции духовного характера. В то же время религия не была отделена от государства. Лица духовного звания участвуют в работе государственных органов (Главное управление по делам религии ислам, судебные органы). Исламские науки преподаются в учебных заведениях. Духовенство продолжает исполнять свои функции и в традиционной сфере деятельности (богословы, руководители религиозных орденов, сект, общин, имамы мечетей, муллы-проповедники и т.д.). Иными словами, традиционные направления

деятельности духовенства сохранились. В то же время демократическая власть стремится внести важные коррективы в социальное содержание религиозной пропаганды. При этом ставится цель использовать деятельность богословов и служителей культа в интересах революционного развития страны. В условиях, когда новые социальные и духовные идеалы, порожденные революцией, в силу низкого уровня массового сознания еще не всегда доступны восприятию различных категорий населения, религиозные лозунги используются для мобилизации масс трудящихся мусульман в поддержку политики демократического режима.

Однако в сложной обстановке непрекращающейся гражданской войны и в силу инерции позиций, порожденной предыдущим этапом развития, значительная часть верующих и духовенства, особенно сельских мулл традиционалистского толка, продолжает оставаться в стороне от революционного процесса. Немало у революционной власти и политических противников из числа богословов и служителей культа. Ударной силой антиправительственной оппозиции являются контрреволюционные политические организации, действующие, в основном, с территории Пакистана и Ирана.

Поскольку в современном Афганистане ислам остается важным компонентом массового сознания, во многом определяющим политическую ориентацию и социальное поведение широких масс трудящихся Афганистана, после апрельской революции он превращается в важный фактор классовой и политической борьбы в Афганистане. При этом роль его остается неоднозначной. С одной стороны, он является одним из средств мобилизации трудящихся на защиту революционных завоеваний. С другой — исламские лозунги используются как идеологическое оружие в борьбе контрреволюции против демократической власти.

При этом следует еще раз подчеркнуть, что на всем протяжении новейшей истории ислам составлял и продолжает составлять важную часть государственной политики в Афганистане. Разумеется, на разных этапах общественного развития страны роль и социальное содержание ислама значительно менялись в зависимости от соотношения и расстановки классовых сил страны и в соответствии с интересами ее правящих кругов. Взаимодействие государственной власти и мусульманского духовенства всегда было достаточно сложным и во многом противоречивым. Используя духовное сословие как проводника своей политики в массы, правящие круги в то же

время препятствовали превращению верхушки духовенства в параллельный центр власти, стремясь ограничивать функционирование религиозных деятелей сферой духовной жизни общества и пресекая всевозможные проявления экстремизма и религиозного фанатизма. Подобная диалектика взаимоотношений государственной власти и духовенства характерна и для нынешнего этапа развития. Что же касается будущего, то можно вполне предположить, что по мере дальнейшего углубления революционного процесса и более полного, осознанного восприятия массами новых социальных идеалов роль мусульманского духовенства и его влияние на процессы общественного развития будут постепенно сужаться. При этом, однако, сама религия ислам будет еще в течение долгого времени оставаться важным фактором общественного бытия и сознания афганского общества.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. М.Г.М. Губар. Афганистан дар масири тарих. Кабул, 1967, с. 662.
2. В.Г. Коргун. Афганистан в 20-30-е годы XX в. Страницы политической истории. М., 1979, с. 126-127.
3. "Тахиз", 2.02.1969.
4. Там же.
5. М.Ф. Слинкин. О политической деятельности консервативных клерикальных кругов Афганистана. — "Специальный бюллетень ИВ АН СССР", 1980 г., № 2, с. 124-125.
6. Там же, с. 127.
7. "Ислах-Анис". 18.07.1973.
8. Ежегодник "Афганистан". 1974-1975 гг. Кабул, с. 73 (на яз. дари).
9. "Джомхурият", 28.02.1977, 1.03.1977.
10. "Правда", 29.04.1978.
11. Интервью председателя Революционного совета Н.М. Тараки (на яз. дари). Кабул, 1978, с. 18-19.
12. "Анис", 23.09.1978.
13. "Правда", 29.12.1979.
14. Основные принципы ДРА (на яз. дари). Кабул, 1980 г., с. 5-6.
15. Там же, с. 5.
16. "Анис", 17.03.1984.

В.Н.МОСКАЛЕНКО

ПОЛИТИКА ИСЛАМИЗАЦИИ В ПАКИСТАНЕ, НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ И ОСОБЕННОСТИ*

Пакистан является одним из тех государств, где с конца 70-х годов резко усилилось влияние ислама на различные стороны жизни общества. Причины, обусловившие это явление, рассматривались в нашей литературе¹. Отметим лишь, что влиянию внешних факторов, распространению реакционных традиционалистских настроений из консервативных ближневосточных государств, с которыми Пакистан активно развивал в это время сотрудничество и от которых во многом зависел, содействовало то, что у Пакистана и этих стран есть некоторые общности в отношении языка, культуры, традиций. Напротив, в "мусульманские страны", расположенные к востоку от Пакистана, экспорт фундаментализма был затруднен языковым барьером, наличием самобытных национальных культур. Так, в Бангладеш фактически неудачей окончились попытки внедрить изучение арабского языка, исламизировать некоторые национально-гражданские церемонии и т.д. Вероятно, в этом одна из причин того, что "волна возрожденчества" заметно слабела по мере движения к восточным окраинам "мусульманского мира".

В Пакистане роль ислама в общественной жизни резко возросла после того, как пришедший к власти в июле 1977 г. военный режим провозгласил курс на исламизацию общества. Создание "подлинно исламского порядка" было объявлено главной целью правительства генерала М.Зия-уль-Хака.

* В данной статье рассматриваются внутренние аспекты проблемы.

Проводимая властями политика исламизации затронула различные сферы жизни пакистанского общества — государственное управление и право, систему просвещения, культуру, экономику. Правительство провозгласило, что все законы в Пакистане должны быть исламскими. Для обеспечения этого, еще в феврале 1979 г. при каждом из четырех высших судов провинций были созданы шариатские отделения в составе трех судей высших судов. Их задача состояла в определении — является ли тот или иной закон или часть его исламскими. Одновременно было создано Шариатское апелляционное отделение при Верховном суде Пакистана из трех его членов для рассмотрения апелляций на все дела, связанные с отправлением исламского правосудия. В мае 1980 г. шариатские отделения высших судов были упразднены, и вместо них, с теми же задачами, был образован Федеральный шариатский суд в составе пяти судей (четверо из них являются членами высших судов провинций). В 1979 г. введены традиционные наказания (штраф, бичевание, ампутация конечностей, забивание камнями) за некоторые виды уголовных преступлений — употребление алкогольных напитков, воровство, прелюбодеяние, лжесвидетельство. Возросла роль Совета исламской идеологии, который дает заключение о соответствии принципам ислама направляемым ему проектам важнейших указов и решений правительства. Была восстановлена раздельная — в соответствии с религиозной принадлежностью — система выборов. Будущая форма гражданского правления, которая в конце концов придет на смену военному режиму, определяется как "исламская демократия". В ней, в частности, предоставление активного и пассивного избирательного права вероятно будет связано с вопросом о "правоверности" того или иного избирателя или кандидата в депутаты. Задачей вооруженных сил провозглашена не только защита границ страны, но и ее идеологии, т.е. ислама.

Были пересмотрены учебные программы с тем, чтобы значительно расширить изучение ислама, его истории, культуры, традиций; из учебников изъяты материалы, которые расценены как "неисламские". Основным языком, на котором ведется преподавание, является урду. Активно внедряется изучение арабского языка. На всех уровнях системы образования вплоть до колледжей установлено раздельное обучение, предусмотрено также создание мужских и женских университетов². В целях "исламской переориентации наук" открыт исламский университет. Перестроена работа радио, телевидения, издательств, прессы с целью резкого усиления пропаганды "ислам-

ских ценностей". Государственным служащим вменено в обязанность пять раз в день совершать молитвы. Введен запрет на "безнравственные кинофильмы, песни, литературные произведения, непристойные танцы". Женщинам запрещено участвовать вместе с мужчинами в спортивных соревнованиях.

