



М. Т. СТЕПАНЯНЦ

**МУСУЛЬМАНСКИЕ
КОНЦЕПЦИИ
в философии
и политике
XIX-XX вв.**



29
C-79
h2
✓26

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

М. Т. СТЕПАНЯНЦ

МУСУЛЬМАНСКИЕ
КОНЦЕПЦИИ
В ФИЛОСОФИИ
И ПОЛИТИКЕ
(XIX—XX вв.)

14566

Зинченко Оганесовичу
с наилучшими пожеланиями.
С глубоким
уважением
28/XII-82 Степанянц



Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

Ответственный редактор
К. Н. БРУТЕНЦ

Монография посвящена выявлению общих закономерностей духовного развития мусульманских народов в период борьбы за национальное освобождение и после завоевания политической независимости. Рассматриваются реформаторские тенденции в трактовке философско-этических концепций в исламе. Критическому анализу подвергаются теории «исламского социализма» и «исламской демократии».

С 0400000000-148
013(02)-82 41-82

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1982.

ВВЕДЕНИЕ

В знаменитых лекциях по философии истории Гегель писал: «...ислам уже давно сошел со всемирной исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности» [183, с. 339]. Эта мысль, высказанная в начале XIX в., была справедливой для того времени. Сегодня же, на фоне событий, происходящих в так называемых мусульманских странах¹, в первую очередь в Иране, вряд ли правомерно говорить о «покое» и «неподвижности» применительно к исламской религии.

Впрочем, в том же XIX веке в связи с началом национально-освободительного движения стало несомненным, что пассивность исламского фактора в сфере политики есть не более чем иллюзия. Накопленный столетиями потенциал социальной активности прорвал плотину, опоры которой составляли характерные для традиционной структуры сельская община и «азиатская форма правления» (восточная деспотия), позднее дополненные европейской системой колониального гнета. Движение миллионов угнетенных влилось в поток мировой революционной борьбы против неравноправия и эксплуатации. С зарождением и усилением антиколониального движения ислам вновь стал одним из важных факторов политической и идеологической борьбы.

На раннем этапе национально-освободительного движения антиимпериалистические выступления нередко проходили под лозунгами ислама, буддизма, индуизма, что было вполне закономерно: религия представляла наиболее массовую форму общественного сознания на Востоке, отражая уровень социально-экономического и

¹ Численность мусульман в мире достигает 800 млн. В 35 странах, условно называемых «мусульманскими», они составляют абсолютное большинство, в 18 — влиятельное меньшинство.

культурного развития стран, в которых сохранялись патриархально-феодалные и даже родо-племенные отношения. Здесь, как и в средневековой Европе, чувства масс вскормлены были в значительной степени религиозной пищей, поэтому, «чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственными интересами этих масс представлять им в религиозной одежде» [19, с. 314]. Кроме того, традиционные верования служили символом национальной самостоятельности, былого величия и противопоставлялись христианству — религии западных поработителей.

В период борьбы за государственный суверенитет к религии апеллировали как к надклассовой идеологии, объединявшей разнородные классы и общественные слои в единый антиимпериалистический фронт. По словам Дж. Неру, «поднимающаяся буржуазия проявляла склонность не только к религиозным исканиям, как к политике, но ей нужны были какие-то культурные нормы, на которые она могла бы опереться, что дало бы ей уверенность в своей собственной ценности и уменьшило бы чувство отчаяния и унижения, вызванное чужеземным завоеванием и господством» [51, с. 366—367].

Отмечая «консолидирующую» роль ислама в национально-освободительном движении, программный документ правящей партии Алжира — Национальная хартия Алжирской Народной Демократической Республики, 1976 год — отмечал, что «в самые тяжелые времена колониального господства» народ «в нем черпал моральную и духовную силу, которые предохраняли его от отчаяния и позволили ему победить» [50, с. 31].

Все это, безусловно, не исключало того, что религия использовалась и теми, кто отстаивал идеи покорности, лояльности по отношению к колониальным властям.

В освободившихся государствах она по-прежнему играет значительную роль в общественной жизни. Во многих из них ислам провозглашен официальной идеологией. Их конституции декларируют верность законам шариата, гарантируют религиозное образование, признают в той или иной степени авторитет мусульманских богословов и правоведов, предусматривают создание различного рода советов улемов с совещательными функциями, министерств религии и т. д. Ярким примером такого рода конституций является конституция Ирана 1979 г., которая «основы-

вается на исламских принципах и положениях» (см. преамбулу). Иран объявлен «исламской республикой». Утверждается, что «все законы и положения, в том числе гражданские, уголовные, финансовые, экономические, административные, культурные, политические и иные, должны соответствовать принципам ислама» (разд. 1, ст. 4).

Религиозную форму приняли программы большинства политических партий и организаций. Даже в Турции, где действует закон, запрещающий использование религии в политических целях, ислам продолжает оставаться оружием межпартийной борьбы. И если в течение ряда десятилетий после кемалистской революции, провозгласившей Турцию республикой и упразднившей халифат (1924), политические организации формально выступали с позиций секуляризма, то в 1972 г. здесь появилась Партия национального спасения, выдвигающая откровенно религиозно-политическую программу. Борьба против секуляристского правительственного курса приобрела в последние годы столь острые (порой даже экстремистские) формы, что явилась одной из важнейших причин военного переворота 12 сентября 1980 г., преследовавшего в качестве своей важнейшей цели «реставрацию в стране кемализма».

В чем причина столь сильного влияния религии на современную общественную жизнь мусульманских стран? В советской литературе этот вопрос неоднократно ставился и получил довольно детальную разработку. Справедливо отмечалось, что помимо общеносеологических и конкретно-исторических причин существуют и причины социально-экономического порядка. Обращается внимание прежде всего на специфику развития капитализма в странах Востока. Обобщая выводы советских исследователей, акад. Е. М. Примаков констатирует, что одной из главных особенностей этого процесса в указанном регионе является «отчуждение огромной массы людей от средств производства без соответствующего их вовлечения в производство на новой, капиталистической основе» [229, с. 62]. Отсюда — расширение социальной среды, способствующей консервации религиозных верований. Ухудшение материального положения этих групп населения ассоциируется в их сознании с чуждой культурой Запада, подрывающей устои традиционного общества.

Лагерь поборников «мусульманского» образа жизни пополняет значительная часть рабочего класса, который вследствие уродливых форм и медленных темпов развития капитализма на Востоке отличается малочисленностью, рассредоточенностью, слабой организованностью, а потому невысоким уровнем пролетарского сознания.

Религиозность широких слоев населения обуславливает использование исламских лозунгов различными общественными силами, в том числе и теми, кто проявляет заинтересованность в осуществлении прогрессивных преобразований.

В целом религия в развивающихся странах является фактором социальной инерции, тормозом на пути социально-экономического развития. По мнению крупнейшего европейского экономиста и социолога Г. Мюрдаля, верования и санкционированные ею оценки «не только выступают в роли препятствий, мешающих населению принять и выполнить план, но также и в роли сдерживающих факторов для самих составителей планов, поскольку они разделяют подобные убеждения или боятся оказывать им противодействие» [219, с. 150]. Г. Мюрдаль в числе других сторонников так называемой институциональной теории видит коренную причину «азиатской трагедии» в господстве «архаичных», «неэффективных» социальных и политических институтов, освящаемых религией, и поэтому *решающее* значение для успешного проведения экономических реформ придает их изменению.

Представляется справедливым мнение советских ученых Р. А. Ульяновского и В. И. Павлова, которые считают, что «исключительное внимание к традиционным институтам, безусловно сдерживающим социальный прогресс, непременно ведет к иным односторонним методологическим крайностям, к преувеличению их реального значения, к явной недооценке комплекса экономико-политических и социально-классовых факторов» [219, с. 34]. Вместе с тем было бы ошибочным игнорировать тормозящее воздействие устаревших традиций, взглядов, идей. Естественно, что критический анализ религиозного мировоззрения в странах, недавно завоевавших независимость, чрезвычайно важен не только с научной, но и с политической точки зрения.

Настоящая монография, представляющая собой переработанное и расширенное издание вышедшей в 1974 г.

книги «Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX—XX вв.)», посвящена исследованию места ислама в философской и общественно-политической мысли мусульманских народов в переломный период их истории. Сделана попытка проследить изменения, происшедшие в данном вероучении под влиянием коренных сдвигов в развитии мусульманских стран, и подвергнуть их внимательному разбору.

Автор стремился выявить классовую сущность религиозных концепций, учитывая при этом, что в молодых суверенных государствах определение ее осложняется: социальная дифференциация в них не столь четко выражена, как в индустриальных капиталистических государствах. Сохраняющиеся здесь формы докапиталистических общественных отношений накладывают отпечаток на политическую и идеологическую борьбу. Традиционная зависимость крестьянина от помещика, рядовых общинников от правящей верхушки общины, членов племени от родо-племенной аристократии приводит нередко к утрате эксплуатируемыми массами самостоятельных политических позиций, к поддержке идеологических программ, претворение которых в жизнь противоречит их собственным, еще не осознанным полностью интересам. Выявление объективного содержания тех или иных религиозных концепций тем более важно, что в религиозном обличье зачастую выступают идеи и устремления сил, как противодействующих социальному прогрессу, так и поддерживающих его. «Под знаменем ислама может развертываться освободительная борьба. Об этом свидетельствует опыт истории, в том числе и самый недавний. Но он же говорит, что исламскими лозунгами оперирует и реакция, поднимающая контрреволюционные мятежи. Все дело, следовательно, в том, каково реальное содержание того или иного движения», — говорил на XXVI съезде Л. И. Брежнев [36, с. 13].

При рассмотрении современных «мусульманских концепций» в философии и политике автор счел допустимым выделить в качестве главных четыре типа религиозного сознания, а именно: ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество. В основу классификации положены два критерия. Один из них формального плана — отношение к религиозной догматике. Однако, поскольку толкование догм вероучения не есть самоцель, а подчинено

задаче обоснования с помощью традиционной религии позиций по коренной проблеме — проблеме определения пути дальнейшего развития, постольку другим, более существенным критерием выступает классово-социальный характер интерпретации этой догматики.

В советской и зарубежной литературе все перечисленные типы религиозного сознания в той или иной степени признаны и изучены. Тем не менее, нам кажется, в этом вопросе наблюдается терминологический и идейный разрыв, препятствующий более глубокому пониманию идеологических процессов, проходящих в общественной жизни мусульманских стран. Модернизм, например, полностью отождествляется с реформаторством, реформизм — с реформаторством, ортодоксия — с возрожденчеством (которое еще называют традиционализмом, обновленчеством, фундаментализмом, ревайвализмом) и т. д.

Социальной базой ортодоксии являются классы и группы, связанные с докапиталистическими, а именно с патриархально-общинными и феодальными общественными отношениями. Как справедливо отмечает К. Н. Брутенц, хотя сельская община и феодальное землевладение претерпели в странах Азии и Африки значительные изменения «под давлением товарно-капиталистического производства, вследствие включения в мировой рынок, проведения аграрных реформ, все же классы и группы, выражающие эти типы отношений, во многих странах заметным образом участвуют в национальной жизни и представлены в ней идеологически. Причем в качестве носителей и защитников наиболее консервативных форм экономической и социальной организации они нередко образуют наиболее реакционное направление в общественной идеологии. Именно на эти слои опираются в своей деятельности самые реакционные организации... которые провозглашают враждебные демократии и прогрессу теократические концепции, пропагандируют идеи религиозной обособленности» [178, с. 23].

Ортодоксы заинтересованы в сохранении статус-кво и противодействуют каким-либо экономическим и социально-политическим переменам. Они настаивают на том, что идея социального прогресса как поступательного развития общества, развития, достигаемого благодаря усилиям людей, в принципе чужда исламу и противоречит его положениям. В первую очередь имеется в виду положение

о «конечности пророчества» Мухаммада. По Корану, он является «посланником Аллаха и печатью пророков» (33: 40)², что, в толковании комментаторов, указывает на совершенство его проповеди, не требующей каких-либо добавлений, а тем более исправлений.

Ссылаются также на предания — хадисы; согласно одному из них, Мухаммад как-то сказал: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце: последний был построен наилучшим образом, все было закончено в нем, не хватало лишь единственного кирпича. Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось» [113а, с. 89]. Иначе говоря, ислам — конечное и самое совершенное из посланий божьих, «слово» самого творца, а потому нет необходимости в его изменении. Точно так же нет потребности в совершенствовании освященного этой религией общественного порядка, ибо он идеален и универсален.

Идея социального прогресса — следствия коллективных усилий людей — несовместима и с фаталистическим кредо ислама, ведь судьба человека и его поведение предопределены волей божьей. Абсолютная приверженность принципу телеологии допускает трактовку понятия «прогресс» только в смысле «процесса реализации заранее установленной божественной цели» [97, с. 54].

Как ни парадоксально, но формально тот же тезис о несовместимости ислама и социального прогресса, причем со ссылками на те же догмы, отстаивают и так называемые мусульманские *модернисты*. Однако в отличие от ортодоксов вывод из этого тезиса они делают прямо противоположный. Логика их рассуждений приблизительно такова: ислам не содействует прогрессу, более того, его предписания служат тормозом развития общества, поэтому мусульманам надлежит обратиться к ценностям западного буржуазного мира, которые одни могут обеспечить процветание. Религия же должна оставаться делом личной совести и не претендовать на роль регулятора общественных отношений.

Разумеется, термин «модернизм» ассоциируется со многими явлениями, в том числе и с социально-прогрессивными процессами модернизации, обусловленными

² При цитировании Корана здесь и далее указываются номера сур и аятов по русскому переводу И. Ю. Крачковского [47].

научно-технической революцией. В широком смысле слова модернистами могут быть представители самых различных классов и социальных слоев общества. В данной работе это понятие используется в ограниченном значении (с учетом отношения к общественной роли религии в современном мире) — для характеристики типа сознания, присущего в наибольшей степени компрадорской буржуазии и части интеллигенции, получившей западное образование. Социальная база указанного направления в общественно-политической мысли стран мусульманского Востока довольно узка, но тем не менее при определенной расстановке классовых сил именно это направление становится доминирующим в официальной государственной политике. Попытки копировать западное «общество потребления», следуя курсом «догоняющего развития», оборачиваются созданием общества «зависимого капитализма».

Буржуазные модернистские концепции не способствуют решению актуальных проблем отстававших в своем развитии стран, а, напротив, еще больше увеличивают разрыв между элитой и массами, усугубляют классовые противоречия.

Противниками ортодоксии, но в противовес модернистам поборниками перемен, согласуемых с духовными традициями, выступают *реформаторы*. По поводу реформационного процесса в исламе, как, впрочем, и в других «восточных» религиях, до сих пор не прекращаются научные споры. Большинство советских исследователей склоняется к оценке его как буржуазного по своей сути и поэтому идентичного во многом христианской Реформации явления идеологической и политической жизни. Однако высказывается и другая точка зрения (подробнее ниже), отрицающая сходство реформационных процессов в исламе с антикатолическим движением XVI в.

Отправляясь от того, что реформаторский тип религиозного сознания наиболее характерен для «мусульманской» буржуазии, т. е. правящего класса большинства исламских стран, а также учитывая естественную сложность полемики с религиозной идеологией, принимающей нетрадиционные, модифицированные формы, автор усматривает свою главную задачу в анализе реформированного исламского вероучения. Придавая первостепенное значение исследованию «обуржуазившегося» традиционного

вероучения, нельзя игнорировать и все возрастающую роль в современном мусульманском мире мелкобуржуазных религиозных концепций, выступающих в виде *возрожденчества*.

Этот термин толкуется и в советской и в зарубежной литературе столь расширительно, что возрожденцами оказываются как представители крайней реакции, сторонники возврата к средневековью, так и те, кто ратует за относительно прогрессивные политические, социально-экономические и культурные преобразования³. Повод дают сами религиозные идеологи, которые независимо от своей принадлежности к различным направлениям мысли склонны утверждать, что их цель — восстановление вероучения в его первоначальной чистоте. Емкость и привлекательность указанного термина для масс, жаждущих полного освобождения и подлинного национального возрождения, побуждают прикрывать «ревайалистской» оболочкой политические платформы. По замечанию одного из видных индийских историков, К. П. Карунакарана, «политический смысл движений возрожденчества на идеологическом уровне состоит в том, чтобы придать уверенность в собственных силах поднимающемуся национализму, однако они культивируют религиозный обскурантизм и узкое сектантство» [290, с. 99].

Хотя о восстановлении чистоты веры говорит большинство религиозных идеологов, в том числе и выражающих интересы феодальных кругов и национальной буржуазии, представляется, что этот термин следовало бы применять по отношению к тем концепциям, по которым предусматривается не просто абстрактное возрождение «духа» ислама, а восстановление и реализация в современной жизни конкретных положений и институтов раннего мусульманства. Автор связывает «возрожденчество» преимущественно с религиозным типом сознания крестьянства и многочисленных средних слоев, включающих ремесленников, мелких торговцев, городские низы, т. е. слои, которые, с одной стороны, питают ненависть к феодальным способам эксплуатации, а с другой, стра-

³ Такого рода недифференцированное употребление термина «возрожденчество» наблюдается применительно не только к мусульманским, но и к другим «восточным» религиозным течениям.

Дая от «издержек» буржуазной системы, от конкуренций крупного капитала, не приемлют и капитализм. Отвергая недавнее прошлое и настоящее, они пытаются найти оправдание и поддержку своим чаяниям в далекой старине, идеализируя ранний период мусульманства. Отсюда — идея национального возрождения через восстановление первоначального учения. Двойственное отношение к социально-экономическим переменам (жажда их и вместе с тем неудовлетворенность ими, когда они принимают обычные формы капиталистического правопорядка) определяет колебания мелкой буржуазии, примыкающей то к лагерю противников буржуазных реформ — условно «возрожденцев-регрессистов» («Братья-мусульмане», «Джамаат-и ислами»), то к сторонникам радикальных преобразований — «возрожденцам-прогрессистам» (Г. А. Парвез, М. Каддафи).

Активизация «возрожденческих» течений в общественной мысли мусульманских стран, наблюдаемая в последние годы, не означает «свертывания» исламской реформации, как это утверждают западные ориенталисты и некоторые из наших ученых. Столь «пессимистическая» оценка ее перспектив вытекает из ошибочного сведения «возрожденчества» к контрреформационному варианту, игнорирования факта появления его «прогрессистских» концепций, свидетельствующих о расширении и углублении реформационного процесса (в который помимо буржуазии постепенно вовлекаются широкие слои населения), о его демократизации и радикализации.

В данной работе ведущие тенденции в развитии мусульманской философской и общественно-политической мысли XIX—XX вв. рассматриваются с учетом существования перечисленных выше четырех типов религиозного сознания. Полагая, что и во внутривнутриполитической борьбе, и на международной арене доминирующими являются мусульманские концепции реформаторского типа, автор сосредоточил главное внимание на их анализе и критике. В отличие от ранее опубликованных в СССР и за рубежом трудов, где предметом исследования обычно были взгляды отдельных идеологов или история общественной мысли одного из мусульманских государств, настоящая монография строится на комплексном проблемном методе, позволяющем обобщить материал, касающийся значительного числа стран, и определить позиции исламских

теоретиков по основным философским, политическим и социально-экономическим вопросам современности.

Выбор стран и идеологов диктовался, во-первых, стремлением на конкретных примерах дать представление о наиболее законченных религиозных концепциях или явлениях; во-вторых, степенью изученности философской и общественно-политической мысли тех или иных народов в исследуемый период; в-третьих, доступностью источников и информации, имеющих отношение к теме. Обилие материалов по индо-пакистанскому мусульманству объясняется не только значительным распространением именно на Южноазиатском субконтиненте реформаторских идей, но отчасти и интересами автора, в течение ряда лет специально занимавшегося странами данного региона.

Поскольку «теоретической» реформации ислама предшествовали сектантские движения, стихийно выразившие потребность в социально-экономическом переустройстве общества, постольку возникла необходимость коротко остановиться на крупнейших из этих движений. Особое внимание уделено анализу современных религиозно-философских концепций, составляющих мировоззренческую базу мусульманских политических и экономических теорий. Широкое использование «исламских принципов» для обоснования характера государственного и социально-экономического строя освободившихся стран, острота борьбы по вопросу о пути дальнейшего развития определили проблематику последних глав.

При написании работы основными источниками послужили сочинения, научные и политические статьи, речи и письма мусульманских идеологов, философов, религиозных, политических и общественных деятелей, а также конституции, программные документы политических партий и организаций. Наиболее подробному разбору подверглись воззрения четырех крупных деятелей мусульманской реформации: Сайид Ахмад-хана, Джемал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Мухаммада Икбала.

Сайид Ахмад-хан (1817—1898) одним из первых попытался интерпретировать исламское вероучение в соответствии с новыми потребностями общества, вызванными к жизни ростом капиталистических отношений в колониальной стране. Путь к «возрождению» мусульман он видел в просвещении, в распространении достижений евро-

пейской науки и культуры. В 1864 г. он создал научное общество, положившее начало так называемому Алигархскому движению.

С именем Джемал ад-Дина ал-Афгани (1839—1909) связано зарождение и развитие идеологии панисламизма. Афгани не только разрабатывал планы его пропаганды, но и активно действовал в целях их реализации. Центральное место в его теоретических построениях занимали проблемы соотношения мусульманства и национализма, религии и науки, трактуемые с реформаторских позиций.

Его соратник Мухаммад Абдо (1834—1905) старался осуществить свои идеи посредством реорганизации университета Ал-Азхар и с помощью фетв, которые он издавал как главный муфтий Египта. Его взгляды и деятельность оказали огромное влияние на развитие философской и общественной мысли современного Арабского Востока.

Поэт и философ Мухаммад Икбал (1873—1938), представлявший идеологию «мусульманского национализма» на Южноазиатском субконтиненте, попытался «реконструировать» ислам путем синтеза мусульманской и западноевропейской философии. Центральной фигурой в его философско-поэтическом творчестве выступает человек, «соучастник» бога в процессе созидания и преобразования мира.

Некоторые, главным образом политические, стороны деятельности перечисленных идеологов рассматривались в работах советских востоковедов. Автор видел свою задачу в том, чтобы осветить религиозно-философские взгляды этих теоретиков. При разработке темы он отправлялся от методологических принципов марксизма-ленинизма. Данный К. Марксом и Ф. Энгельсом блестящий анализ социальной природы христианской реформации («Немецкая идеология», «Крестьянская война в Германии» и др.) помог уяснить сущность реформаторских явлений в исламе. Оценка различных вариантов ненаучного социализма («Манифест Коммунистической партии») облегчила понимание современных немарксистских социалистических концепций. Ленинские положения, касающиеся зарождения и эволюции буржуазных и мелкобуржуазных течений в колониальных и зависимых странах, двойственной природы национализма, тактики и политики социалистического государства в отношении религии, позволили

подойти к рассмотрению ряда проблем идеологии национально-освободительного движения.

В процессе подготовки книги были использованы специальные труды по истории ислама (Е. А. Беляева, Г. Гибба, И. Гольдциера, С. Н. Григоряна, Г. Грюнебаума, И. Ю. Крачковского, И. П. Петрушевского, Х. Снука Хюргронье, М. Уотта и др.), а также исследования, посвященные современной философской и общественной мысли в странах мусульманского Востока (в первую очередь Ч. Адамса, Г. Бенды, Л. Биндера, В. Ф. Вертхейма, Л. Р. Гордон-Полонской, Е. А. Дорошенко, Л. М. Ефимовой, А. А. Игнатенко, А. И. Ионовой, А. Ф. Коробкова, З. И. Левина, М. В. Малюковского, М. Роденсона, А. В. Сагадеева, У. К. Смита, Н. И. Пригариной, Е. А. Фроловой). Автор выражает глубокую признательность научным сотрудникам Института философии АН СССР, Института общественных наук и Института востоковедения АН СССР, принявшим участие в обсуждении работы и высказавшим ценные замечания.