В сфере экономики были претворены некоторые исламские принципы. Введен налог закят, который предусматривает определенные отчисления собранных средств в пользу калек, вдов, сирот, нетрудоспособных и т.д. Часть средств идет на оплату созданного аппарата по сбору и распределению закята (численность этого аппарата составляет примерно четверть миллиона человек). В соответствии с законом об этом налоге, введенном в июле 1980 г. в фонд закята отчисляются ежегодно 2,5% сбережений, превышающих нисаб (минимум богатств), установленный в I тыс. рупий. Если учесть, что подоходный налог в Пакистане платят лица, имеющие годовой доход свыше 18 тыс. рупий, то очевидно, что в данную систему мусульманского налогообложения втягиваются значительные массы населения. В течение первого года действия закона о закяте было собрано в принудительном порядке 843,5 млн. рупий, в виде добровольных пожертвований (а это, в соответствии с традицией, важная часть исламской системы по перераспределению средств в целях сглаживания социальных противоречий) поступило лишь 12,9 млн. рупий. Из всей этой суммы среди нескольких миллионов нуждающихся было распределено 411,5 млн. рупий³.

Другой традиционный налог — ушр — в размере 5% взимается с продукции земли, если эта продукция в денежном исчислении превышает уровень, соответствующий цене 948 кг пшеницы (примерно та же I тыс. рупий, что и при закяте). Необлагаемый ушром максимум сельскохозяйственной продукции соответствует маленьким участкам в 1,5–2 акра земли (1 акр = 0,4 га). Таким образом, как и в случае с закятом, этому виду обложения подлежит масса мелких крестьян, значительная часть которых из-за небольшой величины их наделов освобождалась прежде от поземельного налога. Наконец, было объявлено о постепенной отмене — в соответствии с требованием ислама — взимания процента. Прежнюю практику должна заменить система партнерства кредитора и должника, равного участия в прибылях.

Таковы, вкратце, основные направления политики исламизации, которую военный режим в Пакистане проводит в течение всего периода пребывания у власти. Обратим теперь внимание на некоторые

характерные черты и особенности этой политики и, что особенно важно, ее результаты.

Прежде всего отметим, что исламизация в Пакистане — это политика государственных органов, насаждение ислама "сверху", чрезвычайно мало отразившееся на религиозных чувствах масс населения⁴. Далее следует подчеркнуть, что исламизация проводилась постепенно; руководители военного режима неоднократно указывали, что они за "постепенную исламизацию общества", за "эволюционный, а не революционный метод"⁵. Наконец, и это чрезвычайно важно, политику исламизации осуществляет светская власть. К этому процессу широко привлекаются улемы, но главным образом в качестве советников и консультантов, принятие же решений и проведение их в жизнь является исключительной прерогативой властей. Выше отмечалось, что даже такие органы, непосредственно связанные с управлением исламского правосудия, как Федеральный шариатский суд и Шариатское апелляционное отделение Верховного суда, состоят из гражданских судей. В созданном в 1981 г. Федеральном консультативном совете (Маджлис-и шура), который рассматривается как элемент "исламской демократии", все его члены назначены президентом, в подавляющем большинстве — это политические деятели, представители бизнеса, земельной аристократии и т.п. В общем, политика исламизации в сфере государственного устройства не ставит целью создание теократического правления и передачи власти улемам. Будущее государственное устройство, которое придет на смену военному режиму, также будет светским, те или иные исламские положения этого строя будут лишь содействовать под флагом ислама укреплению позиций правящей верхушки.

Исламизация в Пакистане демонстрирует все сложности и трудности, с которыми связано проведение в современную жизнь традиционных принципов, выработанных много веков назад в совершенно иных условиях. Отметим, что несмотря на значительное количество мероприятий по исламизации большинство из них касается не глубинных, а внешних, поверхностных явлений жизни пакистанского общества (связанных, главным образом, с внешним поведением человека). Естественно, что осуществление многих требований традиционалистов, как, например, увольнения всех работающих женщин, просто невозможно в современном обществе. Проведение наиболее серьезных мероприятий, прежде всего, в экономике, сопряжено с большими трудностями, оно вызвало сильное противодействие, вело к разного рода негативным последствиям. Недовольство широких масс

населения новыми, дополнительными к уже существующим налогам обусловило то, что сбор закята начался лишь через год после его официального объявления, а введение ушра затнулось на многие годы. Решение об отмене взимания банковского процента повело к изъятию денег из банков, распродаже акций по бросовым ценам, утечке капитала из страны, снижению деловой активности. И это при том, что данная мера осуществляется весьма медленно и выборочно, по сути, пока частичный запрет взимания процента имеет место в деятельности всего нескольких финансовых организаций⁶.

Процесс исламизации вызывает недовольство и сопротивление религиозных меньшинств — христиан, индусов, парсов и т.д. Но особенно большие трудности связаны с тем, что исламизация в Пакистане проводится в соответствии с догмами суннизма, что задевает влиятельную в экономической жизни страны шиитскую общину (примерно 20% населения). Шииты выступали против закята и ушра, отмены банковского процента, некоторых уголовных наказаний и др. Ко многим своим законам по этим вопросам, правительству пришлось принять соответствующие поправки⁷. При этом надо иметь в виду, что когда шиитам удастся добиться каких-либо уступок, в свою очередь, вызывает недовольство суннитов, что часто выливается в кровопролитные столкновения между ними (особенно ожесточенными такие столкновения были в первой половине 1983 г.). Все это отражается на внешнеполитической деятельности Пакистана, осложняет отношения с некоторыми странами, прежде всего с Ираном.

Насаждение средневековых порядков порождает противодействие со стороны общественности, прогрессивных сил. Особенно активно в этом направлении действуют те группы, чьи интересы непосредственно затрагиваются политикой исламизации. Так, в настоящее время в стане оппозиции весьма решительны в своих действиях довольно многочисленные группы юристов; это вполне объяснимо — исламизация судебной системы означает вытеснение их из этой системы. Широкое недовольство демократической общественности Пакистана, сопротивление женских организаций вызвали предложения Совета исламской идеологии, касающиеся положения пакистанской женщины. Среди этих предложений — запрещение женщинам участвовать в выборах; приравнивание свидетельского показания в суде одного мужчины показаниям двух женщин; выплата женщине денежной компенсации при несчастном случае в половинном размере от суммы, причитающейся мужчине; создание женских университетов, запрещение женщинам участвовать вместе с мужчинами в спортивных соревнованиях.

и др. В стране был создан Фронт действий, который возглавил борьбу против попыток осуществить дискриминацию женщин под флагом ислама. Были проведены демонстрации, митинги протеста. В результате правительство ввело пока лишь немногие рекомендации Совета исламской идеологии.

Обращает на себя внимание то, что те исламские принципы, которые вводятся в действие, как правило, модифицированы в той или иной степени с точки зрения современных условий. Так, вся сложная система обложения закятom в ее классическом виде, фактически была сведена к простой форме принудительного отчисления банками 2,5% средств с имеющихся у них частных вкладов. Естественно, что отпали многие традиционные положения, потерявшие какой-либо смысл в настоящее время, как, например, необходимость направлять часть собранных по закяту средств на освобождение рабов. Важно отметить, что согласно Корану размер закята составляет 5% облагаемых средств, правительство Зия-уль-Хака, стремясь ослабить недовольство от нового налога, уменьшило эту долю наполовину. Как отмечалось, установлена единая ставка налога ушр в 5% на сельскохозяйственную продукцию, тогда как по традиции ушр составляет 5% с продукции орошаемой земли и 10% — неорошаемой. Если нисаб определять, как того требует мусульманский закон, т.е. денежным эквивалентом количества чистого золота или серебра, то по нынешним ценам он равнялся бы 14 тыс. или 2600 рупий соответственно⁸, и таким образом значительная часть населения не подпадала бы под действие этого вида налогообложения.

Чрезвычайно важным является то, что проводимая в Пакистане исламизация, мероприятия в сфере экономики никоим образом не выходят за рамки существующей социально-экономической системы государства, развивающегося по капиталистическому пути, не затрагивают частную собственность. Исламские законы помимо чисто фискальных функций, являются своего рода формой благотворительности для самых обездоленных в целях ослабления социальной напряженности. При этом полностью сохраняется положение, когда миллионы людей нуждаются в таких податках, когда происходит дальнейший рост социального и имущественного неравенства. Исламское налогообложение, отмена банковского процента содержат в себе элементы социальной несправедливости, они менее обременительны для богатых. Так, уплата закята дает значительные льготы в отношении налога на богатство и подоходного налога. Помещики и та часть буржуазии, которая занята в сельском хозяйстве, получают

при уплате налога ушр льготы при вложении капитала в сельскохозяйственное предпринимательство. Изучая вопрос о запрете банковского процента, И.В. Жмудя приходит к выводу, что эта мера выгодна крупным финансовым дельцам, которые являются основными получателями кредитов⁹. Исламские мероприятия в области экономики следует рассматривать в связи с общей экономической политикой военного режима, направленной на расширение частнокапиталистического предпринимательства, усиление частного сектора в ущерб государственному, активное привлечение частного иностранного капитала. Еще в ноябре 1981 г. генерал Зия-уль-Хак заявил, что в соответствии с исламом правительство поощряет свободное предпринимательство и конкуренцию. Таким образом, исламизация в Пакистане накладывается на существующую в стране социально-экономическую систему.

Рассмотрим теперь, что дала политика исламизации самому правящему режиму. Посредством широко разрекламированного курса на исламизацию пакистанского общества, правительство Зия-уль-Хака стремилось склонить на свою сторону массы простых людей, увлекая их эгалитаристскими принципами ислами, направляя растущее недовольство существующим в стране положением в русло борьбы за утверждение "подлинно исламского порядка", общества "всеобщего благоденствия и равенства". Политика исламизации обеспечила режиму значительную поддержку традиционалистских сил, которые всегда играли важную роль в политической жизни страны и конфликт с которыми дорого обошелся некоторым правительствам прошлым. Провозгласив своей целью осуществление основного требования мусульман — претворение в жизнь исламских принципов Корана по созданию "подлинно исламского общества", военный режим тем самым легитимизировал приход к власти и само свое существование, все свои действия. Поскольку исламизация, естественно, процесс весьма длительный, то ее проведение пролонгировало существование военного режима практически на неопределенный срок. Указав, что ислам не определяет форму правления, а дает лишь основополагающие принципы "исламской демократии", правительство Зия-уль-Хака оставило за собой право выбора будущей государственно-политической системы Пакистана; естественно, это делается таким образом, чтобы сохранить сущность нынешнего режима, прикрыв формальными атрибутами представительного правления. Сделан значительный шаг в этом направлении — итоги проведенного 19 декабря 1984 г. референ-

дума, в котором большинство принявших в нем участие высказались в поддержку курса исламизации, расценены как право Зия уль-Хака оставаться на посту президента еще пять лет. Роль "защитника веры" освящает репрессивный курс властей против оппозиции, ибо последняя объявляется противником веры¹¹.

В то же время политика исламизации имела и негативные последствия для правительства. Эта политика лишь на определенном, главным образом, начальном периоде привлекла на сторону тех, кто ее проводил, широкие слои населения, у которых возникли надежды на улучшение их жизненных условий. Однако вскоре стало ясно, что каких-либо изменений в этом направлении не происходит, иллюзии стали быстро развеиваться, уступив место раздражению и недовольству. Введение традиционных наказаний не повлекло за собой, как это было обещано, наведения порядка, искоренения взяточничества, коррупции, спекуляции. Коррупция проникла даже в органы по сбору и распределению закята¹². Многие традиционалисты стали выражать недовольство по поводу медленного, по их мнению, осуществления исламизации, ее ограниченного характера. Как уже отмечалось, мероприятия по исламизации вызвали недовольство религиозных меньшинств, шиитской общины, а также активное сопротивление тех групп, которых эти мероприятия непосредственно задевали; все это дестабилизировало внутреннюю обстановку в стране, ослабляло положение правящего режима.

Интересно отметить, что проводимая в стране исламизация давала в какой-то мере возможность оппозиционным силам для критических выступлений против правительства. Любая критика военных властей была запрещена, однако, властям трудно было что-то предпринять, если такая критика прикрывалась исламской догматикой или просто фразеологией. Поскольку режим выступал за "претворение исламских принципов", то ему приходилось терпеть советы и замечания, как сделать это лучше, полнее и правильнее. Под этим флагом различные акции правительства, такие как несоблюдение гражданских прав, тюремное заключение без судебного разбирательства, функционирование военных трибуналов и т.д. объявлялись не соответствующими исламу. Открытое же выступление против этих атрибутов военного режима было невозможно в условиях военного положения.

Таким образом, процесс исламизации в определенной мере, особенно в начальный период, содействовал укреплению позиций военного режима Зия уль-Хака, но одновременно этот процесс по-

рождал и противоположные тенденции, усилившиеся в последнее время. Свидетельством этого явился подъем массового оппозиционного движения осенью 1983 г., который заставил правительство по-серьезному задуматься о необходимости начать постепенный процесс трансформации открытого военного режима в военно-гражданский с некоторыми конституционно-парламентскими институтами.

В заключение отметим, что пример Пакистана позволяет рассмотреть реальное содержание политики исламизации, трудности, связанные с попытками претворить в сегодняшнюю жизнь традиционные принципы, противоречивую результативность этого для самого правительства, взявшегося за проведение подобной политики. Думается также, что анализ ситуации в Пакистане дает возможность сделать вывод о том, что в этой стране имеет место спад "исламской волны", что, естественно, не исключает использования ислама правящими кругами и в дальнейшем в целях укрепления своих позиций.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. См., например, "Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки", М.-Ташкент, 1980, с. 358-359; "Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока", М., 1982, с. 158-159.
2. "Journal of South Asian and Middle Eastern Studies", Villanova, 1982, vol. VI, N 2, с. 74.
3. "Pakistan Economic Survey. 1981-82. Islamabad, 1982, с. 196-198; "Pakistan Basic Facts. 1980-81". Islamabad, 1981, с. 68.
4. См., например, "Journal of South Asian and Middle Eastern Studies", 1982, vol. VI, N 1, с. 33-47.
5. "The Pakistan Times", Lahore, 3.V., 11. VI. 1980.
6. "Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока", с. 174.
7. Там же, с. 148-156.
8. "The Pakistan Times", 16.VII. 1980.
9. "Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока", с. 170.
10. "Viewpoint", Lahore, 3.XII. 1981, с. 33.
11. CM. S. Qureshi. Islam and Development: The Zia Regime in Pakistan. - "World Development", Oxford etc., 1980, vol. 8, N 7, сс. 568-569.
12. "Dawn Overseas Weekly", Karachi, 12-18. III. 1982, с. 8.

Л.М. ЕФИМОВА

РОЛЬ И МЕСТО ИСЛАМА В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ ИНДОНЕЗИИ

Индонезия является крупнейшей в мире страной по количеству мусульманского населения: по официальной статистике примерно 87% ее жителей, которые насчитывают около 150 млн. человек, исповедуют ислам¹. Правда, видный политический деятель Индонезии М. Хата считал, что мусульманами являются лишь 60% общей численности индонезийского населения². Истинно верующих еще меньше, по некоторым данным их насчитывается только 20-30% зарегистрированных мусульман³.

С конституционно-правовой точки зрения современная Индонезия не является мусульманским государством, конституция 1945 года, действующая и поныне, не провозглашает ислам государственной религией, но в ней прямо не говорится и о светском характере индонезийского государства. "Философской основой" страны провозглашены пять принципов "панча сила", один из которых касается проблемы религии и гласит, что государство основывается на вере в единого бога. Параграф 29 конституции гарантирует каждому гражданину Индонезии свободу вероисповедания и исполнения религиозных обрядов⁴.

Неопределенность формулировки веры в единого бога создает возможность для различных ее толкований. Секуляристы считают этот принцип признанием веротерпимости вплоть до свободы совести, мусульманские круги, опираясь на него, стремятся к исламизации индонезийского государства и общества.

Военные круги чрезвычайно осторожно относятся к исламу. Они выступают за отделение религии от политики и государственной жизни, но при этом не чуждаются использования ислама в своих по-

литических целях, признавая его в качестве весьма эффективного средства влияния на массы. Такое двойственное отношение к исламу определяется не только мировоззрением, внутренними убеждениями представителей военной верхушки, характеризующимися не столько исламскими установками, сколько индо-буддийскими культурно-религиозными традициями, пантеизмом и мистицизмом⁵. Здесь сказываются и традиции индонезийской армии, которая вела длительную борьбу против исламских правых экстремистов, и приверженность армии индонезийскому национализму секуляристского толка. Тем не менее военным группировкам приходится учитывать и деятельность мусульманских политических и религиозно-просветительных организаций, с давних времен выступающих в общественно-политической жизни Индонезии под флагом ислама.