Глава 1

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРОЦЕССА РЕФОРМАЦИИ В ИСЛАМЕ

Социальные и гносеологические корни исламской реформации

Изменения в религиозном сознании мусульманских народов в эпоху национально-освободительных революций еще раз подтвердили правильность положения о том, что «с каждым великим историческим переворотом в общественных порядках происходит также и переворот в воззрениях и представлениях людей, а значит и в их религиозных представлениях» [12, с. 211]. В исламоведческой литературе в целом отмечаются эти изменения, однако далеко не всегда учитывается их глубина и радикальность. Чаще всего их классифицируют как проявление модернизации, внешнего приспособления религии к новым историческим условиям.

На протяжении всей истории ислама время вносило свои коррективы в данное вероучение. Но то были лишь своеобразные «поправки» к тем или иным предписаниям, не менявшие характера религиозной идеологии, освящавшей принципы и устои средневекового общества. Только ломка традиционной социально-экономической структуры большинства стран Востока, в том числе и мусульманских, зарождение в них капиталистических отношений, обусловили необходимость пересмотра всей религиозной догматики в плане приведения ее в соответствие с новыми принципами и установками. Между тем оценка процесса, протекающего в современном исламе, как реформаторского вызывает активные возражения мусульманских ортодоксов, утверждающих, что ислам — совершенная рели-

гия, что она — откровение, переданное последним пророком, и потому изменения, а тем более реформы в ней невозможны и недопустимы. Всякие попытки такого рода рассматриваются как посягательство на божественное всемогущество.

Переориентация в соответствии с целями, определяемыми человеческим пониманием, по мнению одного из ведущих иранских идеологов, Сайида Хусейна Насра¹, означала бы «признание примата человеческого над божественным» [116, с. 61]. Мусульманам нет нужды реформировать свою веру, им следует только «выразить всю совокупность исламской мудрости современным языком» [116, с. 63].

В своих многочисленных и хорошо известных на Западе работах С. Х. Наср утверждает, что в «мусульманской цивилизации» отсутствует «интерес к изменениям и адаптации», что ее символом является не «текущая река, а куб Каабы, стабильность, олицетворяющая постоянный и неизменный характер ислама» [117, с. 21]. Отсюда естествен вывод о том, что феномены, подобные «Возрождению, Реформации, Контрреформации... никогда не отмечались в мусульманском мире» [117, с. 27].

Реформаторские тенденции в исламе отказываются признать и многие западные исследователи. Они считают реформацию сугубо европейским явлением, связанным со спецификой христианства. Противопоставляемый ему ислам, как и другие «восточные» религии, изображается косной, консервативной системой, невосприимчивой к каким-либо кардинальным изменениям и несущей наибольшую ответственность за социально-экономическое отставание мусульманских народов.

Наиболее четко эту точку зрения выразил Макс Вебер, доказывавший, что «популярные религии Азии» (ислам, индуизм, буддизм, джайнизм, конфуцианство) «не содержат мотивов или ориентации рационального этического моделирования мира в соответствии со святыми заповедя-

¹ Сайид Хусейн Наср — профессор философии и истории науки, бывший ректор Тегеранского университета. Окончил физический факультет Массачусетского института технологий, докторскую степень получил в Гарвардском университете. Ему принадлежат труды: «Введение в исламские космологические доктрины», «Идеалы и реальности ислама», «Наука и цивилизация в исламе», ряд монографий по суфизму.

ми». Все они в отличие от протестантизма «принимали этот мир как извечно данный, а значит, наилучший из миров»² и послужили основным препятствием для развития в странах Востока капитализма — «импортированного продукта Запада» [322, с. 269].

Разумеется, восточные вероучения оказывают тормозящее воздействие на ход общественного прогресса, но отнюдь не только они. Любая религиозная идеология — это консервативная сила, хотя в такой форме могут выражаться иногда прогрессивные идеи. «...Выступление политического протеста под религиозной оболочкой, — писал В. И. Ленин, — есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...» [31, с. 228].

Под покровом ислама, равно как и под знаменем христианства, в разные исторические периоды шла политическая и идейная борьба³. Мусульманство, несомненно, содержало определенные элементы «этического моделирования мира», иначе оно не смогло бы стать идеологией, приведшей в движение огромные массы людей и способствовавшей объединению разрозненных племен в сильное централизованное государство, а затем в империю — халифат. Как справедливо отмечает современный английский ориенталист Б. С. Тёрнер, ошибка М. Вебера заключается в том, что он, во-первых, сводил исламскую этику к «воинской этике» [317, с. 172], представлявшей собой лишь один из аспектов вероучения, а во-вторых, и это главное, «принимал первоначальную этику за „постоянную величину“» [317, с. 184].

Выводы, вытекающие из подхода, подобного веберовскому, содержат в себе нечто большее, чем анализ «взаимоотношений между религией и экономической деятельностью», а именно «прославление ценностей пуританства, по существу, апологетику протестантизма» [317, с. 184].

² Только протестантизм покончил «со сверхъестественным стремлением к спасению... только он один нашел религиозные обоснования поиска спасения преимущественно через земную деятельность» [322, с. 270].

³ И в наши дни исламские лозунги нередко используются для выражения социального протеста. Примером могут служить выступления мусульман против курса «таизации» и буддизации в Таиланде, повстанческие крестьянские движения на юге Филиппин, отчасти коммуналистские выступления индийских мусульман, антирасистское движение «черных мусульман» в США и др.

С исламом произошло то же, что и с другими религиями: со временем традиционные этические принципы и установки перестали отвечать новым тенденциям. Возникла потребность в их переосмыслении, т. е. в реформации. В исламе этот процесс задержался не столько из-за специфики самого вероучения, сколько из-за особенностей исторического развития мусульманских народов (своеобразие экономической системы, колониальное господство и т. д.). Он начался с середины XIX в. и продолжается по сей день.

В научной литературе понятие «реформация» используется в узком и широком смысле. В первом случае имеется в виду Реформация (с большой буквы) как антикатолическое движение в Европе в XVI в., которое привело к расколу христианской церкви. В широком смысле это более длительный процесс, начинающийся с ересей, продолжающийся вплоть до XVII в. и направленный на «обуржуазивание» христианского вероучения. Кроме того, это был столь многообразный процесс, особенно в XVI в., что последний называют «веком реформации (или реформаций во множественном числе)», а не только веком Реформации» [273, т. 7, с. 99].

Хотя, как будет показано ниже, изменения, происходящие в исламе в XIX—XX вв., в ряде моментов идентичны христианской Реформации, более уместным представляется применять в отношении их термин в широком смысле слова. Думается, возможно говорить также о реформационных процессах в других «восточных» религиях. Работы советских авторов Э. Н. Комарова, В. С. Костюченко, А. Д. Литмана, О. В. Мезенцевой, Р. Б. Рыбакова, посвященные различным проблемам философской и общественной мысли Индии XIX—XX вв., позволяют судить о серьезных изменениях в индуизме. Что касается других религий, то от категорического заявления об аналогичных процессах в них удерживает лишь отсутствие достаточного числа исследований в данной области.

Рассматривая христианскую Реформацию в гносеологическом плане, Гегель утверждал, что она вызвана разделенностью субъективного и объективного. Признание священного внешним по отношению к верующему порождало необходимость в соединяющем звене — посреднике. «В этом смысле в-себе-сущее единство божественного и человеческого отрицается, так как человек, как таковой,

признается неспособным познавать божественное и приближаться к нему» [183, с. 356].

Церковь, взявшая на себя роль посредника, учила верующих, что освобождения от кары божьей можно добиться внешними действиями: слушанием мессы, выполнением обетов, паломничеством и т. п. Более того, эти внешние действия разрешалось возложить на других: «из избытка добрых дел, приписываемых святым, купить себе некоторые и таким образом приобрести спасение» [183, с. 37]. Иными словами, церковь предъявляла к людям только формальные требования.

Реформация имела целью устранить это противоречие христианства, освободить человека от посредничества церкви, от засилья духовенства. Лютер отверг католическую концепцию «заслуги» как кощунственное торгашество с богом, противопоставив ей идею спасения верой. Кальвин пошел еще дальше. Он утверждал вечность божественного приговора — предназначенность одних людей к спасению, других — к вечному проклятию. Христос принес себя в жертву не ради всех, а только ради избранных. Свидетельством «избранности» является поведение человека. Следовательно, каждый христианин мог считать себя наделенным божественной благодатью и объявлять свои поступки действиями «метлы божьей» (см. [245, т. 4, с. 358]). Идея предопределения при таком толковании оказывалась религиозным обоснованием индивидуальной активности.

Христианская Реформация не смогла уничтожить разрыв между объективным и субъективным, ибо не посягала на источник этого противоречия — отчуждение в реальном бытии, отчуждение, корнящиеся в разделении труда и в частной собственности. Преодоление религиозного отчуждения возможно в конечном счете лишь в результате ликвидации условий, при которых деятельность человека и ее плоды превращаются в самостоятельную и господствующую над ним силу. К. Маркс, ссылаясь на Ф. Энгельса, назвавшего Адама Смита «Лютером политической экономии», писал: «Подобно тому как Лютер признал *религию*, *веру* сущностью внешнего мира и на этом основании восстал против католического язычества, как он отменил *внешнюю* религиозность, превратив религиозность во *внутреннюю* сущность человека, как он отверг находящегося вне мирянина попов потому, что он переса-

дил попа в сердце мирянина, — подобно этому отвергается находящееся вне человека и не зависящее от него, — т. е. подлежащее сохранению и утверждению лишь внешним способом, — богатство; иными словами, отвергается эта его *внешняя, бессмысленная предметность*, поскольку частная собственность воплощается в самом человеке и сам человек признается ее сущностью; но именно в силу этого сам человек берется в аспекте частной собственности, как у Лютера он берется в аспекте религии» [7, с. 581—582].

Не упразднив религиозного отчуждения, Реформация тем не менее объективно способствовала приспособлению вероучения к новым общественным отношениям. Ее сущность, по словам Ф. Энгельса, заключалась в том, что эта «первая, еще робкая и смутная попытка противодействия средневековой вызвала социальный переворот, превращение крепостных в „свободных“ работников» [21, с. 604].

Подобно христианской, мусульманская реформация тоже пытается устранить противоречие, выражающееся в разъединенности объективного и субъективного. В исламе отсутствует категория лиц, официально рукоположенных, но сходные с духовенством функции выполняют улемы — богословы-законопеды, единственно обладающие правом толковать слово и закон божий. Освобождение от засилья улемов может быть достигнуто в результате отказа от абсолютного фатализма и признания универсальности принципа «иджитхада» — права на индивидуальное, самостоятельное суждение.

Потребность «приближения» верующего к богу обусловливается сдвигами в социально-экономической системе общества, необходимостью «раскрепощения» человека, развития индивидуальной инициативы, приспособления к частнопредпринимательскому духу новых, буржуазных отношений.

Правомерность сравнения процессов, протекающих в настоящее время в исламе, с Реформацией христианства признается многими советскими исследователями (Л. Р. Гордон-Полонской, А. И. Ионовой, М. В. Малюковским и др.). Не отрицают этого и ряд западных исследователей, критически воспринимающих веберовский подход к проблеме (У. К. Смит, Х. С. Хьюгронье, У. Ф. Вертхейм, Б. С. Тёрнер и др.). Показательно, что и сами мусуль-

манские идеологи склонны оценивать реформаторство в исламе как явление, аналогичное христианскому. «Сегодня мы переживаем время, — писал М. Икбал, — сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход» [97, с. 163]. Поэт-философ употреблял в своих работах термин «арабский протестантизм», видел в бабидском движении «не что иное, как персидскую рефлексию арабского протестантизма» [97, с. 152], и т. д.

Если в прошлом в западной ориенталистике доминировала точка зрения, решительно отвергающая возможность реформации в исламе, то в последние десятилетия эту же мысль выражают в более мягкой форме, камуфлирующей откровенную апологетику христианства в качестве самой прогрессивной и совершенной из религий. Теперь задним числом признают, что реформаторство было, но не привело «к принципиальным сдвигам» [265, с. 225—246], и сейчас его влияние сошло на нет.

Нередко нежелание проводить аналогию между мусульманской и христианской реформацией объясняется непониманием или прямым игнорированием того факта, что аналогия вовсе не означает идентичности. При всем сходстве процессы в указанных религиях далеко не тождественны. Различия определяются прежде всего спецификой догматики, объективными особенностями развития «мусульманского мира» по сравнению с христианским.

В исламе реформация не носит столь драматичного, «взрывного» характера, как это было в Европе, отсутствуют здесь и массовые народные реформаторские движения. Специалист по мусульманству в Юго-Восточной Азии К. Гиртц точно подметил, что многие западные исламоведы «испытывают разочарование... Ожидая Лютеров и Кальвинов, они находят вместо них группу довольно осторожных просветителей, вместо нескольких великих мыслителей поразительной смелости — кучку не слишком выдающихся, порой даже заурядных академических ученых. Это делает историю... менее красочной, но, точно так же как исламизация в прошлом была процессом постепенным, скорее медленным накоплением незначительных изменений, чем серией эффектных скачков, модернизация ислама совершается не очень впечатляющим образом» [274, с. 105].

Хотя мнение К. Гиртца, в частности его оценку мусульманских реформаторов, трудно принять, нельзя вместе с тем не согласиться, что он совершенно верно усматривает одну из главных причин «недраматичности» исламской реформации в специфике самого вероучения, его «распыленности» и «неопределенности» религиозного авторитета. Имеется в виду отсутствие единой церковной власти, подобной папской, что лишает реформаторов «четко обозначенной цели», против которой они могли бы сконцентрировать свои «атаки» [274, с. 105].

Еще более важной причиной кажется то, что мусульманское учение не предполагает такой степени «потусторонности» бога, как христианство, где это выражается в виде противопоставления земного и небесного статусов, в пренебрежении к преходящему, земному. В исламе нет остроконфликтного отношения между церковью и государством (в христианстве в значительной мере оно обусловило «взрывной» характер Реформации), поскольку исторически сложилось так, что духовная и светская власть неразрывно связаны (см. подробнее в гл. 3). По справедливому замечанию Д. Фурмана, «халиф — не анти-Мухаммад, но царствующий папа — анти-Христос» [250].

Кроме того, здесь не наблюдается того накала противоречий между верхами и низами духовенства, который в христианстве с его жесткой системой церковной иерархии привел к «бунту» в самой церкви⁴. Менее драматичный характер мусульманской реформации, видимо, обусловли-

⁴ В этой связи интересной представляется попытка Д. Фурмана ответить на вопрос, почему Реформация не охватила восточной ветви христианства. Он считает, что если католицизм «сформировался в условиях одного церковного главы, противостоящего многим слабым варварским государствам, независимо от них и даже в большей степени подчиняющего их», то православие, напротив, «сформировалось в условиях многих равноправных глав церкви, противостоящих единому и сильному... светскому властителю — императору Византии...» [250]. Отсюда история западноевропейского региона «пронизана» борьбой церковной и светской иерархий (на Востоке она была эпизодической), которая «способствовала становлению общих социально-психологических предпосылок Реформации».

В христианстве «церкви (католическая и протестантская. — М. С.) стали враждебными друг другу *партиями*, потому что по отношению к светскому устройству обнаружилось резкое различие» [183, с. 390].

вается и тем, что политический аспект оказался в ней приглушеннее, чем социально-экономический. Несоответствие традиционного вероучения потребностям современного общества (главная — в освобождении от колониального гнета и преодолении многовековой отсталости) проявлялось прежде всего в вопросе поиска пути дальнейшего развития, сопряженного с необходимостью ломки строго канонизированной шариатом социально-экономической системы. Вследствие этого в исламе происходили хотя и радикальные, но постепенные изменения⁵.

Наиболее же существенное состоит в том, что мусульманская реформация совершается в эпоху, принципиально отличную от эпохи европейской Реформации.

Последняя связана с периодом становления капитализма и отразила дух времени с присущими ему иллюзиями, оптимизмом и энтузиазмом по поводу новых, буржуазных идеалов и ценностей. Реформация в исламе началась в основном тогда, когда капитализм на Западе вступил уже в империалистическую стадию. Антиколониальные настроения угнетенных народов, испытавших на себе самую жестокую форму эксплуатации, не могли не повлиять на характер совершающихся в исламе сдвигов.

Огромное воздействие на общественное сознание народов мусульманских стран оказали победа Октябрьской революции, подъем экономики и культуры народов окраин бывшей Российской империи (многие из которых исповедовали ислам) и превращение их в социалистические нации. Развитие реформации в эпоху, характеризующуюся противоборством двух систем, борьбой между силами капитализма и социализма, определило наличие в ней линии на теоретическое обоснование третьего пути развития.

По своему содержанию реформация ислама представляет собой новое толкование комплекса религиозно-этических, политических и экономических проблем. Нетрадиционная интерпретация онтологического и гносеологического аспектов проблемы соотношения бога и человека

характеризуется санкционированием, пусть ограниченной, свободы воли, инициативы личности.

В области политической теории реформаторы прежде всего отвергают идею теократии, обосновывают возможность законодательной практики, отказа от устаревших предписаний и установлений. Они призывают к пересмотру мусульманского права, считая его интерпретацией человеческого интеллектом вечного закона божьего — шариата. В связи с этим поднимается вопрос о необходимости признать за каждым верующим или за демократически избранным законодательным органом — парламентом — право на иджтихад.

Мусульманские буржуазные идеологи отрицают обязательность халифатской формы правления или же отождествляют ее с властью президента в республике. По сути, их идеал государства — демократия буржуазного типа, хотя они стараются доказать, что «исламская демократия», к которой они стремятся, это высший тип демократии, отличный и от буржуазного и от социалистического.

В плане социально-экономическом реформаторская интерпретация исламского вероучения объективно ведет к санкционированию капиталистической общественной системы. Широкое распространение получили также различные концепции «исламского социализма», представляющие собой разновидности буржуазных и мелкобуржуазных «социалистических» теорий.

Это длительный процесс не формального приспособления, а *действительного* изменения религиозной системы ценностей под давлением новых условий. Растянувшийся на десятилетия, он, естественно, совершался по собственным законам. Видимо, в этом процессе допустимо выделить определенные этапы. Общепринятая периодизация в советской и зарубежной литературе пока отсутствует, но отдельные попытки вычленения основных его стадий предпринимались.

Одна из них, в частности, принадлежит советскому исследователю А. И. Ионовой, которая на основании глубокого и всестороннего изучения эволюции ислама в странах Юго-Восточной Азии смогла дать поэтапную характеристику мусульманского реформаторства в этом регионе [203]. Она совершенно справедливо, на наш взгляд, ставит идейную эволюцию рассматриваемого веро-

⁵ По словам известного голландского исламоведа Спюка Хюгронье, изменения в индонезийском исламе столь постепенны, незначительны, касаются таких далеких и невероятных для немусульманского ума проблем, что «они, хотя происходят на глазах у всех, скрыты от тех, кто не изучает предмета специально» [286, с. 280].

учения в зависимость от развития капитализма: «начальный этап соответствует периоду зарождения», а «два последующих — времени созревания, а затем и структурного кризиса капиталистических устоев» (203, с. 27).

Здесь сомнение вызывает определение третьего периода. Возникает вопрос, насколько правомерно вообще говорить о «кризисном» периоде в развитии буржуазных отношений в Юго-Восточной Азии? Ведь экономисты фиксируют в странах региона зарождение и созревание капитализма при сохранении докапиталистических укладов в деревне и даже городах. Некоторые из них называют современный этап «переходным к капитализму» [243, с. 296]. В свете этого кажется преждевременным упоминание «структурного кризиса» последнего в указанных странах. Кроме того, вряд ли допустимо характеризовать религиозные процессы в кризисный период развития капитализма как реформацию, поскольку ее принято обычно связывать с ломкой феодальных и становлением буржуазных отношений.

Прежде чем предложить, с нашей точки зрения, более адекватную реалиям мусульманского мира периодизацию, представляется уместным остановиться на анализе, данным известным нидерландским ориенталистом В. Ф. Вертхеймом. Его периодизация мусульманской реформации (так же, впрочем, как и индуистской, буддийской) строится на другом показателе — реакции азиатского общества на развитие капитализма. К первому этапу он относит период массовых движений крестьян и ремесленников, выражавших протест против зарождавшихся капиталистических отношений. Он именует эти движения (в частности, ваххабизм, сектантское движение падри на Суматре) «движениями отрицания», подчеркивает, что их участники выдвигали в качестве социального идеала «первоначальный (т. е. докапиталистический. — М. С.) аграрный порядок», и сравнивает первые с «лютеровской реформой», в которой видит «пример антикапиталистического движения, поднятого ремесленниками и крестьянами» [325, с. 56].

Второй этап совпадает с периодом идеологической активности национальной буржуазии и сопряжен с именами деятелей типа Сайид Ахмад-хана на Южноазиатском субконтиненте, идеологов «Мухаммадия» в Индонезии, Мухаммада Абдо в Египте и др. В Европе этому соответствует нидерландское реформаторство начала XVII в., наиболее

ярким представителем которого был Гуго Гроций (1583—1645).

Наконец, на третьем этапе «реформаторское движение в целом теряет свой либеральный характер и становится более жестким... Новая интерпретация священных текстов вызывает к жизни новую ортодоксию и даже часто такой тип „возрожденчества“, который ратует за восстановление ранних верований и культовой практики» [325, с. 58]. В. Ф. Вертхейм ссылается на превращение Икбала-«прогрессиста» в Икбала-«реакционера», на утрату либерального наследия «Мухаммадии» идеологами партии «Машуми» и др.

В тот же период отмечается усиление социально-политической роли мелкой буржуазии; в христианстве аналогом этому процессу, по мнению В. Ф. Вертхейма, служит кальвинизм.

Ученый, думается, верно подметил различия в *проявлениях* мусульманской реформации и правильно определил ее движущие силы на разных стадиях ее развития. Однако он, как нам представляется, неточен в определении социального своеобразия каждого из этапов реформаторского процесса.

Первый этап, несомненно, связан с сектантскими движениями ремесленников, торговцев, крестьян. Это, по сути, еще не реформация, а подступы к ней. Подобно средневековым ересям, гусизму в Европе⁶, мусульманское сектантство в XVII—XVIII вв. было вестником социальных перемен. Акцентируя внимание лишь на «возрожденческих» сектантских движениях, В. Вертхейм тем самым игнорирует бабизм, ахмадие, махдизм, т. е. именно те движения, которые означали начало реформации и отличались явно антифеодальной направленностью. Кроме того, идеализация раннего ислама, призыв к восстановлению «чистоты» религии, характерные, скажем, для ваххабизма, не сводились к антикапитализму, а имели гораздо более сложное и противоречивое социальное содержание (см. с. 31—32).

На втором этапе главным действующим лицом выступает национальная буржуазия. В этот ранний период раз-

⁶ Сравнение мусульманских сектантских движений с «лютеровской реформой», на наш взгляд, необоснованно: «лютеранство» не предшествовало Реформации, а было, собственно, ее идеологией, не говоря уже о том, что оно имело антифеодальный характер.

вития капиталистических отношений она как класс обладает наибольшими прогрессивными потенциями, отличается наивысшей степенью либерализма. Реформаторству данного периода присущ «модернистский» подход в том смысле, что переинтерпретация основных принципов и положений религии проводится с учетом достижений Запада в области науки и совершенствования социальных институтов. Доминирующая тенденция — синтез традиционных религиозных ценностей и установок с современными западнобуржуазными.

Укрепление позиций буржуазии, проникновение капиталистических отношений во все сферы общественной жизни, вовлечение в систему капиталистического производства широких слоев мелкой буржуазии определяют специфику третьего этапа. В. Ф. Вертхейм прав, когда подчеркивает активизацию последней, но он не учитывает двойственности ее положения и отсюда противоречивости идеологических позиций. Потому-то, видимо, он говорит о «возрожденчестве» только консервативного, регрессивного типа, хотя этот тип — проявление «контрреформации», а к реформации может быть отнесено «возрожденчество прогрессистское». Надо сказать, что религиозное реформаторство в виде возрожденчества не есть свидетельство особой консервативности «исламской цивилизации». Идеализация прошлого, тенденция к движению вперед через обновление идеалов старины свойственны всем народам, в том числе и христианским⁷. Столь парадоксальная форма выражения прогрессивных в принципе движений, идеологии объясняется особенностями массового сознания, которое новые идеалы легче воспринимает через привычные стереотипы.

Указанная периодизация приемлема для реформаторского процесса в исламе в целом как общая схема. Однако далеко не везде в нем отмечались обязательно все три этапа. Так, сектантские движения в одних странах могли вылиться в мощные массовые выступления (подобно бабидам в Иране), в других же не получали широкого размаха или вообще отсутствовали. Кроме того, сам этот процесс неравномерный, он охватывает отдельные страны в раз-

ное время, в зависимости от уровня их социально-экономического развития, от конкретной внутренней и внешней политической ситуации. Отсюда — различие в типах реформаторства, доминирующих в один и тот же момент. Отсюда и неоднозначность его политической роли. Там, где господствуют докапиталистические производственные и общественные отношения, реформированный ислам может быть использован прогрессивным, антифеодальным движением. Напротив, в государствах, где в значительной мере решены задачи буржуазной революции, религия выполняет исключительно реакционную роль и имеет ярко выраженную антикоммунистическую направленность. В государствах, которые переживают период укрепления национальной независимости и в которых буржуазия еще не исчерпала до конца своих революционных потенций, реформаторские идеи могут питать концепции различных классов и слоев, в том числе и революционно-демократических сил.

По мере социально-экономического и культурного развития мусульманских народов исламская реформация будет утрачивать свои прогрессивные черты, вступая в борьбу с подлинно научным мировоззрением.

Массовые сектантские движения

Уже констатировалось, что теоретически осмысленной реформации в исламе предшествовали сектантские религиозные движения, выражавшие стихийное недовольство их участников феодальными общественными устоями и неосознанное стремление к серьезным социальным сдвигам. Образование сект, свидетельствовавшее о классовой неоднородности мусульманской общины, о наличии в ней острых противоречий, отмечалось на протяжении всей истории данного вероучения⁸. Их возникновение могло

⁸ Заповедь пророка сохранять единство общины («Не будьте... из тех, которые разделили свою религию и стали партиями...» — 30:31; «Держите прямо веру и не разделяйтесь в ней!» — 42:11) была нарушена уже в начале второй половины VII в. В процессе борьбы за халифатскую власть между Али и Муавией появилась первая мусульманская секта — хариджитов.

⁷ Л. Е. Фурман применительно к христианской Реформации говорит о «парадоксе раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад» [250].

быть результатом междоусобной борьбы отдельных группировок эксплуататорского класса, но чаще в этом проявлялся социальный протест.

С проникновением в страны мусульманского Востока элементов капиталистических отношений здесь развернулись сектантские движения реформаторского типа — бабизм, ахмадие, отчасти махдизм. Они, естественно, заслуживают внимания. Представляется также целесообразным обратиться к истории ваххабизма, что дает возможность понять одно из направлений мусульманской реформации.

Ваххабизм. В известной мере о ваххабизме допустимо говорить как об учении, которое связывает современные мусульманские течения в форме возрожденчества с идеями чистоты веры, восходящими к правоведческой системе — «мазхабу» Ханбалы. Самым видным теологом этой школы был Ибн Таймийя (1263—1328), призывавший в своих сочинениях (их около 500) и проповедях следовать букве Корана и сунны, отрицавший иджтихад и «иджму» (согласованное мнение) и лишь отчасти признававший «кыяс» (суждения по аналогии). Подобно всем ханбалитам, он резко осуждал «бида» (новшества), прежде всего культ святых, паломничество к их «мазхарам» (гробницам), упорно доказывая, что Коран предписывает совершать хаджж только к трем святыням: в Мекку, Иерусалим и к гробнице пророка.

Ибн Таймийя давал антропоморфическое толкование атрибутов Аллаха. Один из его биографов и комментаторов, Ибн Баттута, утверждал даже, что во время проповеди в мечети Дамаска он позволил себе следующее сравнение: «Бог спускается с небес на землю, так как я это делаю сейчас» — и с этими словами сошел со ступеньки кафедры [311, с. 152].

Как и прочие ханбалиты, он проявлял непримиримость к другим религиям, к философии, которая «всегда ведет к неверию», и даже к мусульманам иных школ. Его идеи получили широкое распространение в исламском мире и находили приверженцев вплоть до установления господства Османской империи.

«Влияние Ибн Таймийи, — отмечает И. Гольдциер, — чувствовалось... в течение четырех столетий. Его работы были предметом внимательного изучения и в мусульманских кругах играли роль молчаливой силы, которая время

от времени вызывала взрывы враждебности к бида» [281, с. 224].

Своеобразное возрождение ханбализма в целом и идей Ибн Таймийи в частности произошло в XVIII в. в связи с ваххабитским движением. Европейцы и мусульманские оппоненты называют его участников ваххабитами — по имени Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703—1787), однако сами они предпочитают называть себя «муваххидунами» (унитаристами). В основе их религиозной доктрины тоже лежит мысль о необходимости возврата к истинной вере (исламу до X в.) и признания авторитета исключительно Корана и сунны.

Самым страшным бида, по мнению ваххабитов, является отступление от принципа единобожия (таухид). Они непримиримо относились к идолопоклонству, анимизму, культу святых, считали серьезным нарушением не только паломничество к их мазхарам, но и само упоминание имени пророка, святого или ангела во время молитвы. Мусульманам запрещалось взывать о помощи, просить заступничества у кого-либо, кроме Аллаха. Ваххабиты считали греховным поклоняться пророку и строить мечети в тех местах, которые связаны с его жизнью.

Сторонники Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба выступали последовательными фаталистами, объявляя ересью всякое сомнение в божественной предопределенности поступков и явлений.

Религиозная доктрина ваххабитов была использована феодальными правителями неджийского княжества Дарийя — эмиром Мухаммадом ибн Саудом (ум. в 1765 г.) и его сыном Абд ал-Азизом (1765—1803) — в качестве идеологического знамени мощного движения, приведшего к объединению арабов Аравийского полуострова и образованию государства во главе с династией Саудилов.

Чем объясняется политическая действенность и эффективность этого учения? В XVIII в. Центральная и Восточная Аравия оставалась наиболее отсталой частью арабского мира. В оседлых районах уже преобладало землевладение феодального типа, но у кочевников (бедуинов) доминировали патриархально-родовые отношения, осложнявшиеся наличием рабства (см. [216]). По уровню общественного развития Хиджаз периода возникновения ваххабизма напоминал Хиджаз времени зарождения ислама. Как и в VII в., здесь сохранялись многообразные верова-

ния — фетишизм, тотемизм, идолопоклонство, велась междоусобная борьба и самой насущной была проблема политической централизации.

В основном повторяя учение раннего ислама, ваххабизм как бы снова утверждал мусульманскую доктрину, идеологически оформлявшую общественные отношения «примитивного эксплуататорского общества». Но это вторичное утверждение понадобилось не столько для того, чтобы закрепить существовавшую классовую структуру общества, сколько для того, чтобы решить задачу государственного объединения, а также стимулировать национальное движение арабов против турецкого засилья.

Идея единобожия использовалась как наиболее действенное средство в борьбе против местных верований и в то же время против отуреченного ислама с его развитым культом святых, дервишей и т. п. Вера в единого бога должна была содействовать политической консолидации и установлению власти монарха.

Политически обусловленной была фанатическая приверженность ваххабитов к «джихаду». «Священная война» против «неверных», которыми считались все, в том числе и мусульмане, не разделявшие их взглядов, имела главной целью уничтожение феодальной раздробленности и освобождение от иностранного гнета⁹.

По сути дела, лозунги возрождения истинной веры использовались для решения актуальных социально-политических проблем и потому отвечали интересам не только правящей верхушки, но и всего общества в целом. В этом смысле возврат к прошлому — а именно к этому призвал ал-Ваххаб — был мнимым¹⁰.

Мнимость возврата к чистоте и простоте раннего ислама с еще большей очевидностью проявилась в возрожденческих идеях более поздних мусульманских религиозно-политических движений.

Махдизм. В 70-е годы XIX в. Судан, формально находившийся под властью египтян, фактически стал вотчи-

ной кучки предприимчивых европейцев. В 1877 г. губернатором всей страны египетский хедив назначил англичанина генерала Гордона. Экваториальной провинцией управлял немец Э. Шнитцер, провинцией Кордофан — итальянец Ромуло Джесси, провинцией Дарфур — австриец Слатин-паша, провинцией Бахр ал-Газал — англичанин Лэмбтон. Грабеж страны, осуществлявшийся местной верхушкой и европейцами, был настолько невыносим, что в 1881 г. здесь вспыхнуло восстание, которое возглавил Мухаммад Ахмад ибн Абдулла, объявивший себя «махди».

«Махди» буквально означает «руководимый»¹¹. Поскольку «худа» — руководство в мусульманском понимании — исходит исключительно от Аллаха, ал-махди — это тот, кого направляет бог. Примечательно, что само слово «махди» нигде в тексте Корана не встречается. Нет его и в наиболее «авторитетных», т. е. восходящих к пророку, хадисах. В более поздней мусульманской литературе оно несет две основные смысловые нагрузки. Под ним подразумеваются обычно праведные люди, наделенные пророческим даром, а иногда отдельные выдающиеся личности (например, Авраам, Мухаммад, Али и т. д.). В дальнейшем становится распространенным другое, эсхатологическое, толкование махди — как мессии.

Поскольку в исламе отсутствует четко сформулированное представление о мессии, многие ортодоксальные мусульманские теологи склонны утверждать, что их религия не относится к числу мессианских [273, с. 1020]. Эта точка зрения нашла отражение также в знаменитых «Лекциях об исламе» И. Гольдциера, где, в частности, говорится: «В суннитском исламе благочестивое ожидание махди не получило значения догмата и является дополнением к системе ортодоксального миропонимания» [185, с. 205].

Несомненно, вера в мессию не является догмой ортодоксального вероучения, что, видимо, обусловлено наличием в нем догмата о «конечности пророчества» Мухаммада. Но нельзя сказать, что в Коране и суннах мысль о пришествии мессии полностью отсутствует. Согласно подсчетам Ибн Халдуна, сделанным им в «Муккаддиме»,

⁹ В конце XVIII—XIX в. ваххабитское государство включало почти весь Неджд, Шаммар, Джауф, Хиджаз, ал-Хасу, Кувейт, Бахрейн, часть Омана, Йеменскую и Асирскую Тихому.

¹⁰ Здесь уместно вспомнить замечание Ф. Энгельса о происхождении ислама: «...религиозная революция Мухаммеда, как и всякое религиозное движение, была формально реакцией, мнимым возвратом к старому, к простому» [20, с. 210].

¹¹ Принимая во внимание, что настоящая работа может найти читателей не только среди востоковедов, мы считали целесообразным по ходу изложения материала давать краткие сведения о происхождении основных мусульманских терминов.

двадцать четыре «традиции» так или иначе связаны с верой в мессию, из них четырнадцать называют его «махди».

Представление о мессии, который спасет человечество, восстановив чистоту учения, мир и справедливость, ассоциируется в исламе не только с махди, но и с именем Исы (Христа). Как признание Кораном второго пришествия толкуют, например, некоторые теологи аят 61 суры 43: «И он поистине признак часа...» (смысл стиха неясен). Ряд авторитетных интерпретаторов Корана на основании этого аята излагают легенду о том, что Иса появится вновь в местечке Афик, расположенном на священной земле, с копьём в руках, чтобы убить Даджджала — анти-Христа. Затем он вернется в Иерусалим, зарежет свинью, разломает крест, разрушит синагоги и христианские церкви, убьет всех христиан, не верующих в него, после чего наступит мир и единство «уммы» — общины верующих, — в которой он проживет сорок лет. Мусульмане похоронят его с почестями в Медине, около Мухаммада, между праведными пророками Абу Бакром и Умаром [311, с. 174].

Правда, вера во второе пришествие Христа не получила в исламе сколько-нибудь широкого распространения. Мусульмане, допускающие возможность пришествия «спасителя», именуют его чаще всего «махди», т. е. последний халиф, который принесет людям не новое откровение, а утраченную ими веру и будет править в соответствии с шариатом.

Иного представления о махди придерживаются шииты: для них вера в него стала догмой. В их понимании, это не последний халиф (как у суннитов), а последний «имам». Данный термин используется в различных значениях. «Имамом» называют того, кто руководит коллективной молитвой в мечети. У суннитов этим словом обозначается халиф в качестве главы религиозной общины; им же называют наиболее выдающихся мусульманских теологов, например основателей мазхабов.

У шиитов глава светской и духовной власти — имам, представляющий волю Аллаха на земле, обязательно принадлежит к роду четвертого халифа — Али. Он — естественный носитель божественной манифестации, обладающей сверхчеловеческими духовными силами, непогрешимый в словах и деяниях.

В шиизме не установлено общее число имамов (у исмаилитов ¹² их 7, у ходжа ¹³ — 47). Большинство склонно считать, что их было 12 и что двенадцатый — Мухаммад Абд ал-Касим (ум. в 872 г.) — не умер, а лишь временно скрылся, чтобы явиться в будущем и выполнить свое мессианское предназначение.

Очевидно, что возникновение догмата о махди связано с распространенной в народе верой в спасителя. В исламе, как и в других религиях, эта идея выражает неудовлетворенность масс общественным устройством, надежду на избавление от угнетения и жизненных тягот с помощью божьего посланника. «В народе на протяжении веков, — писал Ибн Халдун, — складывалось убеждение, что перед концом света явится человек из семьи Мухаммада, который возродит веру и при котором восторжествует справедливость; мусульмане последуют за ним, он будет управлять ими и станет называться ал-Махди» (цит. по [311, с. 311]).

Признание догмата о махди имеет различный социальный смысл. Вера в мессию может означать отрицание за мусульманской общиной права на постижение истины и самостоятельное функционирование: лишь руководство имама, который придет и которого Аллах убережет от ошибок и греха, способно помочь не отклоняться от истинного пути. С другой стороны, тот же догмат может быть истолкован как обоснование выступлений против существующего правопорядка.

Одним из первых этот догмат привлек в 686 г. Мухтар ибн Абу Убайд, возглавивший восстание неарабских мусульман в Ираке. Он заявлял о своей верности сыну халифа Али даже после его смерти, утверждая, что тот пребывает живой в своей гробнице, но настанет время и он явится людям как спаситель.

Эсхатологические представления о появлении на востоке Хорасана «махди с черным знаменем» использовались сторонниками Аббасидов в их борьбе за власть (750).

¹² Исмаилиты — наиболее распространенная шиитская секта, образовавшаяся в Арабском халифате во второй половине VIII в. и названная по имени ее основателя.

¹³ Ходжа — члены исмаилитской подсекты (возглавляемой наследственным лидером из династии Ага-ханов), возникновение которой связано с именем иранского феодала Абу-л-Хасана (XVIII в.).

Когда в 1212 г. Гренада осталась единственной сохранившейся за мусульманами частью Испании, там распространились «предания», приписываемые пророку, о пришествии махди, который вторично завоюет Испанию.

Очередной «мессия» объявился в Нижнем Египте во время наполеоновского похода. Таким образом, в истории мусульманства вера в спасителя не раз служила прикрытием для политической борьбы за власть, выражением социального недовольства и протеста. Ф. Энгельс писал об этом в своей работе «К истории первоначального христианства»: «Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют небрежность в соблюдении „закона“. Бедуины, которые живут в бедности и вследствие бедности придерживаются строгих нравов, смотрят на эти богатства и наслаждения с завистью и жадностью. И вот они объединяются под предводительством какого-нибудь пророка, махди, чтобы покарать изменников веры, восстановить уважение к обрядам и к истинной вере и в качестве вознаграждения присвоить себе богатства вероотступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были эти вероотступники; необходимо новое очищение веры, появляется новый махди, игра начинается сначала... Все эти проходившие под религиозной оболочкой движения вызывались экономическими причинами...» [17, с. 468].

В Судане такое движение было направлено одновременно против внутренних эксплуататоров — феодалов и работорговцев и внешних угнетателей — турецко-египетских пашей и европейских колонизаторов. Мухаммад Ахмад (1834—1885), сын плотника с одного из нильских островов, Дарар, странствующий дервиш, выступил с призывом «очистить религию», вернуться к исламу времен Мухаммада, «освободить мир от алчности и коррупции». В его проповеди сочетались шиитское учение о махди с возрожденческими идеями, мистицизм с эгалитаристскими требованиями всеобщего равенства и братства. Его последователи отвергали сунну и считали истинным лишь Коран, а также прокламации своего руководителя — «Ратиб» (сборник упражнений «зикр» — радения дервишей) и «Маджлис» («житие» самого Мухаммада Ахмада). Они не признавали авторитета мазхабов, допуская тем самым новое толкование мусульманского законодательства, и, подобно ваххабитам, запрещали культ свя-

тых, призывали к строгой простоте нравов, граничащей с аскетизмом.

Мухаммад Ахмад заменил шесть «арканов» — столпов веры — новыми: 1) повиновение божественной воле; 2) дополнение «шахада» (к формуле «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха» добавлялось: «и... махди — Мухаммад Ахмад ибн Абдулла»); 3) чтение Корана; 4) чтение «Ратиба»; 5) совершение пятикратного «сала-та» — молитвы; 6) ведение джихада.

«Очищая» ислам, он одновременно обновлял его через отрицание того, что фактически закрепляло феодальную общественную систему и даже пережитки рабовладения. В этом проявлялась антифеодальная направленность движения. «Маджлис» и прокламации махди должны были обосновать необходимость организации общества на принципах равенства и справедливости. Закономерным представляется акцентирование важности предписания, касающегося джихада: борьба за освобождение от эксплуатации и гнета должна была получить освящение религии.

Идеи махдизма оказались достаточно эффективными, чтобы стать лозунгами народного восстания, приведшего к независимости Судана и образованию в восточной части страны махдистского государства. Поначалу это было до известной степени демократическое государство: в нем резко снижались налоги, предлагалось золотые и серебряные вещи сдавать в государственную казну; на свадебных пиршествах разрешалось резать только одного барана; высшие чиновники и офицеры обязывались вести аскетический образ жизни и т. п. Но эксплуататорские отношения, разумеется, не были ликвидированы. Как любое стихийное крестьянское выступление, это движение было обречено на поражение. Еще один махди ушел с исторической сцены. Однако в народе сохранилась вера в спасителя, в приход мессии¹⁴.

¹⁴ Последний из махди объявился в конце 1979 г. в Саудовской Аравии. Некий человек, по имени Моад, провозгласивший себя двенадцатым скрытым имамом, при поддержке небольшой группы сторонников (немногом более 100 человек) захватил место паломничества — Масджид ал-Харам в Мекке. Освободили мечеть от мятежников правительственные войска в результате кровопролитной перестрелки. Полагают, что махди и его сторонники принадлежали к одному из племен, враждебных правящей династии Саудовской Аравии.

Бабизм. Первая попытка буржуазной реформации ислама связана с бабидским движением.

К 40-м годам XIX в. в Иране сложилась кризисная ситуация, вызванная прежде всего усиленным проникновением в страну западноевропейского промышленного капитала. Ввоз иностранных товаров приводил к разорению иранской домашней промышленности и ремесла. Разрушение старых экономических форм производства не сопровождалось развитием новых, капиталистических. Росту последних препятствовали и иностранная конкуренция, и внутренние условия (феодалная раздробленность, откупная система, коррупция и т. п.). Упадок экономики обусловил крайнее обострение классовых и социальных противоречий в иранском обществе (подробнее см. [196]). Недовольство и устремления широких слоев населения — крестьян, ремесленников и торговцев — получили наиболее адекватное выражение в проповеди Баба.

Слово «баб» буквально переводится как «врата»¹⁵. В литературе суфиев оно употребляется в значении «врата, через которые входят, чтобы соединиться с тем, что внутри». У исмаилитов это имя духовного лидера, посвященного в тайны религии; в основном догмате учения одной из шиитских сект, нусайритов, — составная часть троицы («маана» — «смысл», «понятие», «исм» — «имя», «баб» — «врата»), воплощенная в сподвижнике Мухаммада — Салмане ал-Фариси.

Шейхиты видят в нем посредника между махди и простыми верующими. Именно в этом смысле называл себя бабом Мирза Али Мухаммад из Шираза. В молодости он занимался торговлей. Большой интерес к религии побудил его к самостоятельному изучению священных книг ислама, христианства, зороастризма. Во время паломничества в Кербелу он познакомился с учением секты шейхитов и получил религиозные наставления от главы секты сейида Казема. После смерти его в 1844 г. Али Мухаммад, вернувшийся к тому времени в Шираз, провозгласил себя бабом, появление которого предрекал в проповедях Казем. В доказательство своей избранности он ссылался на способность быстро сочинять «бейты» — изречения, сходные по форме с изречениями из Корана.

Притязания Али Мухаммада были признаны многими шейхитами, и они присвоили ему имя Баб. Приверженцы нового учения начали его пропаганду не только в Иране, но и в Турции и Ираке. Он же в конце 1844 г. совершил паломничество в Мекку и по возвращении сообщил, что его появление свидетельствует о скором пришествии самого махди.

Местные улемы настояли на аресте Баба и его последователей. Али Мухаммада держали в тюрьмах Шираза, Исфахана, Тегерана, Зенджана, в крепости Мака, недалеко от русско-иранской границы. Здесь он написал значительную часть своего основного сочинения — «Беян», объявленного им позднее новой священной книгой — откровением, более совершенным, чем Коран. Где бы ни находился Баб, его присутствие вызывало волнение мусульман, сотнями переходивших на его сторону.

Опасаясь, что пребывание Али Мухаммада в пограничных районах может привести к проникновению бабидских идей в Россию, русский посол в Иране потребовал, чтобы заключенный был переведен в глубь страны. В 1848 г. его перевезли в крепость Чихрик. Паломничество к нему не прекращалось. По свидетельству очевидцев, он «был предметом поклонения персиян, стекавшихся из близких и далеких стран принять его благословение со скал, окружавших крепость...» (цит. по [196]).

Из Чихрика Баба вызвали в Тавриз для допроса, который велся в присутствии мусульманских богословов и влиятельных официальных лиц из окружения шаха. На допросе Баб назвал себя махди, пришествие которого ждут люди. 8 июля 1850 г. он был казнен.

Али Мухаммад строил свое учение, отправляясь от идеи цикличности развития человеческого общества. Подобно исмаилитам, он утверждал, что это развитие совершается по спирали, причем последующий цикл знаменует вступление в более совершенную стадию. Исмаилиты делили мировую историю на семь эпох, соответственно связанных с именами пророков Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса, Мухаммада и Каима, приход последнего должен возвестить конец света.