Военные группировки пошли в свое время на союз с мусульманскими кругами в деле ликвидации влияния левых сил, но опасались мусульманских партий в качестве политического конкурента, имеющего широкую массовую базу. Однако отсутствие идейно-политического единства в мусульманских кругах, противоречия между организациями и соперничество между лидерами, неспособность мусульманских религиозно-политических деятелей поднять массы верующих на решительные выступления и возглавить их, склонность большинства лидеров к компромиссам с властью имущими — все это сводит на нет потенциальные возможности исламского движения в Индонезии. В свою очередь политическое маневрирование, а главное — контроль над вооруженными силами позволили армейским группировкам захватить государственную власть полностью в свои руки и перестроить общественно-политическую систему в стране.

Деятельность всех политических партий, особенно мусульманских, была жестко регламентирована и поставлена под строгий контроль военных властей. Им было запрещено заниматься политической деятельностью среди деревенских масс, служивших для них главной массовой базой. Все политические партии были насильственно объединены в две — Партию единства и развития (ПЕР), куда вошли все исламские партии, и Демократическую партию Индонезии (ДПИ), включившую все остальные. Была упорядочена общественная организация Голкар (Объединенный секретариат функциональных групп — рабочих, крестьян, предпринимателей, молодежи, студентов, женщин и т.п.), которая стала приводным ремнем от военной правящей верхушки к массам избирателей. С помощью Голкара властям удается проводить выборы в представительные государственные органы та-

ким образом, чтобы политические партии не добились победы и не могли претендовать на участие в правительстве. Таким образом военной верхушке удается сохранять фасад буржуазного парламентаризма и демократии, прикрывая авторитарный режим военных группировок.

В качестве государственной идеологии, обязательной для всех общественно-политических организаций, были утверждены принципы Панча Сила, которым военные власти придали удобное им содержание. Принцип веры в единого бога трактуется ими как свобода вероисповедания, но недопущение атеизма. Военные требуют исключить слово "ислам" из документов ПЕР.

С первых лет "нового порядка" в Индонезии постепенно назревало недовольство мусульманских кругов правящим режимом. Исламские деятели, руководители ПЕР в первую очередь недовольны тем, что военные не пускают их к власти, претензии на которую они обосновывают тем, что представляют, якобы, интересы индонезийских мусульман, составляющих огромное большинство населения страны.

Одним из методов усиления политических позиций мусульманских группировок служит борьба за исламизацию страны, развернутая ими с новой силой в первые годы "нового порядка". Исламисты добились введения изучения религии, в первую очередь ислама, в качестве обязательного предмета во всей системе образования — от начальных школ и до высших учебных заведений. "Богобоязненность" и некоторые другие морально-этические установления ислама были включены в кодексы ряда общественных организаций, например, Союза журналистов Индонезии. Однако подорвать секуляристские основы индонезийского государства мусульманским кругам не удалось. Военные серьезно предупредили мусульманских деятелей, что любые поползновения в представительных органах, а также пропаганда в этом направлении будут решительно подавляться, вплоть до применения вооруженной силы.

В этой ситуации мусульманские группировки стали обвинять правительство в недостаточном внимании к исламу, пренебрежении его интересами. Как указывал глава индонезийской службы безопасности Копкамтиб адмирал Судомо, исламские круги критикуют правительство по пяти пунктам: президент Сухарто больше внимания уделяет материальному развитию, чем духовному; в Индонезии нет свободы пропаганды ислама; имеются попытки дискредитировать ислам; наблюдается стремление заменить ислам идеологией Панча

Сила; происходит христианизация страны ⁶.

Первая атака на правительство была развернута еще в конце 1960-х годов в связи с активизацией в Индонезии деятельности христианских миссий. При значительной материальной помощи Международного совета церквей и других зарубежных христианских организаций представители христианской церкви в Индонезии успешно стали вовлекать в лоно своей веры индонезийских мусульман, используя их тяжелое материальное положение и соблазняя материальной поддержкой, денежными субсидиями и т.п. Рост числа христиан за счет мусульман сильно обеспокоил исламских религиозных и политических деятелей, так как приводил к уменьшению их влияния среди масс, поскольку принадлежность к исламской политической партии определялась не симпатиями к ее идейно-политическим установкам, а как правило личной приверженностью верующего мусульманскому религиозному или политическому деятелю.

Военные власти, придерживающиеся принципа свободы вероисповедания, но не желающие давать мусульманам повод обвинять их в предательстве интересов ислама, разрешили мусульмано-христианский конфликт путем компромисса: была подтверждена свобода вероисповедания и религиозной пропаганды в Индонезии, но при этом власти призвали и мусульман и христиан заниматься распространением своих вероучений среди той части индонезийского населения, которая еще не охвачена официально признанными религиями, и воздерживаться от пропаганды среди сторонников этих двух религий. Мусульманские круги расценили такую позицию правительства как свою победу, но все же остались недовольны тем, что правительство не пожелало ограничить деятельность христианских миссий, что с полным основанием рассматривалось исламскими организациями как стремление ослабить их влияние и политические позиции.

Для критики правительства в условиях ограничения политической деятельности и строгой цензуры мусульманские лидеры широко используют религиозные учреждения — мечети, молельные дома, религиозные школы и училища. Мусульманская пропаганда охватывает огромную аудиторию. В Индонезии имеется более 17 тысяч исламских школ и около 1,5 тысяч традиционных религиозных училищ, большинство из которых расположено на самом населенном острове Ява, где проживает более двух третей индонезийского населения. Каждое учебное заведение насчитывает примерно 100 учеников, но многие традиционные исламские училища на Восточной Яве имеют более 2 тысяч учащихся ⁷.

Исламские миссионеры, разъезжающие по всей стране, также занимаются политической пропагандой. Их проповеди достигают самых глухих уголков страны. Неоднократные предупреждения властей о недопустимости использования религиозных учреждений и собраний для политической агитации не достигают цели. Мусульманские деятели заявляют, что в исламе религия и политика неотделимы, поэтому обсуждение политических проблем на религиозных собраниях правомерно с точки зрения правоверных мусульман, чем ставят в неловкое положение исповедующих ислам членов правящей военной верхушки.

Для борьбы против оппозиционных исламских кругов власти вынуждены прибегать к различным способам и маневрированию, поскольку прямое насилие вызывает нежелательный резонанс как внутри страны, так и за рубежом, особенно со стороны исламских государств, в том числе членов Организации исламской конференции, в которую входит и Индонезия. Во-первых, власти стремятся установить строгий контроль над деятельностью исламских религиозных учреждений. С этой целью в 1971 году на пост министра религии, который традиционно занимал с первых месяцев независимости представитель Исламской партии, был назначен беспартийный деятель, профессор, доктор философских наук Мукти Али, получивший наряду с исламским и европейское образование. В 1978 году его сменил генерал-лейтенант Аламшах, занимавший до этого разные государственные посты, который в отличие от Мукти Али не является специалистом в исламе. Таким образом, контроль над системой религиозных, в первую очередь исламских учреждений в Индонезии ужесточился.

В 1975 году был образован Конгресс улемов Индонезии. Идея создания такого координационного органа выдвигалась мусульманскими религиозными деятелями уже давно. Они видели его задачу в разработке основополагающих исламских идеологических доктрин на базе религиозных установлений с учетом современных требований. Однако создавая Конгресс улемов правительство ставило перед ним другую цель. Он должен был явиться противовесом ПЕР в работе среди мусульманских масс, заниматься пропагандой правительственной политики, мобилизовывать массы верующих на поддержку официальной государственной идеологии. Конгресс возглавил видный мусульманский идеолог и общественно-политический деятель, бывший член партии Машуми Хамка.

Однако правительству не удалось успешно контролировать деятельность мусульманских религиозных деятелей через Конгресс, подчинить своему влиянию его главу. Хамка принимал активное участие в оппозиционном движении, критиковал правительство за нарушение принципов буржуазной демократии, особенно во время выборов. В начале 1981 года он как глава улемов Индонезии издал фетву (постановление по религиозной проблеме, обязательное для всех мусульман), которая вызвала недовольство властей. Фетва не была опубликована в печати. Власти потребовали, чтобы Хамка изъясил эту фетву, но тот отказался, ссылаясь на невозможность такой акции с точки зрения ислама. В результате под давлением министра религии Хамка был вынужден уйти с поста главы Конгресса, его заменил более угодный властям К.Х. Газали. Под его руководством Конгресс сразу же поддержал кандидатуру Сухарто на пост президента на третий срок на выборах 1983 года.