Баб считал, что пророком первой эпохи был Моисей, второй — Иисус, а третьей — Мухаммад. Все они приносили людям новые священные книги. Теперь же наступило время пришествия нового пророка. Страдания народа

¹⁵ Этимология слова «баб» дана по [311, с. 52].

свидетельствуют о том, что законы Корана и шариата устарели и нуждаются в изменении. На место улемов, придерживающихся формы, а не существа веры, должны прийти другие духовные наставники.

Предписания «Беяна» демонстрировали довольно четко выраженный характер учения Баба, отвечавшего интересам тех социальных слоев иранского общества, которые стремились к развитию буржуазных производственных отношений. Так, говоря о том, что в государстве бабидов не верующие в «Беян» подвергнутся изгнанию (кроме торговцев и ремесленников), а их имущество — конфискации, Баб предупреждал, что оно будет разделено не поровну, а по достоинствам. Провозглашенное им равенство сводилось, по существу, к признанию равного для всех права заниматься самой полезной, с точки зрения Али Мухаммада, деятельностью — торговлей [196, с. 71].

Людям этой профессии в «Беяне» уделено особое внимание, автор относил их к наиболее уважаемым группам населения. Развитие торговли представлялось ему настолько важным, что в его сочинении по этому поводу имеется ряд специальных указаний. В противоположность Корану новая священная книга объявляла законным взимание ростовщического процента [196, с. 73]. Утверждалась также обязательность уплаты долгов, выдвигались требования соблюдать свободу и тайну торговой переписки, ввести единую денежную меру — золотой мискаль, установить постоянный курс золота и серебра, запретить применение оружия, дабы положить конец разбоям на караванных путях, приносящим большие убытки купцам.

Учение Баба отличала общая гуманистическая направленность, столь характерная для антифеодальных идеологических течений. В качестве основного морального принципа выдвигалось правило «не причинять человеку зла и вреда, а делать добро». С этим предписанием связывались понятия об аде и рае, которые Баб, подобно исмаилитам и шейхитам, толковал аллегорически — как соответствующие состояния, когда человек творит по отношению к другому зло или, наоборот, когда он вершит добро. В «Беяне» содержались и конкретные рекомендации, касающиеся взимания штрафа за оскорбление человека, запрещения телесных наказаний в школе, признания женского равноправия, снятия чадры и т. д.

Идеи равенства и социальной справедливости, даже в том виде, в каком они были представлены в «Беяне», нашли поддержку трудового люда. Проповедь Баба стала идейным знаменем массовых народных восстаний, потрясших Иран в 1848—1852 гг. Бабидское движение охватило экономически наиболее развитые области страны — Азербайджан, Мазандеран, Хорасан, Фарс, где зарождавшиеся буржуазные отношения пришли в противоречие с феодальной системой.

В ходе движения получили развитие демократические элементы учения Баба. Участники так называемых бабидских собраний в селении Бедашт (1848) выступили, например, с требованиями отмены частной собственности, установления общности имущества, освобождения от налогов и податей, создания государства, в котором «все люди, бывшие до сих пор высокими и важными, станут низкими, а люди низкие — высокими» (цит. по [196, с. 82]).

Восставшие подверглись жестокой расправе. Демократическая струя в бабизме оказалась задавленной, зато усилилось либеральное течение, выражавшее интересы главным образом местной буржуазии. Если в «искреннем энтузиасте», как назвал В. В. Бартольд Баба, «голос купца иногда заглушал голос вероучителя», то для его приверженцев — торговцев — всегда главными были сообщения выгоды. Учение, в которое постепенно трансформировался бабизм, — бехаизм — уже вовсе лишено демократического содержания. Оно осуждает попытки ограничения частной собственности, объявляя ее священной и неприкосновенной, ратует за очищение и просвещение людских душ, а не за изменение общественных порядков. «Лояльность и повиновение правительству обязательны», — гласит этический кодекс бехаитов. Они противопоставляют идее джихада, имевшей в бабизме антиколониальное звучание, идею формирования мирового правительства, мирового языка и т. п. [122, с. X—XIII].

Глава движения, один из учеников Баба, Бехаулла провозгласил себя пророком, получившим непосредственное откровение от бога. В 1925 г. Апелляционный религиозный суд в Беба, а затем в 1939 г. муфтий Египта объявили бехаитов немусульманской сектой [80, с. 365]. Позднее члены ее стали называть себя приверженцами нового вероучения, не являющегося течением в исламе или сектой какой-либо другой религии [80, с. 368]. Идеи

единства всех религий, космополитический дух бехаизма объясняют его популярность в ряде стран. В настоящее время бехаитские храмы имеются во Франкфурте-на-Майне (ФРГ), Сиднее (Австралия), Калипале (Уганда), Виллмете (США), Панаме (Панама). Штаб-квартира бехаитов расположена в Хайфе (Израиль).

Ахмадие. Своеобразную попытку приспособления ислама к условиям капиталистического развития демонстрирует деятельность секты кадиани, или ахмадие, названной так по имени ее основателя Мирзы Гуляма Ахмада (1835—1908), уроженца местечка Кадиян в Пенджабе (Индия). Выходец из богатой помещичьей семьи, он стал крупным купцом, но известность получил как богослов и провидец. В 1889 г. он основал религиозное общество «Анджуман-и ахмадие», члены которого в 1891 г. признали его новым пророком¹⁶.

Свою религиозную доктрину Гулям Ахмад изложил в многочисленных работах (около 60), главные из которых — «Аргументы ахмадие» (1880) и «Философия учения ислама» (1896). Особый интерес представляет второе сочинение, написанное в последние годы жизни и содержащее религиозные постулаты ахмадие после их оформления в самостоятельную секту.

В основе «Философии учения ислама» лежит идея трех стадий развития индивидуума. На первой стадии — «физической» — человек подвержен всевозможным страстям. «Мы имеем дело, — писал Гулям Ахмад, — с невежественными дикарями, и наш долг поднять их до уровня культурных созданий, дав им общественные законы, призванные регулировать их взаимоотношения» [61, с. 32]. Нравственные правила для них включают запреты на браки с дочерьми, сестрами, племянницами, на убийство собственных детей, на самоубийство, на потребление свинины, вина, на азартные игры и т. п.

Освободившись от низменных страстей, человек начинает прислушиваться к доводам рассудка, контролировать свои желания и поступки — словом, приходит в состояние, позволяющее ему переступить порог следующей стадии — «моральной», на которой «душа стремится достичь нравственного совершенства...» [61, с. 21]. Свод моральных

принципов, таких, как целомудрие, честность, кротость, вежливость, способность прощать, доброта, мужество, правдивость, терпеливость, доброжелательность, Гулям Ахмад пытался представить в качестве системы исламских ценностей. Разумеется, ничего специфически мусульманского в перечисленных этических нормах нет, но интерпретация их, несомненно, свидетельствует об определенной социальной направленности доктрины Гуляма Ахмада. Говоря, например, о честности, он имел в виду неприкосновенность частной собственности: «Истинное понимание честности состоит в том, что человек должен испытывать к присвоению чужой собственности такое же отвращение, какое испытывает младенец к молоку чужой женщины» [61, с. 54]. Эта мысль подтверждалась многочисленными цитатами из Корана, выражающими одну и ту же идею: «Не зарься на чужое добро».

Идеал кротости толковался главой ахмадие как воздержание от применения насилия, что в политическом плане означало отрицание классовой борьбы, проповедь классового мира. Ссылаясь на мекканские суры Корана, предписывающие поднять меч только против тех, кто поднял его первым [154, с. 35], Гулям Ахмад доказывал, что прибегать к джихаду допустимо лишь в оборонительных целях, и противопоставлял миролюбие ислама агрессивности христианства и иудейской религии.

Логическим следствием подобной интерпретации был призыв проявлять лояльность по отношению к британским властям и покорность им. «Вы должны ясно отдавать себе отчет в том, — убеждал он индийцев, — что... британское правление — это милость всевышнего, это благословение бога, это ваша защита» [155, т. 6, с. 123].

Отрицание джихада было воспринято на всем мусульманском Востоке как отказ от борьбы против «неверных», т. е. против колонизаторов. Игнорирование ахмадие одного из главных предписаний ислама дало основание ортодоксальным богословам объявить их учение ересью.

Приверженность моральным нормам ислама и последовательное их соблюдение позволяют человеку достигнуть высшей стадии — «духовной», на которой «он находит покой, счастье и удовлетворение только в Нем (в боге. — М. С.)» [61, с. 100]. С этой стадией связывается зарождение пророческого дара: «Когда любовь человека к Богу становится настолько сильной, что жизнь и смерть полу-

¹⁶ Отрицание пророческого дара Гуляма Ахмада его последователи рассматривают как тягчайший грех

чают смысл лишь ради и во имя всевышнего, тогда Бог, любящий тех, кто любит его, дарует свою любовь этому человеку», озаряет его светом провидения [61, с. 107].

Представление о третьей стадии развития служит Гуляму Ахмаду аргументацией в пользу мысли о возможности появления новых пророков. На этом основании догмат ислама о «конечности пророчества» Мухаммада ахмадие отвергают. «Доступ к священному фонтану откровения не прекращен, никто не имеет права наложить печать на уста божьи», — считают они. «Врата, через которые человек проникает к божественным дарам святого откровения, все еще открыты» [61, с. 184—185], — утверждает их глава и вслед за этим объявляет себя новым пророком: «Всемогуший Бог... избрал меня, чтобы я мог дать прозрение слепому, направлять ищущего истину к цели его поиска и напоить его счастливыми открытиями чистого родника, о котором говорят многие, но который доступен немногим» [61, с. 184].

Гулям Ахмад объявил себя не только мусульманским пророком, но одновременно христианским мессией и аватарой индуистского Вишну: «Бог говорил мне неоднократно, что я есть Кришна для индусов и обещанный мессия для мусульман и христиан... это божье откровение, которое я не могу не огласить» (цит. по [316, с. 260]).

Ахмадие не верят в воскресение Христа. Они утверждают, что ему после снятия с креста удалось бежать, что он нашел убежище в Кашмире, где умер естественной смертью в возрасте 120 лет, и что прах его покоится в гробнице с надписью Юс Асаф на улице Хан Яр в г. Шринагаре. Они объясняют, что «Юс» — это искаженное «Иса» (арабское имя Иисуса), а «Асаф» означает «собирателя» и якобы указывает на миссию Христа — собирателя десяти потерянных израильских племен, которые он нашел в Афганистане и Кашмире.

Исходя из этого, ахмадие провозгласили веру в Христа верой в мертвеца. «Я заявляю открыто, — писал Гулям Ахмад в одной из своих статей 1897 г., — живой бог — исламский бог, а у христиан он мертвый» [154, с. 269].

Проповедь нового пророка нашла довольно широкий отклик. Если в первые годы существования секты она насчитывала около 300 человек, то к 1930 г. — уже около полумиллиона. Ныне приверженцы этого учения имеются не только в Индии и Пакистане, но и в Бирме, Шри Лан-

ке, Афганистане, Египте, Сирии, Мавритании, Англии, Франции, Западной Германии, Америке.

Вскоре после смерти Гуляма Ахмада в 1914 г. в секте произошел раскол: из нее выделились две группы — лахорская (ахмадие) и кадиани¹⁷. Ортодоксальные последователи Гуляма Ахмада — кадиани признали его пророком и поддержали идею наследственной духовной власти; она должна была перейти к его сыну. Лохорская группа считала основателя лишь реформатором и отвергала идею наследования халифатской власти. Ахмадие издают ряд печатных органов, наиболее известные из которых — «The Light» (Лохор) и «Islamic Review» (Воукинг, Лондон).

Распространенность этого учения объясняется, нам кажется, тем, что оно достаточно адекватно выражало интересы определенной части мусульманской буржуазии. В нем уживались тенденции к реформации ислама (отрицание конечности пророчества, акцентировка важности земной деятельности, утверждение реальности райской жизни на земле и т. д.) и стремление к компромиссу в отношениях с колониальными властями, западными монополиями. Такого рода идеология соответствовала задачам и целям компрадорской буржуазии. Идея превращения ислама в религию, не препятствующую, а, напротив, благоприятствующую капиталистическому развитию, не могла не получить отклик в западном мире. Ахмадийская проповедь нашла поддержку в странах Европы и Америки, и не случайно пропагандистский центр ахмадие, по существу, сосредоточен в Воукинге, в Англии.

Итак, все названные сектантские движения исходили из посылки об универсальности исламского вероучения, но ваххабиты и махдисты делали упор на «конечности пророчества», а бабиды и ахмадие — на «творческом» характере ислама, возможности его адаптации к новым условиям. Отсюда и различный подход к проблемам времени: первые ратовали за реформу через «очищение» теории и практики раннего ислама; вторые пытались дать новое толкование основным положениям мусульманства и даже посягнули на некоторые из его догматов. Иными словами, уже в стихийных сектантских движениях проявились две основные тенденции реформаторского процесса в исламе.

¹⁷ После раздела страны штаб-квартира из Кадияна была перенесена в Рабба, но группа сохранила название «кадиани».

Глава 2

ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ МУСУЛЬМАНСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Пробуждение национального самосознания мусульманских народов и подъем освободительного движения обусловили выдвижение на первый план в сфере философской мысли вопроса о природе человека, его месте в мироздании.

Признание религией существования верховного бытия предполагает если не полное подчинение индивидуума божьей воли, то, во всяком случае, чрезвычайно ограниченную для него свободу выбора и действия. В исламе такая подчиненность усугубляется тем, что помимо постулата о всемогуществе Аллаха здесь утверждается принцип «конечности пророчества» Мухаммада. Фатализм, составляющий, по словам К. Маркса, «стержень мусульманства», содержится в самом названии «ислам» («предание себя воле божьей»).

Предопределенность судьбы и поведения человека утверждается многочисленными аятами Корана (6:134, 6:39, 7:188 и др.), хотя в нем же имеются стихи, которые могут рассматриваться как отрицание слепого фатализма. Подобная «двойственность» писания объясняется, очевидно, разновременностью создания отдельных его частей. Для мекканских сур, демонстрирующих трудность положения гонимых и преследуемых первых проповедников ислама, фатализм нехарактерен. Только после побега в Медину, где Мухаммад укрепил свои позиции, он объявил себя наместником бога на земле и стал требовать от верующих полного повиновения Аллаху.

Фаталистическая идея была закреплена и положена в основу этической системы ислама средневековыми мусульманскими теологами. Полное и яркое выражение она получила, в частности, в трудах знаменитого Газали

(1058—1111), который в трактате «Воскрешение наук о вере» писал: «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим... „И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил“» [41, с. 208]¹.

Уже при первых халифах в среде мусульман возникли споры и борьба вокруг догмата о предопределении. Внутренняя противоречивость этого догмата заключалась в его несовместимости с принципом ответственности человека за свое поведение. Может ли он отвечать за поступки, которые зависят не от него, поскольку от века предопределены богом? Как согласовать представление об Аллахе — всемогущем и в то же время всеблагом творце? Раз он всемогущ, то и добро и зло существуют по его воле, и, следовательно, он не всеблаг. Если же бог всеблаг и зло идет не от него, тогда он не всемогущ и не решает судьбы людей.

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение кадаритами и мутазилистами², признавшими за человеком свободу вмешательства в сложившийся правопорядок и изменения его. Тем самым их учения теоретически оправдывали политическую оппозицию господствующей власти.

Хотя нередко отрицание догмата предопределения исходило от представителей передовых сил общества, было бы неправильно рассматривать приверженность фатализму в качестве бесспорного признака политической реакционности. Известны случаи, когда эта идея принималась демократическими движениями и революционная активность оправдывалась божественным предначертанием.

¹ Признавая абсолютность божественного предопределения, Газали тем не менее не исключал ответственности человека за свои поступки. Советский арабист В. В. Наумкин высказывает мнение о «примирении двух линий» в мировоззрении Газали, из которых первая, определяющая есть фатализм, вторая, «дополняющая» допускает «соучастие» человека в предопределенном действии [41, с. 306].

² Кадариты (от араб. «кадар» — «судьба, рок») — приверженцы учения о свободе воли человека и его ответственности за свои действия перед Аллахом. Мутазилилы (от араб. «мутазил» — «удалившийся») — последователи умеренно рационалистического течения в исламе, возникшего в VIII в.

«История показывает,— писал Г. В. Плеханов,— что даже фатализм не только не всегда мешает энергичному действию на практике, но, напротив, в известные эпохи был психологически необходимой основой такого действия» [224, с. 123].

Объективно прогрессивное учение о свободе воли человека, первоначально отражавшее настроения оппозиционных групп населения, выступивших против власти Омейядов (мутазилиты составляли часть антиомейядского движения Аббасидов во второй четверти VIII в.), позднее, при аббасидском халифе Абу Али Мамуне (813—833), стало официальной государственной идеологией. Положение об ответственности человека за свои поступки правящие круги обратили против участников народных движений, лидеры которых лишались возможности оправдывать законность своей борьбы божественной предопределенностью.

В современном исламе, как и раньше, существуют крайние точки зрения по данному вопросу. Но наиболее характерным является стремление снять противоречия, найдя «средний путь»: бог всемогущ и всеблаг, человек зависит от его воли, но и сам ответствен за свои деяния. Главный акцент делается на освобождении не столько от абстрактной воли бога, сколько от конкретных форм ее выражения в предписаниях пророка и в их толковании мусульманскими богословами-законоведами.

Новая интерпретация проблемы взаимоотношения бога и человека предполагает прежде всего неортодоксальное толкование онтологических и гносеологических аспектов религиозного учения.

Онтологические идеи

Система схоластического богословия в мусульманстве — «калам» — сложилась в эпоху правления Аббасидов. К самой ранней из ее школ относятся упоминавшиеся выше мутазилиты. Позднее, в период, когда они подверглись преследованиям, появились ашариты, названные по имени основателя школы Абу-л-Хасана Ашари (873/74—935). Ашаризм, хотя и не получил общего признания, на протяжении всей истории мусульманства занимал ведущее место в суннитской теологии,

Приверженцы калама (мутакаллимы) были теологами, поэтому натурфилософская проблематика в их теориях играла второстепенную роль. Тем не менее традиция, которая опиралась на трактовку мусульманского богословия, данную в произведении средневекового философа Моисея Маймонида «Путеводитель колеблющихся» [48], утверждает, что мутакаллимы создали атомистическую систему онтологии [311, с. 212].

Эта мысль была подкреплена авторитетом Фомы Аквинского, Гегеля, крупнейших исламоведов Л. Масиньона, Х. Гибба и др.

Попытка опровергнуть сложившееся представление была сделана Тауфиком Кемалем Ибрагимом. Весьма убедительно на основании материалов, ставших известными в последнее столетие, он показал, что «главная из ошибок Маймонида, повторенная за ним позднейшими исследователями, заключается в преувеличении той роли, которую играла атомистика в совокупности теологических построений учителей калама» [206, с. 15].

Не занимаясь специально проблемой онтологии мутакаллимов, трудно высказать определенное суждение по этому вопросу. Здесь важно подчеркнуть, что многие мусульманские философы нового и новейшего времени склонны принимать эти онтологическую систему «самой ортодоксальной и все еще популярной школы мусульманской теологии» [97, с. 67], какой представляется им калам, в форме атомистики. Они исходят из предложенной Маймонидом трактовки онтологии ашаризма: «Вся вселенная, т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые... не могут быть дальше разделены» [48, с. 287]. В отличие от античных атомистов ашариты считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают «извечно во вселенной», но «бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет» [48, с. 288], что, хотя «в отношении к природному порядку вещей, посящему субстанциальный характер», бесконечности нет (т. е. «невозможно существование бесконечного тела или тел, число которых бесконечно»), тем не менее отчасти доказана «бесконечность акциденций» [48, с. 305—306].

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются богом: «Когда бог творит простую субстанцию, то он в ней творит и ту акциденцию, какая ему угодна» [48, с. 293]. Она, однако, тотчас же

исчезает, ибо не может длиться два момента. А бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. «Так продолжается все время, пока богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции» [48, с. 293]. Когда, скажем, человек пишет, это не он движет пером: движение возникает в пере и в руке благодаря свойствам, сотворенным богом. Общий вывод мутакаллимов следующий: «Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие... действующим началом является бог» [48, с. 295].

Реформаторы «критически переосмысливали» каламовскую концепцию бытия. Мухаммад Икбал, например, задаясь целью превратить «ашаритскую атомистическую схему в спиритуалистический плюрализм» [97, с. 72]. Он подчеркивал «диалектический характер» этой схемы; диалектическим представлялось ему положение о бесконечности акциденций — каждый раз вновь создаваемых свойствах субстанции. В утверждениях подобного рода Икбал усматривал мысль о том, что «все в мире непостоянно и подвержено изменению» [97, с. 70].

Главное возражение поэта-философа вызывала идея, по которой разум и душа являются одним из видов акциденций. Эта интерпретация позволяла допускать наличие двух субстанций: обладающей аперцепцией разума, т. е. духовной, и лишенной ее, т. е. материальной. Икбал придерживался более последовательной линии идеалистического монизма и критиковал мутакаллимов за то, что, признавая душу и разум в качестве лишь одного из субстанциальных свойств, они тем самым «становятся на позиции материализма», «противоречат пафосу собственной теории» [97, с. 70]. Он выступал против подобного дуализма. «Вся реальность,— заявлял он,— по своему существу спиритуалистична», весь мир — выражение конечной реальности — бога [97, с. 71].

Бог — «Эго» с большой буквы, порождающее множество «эго» различных ступеней, каждое из которых служит его выражением. «Мир во всех его проявлениях, от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в человеческом „эго“, есть выражение „великого Я“» [97, с. 71]. Наивысшего уровня оно достигает в человеке. «Вот почему,— заключал философ,— Коран учит, что конечное Эго ближе к человеку, чем артерия на шее» [97, с. 72].

Согласно ашаритской трактовке, все тела составлены из одинаковых атомов и отличаются друг от друга лишь акциденциями, отсюда следует, что индивидуум состоит из той же субстанции, что и червь в земле [48, с. 298]. Подобно всем вещам в этом мире, он не обладает никакой внутренней потенцией и совершает лишь то, что предопределено богом. Для Икбала такая трактовка роли человека в мироздании была неприемлема, он ратовал за пробуждение творческой активности и ее религиозное обоснование. Утверждая идею различных уровней субстанции, он отводил человеку особое место, поднимал его до положения соучастника творения: «Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца» [97, с. 72].

Критикуя ашаритскую философию, Икбал заявлял, что он руководствуется «традициями мусульманской мысли» [97, с. 72]. В этом заявлении, несомненно, есть доля истины. Однако пересмотр каламовской теории бытия и главное направление критики определялись в первую очередь новыми социально-политическими условиями, требовавшими иного подхода ко многим философским вопросам, и прежде всего к проблеме «бог — человек — общество». Что касается формы икбаловской концепции, то она во многом напоминает монадологию Лейбница.

Онтологическую теорию в духе икбаловского «спиритуалистического плюрализма» развивают и некоторые современные исламские идеологи.

Диалектическим монадизмом назвал свою систему Мухаммад Шариф³. Согласно его теории, существуют три типа бытия: конечное бытие, или конечная реальность,— бог; духовные сущности — монады; пространственно-временной мир ощущений (см. [140, с. 99]). Бог есть творец,

³ Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965 г.) — основатель и президент Пакистанского философского конгресса, в прошлом директор Института исламской культуры (г. Лахор), член канцлерского комитета Пенджабского университета, редактор журналов «Пакистан Философикл Джорнел», «Икбал», «Такафат» и «Тахзибу-л-ахлак», член Американской философской ассоциации (Тихоокеанское отделение), один из директоров Международной федерации философских обществ (Париж), почетный научный советник Института философии и психологии (Индия).