С целью подорвать влияние исламских организаций в массах правительство прибегло и к такому средству. Оно стало выдвигать идею признания в качестве официальной религии яванского мистицизма, многочисленные секты которого имеются по всей стране, но особенно на Яве. В документ "Основные направления государственной политики" на 1973 - 1978 годы были включены положения об обязательности для всех индонезийцев придерживаться своих религиозных убеждений и верований. Мусульмане справедливо расценили это как попытку придать верованиям статус официальной религии, что автоматически влекло бы за собой запрещение пропагандировать ислам среди приверженцев яванского мистицизма, которые до этого были объектом религиозной пропаганды и для христиан, и для мусульман. Кроме того, поскольку верования до этого не были признаны официально, то их приверженцы регистрировались как мусульмане. С официальным признанием за верованиями статуса религии количество "статистических мусульман" сокращалось, а следовательно уменьшалась и массовая база мусульманских организаций, падало влияние религиозных деятелей.

При обсуждении этого вопроса на сессии Народного консультативного конгресса в 1978 году мусульманская фракция, состоявшая главным образом из представителей ПЕР, голосовала против принятия тех пунктов "Основных направлений государственной политики" на 1978-1983 годы, которые касались проблемы верований. Особенно непримиримую позицию заняли лидеры Нахдатул Улама.

Такое поведение представителей Нахдатул Улама, которые доминировали в ПЕР, вызвало недовольство военных. Они стали исподволь вести дело к тому, чтобы ликвидировать влияние Нахдатул Улама в ПЕР. При поддержке властей на руководящие посты в партии стали выдвигаться лояльные властям деятели бывшей Мусульманской партии, также включенной в состав ПЕР в 1973 году.

Военные группировки, стоящие у власти, постоянно подчеркивают, что они стоят над всеми религиозными течениями в Индонезии и не отдают предпочтения ни одному из них. В 1979 году был создан Консультативный комитет из представителей Конгресса улемов, христианских, буддийских и индуистских организаций, который должен помогать правительству сохранять согласие внутри религиозных общин, между общинами, а также поддерживать взаимопонимание между верующими и правительством⁸.

Вместе с тем власти не хотят полностью отмежеваться от мусульманской религии, поскольку это чревато обвинениями в отступничестве от ислама и может создать возможность для оппозиционных сил облекать критику правительственной политики в исламскую форму. Представители властей и Голкар постоянно заявляют, что ни одна политическая группировка не имеет права монополизировать ислам для своих нужд, что в правительстве и Голкар большинство — мусульмане, и хотя они не являются членами исламской партии, тем не менее они в такой же мере, если не больше, служат интересам ислама, верующих. Правительство и Голкар широко рекламируют предоставление субсидий исламским организациям и учреждениям, расходы на строительство мечетей и т.п.

Использовать ислам в политике стремятся не только традиционные мусульманские организации, но и некоторые деятели, стоящие на позициях секуляризма. Еще в 1966 году видный индонезийский националист, бывший вице-президент, участник провозглашения независимости Индонезии М. Хатта сделал попытку образовать новую по своему характеру партию, которая была бы националистической по главной политической ориентации, мусульманской по духу (т.е. руководствовалась бы морально-этическими принципами ислама), действовала на основе принципов Панча Сила, но не ставила перед собой задачи создания в стране мусульманского государства и общества. Хатта признавал важную идеологическую роль ислама в индонезийском обществе и стремился его активно использовать в интересах реализации идеалов мелкобуржуазного национализма. Его идею поддержала исламская молодежь, получившая европейское обра-

зование, разочаровавшаяся в старых мусульманских партиях и стремящаяся к модернизации индонезийского общества в самом широком смысле. Военные власти сразу же осознали опасность соединения идей национализма, ислама и мелкобуржуазных демократических взглядов, которое могло найти отклик среди всех прослоек индонезийского общества и не дало разрешение на создание такой партии.

В последние годы в обстановке ущемления демократических свобод в Индонезии к исламу прибегают самые широкие круги общества, недовольные существующим режимом. Использование исламских лозунгов стало наиболее удобным каналом для протестов против политики правительства, особенно в условиях действия в стране антикоммунистического закона, когда любой протест квалифицируется как "подрывная деятельность коммунистов". Особенно популярны исламские лозунги стали после революции в Иране. Некоторые наиболее экстремистские группировки в Индонезии даже пытаются установить контакты с иранскими мусульманами и заручиться их поддержкой.

Засилье иностранного, в первую очередь европейского капитала в Индонезии, разлагающее влияние западной "массовой культуры" и образа жизни толкают молодежь, в первую очередь сохранившую приверженность исламу, к поискам в мусульманской религии идеалов и путей развития, отличных от вестернизации. Все большее распространение в стране находят теории "исламского пути развития", "исламского социализма" и даже "марксистско-мусульманские" доктрины.

В настоящее время ислам превратился в знамя широкой оппозиции правящему в Индонезии режиму. Это вызывает серьезное беспокойство правящих военных группировок.

Однако именно широкий размах оппозиционного движения под флагом ислама является источником его слабости. Единственно, что объединяет под исламским знаменем — это недовольство существующими порядками. Но каждая использующая ислам группировка имеет свои собственные социальные и политические цели и планы реорганизации политической и экономической жизни в стране. При этом далеко не все участники исламской оппозиции желают усиления роли ислама в государстве и обществе.

Отсутствует у оппозиции и конструктивная платформа для совместных выступлений. В результате многие политические наблюдатели не исключают возможности использования исламской оппозиции или отдельных ее отрядов представителями правящей военной элиты

в межфракционной борьбе за власть.

В целом можно констатировать, что ислам продолжает оказывать значительное влияние на политическую и общественную жизнь современной Индонезии. Однако он никогда не был и вряд ли станет определяющим фактором в политических судьбах страны и ее народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. "Dialog", 1980, N 9, с. 20.
2. "Suluh Marhaen", 19.II. 1968.
3. "Dialog", 1980, N 3, с. 312: "Journal of Contemporary Asia", 1979, N 2, с. 175.
4. Manusia dan Masyarakat Baru Indonesia. Djakarta, 1960, с. 313.
5. Geertz C. The Religion of Java. L., 1979, с. 231-241; "Far Eastern Economic Review", 31.3.1978, с. 24-25.
6. "Kompas", 10.3. 1982.
7. "Far Eastern Economic Review", 27.8. 1976, с. 18.
8. "Dialog", 1980, N 9, с. 3.

ОБЗОРЫ

С.Ахмедов

"ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО" ВО ВЗГЛЯДАХ С.КОТБА И ДРУГИХ ИДЕОЛОГОВ "БРАТЬЕВ-МУСУЛЬМАН"

Среди современных мусульманских идейных течений важное место занимают концепции, разработанные идеологами "Братьев-мусульман", к которым обращаются различные политические силы современного Ближнего и Среднего Востока. Широкой популярностью пользуются, в частности, в настоящее время произведения Саида Котба, в которых рассматриваются вопросы отношения ислама к проблемам общественного развития.

Социальная доктрина "Братьев-мусульман" основывается на понимании ислама как универсального учения, охватывающего любые существующие в мире связи, включая и отношения человека (индивида) к обществу, природе и богу. "Ислам, — пишет С.Котб, — включает в себя существующие связи между богом и сотворенным им миром, между богом и бытием человека, между индивидуумом и государством, человеком и его душой, между народами мира, поколениями и т.д."¹ Общество понимается идеологами "Братьев" как конгломерат индивидов, не связанных экономическими отношениями. Связь между индивидами и социальными группами рассматривается как носящая исключительно духовный характер. В качестве устойчивой и определяющей формы выступает религиозная форма, выраженная в исламском принципе единства бога (тоухид).

"Ислам — это религия единства культа и человеческих отношений, взгляда и действия, духовности и материальности, земных и неземных миров, земли и неба"². Такое универсальное понимание ислама приводит к переоценке и идеализации многих общественных институтов, существовавших в период первоначального ислама (например, общинные формы собственности и т.д.). Традиционная об-

ность людей, в первую очередь религиозная, по справедливому замечанию Л.Р. Полонской ставится "над социальными и классовыми противоречиями"³. Это приводит идеологов "Братъев" к панисламистским идеям об исключительности роли ислама. "Только ислам, — по мнению С.Котба, — единственное идейное течение, обладающее высокими идеалами, определяющее верный путь развития общества"⁴. "Этот путь отличается как от капиталистического, так и от социалистического", — писал в свое время Хасан аль-Банна.

Сущность рассуждений "Братъев-мусульман" об обществе сводится к следующему: Общество, построенное на принципах ислама не состоит из различных противоположных классов, а его члены различаются лишь по занимаемому ими положению, уровню жизни, степени религиозности. Таким образом, отставив идеи об абсолютности религиозных ценностей, идеологи "Братъев" пытаются доказать превосходство "исламской системы" общественного строя над светским. "Ни один из светских режимов, как до появления ислама, так и после его возникновения не может сравниться с исламским... Он (исламский режим) в отличие от других находит ключ к окончательному решению всех проблем человеческого общества"⁶.

Основу исламской модели, как пишут идеологи "Братъев-мусульман", составляют два принципа, вытекающих из учения ислама о бытии, жизни и человеке:

"1. Исламский принцип о единстве человечества независимо от расы и национальной принадлежности;

2. Идея о вечности "исламского мирового порядка", которая основывается на том, что "Мухаммед является пророком всего человечества, печатью пророков, а проповедуемая им религия — вечной"⁷. "Исламский порядок" в концепции Ассоциации не знает ни времени, ни границ. По словам Сайида Котба "это наиболее совершенная система, в которой способ мышления, законодательство, юридические нормы, социально-политическая программа зависят от социально-этических норм и осуществимы в любом регионе и в любое время"⁸.

По мнению "Братъев", главным качеством "исламского общества" является то, что оно построено на основе идей справедливости, заложенных в Коране.

Различные группы "Братъев" придают разные оттенки понятию справедливости. Например, понимание принципа общественной справедливости не идентично у "правых" групп и у т.н. "исламских"

демократов в "Ассоциации". Если правые понимают "исламскую справедливость" как утверждение господства имущих классов с частичной реформой в духе ортодоксального ислама, то "демократы" рассматривают справедливость как создание демократического устройства общества в духе мелкобуржуазных теорий. Отражение последней трактовки находим мы и у С.Котба. В его работах справедливость в "исламском обществе" строится на следующих принципах: полная свобода совести; полное равенство; прочное сотрудничество людей⁹. Однако равенство и справедливость по существу не распространяются им на сферу экономических отношений, а остаются лишь утверждением морально-правовых и религиозных норм. "Она, (справедливость), — пишет С.Котба, — опирается на религию и человеческую совесть... и правильное законодательство в обществе"¹⁰.

Итак, справедливость понимается не в плане создания экономических основ справедливого социально-экономического порядка, а лишь как политические, духовно-религиозные предпосылки так называемого справедливого "исламского общества" лучшим доказательством чего является отношение "Братъев" к частной собственности, отражающее характер их социальной теории.

В социальной доктрине "Братъев-мусульман" общество не мыслится без частной собственности, которая рассматривается как залог свободы личности, гарантия успешного развития общества. Поэтому в "исламском обществе" частная собственность не только должна сохраняться, но и само общество должно пресекать любые действия, направленные против нее. "Ислам считает право на частную собственность законным, вечным и защищает ее от воровства, насильного изъятия и других различных посягательств"¹¹. "Братъя" выдвигают два аспекта частной собственности — личный и социальный. В личном — частная собственность рассматривается как естественное право собственника, хотя все богатство мира принадлежит богу, а в социальном — собственник заботится о благе всего общества, не забывает о бедных и обездоленных, на основе моральных норм ислама воздерживается от чрезмерного накопления богатства, предоставляя все лишнее нуждам государства и народа.

Таким образом право на частную собственность (включая собственность на средства производства) отстаивается "Братъями", хотя и с некоторыми оговорками относительно размеров накопления богатства в руках собственника. По представлению "демократичес-

кой" группы "Ассоциации", в "исламском обществе" меняется природа собственности, функция частного владельца, ибо все богатства принадлежат обществу и только оно имеет право на владение богатствами, сотворенными богом. В результате получается, что личность, владеющая собственностью больше похожа на представителя избранного обществом администратора, чем собственника¹². Идеологи "Братьев" утверждают, что исламские требования обуславливают необходимость для владельца имуществом и трудящегося, лишённого собственности, расширять производство и повышать производительность труда. Ими отмечен ряд положений, на основе которых происходит дальнейшее развитие общества и регулируются общественные отношения. К ним относятся установления о закяте, о всеобщих обязанностях (имеется ввиду прежде всего трудовая обязанность), о распределении лишней продукции, наследстве, о запрещении рба, пьянства, проституции и т.д.¹³.

Социальная теория "Братьев-мусульман" даже ее наиболее радикальный вариант, по существу не затрагивает вопросов реально-го улучшения положения угнетенной части населения. Вместо этого предполагается пассивная деятельность: бедных призывают рассчитывать на милость; богатых быть более щедрыми по отношению к трудящимся.

Главная задача учения "Братьев" заключается в создании классового мира в идеальном "исламском обществе"; это отчетливо проявляется и в учении о политической организации общества, прежде всего о государстве. Главные функции государства по их мнению заключаются в защите частной собственности, создании условий для классового мира, для чего государство (на основе законов о рба и закяте) должно заботиться о бедных, направлять усилия на то, чтобы ограничивалось чрезмерное накопление богатства в руках собственника, а излишки поступили в фонд помощи бедноте, учитывать расходы на здравоохранение и просвещение и т.п.¹⁴.

В соответствии с идеями Саида Котба, политическая система исламского общества должна осуществлять на практике принцип справедливости и самоорганизовываться на основе справедливости и демократии. Демократия как и справедливость в понимании идеологов "Братьев-мусульман" пропитана утопическими идеями, невозможность осуществления которых очевидна. "Государственная система в исламе, — пишет С.Котба, — строится на принципах справедливости администраторов и исполнительской дисциплины подчи-

ненных, их действия осуществляются с согласием и договоренностью (машаварат) обеих сторон... Причем права руководителя (хаким) сводятся лишь к требованию исполнения своих указаний и заботе о процветании религии, он не имеет никаких других исключительных прав, которых бы не имели мусульманские массы"¹⁵.

Как видно, в структуре концепции о демократии, функционируют противоположные элементы и взаимоисключающие суждения. С одной стороны, беспрекословное подчинение трудящихся масс воле господствующих групп, с другой — ограничение их права только областью религии; с одной стороны, подтверждение функции диктатуры, с другой, развитие "надклассовой демократии". Налицо элементы типичной мелкобуржуазной утопической теории государства, в которой в религиозной форме выражена мелкобуржуазная половинчатость и непоследовательность. Неустойчивость позиции мелкой буржуазии непосредственно сказывается и на идеях С.Котба. Политическая беспринципность приводит к релятивизму воззрений, охватывающему, как религиозно-фатальные, так и волюнтаристские подходы в понимании общественных законов. В целом в политическом учении С.Котба находит отражение и принцип эгалитаризма в его мелкобуржуазном понимании. Дополняя сказанное можно сослаться на принципы организации государственной власти, которые отражены в следующей формуле идеологов "Братьев": "Бог — наш идеал, пророк — наш руководитель, коран — наша конституция, джихад — наш путь". Они утверждают, что их вариант государства "не является ни формой диктатуры, ни монархии (теократии), ибо оно не является властью какого-нибудь господствующего класса"¹⁶. Эти лозунги интерпретируются представителями "Братьев" в различных странах с учетом современных условий и позиций мелкой буржуазии, идеализирующей историю первоначального ислама. Таким образом, социальная доктрина одного из видных идеологов Ассоциации "Братьев-мусульман" С.Котба во многом совпадает с учениями других мелкобуржуазных идейно-политических течений, различия же наблюдаются прежде всего по следующим направлениям:

I. В концепциях идеологов "Братьев-мусульман" встречается больше элементов традиционализма и более последовательно отстаивается процесс сакрализации социальной жизни. Их не устраивает степень сакрализации даже в таких исламских государствах как Саудовская Аравия и Пакистан. Они считают, что в этих странах не до конца осуществлены социальные принципы ислама. "Братья-мусульмане" выступают против наиболее прогрессивных режимов в

странах Азии и Африки, примером может служить их отношение к правительству Насера в Египте, Сирии и демократическому правительству ДРА. Всюду они под лозунгом осуществления исламских принципов выступают против демократических, светских принципов организации государства.