причина и источник всех остальных форм бытия. Он абсолютно трансцендентен в том смысле, что находится вне времени, пространства и чувственных восприятий. Конечное бытие порождает «бытие второго порядка» — духовные монады. Это, по словам М. М. Шарифа, «самоидентичное, постоянное и устойчивое единство, активный и реагирующий сознательный центр энергии, обладающий свободной волей, которая действует в пределах категорий» [138, с. 505].

Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком, суть духовные монады. Поскольку бог имманентен каждой монаде, она вечна, бессмертна, невидима, неделима и неограниченна во времени и пространстве. Существование ее определено божественной волей, хотя последняя и допускает некоторую свободу монады в зависимости от ее уровня. «Низшие пользуются меньшей свободой, высшие — большей. Божественная свобода — источник и монадической свободы, и ее детерминированности» [140, с. 105].

М. Шариф исходил из возможности взаимодействия и взаимопроникновения монад, отрицая тем самым лейбницевский принцип их непроницаемости [140, с. 104], но не объяснял, чем вызвана эта «поправка», и не раскрывал своего понимания процесса взаимодействия. Он пытался «дополнить» теорию Лейбница гегелевской диалектикой. Монады, по его концепции, обладают диалектической природой. Процесс развития в них протекает по триадам: движение «я» через «не-я» или скорее «еще не-я» к синтезу обоих в более развитое «я» [138, с. 585].

Примечательно, что первоначально М. Шариф признавал диалектичность только за монадами, но не приписывал ее деятельности бога, так как тот есть вечное единство всех монад в их совершенстве [138, с. 585].

Позднее опубликованная работа свидетельствовала о стремлении философа быть более последовательным [140, с. 100]. В ней говорится, что природа бога не статична: он вечно активен и созидателен. В процессе своего развития монады рожают «физический» мир, мир комплексов ощущений, через которые выражают себя. В нем нет различия между материальным и идеальным, ибо материи вообще не существует. Есть лишь дух; то, что мы принимаем за материальное, — суть явления. «Физический мир, — писал М. М. Шариф, — представляет собой часть

бытия, но, поскольку он — результат взаимодействия монад и монадических систем, он феноменален» [140, с. 114]. Мир бытия состоит из конечной реальности — бога — и духовных монад, которые вечны. Что же касается мира ощущений, то это мир явлений временных и преходящих.

Итак, мир в своей основе идеален, им движет духовное начало. «Вся сила принадлежит духу, — утверждал М. Шариф. — Активность, которую мы наблюдаем в телах, фактически не их собственная» [140, с. 110], она проецируется духовной силой монад. Дух управляет целенаправленно; монады и мир явлений созданы богом в соответствии с определенным планом. Все — даже «философия Платона и Аристотеля, Газали, Шанкары и Махадевы, Декарта и Канта... полеты спутника к Луне... поэзия Шекспира и Гёте, Руми и Хафиза — следствие божественного предназначения» [140, с. 113].

Концепция М. М. Шарифа о сущности бытия не отличается оригинальностью. Ее можно охарактеризовать как исламскую интерпретацию идей немецкого объективного идеализма (преимущественно Лейбница и отчасти Гегеля). Тот факт, что именно монадология Лейбница была заимствована мусульманскими философами для своих построений, не случаен. Его системе присущи «примирительные стремления» [27, с. 68], тенденции к компромиссу с официальной религиозной идеологией; она одновременно выступала и против богословской ортодоксии, и против материализма и атеизма. В концепции Шарифа отразились позиция и взгляды поднимающейся буржуазии, нерешительной, склонной к компромиссу, заинтересованной в прогрессивных преобразованиях общества и в то же время боящейся активных действий.

Лейбницевская монадология привлекает мусульманских идеологов и тем, что в ней сильны мистико-теологические мотивы, созвучные суфизму. Это позволяет им выводить свои теории непосредственно из религиозных и философских традиций прошлого и представлять их в качестве вполне самобытных. Плюрализм этих идеологов несколько отличен от плюрализма западных мыслителей XX в. (Джемс, Сантаяна и др.): в нем более отчетливо выражены элементы диалектики. Вместе с тем приверженность к плюралистическим концепциям бытия отражает черту, характерную для современной спекулятивной фи-

лософий, — стремление «примирить» идеализм с материализмом (причем в «выигрыше» оказывается идеализм). Материя и дух едины и неразрывны, заявляет М. Шариф и сразу же «уточняет», что материи, как таковой, нет, она — не что иное, как дух в пространственно-временном измерении [140, с. 19—20].

Другая попытка переосмысления взаимоотношения бога и человека предпринималась на пути космологического объяснения существования Верховного бытия. Наиболее показательна в этом смысле позиция Сайид Ахмад-хана. Индийский реформатор ислама считал, что все вещи и явления связаны цепью причинности; в конце цепи причина всех причин, или первопричина, — бог [164, т. 2, с. 206], который, подобно часовому мастеру, создал механизм, работающий по определенным законам. Как совершенный механизм не требует вмешательства мастера, так и мир не нуждается во вмешательстве творца, поскольку здесь действуют вечные, неизменные законы природы. В области морали бог объявлялся творцом добра и зла, но человек сам делает выбор между ними, поэтому ошибочно предположение, что награда и наказание зависят от воли всевышнего: они воздаются в соответствии с законами истинности и ложности [164, т. 2, с. 170—172]. Иными словами, законы природы и морали «сформулированы» богом, но ему отводится только роль «первотолчка».

Критики Сайид Ахмад-хана справедливо усмотрели в подобной концепции бога исключение последнего из функционирующей системы природы и общества. «Как в этической, так и в физической сфере, — писал видный пакистанский философ Б. А. Дар⁴, — не осталось ни места для специального вмешательства Верховного существа, ни необходимости в нем. В одном случае он противопоставляется независимым законам природы, в другом — независимым законам истинности и ложности» [77, с. 178].

Исходя из своей концепции бога, Сайид Ахмад-хан отрицал возможность чудес и эффективность молитвы: «...Коран не подтверждает событий или явлений, проти-

воречащих природе или нарушающих обычный ход вещей» [162, т. 3, с. 33]. В жизни нет чудес, просто еще не все законы известны людям, оттого некоторые явления представляются им «чудесами». На самом деле последние ни в коей мере не нарушают законов причинности и единства природы, они свидетельствуют лишь о том, что многое остается пока непознанным.

Человек не должен возлагать надежд на сверхъестественное или на исполнение просьб и желаний, содержащихся в молитвах. Законы природы и морали, сотворенные богом, не могут быть никем, в том числе и самим творцом, изменены. Поэтому бессмысленно просить о чем-либо, все должно свершаться по установленным законам, а не по капризной воле бога. Молитва может принести утешение, не больше.

Современник Сайид Ахмад-хана — Сайид Махди Али, выражая отношения мусульманской ортодоксии к попытке реформировать исламское учение, заявлял, что мысль о неспособности бога вмешаться, нарушить принципы природы и морали «фактически свергает его с престола и гасит свет религиозности» (цит. по [77, с. 204]). Молитва же превращается в «бесстрастную дань поверхностному поклонению богу, чья рука никогда не протянется в ответ на нее» (цит. по [77, с. 205]). Все это приводит к губительному результату: «Человек привыкает думать, что его благополучие полностью зависит от точности знания общих законов, определяющих развитие мира, и от умения приспособиться к ним. Это может стимулировать возникновение в нем духа независимости по отношению к богу...» [77, с. 205].

Сайид Ахмад-хан действительно стремился пробудить в индийских мусульманах «дух независимости», привить им навык к самостоятельному мышлению, вдохнуть в них веру в свои силы, призвать к борьбе за завоевание руководящих позиций в индийском обществе.

Сайидовская интерпретация существования бога преследовала цель «согласовать» исламское представление о творце с современными достижениями науки. Индийский реформатор, по сути дела, исключал всевышнего из реальной жизни природы и общества, хотя при этом старался «спасти» само понятие «бог». К взглядам Сайид Ахмад-хана вполне применимы слова Ф. Энгельса, сказанные о воззрениях ряда естествоиспытателей (Ньютона, Секки

⁴ Б. А. Дар — бывший редактор «Пакистанского философского журнала», директор Академии Икбала (г. Карачи), член Исполнительного комитета Пакистанского философского конгресса.

и др.): «Что за дистанция от старого бога — творца неба и земли, вседержителя, без которого ни один волос не может упасть с головы!» [15, с. 515].

В наши дни мусульманские идеологи нередко обращаются к доказательству существования бога, исходя из свойств самой человеческой природы. Так, египетский философ Аббас Махмуд ал-Аккад, по-своему трансформировав принцип Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую», утверждает бытие всевышнего на основании «осознанности» его человеком. Поскольку всякое сознание есть восприятие чего-то внешнего по отношению к субъекту, осознание бога есть свидетельство его объективности. Как «высшая иерархия бытия», он рационально непостижим и «может быть лишь объектом интуитивного познания или сознания, в котором человеческая свобода получает свое наивысшее выражение» [199, с. 112—113].

Подобного рода доказательство существования бога через «ощущение» его мы находим у индийца-мусульманина Абул Калам Азада⁵. Он полагал, что сомнения в существовании бога и тем более отрицание его противостоят естественны: «Вера в бога никогда не была достижением разума. Эта вера заложена в самой природе человека и не изменяется под воздействием его интеллекта или окружающей среды» [68, с. 102]. Человек, по мнению Абул Калам Азада, не способен понять божественные атрибуты, хотя неизменно стремится к этому. Сам идеолог тоже пытался интерпретировать их. Первый из них — «рабб ал-амин» (господь мира) — толковался как божественное провидение, благодаря которому действуют законы целесообразности; мир создан таким образом, что «все необходимое для поддержания жизни любого существа предоставляется в должное время и в должной мере» [68, с. 23]. Азад даже иллюстрировал свою мысль примером: вода падает на землю капля за каплей и достигает каждого ее угла в определенные сезоны и в определенном количестве. Однако он не пытался ответить на вопрос, почему, скажем, божественное провидение лишает воды землю многих его соотечественников, в то время как другим посылает наводнение и в итоге обрекает и тех и других на голод?

⁵ Подробные данные о нем см. на стр. 137—142.

Божественное милосердие и милостивость выражаются, по мнению Азада, в гармоничности мироздания. Философия не способна объяснить причину соразмерности и красоты мира, по Корану же божественный атрибут милосердия, как и прочие атрибуты, ищет свое земное воплощение и находит его в том, что все возникающее на земле добро и красиво [68, с. 48—49].

Милосердие бога проявляется и в действии закона «постоянного и равномерного развития», по которому не следует применять немедленно насилие к тому, что нарушает гармонию и есть зло [68, с. 168]. Азад рассматривал этот атрибут и в социальном плане, утверждая, что Коран не отрывает понятие милосердия от понятия справедливости: «Справедливость есть само по себе милосердие. В нем (Коране.—М. С.) сказано, что неправомерно говорить о гуманности, если не выступать против любой формы жестокости» [68, с. 84]. В отличие от христианской идеи всепрощения ислам, считая способность к прощению «основой благочестия и набожности», не исключает и возмездия при неизбежных обстоятельствах.

Азад полагал, что божественный атрибут справедливости поддерживает в мире порядок и обеспечивает торжество добра. Надо отметить, что философ толковал справедливость и возмездие не как выражение прихоти бога, а как «результат собственного действия индивидуума». В борьбе за достижение справедливости он видел сущность одного из основных предписаний ислама — джихада. «Всякий труд и бремя, всякая боль и страдания (душевные и физические), испытываемые на священном пути... короче говоря, всякая жертва жизнью или собственностью, всякая служба словом или пером, совершаемые во имя истины и справедливости, есть джихад» [331, 1.I.1913].

В этой борьбе Азад допускал применение насильственных средств. Принимая активное участие в гандистских кампаниях несотрудничества и ненасильственного сопротивления, он в то же время считал необходимым объяснить, чем его взгляды отличались от взглядов Махатмы Ганди. Если для последнего ненасилие было делом веры, то для Азада это был вопрос политической тактики. «Я не считаю,— говорил он,— что военную силу ни при каких обстоятельствах не должно отражать военной силой. Я думаю, что ответ насилием на насилие вполне

соответствует естественным божьим законам в тех условиях, когда ислам позволяет использование такого насилия...» (из речи на суде в 1921 г., цит. по [271, с. 56]).

Выводы, которые можно сделать из азадовской трактовки божественных атрибутов, весьма противоречивы. С одной стороны, утверждение целесообразности и гармоничности мироздания, являющихся выражением божественного провидения и милосердия, позволяет прийти к заключению о бессмысленности и, более того, неуместности каких-либо действий, нацеленных на переустройство общества. Тем самым человек обрекается на *пассивное* существование в прекрасном, добродетельном и гармоничном мире. В то же время декларацией, что божественная справедливость есть возмездие за конкретные поступки людей, на человека возлагалась ответственность за собственное поведение и за ним оставлялась в определенной степени свобода воли.

Очевидно, мусульманский идеолог понимал непоследовательность собственного толкования проблемы соотношения божественного и человеческого. И если в начале своего жизненного пути он считал ислам наиболее совершенным вероучением, то к концу жизни признал наличие в нем «органических слабостей».

Самый главный порок «восточной» (а точнее, исламской) философской системы он видел в концепции человека, содержащей элементы фатализма. Согласно Корану, индивидуум — эманация божества, регент бога на земле. Но из этого вытекает, что все совершается по воле бога, а это, в свою очередь, ведет к мысли, что «человек — игрушка в руках судьбы» [144, с. 184]. Недостаток этой концепции усматривался также в том, что она, подчеркивая единство человека с богом, заставляла быть безучастным к страданиям, подходила к ним как к иллюзорным явлениям. Отсюда — «безразличие восточных обществ к устранению причин социальных бедствий». Таким образом, «восточная» концепция «в общественном плане нередко играла тормозящую роль» [144, с. 184]. Противопоставляя ей «западную» концепцию, Азад видел преимущество последней в акцентировании внимания на необходимости социального прогресса, который может быть достигнут в результате собственных усилий каждого члена общества. Однако в ней, на его взгляд, недооценивается духовное начало в индивидууме. Если считать,

что человек — «прогрессивное животное», ничто не может уберечь его от неправильного использования науки в целях удовлетворения своих интересов, основывающихся на страстях, которые подобны страстям животных [144, с. 185]. Спасение человечества, по мнению Азада, в синтезе «западной» и «восточной» концепций.

Нетрудно заметить, что здесь подразумевается материалистическое и идеалистическое толкование сущности человека. Между тем утверждать, что восточным народам свойствен лишь идеалистический подход к нему, значило бы отрицать материалистические элементы в их философской мысли. Кроме того, философские теории на Западе не могут быть сведены лишь к материалистическому направлению, причем к материализму вульгарному. Господство религиозного идеализма на Востоке и широкое распространение идей материализма на Западе тем не менее не дают оснований упрощенно классифицировать восточные теории в качестве идеалистических, а западные — в качестве материалистических. Стремление Азада «синтезировать» «восточную» и «западную» концепции человека, по сути, является попыткой примирить идеализм и материализм, найти средний путь между ними.

Гносеологические теории

Характерная для мусульманских идеологов-реформаторов тенденция к компромиссу в решении основных философских проблем особенно очевидна в гносеологии, где рассматриваются вопросы взаимоотношения рационального и интуитивного познания, науки и религии и, наконец, самого права религии на существование. С вопросом о познаваемости мира связана проблема свободы воли человека, ибо она, по словам Ф. Энгельса, означает «не что иное, как способность принимать решения со знанием дела» [13, с. 116].

Подобно всякой другой религии, ислам исходит из примата веры над разумом. Иррационализм любого вероучения основывается прежде всего на признании сверхъестественного. В исламе он опирается не только на веру в Аллаха, но также на специфические догматы о несотворенности Корана — извечного слова божьего и «конечности пророчества» Мухаммада. Борьбе с проявлением сво-

бодомыслия в огромной мере содействовало «закрытие» в X—XI вв. «дверей иджитхада».

Первоначально единственным источником религиозной истины мусульмане считали Коран. В период завоевательных походов (632—754) арабы столкнулись с рядом вопросов, ответы на которые они не могли найти в своей священной книге, поскольку экономический и культурный уровень поработенных ими народов был значительно более высоким. Арабы сочли целесообразным принять многие нормы феодального права, имевшие распространение в странах Средиземноморья, для выработки собственного права. При этом, однако, они ссылались на Мухаммада, чтобы, с одной стороны, придать правовым нормам большую весомость, а с другой — обосновать необходимость неукоснительно подчиняться им как юридическим и, главное, религиозным предписаниям самого пророка. Так возник второй источник исламского вероучения — сунна (букв. «путь, направление», в переносном смысле «обычай», «предание»). Официальное признание при Омейядах наряду с Кораном сунны в качестве корня мусульманского учения — «асл» — способствовало сочинительству «хадисов» (рассказов) и их собиранию. Историческая наука (главным образом исследования И. Гольдциера) доказала недостоверность подавляющего большинства хадисов, если видеть в них предания, восходящие к Мухаммаду. Но это несколько не умаляет их значения как источника по истории общественного и государственного развития стран халифата периода раннего феодализма.

Потребовалось немного времени, чтобы стало очевидным, что и сунна не может ответить на все проблемы, которые ставила жизнь, развитие феодального общества. В VIII в. в среде мусульманских «факихов» (правоведов) произошел раскол на два течения. Представители одного из них, «асхаб ал-хадис» (приверженцы хадисов), в основном мединцы, продолжали настаивать на строгом следовании слову божьему и его пророка, т. е. Корану и сунне. Сирийские и пракские факихи, сторонники второго течения, «асхаб ар-рай» (приверженцы мнения), допускали использование рационалистического метода, когда для логического заключения по конкретному вопросу могла быть найдена аналогия — кыяс — в Коране и сунне. Во избежание возникновения слишком больших разно-

гласий применение кыяса было обусловлено иджмой — согласованным мнением theologов-законоведов. Таким образом, кыяс и иджма тоже были признаны в качестве корней вероучения.

Борьба между представителями двух упомянутых течений привела к компромиссному решению — созданию во второй половине VIII—IX в. нескольких мазхабов в правоверном исламе. Сущность компромисса между приверженцами «асхаб ар-рай» и «асхаб ал-хадис» сводилась к тому, что представители всех правовых школ согласились признать четыре корня вероучения; в то же время рамки использования самостоятельного суждения были значительно сужены. «Рай» — личное мнение — было заменено иджитхадом, суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основе компетентного знания Корана и сунны и понимания их смысла в заданной ситуации.

Более того, «абсолютный иджитхад» объявлялся закрытым, отпавшие положения веры и права не могли быть использованы как объекты самостоятельного суждения. Допускался «иджитхад фи-л-мазхаб», т. е. в рамках установленных той или иной правовой школой юридических принципов. Но после того как он получал санкцию иджмы, возможность вынесения нового суждения по данному вопросу в будущем исключалась. Отныне мусульмане должны были следовать «таклиду» (букв. «подражание», «традиция»), строго соблюдать решения, уже принятые в прошлом, главным образом в первые три-четыре столетия истории мусульманства.

«Закрытие иджитхада» явилось религиозным обоснованием отвержения всего нового. Попытки изменить социально-этическое учение ислама, а также политическую и экономическую структуру мусульманского феодального общества, опираясь на интерпретацию религиозных догматов, отличную от той, которая была дана много веков назад theologами-законоведами, пресекались как недопустимая ересь.

Выдвинутое мусульманскими идеологами XIX—XX вв. требование «открыть двери иджитхада» не было формой индивидуального протеста против существующего правопорядка, освященного религией. Это отвечало духу времени, это было новое направление общественно-политической мысли в мусульманских странах, обусловленное

рядом факторов (ростом капиталистических отношений, задачами борьбы за национальное освобождение).

Требование иджтихада подводило базу под пересмотр, переоценку не только юридических предписаний ислама, но и всего вероучения в целом. Оно означало признание за человеком определенной свободы воли и действия, столь необходимых для развития его инициативы и активного участия в переустройстве общества. Подобно протестантизму⁶, отрицавшему посредническую роль церкви, мусульманская реформация, выступив против слепого следования таклиду, отвергала посредничество теологов-законоведов.

Обоснование права на иджтихад нуждалось в неортодоксальной постановке вопроса о соотношении разума, интуиции, откровения. Сайид Ахмад-хан, следуя традициям собственно мусульманской рационалистической мысли (прежде всего мутазилитов, Ибн Рушда, Шаха Валиуллы), в числе первых реформаторов апеллировал к разуму как к критерию истины, как к «присущей человеку способности делать выводы из наблюдения объективных явлений... способности, позволяющей творить и контролировать силы природы...» [162, т. 3, с. 11–12].

Он не отрицал ограниченности индивидуального разума, но был далек от скептицизма, поскольку верил в силу человеческого разума. «Разум одного индивидуума, — говорил он, — может быть поправлен разумом другого, разум одной эпохи — разумом другой... Только человеческий разум способен постичь проблемы жизни и религий» (164, т. 2, с. 18–19).

Сайид Ахмад-хан резко выступал против мистицизма, одного из наиболее распространенных течений мусульманской философии средневековья, за его скептицизм и стремление сослаться на ограниченность индивидуального разума, чтобы доказать существование божественного откровения в качестве критерия истины. Он не отвергал откровения вообще — подобное отвержение пришло бы в прямое противоречие с учением ислама о пророке и возникновении Корана, — однако старался рационально интерпретировать это понятие.

⁶ Здесь уместно вспомнить следующее высказывание Кальвина: «...если интерпретатор не будет обладать правом высказывать свое суждение по поводу отдельных мест писания, то в какое же рабство мы попадем!» [300, с. 86].

Для него «вахи» (букв. «вдохновение», «внушение»), во время которого снисходит откровение, — «обычное свойство», присущее в той или иной степени каждому, начиная от насекомых и кончая человеком; только у последнего это свойство превращается в способность восприятия божественной истины.

Из положения о том, что все люди наделены вахи, логически вытекало, что любой индивидуум обладал потенциальной способностью пророчества, и оно тем самым лишалось сверхъестественности. По мнению Сайид Ахмад-хана, гении бывают не только в искусстве или науке, но и в сфере духовного. Они-то и есть пророки, которые благодаря своему исключительному дару в состоянии постичь моральные истины и объяснить их остальным.

Подобное толкование существа пророчества приспособляло ислам к условиям XIX в., делало его более приемлемым для нового, склонного к рациональному мышлению поколения, подводило к заключению об исторической обусловленности суждений пророка. Это, в свою очередь, служило обоснованием возможности и необходимости вносить в его учение коррективы с учетом изменений, происшедших в мире. Сайид Ахмад-хан прямо такого вывода не делал, он просто призывал к рациональному осмыслению религиозных догм.

В этом случае критерием для определения истинности того или иного принципа вероучения должна служить помимо мышления еще и природа: если религия не противоречит человеческой природе и природе в целом, она истинна. Последняя рассматривается как «замкнутая система мира, подчиненная законам механики и физики». Все здесь, от неорганических веществ до человека и его интеллекта, зависит от ее законов. «Действия индивидуума, его мысли и даже верования суть проявления неумолимых предначертаний природы» (цит. по [77, с. 151]).