2. Для "Братьев-мусульман" характерно выдвижение на первый план доктрины джихада, который трактуется прежде всего как путь социальных изменений. Джихад направляется против прогрессивных сил, эта доктрина служит оправданием террористических актов "Братьев-мусульман".

3. В социальной доктрине "Братьев" больше чем у других мелкобуржуазных, в том числе исламских идеологов встречаются феодально-патриархальные элементы.

4. Социальная доктрина "Братьев-мусульман" имеет четко выраженный антикоммунистический характер. Она резко противопоставляется социалистическим принципам.

В работах С.Котба и других идеологов "Братства" более ярко выражается дух нетерпимости по отношению к научному социализму. Это и понятно, потому что их идеалистические, религиозные принципы не совместимы с научной теорией переустройства социальной жизни общества.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. С.Котб. Адалате иджитмаи дар ислам. Тегеран, 1967, с. 70.
2. Там же, с. 81-82.
3. Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Восток: идеи и идеологи. М., 1982, с. 45.
4. С.Котб. Маалим фи ат-тарих. Каир, 1968, с. 4.
5. Хасан аль-Банна. Да'ватуна фи таур джаид (Б.М., б.г.), с. 24.
6. Сайид Котб. Адалате иджитмаи дар ислам, Тегеран, 1967, с. 185-196.
7. Там же, с. 192.
8. Там же, с. 507.

9. Там же, с. 92.
10. Там же, с. 157.
11. Там же, с. 205.
12. Там же, с. 214.
13. Там же, с. 486-500.
14. Там же, с. 413.
15. Сайид Котб. Уж.соч., с. 194.
16. М. аль-Газали. Аль-ислам валь-истибадад ас-сийасий (Б.М.), 1951, с. 53.

Р.М. МАДЖИДОВ

КОНЦЕПЦИЯ "МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ" И ЕЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В ЦЕЛЯХ АНТИКОММУНИЗМА

Проблема образа жизни занимает важное место в современной идеологической борьбе, к ней обращаются исследователи, представляющие различные философские школы и разделяющие противоположные мировоззрения. При этом значительное внимание уделяется вопросу о взаимоотношении ислама как религии и образа жизни исповедующих его народов, т.е. "мусульманского образа жизни".

Научное решение проблемы "образ жизни - религия" содержится в трудах классиков марксизма-ленинизма. Согласно марксистскому учению, религиозная форма сознания является порождением определенного образа жизни, исторически определенных форм и условий жизнедеятельности людей, для которых характерно бессилие человека перед стихийными силами природы и общества.

В свою очередь, религия, возникнув как определенная идеология, мировоззрение и система морали, начинает играть активную роль в утверждении и становлении определенных форм жизнедеятельности людей, санкционируя их авторитетом сверхъестественного, системой нравственных и правовых норм. Нормы религиозной морали становятся элементами повседневного поведения, правилами общегития, входят в привычку, становятся традициями, включаются в образ жизни. Конфессиональная принадлежность, несомненно, накладывает специфический отпечаток на образ жизни и образ мышления последователей данной религии, как бы цементируя все единым ритуалом, предписаниями относительно норм личного и общественного поведения¹. В условиях антагонистической общественно-экономической формации происходит сращивание того или иного образа жизни с определенным типом религиозной системы. Это равным образом

относится к иудаизму, христианству с его разновидностями и особенно к исламу.

До недавнего времени среди советских исламоведов не было единого мнения относительно правомерности употребления термина "мусульманский" или "исламский образ жизни". За последние годы в выступлениях многих ученых можно услышать выражение "мусульманский образ жизни". Обычным стало употребление этого выражения и в работах советских ученых, увидевших свет за последнее время².

Такой подход вполне оправдан. По нашему мнению, образ жизни мусульманских народов, сложившийся под влиянием объективных социально-экономических закономерностей, присущих феодальному обществу, не мог не испытывать в то же время сильнейшего влияния надстроечных явлений, религиозных и правовых установок. Ислам, как система идеологии, правовых норм и законов, на протяжении столетий оказывал большое влияние на экономику, политику, культуру и быт многих народов. Вероцентризм, выполнение морально-правовых и ритуальных предписаний ислама привели к заметной унификации образа жизни мусульман различных стран. Религиозные, ритуальные, нравственные, правовые, семейно-бытовые предписания и традиции ислама пронизывают различные сферы жизнедеятельности народов, исповедующих ислам. В этом плане ислам представляет собой не просто систему религиозного мировоззрения, но и предлагает определенную систему образа жизни. Ее практическое воплощение в сфере реальной жизнедеятельности народов Востока и принято называть условно "мусульманским" или "исламским образом жизни".

По нашему мнению, его специфическими чертами являются:

- в экономической сфере - стремление организовать хозяйственную и экономическую жизнь на основе социальных принципов ислама;

- в политической сфере - теснейшее переплетение и чуть ли не отождествление религии и политики, стремление включить мусульманские богословские институты в государственную структуру, распространение исламских представлений о неразделенности светской и духовной власти;

- в сфере социальных отношений - господство политических и правовых принципов Корана и шариата, закрепляющих социальное неравенство, эксплуатацию человека человеком;

- в семейно-бытовой сфере - закрепление социального и бытового неравенства женщин, освящение патриархальных, общинно-родовых отношений; регламентация быта различного рода обрядами,

предписаниями, запретами;

- в социально-психологической и нравственной сферах - отождествление религиозной принадлежности с национальной; нетерпимость к "неверным", господство норм мусульманской морали.

В проповеднической деятельности мусульманского духовенства в нашей стране за последнее время ислам также преподносится и как религия, и "как образ жизни". В книге покойного главы САДУМа муфтия Зияутдина Бабаханова "Ислам и мусульмане в стране Советов" говорится: "Ислам является не только религией и мудростью, но и образом жизни для всех людей независимо от их возраста, национальности, расы и места жительства" ³.

Анализ работ зарубежных идеологов современного ислама, в частности, трудов иранских авторов таких как Мухаммада Кутба, аятоллы Саида Мухаммади Шерози и др., свидетельствуют о том, что в теории и практике религиозной апологетики и антикоммунизма большое место отводится всяческому восхвалению освященного Кораном "образа жизни", фальсификации социалистического образа жизни, извращению положения религии, мусульман в нашей стране.

В Пакистане, например, в 1976 г. состоялся Международный конгресс (в его работе приняли участие представители мусульманских общин и ученые-исламоведы из 25 стран), специально посвященный обсуждению вопросов исламского "образа жизни". В выступлениях некоторых участников конгресса были допущены злобные нападки на марксизм-ленинизм и страны социализма, содержался призыв отказаться во имя Корана и освященного им традиционно-исламского "образа жизни", от прогрессивных преобразований в различных областях жизни государств традиционного распространения ислама от секуляризации различных сфер общественной и личной жизни.

При огромной финансовой помощи богатых нефтедобывающих мусульманских государств с реакционными режимами, таких как Саудовская Аравия, значительно расширились каналы пропаганды различных реакционных исламских идей, рассчитанных на мусульман Советского Союза. Причем зарубежные реакционные исламские центры пытаются вести идеологические диверсии дифференцированно. Например, пропаганда норм "мусульманского образа жизни" ведется ими преимущественно на верующих сельских районах Средней Азии. Правильно подчеркивает профессор Л.Р. Полонская, что в панисламистской пропаганде на сельские районы "основное внимание обращается на сохранение исламских традиций в семье и быту, на унификацию

образа жизни мусульман" ⁴. При этом наши идеологические противники большую ставку делают на религиозных диссидентов, для которых характерно неприятие советского образа жизни ⁵.

Отрицательная реакция на мнимые ценности буржуазного (в частности, американского) образа жизни, которые насаждались долгое время Западом в Иране и других мусульманских странах, реакционными исламскими идеологами безо всякого основания распространяется и на социалистический образ жизни. С их точки зрения, и капитализм, и социализм одинаково рассматривают человека как "экологическое животное", духовно опустошают человека и ориентируют его только на богатство, комфорт в ущерб духовным ценностям (под последними подразумевается исключительно религия - Р.М.) ⁶. Если подобная оценка иранских идеологов применима к буржуазному образу жизни, то в отношении социализма, в частности, советского общества, где в ходе осуществления социальной политики КПСС практически решается задача все более полного удовлетворения как материальных, так и духовных потребностей личности, задача ее всестороннего развития, такая оценка является преднамеренной клеветой.