Эти взгляды мусульманского мыслителя никак не вязались с теологическими представлениями. Неудивительно, что именно они подверглись особенно резким нападкам. Так, Джемал ад-Дин ал-Афгани осудил Сайид Ахмад-хана за некритическое принятие диффиниции природы, данной учеными XIX в., и назвал его «дахрия» (букв. «материалист», «безбожник»), который верит в природу, а не в бога (цит. по [77, с. 151]). Сам индийский про-

светитель, однако, заявлял, что его определение природы не исключает Верховного бытия, напротив, изучение природы приводит к выводу о существовании его как перво-причины. Однако бог — это реальность, в которую можно только верить: «будучи ограниченными индивидуумами, мы не в состоянии познать его сущность и атрибуты...» [164, т. 2, с. 206].

Такая позиция в вопросах гносеологии характерна для многих мусульманских идеологов-реформаторов. Подобно Сайид Ахмад-хану, Мухаммад Абдо, например, утверждал в «Трактате о таухиде», «что ничего невозможного для разума нет» [54, с. 31], что «Верховное бытие и его совершенные атрибуты рационально познаваемы» [54, с. 71], и в том же самом трактате писал: «Самое большее, чего может достичь наш разум, — это знание акциденций, а не сущности вещей» [54, с. 54]. «В целом человеческий разум не компетентен познать бога, потустороннюю жизнь, предсказать, какое возмездие в том мире ожидает человека за его поступки» [54, с. 74].

Если эти высказывания вырвать из контекста, то они выглядят взаимоисключающими. Однако у Абдо такого противоречия нет, поскольку он имел в виду разные уровни интеллекта. В его понимании, возможности разума *потенциально* неограниченны и потому для тех, кто обладает совершенным интеллектом (скажем, пророки), нет предела познанию. Простой же человек не в состоянии постичь бога и его атрибуты, а также ряд аспектов жизни — сущность многих ритуальных предписаний и обрядов (молитвы, паломничества, аскетизма) — и нуждается в помощи и руководстве со стороны пророков.

Последние рассматриваются как избранники божьи, призванные быть посредниками между двумя мирами — реальным, видимым и потусторонним, невидимым. Они, «пользуясь доступными человеческому разуму понятиями, показывают людям, каким будет потусторонний мир» [54, с. 84], передают божественные законы, устанавливающие общие правила поведения.

Необходимость пророчества Абдо объяснял не только недостаточным развитием способностей у обычных индивидуумов, но и склонностью их к «пристрастным», ошибочным суждениям. «Действительно, — писал он, — большинство не знает различий между достойным и недостойным» [54, с. 90]. В этих условиях пророки должны

выступать в качестве авторитетов, направляющих людей на путь истинный: «Бог выдвинул их из среды самих людей... и наделил уникальными свойствами души, замечательными способностями убеждать и превосходить пристрастия разума» [54, с. 92]. Для человечества они то же, что разум для индивидуума. Пророчество, таким образом, это нечто вроде коллективного разума.

Мусульманский реформатор разделял традиционную суннитскую точку зрения относительно «конечности пророчества» [54, с. 140—141]. Он видел в этом свидетельство совершенства исламского учения, которое дало зредому человеку свободу мысли, интеллектуальную независимость и тем самым целостность характера. Толкование пророчества у Абдо лишено сверхъестественности. «Чудо откровения не должно классифицироваться как нереальное явление». То, что оно нарушает привычный, обычный порядок вещей, не есть само по себе доказательство его невозможности [54, с. 79]. Пророки предстают у него без божественного ореола; это люди, отличающиеся от других лишь более развитым интеллектом и более высокими моральными качествами. Они даже не гарантированы от ошибочных умозаключений, хотя ошибаются в гораздо меньшей степени, чем остальные смертные: «Во всяком случае, очень трудно с помощью рационального доказательства или ссылки на догму прийти к распространенной точке зрения, по которой пророки свободны от ошибок» [54, с. 80].

Мухаммада Абдо не интересовал в принципе процесс происхождения откровения. Он в соответствии с мусульманской догматикой принимал существование ангелов, но толковал это как своеобразное излучение божественного знания в неуловимой нематериальности [54, с. 96]. В то же время он не отвергал возможности получения откровения и без посредников, поскольку определял его как «знание, которое человек обнаруживает в себе, будучи абсолютно уверенным, что оно пришло от бога через посредника или помимо него» [54, с. 94].

Вера в откровение, по мнению реформатора, не исключает необходимости рационального объяснения истинности религиозных положений. Он критиковал традиционалистов «за то, что они сначала верят, а затем уже требуют доказательств» [54, с. 66]. Абдо выдвигал противоположный принцип: «сначала докажи, а потом верь».

Для подтверждения этого положения он обратился к тексту Священного писания и в «Комментариях к Корану» (аяты 16—19 суры 2) писал: «Вера в авторитет без разума... характерна для безбожника, потому что верующим становятся только тогда, когда религиозное учение осознается разумом» (цит. по [253, с. 132]). Те, кто не размышляя следует примеру отцов и предков, «глухие, немые и слепые» (2: 17).

В комментариях к аяту 105 той же суры⁷ Абдо резко осуждал веру, основанную на бездумном преклонении перед авторитетом, и требовал от верующих убежденности через познание, подкрепления истинности того или иного религиозного предписания. Стих 45 суры 2, предупреждающий: «...бойтесь дня, когда душа ничем не возместит за другую душу, и не будет принято от нее заступничество...» — он трактовал как предостережение верующим: в день Суда они не смогут оправдать свое отклонение от Корана ссылаясь на то, что следовали примеру предков, не стараясь самостоятельно понять и схватить суть вероучения (см. [253, с. 164]).

Рационализм Мухаммада Абдо направлен против косности традиционного мышления, против некритического подхода к средневековой интерпретации исламского вероучения. Вместе с тем он призван обосновать и защитить религию, приспособить ее к новым условиям, примирить с наукой. Было бы ошибочно, однако, думать, что Абдо и другие реформаторы видели свою цель лишь в апологии религии и ее модернизации. При всей ограниченности их концепций они действительно были заинтересованы в устранении препятствий на пути развития науки и техники, столь необходимого для возрождения мусульманских стран, их экономического и культурного прогресса. Но они хотели бы использовать достижения науки без признания лежащего в ее основе мировоззрения, полагая, что последнее внутренне не связано с практическим знанием, что «в принципе наука как эффективная производительная сила совместима и с научным и с религиозным мировоззрением» [248, с. 124].

Эта идея в том или ином виде присутствует в концепциях всех мусульманских теоретиков XIX—XX вв.

⁷ «...Скажи: „Представьте ваши доказательства, если вы правдивы!“».

«Среди религиозных учений,— заявлял еще Джемал ад-Дин ал-Афгани,— именно ислам более всего близок науке и знанию» [56, с. 246]. Афгани считал необходимым внушить своим единоверцам, что их религия не только не отрицает науку, но всячески поощряет ее развитие. В речи, произнесенной в Альберт-холле (Калькутта) в ноябре 1872 г., он, обращаясь к молодым индийцам, говорил: «Промышленность не может развиваться успешно без опоры на физику, химию, механику, геометрию и математику. Торговля зависит от состояния промышленности и сельского хозяйства. Следовательно, все благополучие и богатство нации зиждется на науке» (цит. по [299, с. 241]). Афгани резко возражал против разделения науки на европейскую и мусульманскую, его возмущало исключение из программы учебных заведений естественнонаучных дисциплин: «Тот, кто накладывает запрет на некоторые науки, воображая, что тем самым спасет религию, является ее врагом» [60, с. 259]. В статье «Польза обучения и образования» он объяснял причины бедственного положения стран Востока тем, что здесь игнорируют «благородную и важную роль ученых» [60, с. 246]. Высоко оценивал Афгани их общественную роль. Выступая на конференции «Прогресс науки и ремесла» в новом стамбульском университете Дар-ул-Фунун (декабрь 1870 г.), он охарактеризовал их деятельность как «миссионерскую». Афгани сравнивал ученого с пророком, утверждая, что пророчество — такое же ремесло (синаа), как медицина, философия, математика и т. д. Различия между ними заключаются в том, что пророческая истина — плод вдохновения, а научная — продукт разума. Предписания пророков меняются с изменением времени и условий. Научная же истина универсальна. Он заявлял даже, что не все эпохи нуждаются в пророчестве, но «всегда требуется научное руководство, способное вывести человечество из болота обскурантизма и метаний на путь процветания и благосостояния» (цит. по [299, с. 47]). Это выступление вызвало гнев и возмущение мусульманских ортодоксов. Его расценили как еретическое, и в конце концов Афгани вынужден был покинуть Стамбул под предлогом хаджа в Мекку.

Из этой истории Джемал ад-Дин сделал для себя определенные выводы. Он еще более укрепился в мысли, что прогрессивные перемены в исламском мире невоз-

можны без соответствующего изменения в умонастроениях религиозных лидеров: «Никакая реформа в мусульманских странах не может быть осуществлена, пока религиозные лидеры не попытаются реформировать свой собственный ум, пока не поймут пользы науки и культуры» [56, с. 246]. В то же время он убедился, что для успешного распространения любых идей необходимо облечь их в традиционную форму. В дальнейшем Афгани с большей осторожностью высказывался об исламе и его догмах. Он проявлял себя как апологет религии и пропагандист панисламизма, но при этом достаточно трезво оценивал роль мусульманства.

Наиболее показательна в этом смысле его полемика с Э. Ренаном. В лекции на тему «Ислам и наука», прочитанной в марте 1883 г. в Сорбонне, Э. Ренан назвал ислам орудием деспотизма и террора, изобретением арабских кочевников, которые в завоеванных странах истребляли «рациональную культуру духа». Афгани прокомментировал тезисы французского ученого на страницах «*Journal des débats*» в мае того же года. Прежде всего он постарался показать, что ислам ничуть не хуже других религий, а арабы — не хуже других народов, а затем поставил проблему более широко — об отношении религиозной веры в целом к рациональному познанию.

Отметив, что в истории человечества религия была «самым тяжелым и унижающим бременем» [59, с. 177], он подчеркнул, однако, что «это необходимая плата за освобождение от варварства» [59, с. 177]. На ранней стадии развития общества, когда людей обуревали страхи, когда они были бессильны отличить добро от зла, вера сыграла определенную положительную роль, поскольку лишь с ее помощью можно было заставить народы «подчиниться правилам и порядкам: последние представлялись как предписанные Верховным бытием» [59, с. 176].

История человечества дает картину непрекращающейся борьбы религии, навязывающей человеку свое кредо, и философии (ее Джемал ад-Дин называл наукою наук), которая расковывает ум. Примирение между ними невозможно: пока существует человечество, борьба между догмой и свободным поиском, между религией и наукой будет продолжаться всегда (см. [59, с. 184]).

Утверждая, что отношение всех вероучений к рациональному познанию одинаково, Джемал ад-Дин не пы-

тался обойти конкретный вопрос о мере ответственности ислама за отсталость мусульманских народов. Чем объяснить, спрашивал он, что арабская цивилизация, осветив мир ослепительным блеском, угасла и сегодня арабы по-прежнему погружены во мрак тьмы. И отвечал: «В этом целиком повинна мусульманская религия. Куда бы она ни проникала, она стремилась задушить науку, и в этом ей всячески потворствовал деспотизм» [59, с. 184].

Любопытно, что пафос высказываний Афгани в его комментарии к лекции Э. Ренана резко противоречил духу его полемики с Сайид Ахмад-ханом, которую он вел за три года до этого⁸. Тогда он писал, что деятельность индийского реформатора и его приверженцев подрывает веру в истинность исламского учения. Критика положений о пророчестве, Коране, чудесах, ангелах и рае, по мнению Афгани, убеждает мусульман, что «причина их деградации лежит в их верованиях» [57, с. 253]. «Не за реформу ислама, — заявил он в статье „Толкование и толкователь“, — ратовал Сайид Ахмад-хан, а за его уничтожение... Я пришел к выводу, что этот автор создавал свою работу не для просвещения мусульман, что его толкование, равно как и сам толкователь, опасно для мусульманских народов, что особенно страшны болезни, которые поражают смертного в момент бессилия. Разрушая традиционные верования, автор вынашивал план оказать услугу иноверцам, ибо стремился воздействовать на мусульман с помощью идей чуждой им религии» [57, с. 254].

И вот по прошествии всего нескольких лет Джемал ад-Дин, по сути дела, повторил мысли Сайид Ахмад-хана о том, что спасение мусульман — в осознании недостатков и ошибочности ряда исламских догматов, препятствовавших развитию рационального мышления и науки. Чем объясняется такая перемена? Эволюцией взглядов? Заигрыванием с европейским читателем?

Трезвое, критическое отношение к религии было присуще Афгани еще в ту пору, когда он только начинал свою карьеру. (Достаточно вспомнить его выступление в Дар-ул-Фунун.) Однако он посчитал открытый призыв к реформации ислама несвоевременным, не отвечающим

⁸ В 1880 г. в Бомбее была опубликована его брошюра «Опровержение материалистов».

политическим планам⁹ и полагал более целесообразным внушать мусульманам, что в их плачевном состоянии виновна не религия, а они сами, что «Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними». (Неоднократно цитируемый Афгани аят 12 суры 13.) Мысль о необходимости активного действия постоянно присутствовала в его статьях и выступлениях. Ссылаясь на Коран, он подчеркивал исключительность ислама по сравнению со всеми другими религиями и особую роль его адептов, которым «бог предначертал быть повелителями человечества» [55, с. 269].

Афгани обращался к религиозным чувствам, а не к разуму людей, ибо исходил из того, что «разум не ублажает толпу и его учения понятны немногим избранным» [59, с. 185]. По существу, он, подобно другим реформаторам, пытался решить проблему соотношения науки и религии с помощью рационалистических традиций арабомусульманской философии, восходящих к ал-Фараби (873–950). Его подход к этой проблеме предопределил характер дальнейшего развития восточного перипатетизма. Излагая взгляды создателя первой на Арабском Востоке законченной мировоззренческой системы по поводу соотношения философии, теологии и религии, советский исследователь А. В. Сагадеев пишет: «Метафизика занимает промежуточное положение между физикой и „практическими науками“ и делится на три части, из коих одна посвящена сущему, как таковому, вторая — началам наук, а третья — первосущему и проистекающим из него ступеням бытия. „Практическим наукам“ подчинена практическая часть религии, что же касается мировоззренческой части, то ее основоположения излагаются в конце метафизики, т. е. там, где последняя примыкает к „практическим наукам“ и соответствует содержанию „теологии Аристотеля“. Из этого своего рода „метатеологии“ религия обязана черпать свои мировоззренческие принципы (суррогат философии) без доказательства, как не подлежащие обсуждению догмы. Представителям спекулятивной теологии (калама) и юриспруденции (фикха) в „образцовом городе“ ал-Фараби отводится такая же роль, какую долж-

⁹ Показательно, что Афгани просил М. Абдо не переводить комментарий к лекции Э. Ренана на арабский язык, опасаясь, что его содержание станет известно мусульманам (см. [291, с. 45]).

ны были выполнять в республике Платона представители сословия „стражей“, отвечающие за идейно-нравственное воспитание граждан и поддержание законов. Дело теологов — только защищать полученные ими от философов-правителей принципы. В „образцовом городе“... теология есть „служанка“ философии» [235б, с. 63].

От «примирения», «согласования» философии и религии логическое развитие рационалистической линии ведет к размежеванию сфер их влияния, к автономии. В средневековой арабской философии такого рода размежевание отчетливее всего проявилось в трудах вольнодумца XII в. Ибн Рушда (Аверроэс).

Как и другие мыслители средневековья, Ибн Рушд считал своей задачей доказать право философии, рационального знания на существование, право, не противоречащее якобы догмам религии. В своем знаменитом трактате «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» [42а], ссылаясь на различные стихи Корана, он заявляет, что священная книга предписывает «необходимость рационального или одновременно рационального и религиозного рассмотрения» [42а, с. 171], что «религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства» [42а, с. 172].

Ибн Рушд не ограничивается «защитой» философии, он идет значительно дальше, по сути, подвергает критике богословие. Конечно, в средние века такого рода критика не могла быть прямой, открытой. Он отводит теологии второстепенную роль, распределяя людей по трем группам. «К одному разряду относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, т. е. по философской науке» [42а, с. 193].

Иначе говоря, Ибн Рушд различает «простых смертных», или толпу, теологов и философов. Именно последние в его классификации занимают высшую ступень,

принадлежат «к лучшему разряду людей» [42а, с. 190], выделенных Аллахом среди прочих [42а, с. 185]. Однако знание, доступное философам, «не подлежит разглашению», так как человека, не способного к уразумению аподейктических толкований, это «ввергает в неверие» [42а, с. 193]. «Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики» [42а, с. 196]. Они — удел избранных. Вредность деятельности «диалектиков»-теологов в том и заключается, что они не «с публикой, поскольку их способы [выражения мыслей] слишком темны для большинства; не с избранными, поскольку если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства» [42а, с. 196]. Теоретизирования теологов ведут к разному в трактовке священных текстов, разброду, ересям и неверию.

Таким образом, Ибн Рушд отстаивал идею как бы двух истин: истины научной — достоверной, доказуемой и истины религиозной — принимаемой на веру. Признание «двух истин» свидетельствовало не об антидемократизме великого кордовца, а о том, что в условиях средневековья единственным средством для ограждения науки от нападок теологии было разграничение сфер влияния разума и веры.

Теории «двойственной истины» принадлежит важное место в истории борьбы научного и религиозного мировоззрения в странах как Востока, так и Запада. Аверроэс и его приверженцы отстаивали идею независимого развития научного познания, пытаясь оградить его от вмешательства и диктата религии. Именно поэтому он был осужден как «нечестивец и еретик» на изгнание, а все его книги по философии были преданы сожжению.

Современные мусульманские идеологи, заинтересованные в примирении науки и религии, используют заложенный в названной теории принцип предметного разграничения. «Ислам... ни в коей мере не противоречит современной науке» [63, с. 46], — утверждает профессор Сингапурского университета Хусейн Алата. «В исламе, — вторит доктор Абд ар-Рахим Запсу из Турции, — наука, техника и религия всегда дополняли друг друга. Никогда религия не выступала против науки» (цит. по [234, с. 38]). По мнению профессора Каирского университета и министра по делам вакфов и Ал-Азхара в правительстве

Египта доктора Абд ал-Кадир Камиля, ислам не только совместим с наукой, но побуждает верующих стремиться к познанию с помощью «научных методов, основанных на наблюдении и эксперименте» [103, с. 63]. Оказывается, именно этому вероучению принадлежит заслуга в разработке методов научного познания: «Метод, обычно приписываемый Фрэнсису Бэкону, был на несколько столетий ранее применен Ибн Хайсамом и другими мусульманскими учеными» [103, с. 14].

Нередко тезис о «примирении» сводится к декларированию подчиненного положения науки по отношению к религии. «О природе бога как трансцендентной реальности мы, смертные, ничего не можем знать», — говорит Мухаммад М. Шариф [140, с. 100]. А раз так, монады тоже непознаваемы и суть предметы религии. Сфера науки же ограничивается миром явлений [140, с. 108]. Это значит, что сущность вещей отделяется от их конкретного выражения и религия утверждается как единственный источник истинного знания, т. е. знания идеальной сущности.

В качестве средства постижения религиозной истины выдвигается интуиция — высшая форма познания. Необходимость ее, по словам пакистанского философа проф. Фазлур Рахмана¹⁰, обусловлена тем, что «интеллект имеет границы, которые он не в состоянии преодолеть» [130, с. 132], и потому способен познать только отдельные части целого. Чтобы охватить реальность во всей ее полноте, нужно «выйти за пределы интеллектуального» и использовать интуицию. «Чувство и разум недостаточны для постижения бытия; интуиция помогает нам приобрести непосредственное знание реальности» [130, с. 133].

Интуиция связывается с сердцем, порождающим любовь. Ливанец Шарль Малик¹¹, считающий важным привлекать для доказательства бытия бога данные физики, математики и биологии, напоминает, что при этом надлежит совмещать разум и сердце. Египетский философ

¹⁰ Фазлур Рахман — в прошлом профессор философии правительственного колледжа в Карачи, член Исполкома Пакистанского философского конгресса. Преподавал в университетах Чикаго и Торонто.

¹¹ Шарль Малик — философ и общественно-политической деятель, занимал пост министра иностранных дел Ливана.

интуитивист Осман Амин также говорит о гармонии сердца и разума, веры и знания. Впрочем, гармония оказывается иллюзорной, ибо вере, покоящейся на интуиции, отводится главенствующая роль в этом союзе. По мнению ливанского философа ал-Хаджа¹², разум постоянно нуждается в опоре, чтобы получить возможность осуществить свое право. При решении больших проблем ему нужно независимое от него начало (см. [247, с. 170]).

Последнее покоится на мистическом опыте, который не поддается логическому анализу и не может быть передан другим иначе, как в форме суждений, принимаемых на веру. Если чувственное познание — достояние любого индивидуума, рациональное познание — достояние образованных людей, то интуиция — дар немногих избранных, озаренных «божественным светом» [71, с. 91]. Поэтому подавляющее большинство должно руководствоваться в своей жизни и деятельности не собственными убеждениями, основанными на данных чувственного и рационального опыта, а убеждениями тех, кто, испытав мистическое слияние с богом, «постиг» частицу бытия. М. Шариф, например, утверждает, что «абсолютные ценности», представляющие собой часть реальности, могут быть поняты лишь пророками и другими «идеальными» людьми [139, с. 63].

«Слабость» разума усматривается в присущей ему способности сомневаться. «Сомнение, — говорит К. Ю. ал-Хадж, — не возникает ни на какой основе, кроме как на основе мысли» (цит. по [248, с. 126]). Оно подводит к заключению, что «нет в мире ни неба, ни земли, ни тела, ни бога. Под молотом сомнения рушится все существующее, начиная с творца. Разрушаются все чувственные вещи и творения разума, в том числе и сам бог» (цит. по [248, с. 126]).

Преимущество сердца как раз и состоит в том, что оно, по словам египетского писателя-философа Тауфика ал-Хакима, не нуждается в доказательствах, оно не сомневается, ибо не размышляет, а чувствует (см. [248, с. 126]).

¹² Кемал Юсуф ал-Хадж — профессор Ливанского университета. Его работы — «Философские размышления», «Философское оправдание ливанского национализма», «От сущности к существованию» — имеют целью дать «философский анализ политических проблем национальной жизни».

Надо иметь в виду, правда, что высказываются и другие точки зрения. Так, пакистанский философ Ахтар Рашид¹³ в сомнении разума видит его силу. «Вера, — говорит он, — не способна идти в ногу с вечно меняющимся миром и в конце концов порождает фанатизм и нетерпимость» [132, с. 67]. Она «слепая», «самонадеянная», «дерзка», «несамокритична», «деспотична», и, следовательно, все объекты ее должны предстать перед разумом — конечным судьей [132, с. 68]. Ахтар Рашид не отрицает за интуицией способности «непосредственного постижения священной истины», хотя требует критического подхода к свидетельствам мистического опыта.

Однако даже умеренный рационализм реформаторов вызывает резко отрицательную реакцию консервативно мыслящих идеологов, усматривающих в реформаторском подходе к вопросам знания и веры смертельную угрозу последней. Они настаивают на абсолютной подчиненности ей. «Scientia — человеческое знание, — пишет Сайид Хусейн Наср, — может считаться законным только постольку, поскольку оно подчинено sapientia — Божественной мудрости. Оно истинно лишь в соединении с sapientia, а разум благороден лишь до тех пор, пока не стремится утвердить независимость своих принципов или заключить бесконечное в какую-либо конечную систему» [117, с. 27].

В то время как реформаторы пытаются подчеркнуть «рационалистический дух» своей религии, консерваторы, напротив, видят ее достоинство именно в том, что ей всегда (!) удавалось «предотвратить независимое от откровения развитие рационализма» [117, с. 27]. Они, если и говорят о науке, употребляют это понятие в смысле, отличном от общепринятого, например противопоставляют «исламские» науки «западным». «Западный мир, — утверждает тот же С. Х. Наср, — сконцентрировал свою интеллектуальную энергию на исследовании количественных аспектов вещей, развивая тем самым науку о природе... Исламская же наука стремится в конечном счете достигнуть такого знания, которое способствовало бы духовному совершенствованию... Его плоды — внутренние, скрытые» [117, с. 39].

¹³ Ахтар Рашид — директор Центрального правительственного мужского колледжа в Назимабаде (Карачи).

В трактовке ортодоксов, «исламская наука», по существу, богословие, а под знанием подразумевается знание Корана, сунны, традиций, шариата. Откровенно негативное отношение к рациональному познанию выглядит устаревшим, даже примитивным, с точки зрения современных мусульман, умеющих оценить преимущества, которые несет научно-технический прогресс. Поэтому «цивилизованные» консерваторы, получившие европейское образование, типа С. Х. Насра прибегают к более искусным приемам. Они противопоставляют рационализму не столько религиозную догматику, сколько мистику. На их взгляд, высшее знание — это то, что постигнуто в мистическом переживании.

Хотя многие теологи уверены, что суфизм противоречит учению Корана, С. Х. Наср и те, кто принадлежит к его «кругу», включая европейских исламоведов М. Линга, Ф. Шуона и др., считают, что именно суфизм является «фактически сердцевинной ислама» [118, с. 83]. По их мнению, откровение — несотворенное слово божье, — будучи абсолютной истиной, лишено формы, а значит, не может быть постигнуто разумом. Оно обретается лишь в знании, исходящем непосредственно от божественного источника.

Игнорируя серьезные различия между суфизмом и ортодоксальной доктриной, намеренно исключая из мусульманского мистицизма все наиболее позитивное и ценное, С. Х. Наср и близкие ему по взглядам идеологи акцентируют внимание на тех его элементах, которые могут быть использованы для подкрепления мысли об универсальности ислама. Утверждая, что учение суфизма, составляющее якобы «сущность» последнего, «вне-временно, ибо говорит об истинах, определяющих то, что можно назвать довременным существованием человека, и базирующихся на реалиях, как трансцендентных, так и имманентных человеческой природе, которая не эволюционирует, не разрушается» [117, с. 35], они тем самым пытаются убедить, что мусульманское вероучение сохраняет свою абсолютную ценность и сегодня.

При рассмотрении проблемы соотношения веры и разума нужно иметь в виду, что негативный подход к рационализму не обязательно служит показателем консервативности общей идеологической позиции. Наряду с ортодоксами, возрожденцами-регрессистами в лагере про-

тивников рационализма оказываются и реформаторы из числа возрожденцев-прогрессистов. Примечательны в этом смысле взгляды Гулям Ахмад Парвеза¹⁴. Он полагает, что «с помощью только разума человек не способен прийти к решению основных вопросов жизни... Разум — всегда орудие эмоций... это значит, что над „естественным“ человеком доминируют животные желания к самосохранению и продолжению рода. Разум без руководства Откровения может лишь содействовать отысканию средств для удовлетворения инстинктивных потребностей» [297, с. 41]. Любопытно, что Г. Парвез не противопоставляет рационализму мистицизм как высшую ступень познания Истины. Более того, он выступает против мистицизма, заявляя, что «Бог есть бытие и оно познается через такое Откровение, которое Он захочет дать человеку... Никакие человеческие усилия постичь божественное никогда не приведут к знанию истинного Бога» [297, с. 43].

Подобного рода идеи сочетаются у Г. А. Парвеза с активной оппозицией исламскому «духовенству», резкой критикой феодализма и капитализма, признанием мелкобуржуазного идеала эгалитарного общества (подробнее об этом ниже). Совмещение внешне несовместимых идей оказывается вполне логичным, если тщательно проанализировать «антирационализм» Г. Парвеза. Он направлен против официальной мусульманской теологии, богословов: «Улемы продажны, они служат эксплуататорам, властям. Они не защитники подлинного вероучения» [297, с. 37]. Пакистанский идеолог отвергает рационализм, так как, в его представлении, он сводится полностью к интерпретации слова божьего, интерпретации неадекватной, ложной, порочной. Мир стал «адам на земле» именно потому, что человек не внемлет «истинному божественному наставлению», исходящему из Корана, полагается на руководство толкователей. Спасение мусульман в отказе от «ложной религии традиционалистов» [297, с. 46] — продукта разума и в обращении к Корану — единственно истинному источнику откровения.

¹⁴ Гулям Ахмад Парвез (род. в 1903 г.) — один из наиболее видных оппонентов ортодоксальных религиозных лидеров в современном мусульманском мире. Руководитель общества «Идартуль-ислам», возникшего в Дели в 1938 г., а после 1947 г. функционировавшего в Пакистане. Автор семитомного комментария к Корану, многочисленных публицистических работ.

«Антирационализм» возрожденцев во многом напоминает позицию христианских реформаторов, отвергнувших авторитет церкви и поставивших на ее место Библию. Оценивая этот факт, Гегель комментировал: «То, что теперь сама Библия стала основой христианской церкви, в высшей степени важно: теперь каждый должен сам учиться по ней: каждый должен иметь возможность, руководствуясь ею, определять свою совесть. Это огромная принципиальная перемена: вся традиция и вся церковная система становятся проблематическими, и принцип авторитета церкви отвергается» [183, с. 389—390].

Расхождения мусульманских идеологов в вопросах разума и веры, возможностей рационального познания истины, степени доверия к знанию, постигаемому разумом, и т. п. (от умеренного рационализма до абсолютного иррационализма) не мешают выразителям разных точек зрения придерживаться общего мнения касательно совместимости ислама с наукой и даже утверждать, что мусульманская религия создает благоприятный климат для развития научного знания. В доказательство обычно ссылаются на расцвет культуры народов мусульманского Востока в IX—XII вв., в период, отмеченный большим распространением светских знаний и научных открытий, чем та же эпоха в западноевропейской культуре.

Достижения этой цивилизации в указанный период несомненны, как несомненно и то, что они помогли Западной Европе постепенно освободиться от господства теологии и подготовить Возрождение (см. [233, с. 18]). Представляется, однако, ошибочным объяснять все это исключительно влиянием исламского вероучения. А ведь именно так объясняют «триумф знания» в Арабском халифате многие мусульманские идеологи. «Сама история свидетельствует, — пишет Осман Амин, — что ислам идет рука об руку с наукой. Разве пророк не говорил: „Ищи науку, хотя бы тебе пришлось найти ее в Китае...“? Религию, декларировавшую, что „чернила ученого так же драгоценны, как кровь мученика“, нельзя обвинить в обскурантизме... Короче говоря, ислам всеми силами покровительствовал науке» [64, с. 6—7].

Данная точка зрения не может не вызвать возражение, по крайней мере в нескольких пунктах. Методологически неверна посылка о примате надстройки, в нашем случае религиозной идеологии, в развитии той или иной

цивилизации. Эта посылка позволяет выводить из нее прямо противоположные заключения.

Так, мусульманские идеологи подчеркивают, что расцветом науки Арабский халифат был обязан исламу; европоцентристы, исходя из той же посылки, акцентируют внимание на том, что ислам — главный «виновник» современного отставания мусульманских народов. Недооценка решающего значения экономико-политических и социально-классовых факторов исключает возможность объяснения с позиций исламской апологетики причин падения Арабского халифата и постепенной «деградации» мусульманского общества, равно как с позиций европоцентризма — причин «триумфа знания» в этом обществе.

Далее, заявление, что ислам не только проявляет терпимость по отношению к науке, но и, более того, покровительствует ей, обычно подкрепляется тем, что «илм» (знание) — «доминирующая в исламе концепция», «высшая ценность мусульманского бытия» и т. п. [233, с. 21]. Действительно, слова, производные от корня «илм», составляют около 1% лексики Корана (лишь «Аллах», «господь», «быть» и «сказать» употребляются чаще). Верно и то, что, согласно хадисам, пророк наставлял: «Поиски знания есть религиозный долг каждого мусульманина». Однако и в Коране и сунне речь идет не о знании вообще и уж, конечно, не о научном, а о знании религиозном, идентичном божественному откровению.

Кроме того, в исламе такому знанию — высшей ступени познавательных потенций человека, противопоставляется знание божественное. Оно, как справедливо отмечает Роузенталь, «едва ли может служить источником вдохновения для слабых человеческих попыток приобретения знания» [233, с. 135].

Наконец, думается, в принципе неправомерна постановка вопроса — за или против науки ислам: вероучение всегда есть объект человеческой интерпретации, оно не может само по себе что-либо санкционировать или запрещать. Санкции и запреты исходят от людей, толкующих пророческие откровения. От имени ислама философия, рациональное мышление подвергались критике вплоть до отрицания. (Это позволило С. Х. Насру сказать: «Суннитский мир после Аверроэса отверг философию почти полностью; исключение составили логика... а также некоторые космологические представления» [117, с. 294].)

В то же время ссылки на религиозный авторитет позволяли устанавливать автономию сфер веры и знания, утверждали возможность «гармонического сосуществования» религии и философии.

Тем не менее следует иметь в виду, что всякая религиозная система ограничена определенными рамками, выход за которые означал бы отступление от самой системы. Она основана на принципе примата веры, поэтому, когда высказывалась мысль о гармонии философии и религии и они тем самым «уравнивались в правах», это, естественно, воспринималось как ересь.

Рационализм в рамках конфессиональной системы может быть только умозрительным, он не опровергает религиозного мировосприятия, а пытается укрепить его «синтезом» с наукой. При всем том стремление к логическому доказательству религиозных догм объективно содействует высвобождению места для науки и создает предпосылки для развития научного мышления.

Исламская этика

Признание силы человеческого разума подрывает основу абсолютного фатализма, отрицающего возможность познания Верховного бытия и его воли, а значит, и способность человека сделать самостоятельный выбор. Тем не менее дуализм гносеологических концепций мусульманских идеологов, их непоследовательность сказались на интерпретации этических проблем. Исламские реформаторы и модернисты пытаются совместить две противоположные позиции в вопросе о соотношении свободы и необходимости — индетерминизм и детерминизм. Супранатуралистическому детерминизму, опирающемуся на догмат предопределения, согласно которому человек, говоря словами идеологов типа Абул Ала Маудуди, «не может устанавливать закон своего поведения и определять, что правильно, а что ошибочно, ибо это прерогатива бога» [108, с. 37], противопоставляется дуалистическая трактовка проблемы.

Мухаммад Абдо, например, считал, что «ничто не свершается помимо Его (бога) воли» [54, с. 59], что, выбирая линию поведения, человек исходит из «власти и возможностей, дарованных ему богом» [54, с. 63]. В то же

время всемогущество творца не исключает свободы воли личности, которая разнится от животного именно «способностью мыслить и поступать в соответствии со своим образом мысли» [54, с. 65]. «Ислам,— говорил Абдо,— установил две великие истины. Первая: человек обретает пути достижения счастья благодаря своей воле и способностям. Вторая: божественная власть стоит за этим обретением» [54, с. 64]. Он возражал теологам, утверждавшим, что признание человека свободным поднимает его до уровня божества и, значит, является величайшим грехом. Грешник не тот, кто полагается на собственные силы, а тот, кто верит, что кто-то, помимо бога, может ему помочь.

Такая интерпретация, безусловно, не решает антиномии и, по существу, является смягченным вариантом фатализма — провиденциализмом. Но она делает индивидуума свободным от влияния богословов и законовевов, претендующих на посредническую роль.

Тенденция к личностному толкованию взаимоотношения бога и человека, устраняющая всякое посредничество духовных, а тем более светских лиц и институтов и столь характерная для деятелей буржуазной реформации религии, обусловила их обращение к мистическому пантеизму.

Объединяющий бога и мир, а иногда отождествляющий их, пантеизм позволяет трактовать это единство двояким образом: растворяя природу в боге и, наоборот, бога в природе. В последнем случае пантеизм содержит элементы натуралистической философии. В XVI—XVII вв. именно эти элементы сделали его важнейшей методологической базой большинства натуралистических теорий в Западной Европе. Пантеизм с его субъективным пониманием безличного бога был «главной идейной базой крестьянско-плебейских еретических движений в их борьбе против системы феодально-церковной эксплуатации» и составил основу мировоззрения Мюнцера и его ближайших союзников-анабаптистов [245, т. 4, с. 206].

Мистическое течение в мусульманстве — суфизм также нередко служил формой выражения социального недовольства. Как справедливо отмечает исследователь и комментатор трактатов Газали В. В. Наумкин, «активные и, что самое главное, организованные действия протеста часто велись под флагом мистического движения в исламе,

а восстания, возглавляемые какой-либо сектой и направляемые против существующего социального порядка, нередко превосходили по размаху и упорству стихийные бунты крестьян и городской бедноты» [41, с. 39–40].

Аскетический дух суфизма, заключенные в нем пантеистические идеи, допускающие обоснование натуралистических концепций и неортодоксальную трактовку проблемы соотношения бога и человека, наконец, нечеткость суфийской терминологии, под прикрытием которой, по словам Е. Э. Бертельса, можно было «de jure оставаться в рамках ислама, а фактически выходить за его пределы» [175, с. 149], в той или иной мере использовались социальной оппозицией на протяжении всей истории мусульманства.

Элементы критического отношения к ортодоксальной теологии оказались наиболее привлекательными для реформаторов, преследовавших цель пересмотра ряда догматов и положений официальной религиозной доктрины. Показательно, что и Афгани и Абдо начали свою деятельность с увлечения суфизмом. Неудовлетворенный состоянием обучения в знаменитом мусульманском университете Ал-Азхар, Мухаммад Абдо обратился к помощи шейха. Позднее он писал: «В шейхе я нашел учителя, который руководил мною и наставлял в том, к чему тянулась моя душа... Он вывел меня из тюрьмы невежества на открытые просторы знания и освободил от пут слепой веры в авторитет таклида, указав дорогу к мистическому единению с богом (курсив наш.— М. С.)» (цит. по [253, с. 25]). На ту же «раскрепощающую» роль суфизма указывал в своих лекциях и Мухаммад Икбал, который видел в нем «форму свободомыслия и альянса с рационализмом» [97, с. 150].

Известно, что суфийский способ постижения истины в мистическом переживании не имеет ничего общего с рационализмом. Тем не менее многие, подобно М. Икбалу, относят это течение к «союзникам» рационализма, поскольку оно отвергает слепое следование традиции, догме. По словам Фазлура Рахмана, «само его существование есть критика ортодоксальной теологии и вызов действительно ее содержанию» [131, с. 247].

Подчеркивая и даже до известной степени преувеличивая позитивные элементы в мусульманском мистицизме, реформаторы в то же время отмечают ограниченность

его «протеста», а также негативные стороны, которые с наибольшей силой проявились в деятельности орденов¹⁵. Мухаммад Икбал, например, обвинял их в том, что они превратились в оплот реакции и духовной деградации: «Декаденты всегда пытались найти укрытие за мистицизмом и нигилизмом... Потерявшие способность преодолеть временное, эти пророки упадка,— писал он о суфиях,— приспосабливаются к зову „вечного“, содействуют духовному оскудению и физическому вырождению своих обществ, пропагандируя кажущийся им идеальным образ жизни, который на деле сводит здоровое и сильное начало к смерти» (цит. по [149, с. 101–102]).

Он считал порочной саму онтологическую концепцию суфизма — «вахдат ал-вуджуд» (единство сущего). Согласно ей, бог — это реальность (батин), а природа, мир и действующие в нем люди суть «явление (захир), переходящая эманация божественного замысла» [97, с. 150]. Данная точка зрения логически подводила к игнорированию земных проблем, а человека превращала в пассивного проводника божественной воли.

Н. Пригарина, рассматривая отношения М. Икбала к доктрине «вахдат ал-вуджуд», пишет, что уже в своей ранней поэзии (1900–1905) он «признает реальность существования не-бога» и отдает предпочтение такому восприятию мира, при котором «множественность проявлений природы осмысливается как разные формы одной и той же сути» [227, с. 115 и 47]. Позднее, в лекциях «О реконструкции религиозной мысли ислама», Икбал классифицировал свою онтологическую концепцию как «спиритуалистический плюрализм». При всем критическом отношении к суфизму он широко применял его термины. Это определялось не столько удобством выражения неортодоксальных мыслей под прикрытием туманной суфийской терминологии, сколько, видимо, тем, что поэт, писавший многие произведения на персидском, не мог не пользоваться традиционными для классической поэзии символами и мотивами. Сопротивление поэтического материала при внесении в него непривычных философских идей — явление достаточно универсальное. По словам Льва Гинз-

¹⁵ Рассматривая суфийские ордены как преграду на пути реформ турецкого общества, Кемаль Ататюрк в 1925 г. объявил их вне закона, запретил ношение суфийской одежды, закрыл все общины и т. п.

бурга, «изображению мыслей в стихах препятствует прежде всего особенность поэтической семантики, даже в самых рациональных системах всегда недоговоренной и ассоциативной... Естественно, что „содержательная“ поэзия оперирует мыслями, посягающими в воздухе и имеющими в читательском сознании готовую апперцепирующую среду» (цит. по [227, с. 162]).

Употребляя суфийскую символику, М. Икбал все же нарушает традицию — переосмысливает привычные мотивы, внося свое содержание в устойчивые образы. Свидетельство тому — подача мотивов «мотылек — свеча», «река — океан», «океан — капля» и др. В каноническом изложении последний — путь к превращению капли в жемчужину — возможен через собственное «уничтожение».

Некая капля дождя упала из тучи,
Исполнилась стыда, увидев просторы моря,
Говоря: «Там, где море, что значу я?
Если есть оно, поистине меня нет».
Как только увидела себя взором уничтожения,
Раковина взлелеяла ее в себе, как душу,
Судьба ее достигла того,
Что стала она знаменитой жемчужиной, достойной
царей.

Возвысилась оттого, что проявила скромность,
Постучала в дверь небытия, чтобы обрести бытие
[227, с. 173].

М. Икбал же отходит от канонической трактовки. Н. И. Пригарина отмечает, что он «меняет привычную коллизию, вместо мотива скромности капли... возникает тема решительности, уверенности в себе» [227, с. 174]. Однако исследователь не указывает, что подобная трактовка если не прямо навеяна индийским поэтом Бедилем (1644—1721), то, во всяком случае, очень сходна с его изложением этого мотива. Напротив, она относит Бедилю к авторам, канонически толкующим мотив «океан — капля» [227, с. 173].

Между тем бывший директор Академии Икбала (г. Карачи) А. Н. Камали утверждает, что отход поэта от «традиций эманационализма и идеализма, сводивших человеческое существование к феноменальной форме в развитии абсолюта», был обусловлен «полным расцветом» радикальных элементов бедилевской мысли в икбаловской философии [102, с. 223]. В качестве примера он ссылается на маснави «Ирфан», в котором Бедиль

писал: «Подобно жемчугу, который, хотя и приобрел твердость на дне реки, выброшен на берег, я оказался на берегу (на берегу земной жизни.— М. С.), потому что не могу быть поглощен, растворен или уничтожен». Человек — это «венец творения, создание творца, знающего и делающего» (цит. по [102, с. 224]).

М. Икбал продолжил эту линию и развил ее в философскую концепцию личности, выступающей сподвижником бога. Эта концепция — «инсан-каmil» (совершенного человека)¹⁶ — демонстрирует наибольшее влияние одного из самых выдающихся поэтов-суфиев — Джалал ад-Дина Руми (1207—1273). Именно его Икбал считал своим учителем и наставником:

Подобно Руми, в храме я призывал к молитвам,
У него я узнал о таинствах души,
Он встретил вызов средневековья,
Я встретил вызов нынешнего века
(цит. по [93, с. 117]).

Но реформатор брал у суфия лишь то, что оправдывало и поддерживало «активистский» подход к жизни. Если у Руми «совершенный человек» — духовный подвижник, то у Икбала духовное подвижничество дополняется подвижничеством социальным, к этому в конечном счете сводится. У поэта-суфия главными ступенями совершенствования были: а) вера в бога; б) поиск бога; в) познание его путем постижения глубин собственной души. У Икбала перечень содержит четвертую ступень: «реализацию, которая становится возможной благодаря постоянной приверженности к справедливости и милосердию» [94, с. 106].

Индивидуум Икбала настолько независим от бога, что выступает даже «сподвижником» последнего. Различие проявляется при сопоставлении следующих двух стихов. Руми выводит человека, сожалеющего, что ошибался, полагаясь больше на себе подобных, чем на бога. Он говорит всевышнему:

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

Он дал мне одежду, а Ты — тело.
Он дал золото, а Ты — руку, которая считает его.
Он дал лошадь, а Ты — разум, чтобы управлять ею
[134, кн. VI, с. 561].

¹⁶ Идея «совершенного человека» присутствовала в воззрениях суфиев с самого зарождения мусульманского мистицизма. Кон-

В произведении Мухаммада Икбала «Разговор бога с человеком» последний произносит такие слова:

Ты создал ночь — я лампу зажег,
Ты создал глину — чашу я слепил,
Ты сотворил пустыню, горы и леса —
Сады сумел я сделать из песка
И ад в противоядь превратил

[52, с. 204].

При сопоставлении возможностей небожителя и человека Руми старается показать незначительность всего того, что сделано смертным по сравнению с богом. Напротив, Икбал подчеркивает значительность человеческих усилий, их творческий, созидательный характер. У него личность — «худи» (букв. «индивидуальность») — стремится приблизиться к божественному худи. Но это стремление понимается не как растворение личности, не как отказ от собственной индивидуальности, а как ее самоутверждение.

«Конечная цель „эго“, — писал М. Икбал, — не в том, чтобы увидеть что-то, а в том, чтобы быть чем-то». В приближении к богу, точнее, к идеалу совершенства поэт-философ усматривал не столько интеллектуальный процесс, сколько «волевой акт», который углубляет бытие «эго» и заряжает его убежденностью в том, что «мир — это не только то, что можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и переделать в процессе непрерывного действия» [97, с. 198].

Создавая концепцию личности, Икбал пытался синтезировать идеалы, заимствованные и из мусульманской и из западноевропейской философии. В его рассуждениях об «эго» много общего со взглядами представителя немецкого классического идеализма Фихте. Особенно импонировала ему выраженная в этом учении тенденция к переходу от субъективного идеализма к объективному, проявившаяся в имманентной философии, которая рассматривает субъект и объект в их неразрывности. Икбал, как и Фихте, утверждал единство мысли и бытия, «я» и «не-я». «Мысль, — заявлял он, — не принцип, который организует и интегрирует извне», она — «сила, располагающая собственным материалом... Мысль, или идея, не

целтуально ее оформил Ибнал-Араби (1165—1240), он же впервые ввел термин «инсан-камил».

чужда природе вещей; она — их конечное основание, само существо их бытия» [97, с. 31]. Реальный мир «не-я» — проявление творческой деятельности «я». Таким образом, мир объектов — не нечто чуждое, отличное от нашего «я», он — часть нас самих.

Форма существования — влияние «я»,
Все, что ты видишь, — секрет «я»...

.....
.....
.....

Самоутверждение рождает «не-я».

Благодаря «я» зерно противоречия посеяно в мире;
Оно воображает себя отличным от того, что есть

[98, с. 16].