В пропаганде "исламского образа жизни" зарубежными апологетами ислама большое место занимает восхваление идеи о мусульманском братстве и попытки вбить клин между советскими людьми на национальной и конфессиональной основе. Им явно не по душе характерные нашему образу жизни крепнущая дружба народов и интернационализм.

Саид Мухаммади Шерози пишет, например, что лишь ислам создает счастливую жизнь для человека, важным условием которой является "мир семьи единой" с присущими ей свойствами коллективизма, сотрудничества, взаимодоверия и никакое другое законодательство в мире не в состоянии утвердить такую жизнь ⁷. Иранская газета "Эттелаат" систематически публикует материалы наподобие "Мусульмане притесняются в СССР" (1982, 19 августа), "Мусульмане в Советском Союзе находятся под давлением" (1982 г., 18 августа), авторы которых пытаются убедить своих читателей в том, что якобы ислам и мусульмане в СССР подвергаются особому преследованию, с ними поступают так же, как поступают империалисты в зависимых от них мусульманских странах. Подобные злопыхательства не выдерживают критики. В нашей стране благодаря социализму как одна семья живут и трудятся представители более 100 наций и народностей, последователи многих десятков конфессий. Абсолютное большин-

нство зарубежных мусульманских деятелей, посетивших нашу страну, отмечают, что мусульмане в Советском Союзе пользуются одинаковыми правами, свободно отправляют религиозный культ, разоблачают империалистическую ложь о положении ислама и мусульман в СССР⁸. Достойную отповедь враждебной клевете дал муфтий Зияутдин Бабаханов в своей книге "Ислам и мусульмане в стране Советов", содержащей правдивый рассказ о положении ислама и мусульман в Советском Союзе.

Много усилий наши идеологические противники прилагают для того, чтобы извратить процесс формирования научно-материалистического мировоззрения как характерной черты советского образа жизни. Отход советских людей от религии преподносится как следствие исключительно административных мер. Явно не по нутру автору статьи "Мусульмане в Советском Союзе находятся под давлением" ("Эттелаат", 1982, 18 авг.) тот факт, что, например, в мечетях Ташкента нет молодежи, а намаз совершают всего 50-60 стариков, в то время как в мечетях Нью-Дели, численность населения которого примерно такая же, как и в Ташкенте, молятся 500 тысяч человек. Как видно, автор статьи проявляет явное непонимание объективных закономерностей процесса секуляризации при социализме, того очевидного факта, что отход большинства советских людей от религии и кризис последней — это результат осуществления коренных социалистических, социально-экономических и культурных преобразований.

Апологеты ислама лелеют мечту о том времени, когда ислам будет господствовать во всем мире как вера и как "образ жизни." Устами Саида Мухаммеда Шерози эта мечта выражена так: "Ислам это религия мира и настанет время, когда не будет ни одного немусульманина"⁹. Утопичность подобных мечтаний очевидна.

В связи с вышеизложенным необходимо отметить, что дальнейшее исследование проблемы образа жизни, его взаимосвязи с религией, разоблачение попыток использования концепции мусульманского "образа жизни" в планах антикоммунизма остаются важными задачами советских ученых.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. См. А.И. ИONOBA. Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. М., 1981, с. 52.

2. Е. Дорошенко. Иран: мусульманские (шиитские) традиции и современность. "Азия и Африка сегодня", 1980, №3, с.60. Также см.: "Пролетарский, социалистический интернационализм. Традиции, современный опыт, творческое развитие". М., 1978, с. 315; Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. М., Наука, 1982, с. 31; Ислам. Краткий справочник. М., Наука, 1983, с. 4.
3. Муфти Зиёутдинхон биннишон Бобохон. Ислам ва мусулмонон дар кишвари шурохо. Тошканд, 1400 .х., с. 6.
4. Л.Р. Полонская. Современный панисламизм и его националистическая сущность. — Непримируемость к буржуазной идеологии, пережиткам национализма. М., 1982, с. 114.
5. Подробнее о религиозном экстремизме см. Филимонов Э.Г. Социальная и идеологическая сущность религиозного экстремизма. М., 1983.
6. Мухаммад Кутб. Инсон байни моддигари ва ислом. — Кум, 1971, с. 136; Али Шариати. Инсон — марксизм — ислом. — Кум, 1977, с.13.
7. Саид Мухаммади Шерози. Ислам чист ва мусулмон кист? Кум, 1974, с. 179, 181.
8. Подробнее см.: Аргументы. 1982 — М., 1982, с.96-107.
9. Саид Мухаммад Шерози. Ук. соч., с. 21.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение.	3
-------------------	---

Часть I

Ислам в идеологии и политике стран Востока

Статьи

<u>Е.М.Примаков</u> . Директор Института востоковедения АН СССР. "Исламский бум" : проблемы и уроки.	12
<u>А.М.Васильев</u> . Институт Африки АН СССР. Ислам и традиционные общественные структуры стран Ближнего и Среднего Востока.	23
<u>А.И.Ионова</u> . Институт востоковедения АН СССР. Внутримусульманские разногласия по проблемам экономического развития освободившихся государств.	42
<u>С.М.Макарова</u> . Институт научной информации по общественным наукам АН СССР. О современных трансформациях экономической доктрины ислама.	50
<u>М.Т.Степанянц</u> . Институт философии АН СССР. Суфизм и современная идейная борьба.	60
<u>З.И.Левин</u> . Институт востоковедения АН СССР. Политический аспект взаимодействия между исламом и национализмом.	69
<u>В.В.Наумкин</u> . Институт востоковедения АН СССР. Ислам и арабский национализм.	76
<u>Е.Д.Пырлин</u> . Институт комплексных проблем. Влияние так называемого "исламского фактора" на внутриполитическое положение и внешнюю политику арабских стран в начале 80-х гг.	84
<u>Т.П.Милославская</u> . Институт востоковедения АН СССР. Роль движения "Братьев-мусульман" в общественно- политических процессах стран Ближнего и Среднего Востока.	99

Ю.И.Зинин. Агентство печати "Новости".

Отношение к религии революционных демократов и коммунистов в современном Алжире.	105
<u>Р.Я.Алиев</u> . Институт востоковедения АН Аз.ССР. Ислам в общественной жизни НДРЙ.	114
<u>А.Б.Подчероб</u> . Социально-экономические аспекты "третьей мировой теории" М.Каддафи.	120
<u>А.И.Яковлев</u> . Институт востоковедения АН СССР. Ислам и капиталистическая модернизация Саудовской Аравии.	128
<u>Е.С.Мелкумян</u> . Институт востоковедения АН СССР. Ислам в современной политике арабских государств Персидского залива.	135
<u>Г.И.Мирский</u> . Институт мировой экономики и международных отношений АН СССР. Уроки иранской революции.	144
<u>Е.А.Дорошенко</u> . Институт востоковедения АН СССР. Взаимоотношения правящего режима с традициона- листской шиитской элитой г. Кума в Исламской Республике Иран.	157
<u>Г.М.Егаян</u> . Институт востоковедения АН Арм.ССР. Современная оценка иранскими идеологами и западными политологами взглядов Али Шариати.	166
<u>М.Р.Арунова</u> . Институт востоковедения АН СССР. Исламская контрреволюция в Афганистане.	172
<u>В.Г.Коргун</u> . Институт востоковедения АН СССР. Ислам и политика в Афганистане.	190
<u>В.Н.Москаленко</u> . Институт востоковедения АН СССР. Политика исламизации в Пакистане. Некоторые черты и особенности.	203
<u>Л.М.Ефимова</u> . Московский государственный институт международных отношений. Роль и место ислама в общественно-политической жизни современной Индонезии.	212

Обзоры

<u>С.Ахмедов</u> . Институт востоковедения АН Тадж.ССР. Ислам и общество во взглядах С.Котба и других идеологов "Братьев-мусульман".	221
--	-----

Р.М.Маджидов. Институт востоковедения АН Тадж.ССР.

Концепция "мусульманского образа жизни" и ее
использование в целях антикоммунизма. 228

Подписано к печати 04.02.85.
Объем 14,75 п.л. Тираж 300 экз. Зак. 11.

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