Та же мысль выражена в поэме «Цветник тайн» («Гульшан-и раз»):

Мир — не что иное, как наше проявление,
Ибо без нас не было бы ощущений света и звука
(см. [75, с. 92]).

Философ полагал, что, утвердив единство субъекта и объекта, он сможет решить проблему свободы и найти золотую середину между абсолютным детерминизмом и волюнтаризмом. В связи с этим уместно вспомнить критические высказывания В. И. Ленина об имманентизме Фихте, который «воображает, будто он „неразрывно“ связал „я“ и „среду“, сознание и вещь» [28, с. 65]. Попытка «„примыслить“ сознание человека ко всякой вещи, к природе до человека» оказывается неосновательной, ибо «если мы „примыслим“ себя, то наше присутствие будет *воображаемое*, а существование земли до человека есть *действительное*» [28, с. 74]. Подобного рода попытка устранить «дуализм духа и тела», «я» и «среды» не дает ничего, кроме эклектизма, «перепутывания материализма и идеализма» [28, с. 88].

Одна из главных слабостей этой дуалистической системы заключается в том, что она не объясняет, как из «я» может возникнуть «не-я». Согласно Фихте, теоретический разум не способен ответить на этот вопрос. Ответ может дать лишь практический или нравственный разум, с точки зрения которого «творение» есть акт самодеятельности, свободной воли. Мухаммад Икбал тоже утверждал, что обычный разум не в состоянии понять механизм единения, суть которого творческая активность «я»:

«Я» творит из себя другие формы...

Субъект, объект, следствия и причины —

Все это формы, которые оно принимает в целях действия
(цит. по [75, с. 93]).

По словам поэта-философа, «я» лишь в великом действии достигает единства с богом, не теряя своей собственной сущности, и преступает границы пространства и времени. Действие — высшая форма созерцания» (цит. по [75, с. 193]).

Отождествление акта познания с актом творения напоминает аналогичный тезис Анри Бергсона, утверждающего, что акт познания совпадает с актом, порождающим действительность, и в процессе этого исчезает различие между тем, кто познает, и тем, что познается. Такое сходство не случайно, ибо мусульманский реформатор испытывал значительное влияние бергсонизма. В своих лекциях Икбал неоднократно обращался к его идеям, особенно в связи с трактовкой интуиции как высшей формы интеллекта, а также при рассмотрении проблемы длительности, пространства и времени.

В то же время ряд положений французского мыслителя (в частности, о волевых импульсах, лишенных непосредственной целевой установки, произвольных, неуправляемых и хаотичных, что рождало убеждения в бессмысленности противодействия слепой игре сил) оказался неприемлемым для Икбала, ибо противоречил духу и социальной направленности его мировоззрения. Будучи выразителем взглядов антиколониалистски настроенных слоев мусульманской общественности, он ратовал за отказ от смирения, за борьбу. Ему импонировали идеи, обосновывающие активность человека, заинтересованного в переустройстве существующего правопорядка.

Возражая Бергсону, Икбал заявлял: «Реальность не есть слепой волевой импульс, полностью лишенный идей. Ее природа насквозь телеологична» [97, с. 53]. Вместе с тем поэт-философ понимал, что безоговорочное признание принципа «телеологичности» ведет к отрицанию свободы воли: «Мир, рассматриваемый как процесс реализации заранее установленной цели, не является миром свободных, морально ответственных агентов; это только сцена, на которой играют куклы, управляемые извне» [97, с. 54].

Таким образом, Икбал не хотел принять волюнтаризм,

освобождающий от моральной ответственности, рождающий пессимизм и желание устраниваться от участия в жизни. Но он не поддерживал и супранатуралистический детерминизм ортодоксальной мусульманской философии, отрицающий свободу воли. Он пытался по-своему решить антиномию свободы и необходимости, божественной воли и свободы человека.

Эволюция мира, действия людей не бессмысленны, они подчинены предопределенной цели, которую, однако, не следует понимать статично, она «должна рассматриваться только в соотношении с будущим» [97, с. 53]. Строго фиксированной целевой системы нет, в каждый период жизни люди сами формируют себя в свете новых идеалов. Волевой импульс находится в постоянном процессе изменения, созидания. Реальность, которую Икбал иначе называл «эго» или всеобъемлющим «я», — это источник человеческой жизни и мысли. «Отдаленной цели, к которой мы двигались бы, не существует, но по мере развития жизни формулируются новые прогрессивные задачи и идеальные нормы» [97, с. 54].

Реформатор понимал, что если «эго», или «я», присуще саморазвитие, способность к волевому импульсу и действию, то свобода и всемогущество бога становятся сомнительными. Поэтому он пояснял, что бог «добровольно» идет на подобного рода ограничение своей всемогущей воли. Здесь опять несомненно влияние Руми. Поэт-суфий тоже говорил о свободе воли человека как о «даре» божьем:

Бог сказал: «Удовлетвори его искреннюю просьбу,
Увеличь его способности в соответствии
со свободной волей»
[134, кн. III, с. 264].

Но, объясняя подобный «дар», Икбал и Руми ставят разные акценты. Руми видит в этом желание творца «испытать» человека:

Вложи в его (человека. — М. С.) руку меч
и освободи его от беспомощности,
Для того чтобы увидеть, станет ли он
воином или грабителем
[134, кн. III, с. 264].

«Испытание» должно выявить подлинную добродетельность: «нельзя было бы быть целомудренным, если бы не было соблазна быть порочным» [134, кн. V, с. 521].

У Икбала же «добровольное» ограничение всемогущества божьего «определяется Его (бога.— М. С.) собственной творческой независимостью, поскольку Он избрал конечные „эго“ в качестве своих сподвижников» [97, с. 80]. Предоставив человеку свободу, бог пошел на большой риск, ибо свобода выбирать добро означает также и «свободу выбирать то, что противоположно добру» [97, с. 85]. Но он верит в человека, и тот обязан оправдать доверие.

В противоположность ортодоксальной исламской интерпретации принципа добра и зла, согласно которой первое — от бога, а второе — от человека¹⁷, Икбал считал, что и то и другое — от бога. Поэт заимствовал из средневековой суфийской философии мысль, что зло объективно, оно есть условие реализации добра. Руми, например, утверждал их объективность: «Милосердие и мщение — божественные парные атрибуты, и они порождают добро и зло, видимые во всех земных проявлениях» [134, кн. II, с. 158].

Эту диалектическую идею Икбал использовал как основание для призыва к революционной активности. Он разработал данную идею, используя библейскую легенду о грехопадении человека и изгнании его из рая (в Коране стихи 10—24 суры 7). Испытанный Сатаной, Адам совершает грех, но, покинув рай, становится хозяином земли. Так зло породило добро. Икбаловский Иблис-Сатана, подобно гётевскому Мефистофелю, — «часть вечной силы, всегда желавшей зла, творивший лишь благое». Не будь его, жизнь лишилась бы динамизма и в мире восторжествовала бы мертвящая пассивность. Образ Сатаны в поэзии Икбала, как и у Мильтона в «Потерянном рае», более привлекателен, чем образ бога, ибо символизирует деятельный дух. В поэме «Покорение природы», обращаясь к Всевышнему, Сатана говорит:

Ты создал тела звезд, я придал им вращение,
Я душа мира, я его сокровенная жизнь.
Ты дал телу душу, волнение в нее вложил я.
Ты останавливаешь людей покоем, я толкаю их вперед
беспокойством (цит. по [227, с. 141]).

Слова, которые поэт приписывает Сатане: «Жизнь в горении лучше вечного спокойствия», в афористической форме выражали настроения Икбала. Ему как представи-

¹⁷ Аят 81 суры 4 гласит: «Что постигло тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя».

телю радикальной мусульманской интеллигенции импонировало признание объективного характера зла. Это позволяло объяснить социальные трудности не какими-то субъективными причинами, а наличием реально существующего зла в форме колониализма и феодализма. Отстаивая тезис о тесной связи между этими нравственными категориями, об их взаимопревращении, Икбал обосновывал тем самым необходимость и закономерность выступлений против общественного порядка, который переродился во зло. Неповиновение, протест и даже насилие, осуждаемые господствующей моралью, представлялись участникам антиколониальной борьбы благом.

По мысли Икбала, формируясь, волевая личность проходит через три последовательные стадии. На первой она учится послушанию и дисциплине, ибо свобода возникает из осознания определенных законов и подчинения им.

Ветерок обретает аромат в темнице розы,
Звезда вершит свой путь.

Склоняясь перед законами движения.
Капли по закону слияния порождают океан,
Песчинки по закону единения создают просторы степей
(цит. по [227, с. 123]).

Самоконтроль помогает человеку вступить во вторую стадию, на которой ему удастся побороть в себе силы, препятствующие саморазвитию. Это стадия отрицания — отрицания страха, земных страстей, внутренних конфликтов и т. п.

Но сплошное отрицание рождает нигилизм. Чтобы творить, созидать, человек должен, отрицая, утверждать. В сборнике стихов «Удар (посоха) Калима» («Зарб-и-Калим») есть такие строки:

В жизни начало — «нет», конец — «да»,
Разлученность «нет» и «да» — вестник смерти.
Та нация, которая не может пойти вперед
От «нет» к «да», без сомнения, находится
На грани гибели

[157, с. 60—61]¹⁸.

Итак, высшая, третья стадия предполагает самоутверждение, когда индивидуум, преодолев «эгоистическое» фено-

¹⁸ Здесь М. Икбал обыгрывает формулу Корана: «Нет бога, кроме Аллаха». Сказать «нет» недостаточно, главное — сказать «да», признать, что единственный бог — Аллах.

менальное «я», утверждает «я истинное», став инсан-камил. Идея трех стадий навеяна суфийской теорией многоступенчатого пути к Верховному бытию (тарика). Однако в противовес суфиям поэт видел конечную цель пути не в мистическом переживании «приближенности» и даже «единения» с богом, а в обретении пророческой миссии. Не случайно поэтому в маснави «Таинства личности» («Асрар-и-Худи») и «Иносказания о самоотречении» («Румуз-и бихуди») он предпочитает называть «совершенного человека» не «вали» (святой, обладающий мистическим знанием), а «наби» (букв. «пророк») ¹⁹. В более позднем произведении — «Книге о вечности» («Джавид-нама», 1932 г.) — М. Икбал именует человека, достигшего высшей ступени совершенствования, «ал-абду-ху» (букв. «раб божий», «Его слуга») [156, с. 146—150]. Поясняя различия между «пророческим и мистическим типами сознания», он писал: «Мистик не желает выйти за пределы покоя „унитарного опыта“ (т. е. мистического состояния единения с богом. — М. С.); и даже когда он выходит из него... его возвращение мало что значит для человечества в целом. Возвращение же пророка созидательно. Для мистика покой „унитарного опыта“ есть нечто конечное; для пророка же это означает пробуждение в себе потрясающих мир психологических сил, предназначенных для полной трансформации общества. Желание видеть свой религиозный опыт преобразованным в живую мировую силу есть высшее желание пророка» [97, с. 124].

В икбаловской концепции инсан-камил отчасти ощущается влияние ницшеанского идеала сверхчеловека как волевой личности, способной на «героическое существование» (некоторые исследователи утверждают даже, что философия Икбала — своего рода повторение ницшеанства. Английский профессор Е. Г. Браун называет ее «восточной адаптацией ницшеанской философии» [261, с. 41] ²⁰. Поэту-мыслителю, стремившемуся создать философию действия, которая отвечала бы задачам антиколониальной борьбы, импонировало неприятие буржуазной

морали и религиозного аскетизма, обрекающего людей на рабскую пассивность. Он заимствовал у Ницше ряд образов, например алмаза и угля, ассоциировавшихся с твердостью и безволием (см. [43, с. 103—104]).

В то же время, если у Ницше «сверхчеловек» — личность, «индивидуалистически преодолевающая нынешний мир и нынешних людей — вне всяких моральных норм и с крайней жестокостью» [245, т. 4, с. 76], то «совершенный человек» Икбала — личность хотя и сильная, волевая, но использующая свою энергию не ради достижения власти, а во имя проведения в жизнь божественной воли. Инсан-камил становится таковым, потому что, преодолев пороки нынешнего общества, в состоянии действовать на основе нравственных принципов, предписанных богом.

Не разделял Икбал и исходных положений учения немецкого философа. Хотя последний, по словам мусульманского реформатора, обладал способностью «видения божественного» и в этом смысле мог быть пророком, он им не стал, потому что, во-первых, рассчитывал исключительно на собственные силы, не обращаясь к божественному авторитету, а во-вторых, возлагал осуществление принципов своей философии лишь на элиту, выдающихся людей, противопоставляемых «стаду» [97, с. 195]. Именно это — атеизм и циничный аристократизм Ницше — сделало ницшеанство в целом неприемлемым для Икбала, опиравшегося в своем мировоззрении на веру в нерасторжимые узы между человеком и богом, человеком и обществом.

Мотив реформаторской идеологии «человек-борец» продолжает звучать и в сегодняшнем мусульманском мире. Национально-освободительное движение пробудило к социальной активности все слои населения. Этот дух живет и после завоевания политической независимости, отвечая стремлению молодых суверенных государств к ликвидации экономической отсталости.

Современные исламские идеологи сохраняют в значительной мере энтузиазм и оптимизм по поводу планов создания общества всеобщего благоденствия. Подобно либеральному христианству (В. Раушенбауш, Г. Матьюс), исламская реформация отправляется от идеи практической неограниченности возможностей человека и осуществимости установления царства божьего на земле.

¹⁹ Подробный разбор понятий «вали» и «наби» дан в работах Н. И. Пригиной [227, с. 186, 124—125; 228, с. 47—48].

²⁰ Правда, есть и такие, кто придерживается прямо противоположной точки зрения, полностью отрицая влияние Ницше на мусульманского поэта-философа, доказывая, что между их концепциями «нет ничего общего» [148, с. 97].

Все ступени совершенства, кроме божественности Аллаха и пророчества, заявляет профессор Каирского университета Осман Амин, доступны людям. Человек «достигает их (ступеней.— М. С.) в соответствии со своими возможностями, и ничто не препятствует ему, кроме неэффективности его собственных усилий и недостаточной проницательности» [65, с. 19].

Для обоснования тезиса о важности активной деятельности привлекается священная книга. «Стремление человека к созиданию,— пишет проф. Хусейн Алатас,— Коран не только признает, но и провозглашает условием существования» [63, с. 39]. Подтверждение тому Х. Алатас находит в аяте 41 суры 74: «Всякая душа — заложница того, что она приобрела...» — и аяте 12 суры 13 (его часто цитировал Афгани): «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними». Правда, следующие за этим слова («А когда Аллах пожелает людям зла, то нет возможности отворить это...») опускаются.

Однако «неограниченные» возможности человека оказываются все же лимитированными рамками пространства и времени. Это подтверждается опять же ссылками на Коран. Аят 34 суры 31 гласит: «Поистине, у Аллаха ведение о часе; Он низводит дождь и знает, что в утробах, но не знает душа, что она приобретет завтра, и не знает душа, в какой земле умрет. Поистине, Аллах — ведущий, знающий!». А в аяте 59 суры 6 говорится: «У Него — ключи тайного; знает их только Он. Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной». Абсолютная истина известна только богу, знания же человека относительны. Иджма, трактуемая в мусульманской теологии как гарантия, защита от греха, ошибки, присуща только Аллаху. Человек же должен в пределах «усеченной» иджмы желать достигнуть наиболее доступной ему точности знания Корана, сунны и т. д.

При подобного рода интерпретации взаимосвязи бога и человека за последним признается свобода и ему даже вмещается в обязанность делать самостоятельный выбор между добром и злом («...Разве вам воздается не за то, что вы сами приобрели?» — 10:53). Более того, поскольку знания его обусловлены рамками времени и пространст-

ва, а он стремится максимально приблизиться к абсолютной истине, постольку оправдывается новое толкование Корана и сунны в соответствии с изменившимися условиями времени и местной спецификой. «Мы должны,— пишет Кемал А. Фаруки²¹,— стараться понять и, когда это нужно, по-новому понять... смысл Корана и значение сунны, постоянно проверяя наши сведения, насколько позволяет нам подлинная искренность и возрастающее знание. Только так мы можем справиться с непривычными ситуациями и неожиданными или непредвиденными обстоятельствами...» [82, с. 75].

Однако признание за человеком в большей или меньшей степени свободы воли не решает в принципе самой антиномии. Последовательный монотеизм неизбежно приводит к вскрытию противоречивости этой позиции и требует в конечном счете подтвердить всемогущество божественной воли. Именно к такому итогу приходит и К. А. Фаруки: «...для воли бога не существует границ... Если он пожелает, даже математик ошибется, складывая 2 и 2». На могущее быть выдвинутым возражение, что бог тем самым проявит несправедливость по отношению к математике, Фаруки приводит типичное для мусульманских теологов объяснение: «Ограниченность возможностей индивидуального и коллективного знания лишает человека способности полностью понять всемогущество божественной воли» [82, с. 44]. По образному выражению того же автора, свобода человека «оказывается свободой солдата, действующего согласно правилам армейского устава и выполняющего приказы командования» [82, с. 14].

Последовательнее других современных мусульманских идеологов фатализм отрицает Дауд Рахбар²². В своей монографии «Бог справедливости. Изучение этической доктрины Корана» [129] он ставит два вопроса: 1) что служит основным мотивирующим принципом добродетельного поведения согласно Корану? 2) какой аспект

²¹ Кемал А. Фаруки — советник по правовым вопросам Института исламских исследований Пакистана.

²² Мухаммад Дауд Рахбар — профессор религии Бостонского университета. В 50-е годы — научный сотрудник Института исламских исследований Макгильского университета (Канада) и консультант департамента урду и пакистанских исследований Анкарского университета. В 60-х годах — профессор урду и пакистанских исследований фонда семинарии Хартфорда.

божественной природы определяет этот принцип? [129, с. 5]. И отвечает: основным принципом добродетельного поведения, по Корану, является не любовь к богу, а страх перед ним, «но страх не перед божественной тиранией, а перед божественной справедливостью» [129, с. 224].

Философ противопоставляет традиционной теологической концепции Верховного божества ту, которая, как он считает, содержится в Коране. Качественное различие между ними он усматривает в софистицированном характере теологии, превратившей бога из Священного писания — Справедливого судью — в «Сущность, обладающую рядом неантропоморфных атрибутов» [129, с. XV]. (По мнению ашаритов, Аллах имеет два атрибута — власть и знание.) Д. Рахбар утверждает, что такие абстрактные характеристики бога, как вечный, самосуществующий, всеведущий, всемогущий и единственно реальный, в Коране не упоминаются, что все это идеи теологической мысли. Автор предлагает свое чтение стихов Корана, по-новому интерпретируя те термины, которые по традиции толкуются как выражение перечисленных выше божественных качеств. Многочисленные ссылки на то, что «Аллах мощен над всякой вещью» (29:19, 30:49, 41:39, 46:32 и др.), Рахбар объясняет не как свидетельство абсолютного божественного всемогущества, а как риторический прием, как заявление о том, что бог властен воскрешать людей и отправлять правосудие в потустороннем мире.

Более двадцати раз повторяющаяся фраза «Бог все знает» означает, по мнению Рахбара, лишь то, что бог как строгий судья следит за людьми и ему известны все их добрые и дурные деяния. Недаром Коран гласит: «Да! Поистине Аллаху — то, что в небесах и на земле. Он знает уже то, чего вы держитесь, а в день, когда они будут возвращены к Нему, Он сообщит им, что они совершили. Поистине Аллах о всякой вещи знающ!» (24:64).

Точно так же Рахбар отвергает фаталистическое толкование божественной воли. Знаменитый аят: «...и простит Он, кому пожелает, и накажет, кого пожелает...» (2:284) — философ интерпретирует не как доказательство капризной воли Аллаха, а исключительно как способность бога быть справедливым. Встречающиеся в Коране термины «када» и «кадар», по традиции трактуемые как «рок» и «божественное предначертание», по мнению

Рахбара, первоначально такого смысла не имели. Заявление, что идея божественной справедливости — основная тема Корана, понадобилось ему для опровержения фатализма исламского религиозного учения. Свое исследование автор заключает следующим образом: «В Коране не сказано, что бог знает всегда и заранее, как поведет себя человек... что бог определяет каждый его поступок... что вера людей порождена капризной благодатью Аллаха, а их неверие — результат равнодушия к ним бога... Коран не упоминает о вечных небесных книгах, в которых будто бы расписаны поступки человека. Все это теологические идеи» [129, с. 227]. Тезис о различиях в коранической и теологической мысли позволяет мусульманскому идеологу увидеть «элемент развития в исламе», что должно подсказать современникам необходимость преодолеть слепую зависимость от комментариев, «полных фиктивными традициями», и использовать собственное суждение при интерпретации истинного смысла Священного писания [129, с. 227].

Концепция Д. Рахбара, несомненно, достойна внимания. Нам кажется в определенной степени оправданной его мысль, что, по учению Корана, бог — это прежде всего и главным образом Справедливый судья. В самом деле, проповедь фатализма вряд ли была возможна в раннем исламе, ибо пропаганда и распространение нового верования требовали от его приверженцев активности. Покорность Аллаху предполагала не пассивность, а действие в целях утверждения ислама. Приверженцам его угрожало наказание в Судный день за неверие или недостаточное рвение. Но вряд ли можно согласиться с мнением о полном отсутствии в Коране элементов фатализма. Таковые должны были быть хотя бы потому, что вера в предопределение логически вытекает из представления о единой божии исламской религии.

По-иному истолковывая догмат о предопределении, современные идеологи пытаются решить многовековую проблему теодицеи. Они сознают, что фатализм исключает ответственность человека за свои поступки, и стремятся доказать относительность его свободы или даже, как это делает Д. Рахбар, свести функции всевышнего лишь к отправлению правосудия в загробном мире. Но, принося в жертву идею всемогущества бога, эти идеологии становятся, по сути, на внеисламские позиции. Ибо

если он не всемогущ, то есть кто-то или что-то могущественнее его. Иными словами, ограничение власти божьей противоречит монотеизму ислама.

Точка зрения, подобная рахбаровской, в целом неприемлема для мусульманства, ибо она преступает границы, дозволенные религиозной системой. Последняя допускает какую-то степень признания свободы воли в конечном счете всегда только в рамках фатализма. «В исламе (это, впрочем, характерно и для других религий.— М. С.),— верно заметил известный голландский исламовед К. А. О. Ниувенхайзе,— свобода формально и по существу остаточная, вторичная свобода. Это свобода действия, которая дана индивидууму в границах закона жизни, установленного божественным откровением и его аутентичными толкованиями» [298, с. 75].

Противоречивость и ограниченность концепции свободы воли, в интерпретации мусульманских теоретиков, со всей полнотой проявились в разработке системы «исламских духовных ценностей». Среди них пакистанские философы М. М. Шариф, К. Г. Садик, М. А. Сайид и др. различают два типа идеалов: формальные, или абсолютные, и действующие, или оперативные. К первым причисляются «ценности, присущие самой природе индивидуума и одинаковые для всего человечества» [139, с. 60], те, что способствуют поддержанию и сохранению жизни, а именно: добрая воля, долг, любовь, справедливость, свобода и т. д. Они абсолютны, вечны и неизменны, всегда желаемы (хотя чаще всего желание не осознается) и составляют «этическое наследие человечества» [139, с. 62]. Эти ценности «в себе» объявляются объективными не в том смысле, что сами поступки, действия несут объективные свойства, вызывающие определенную оценку, а в том, что абсолютные ценности — некие вечные абстракции, независимые от субъекта и обладающие божественной природой.

«Бога как универсальный разум,— говорит К. Г. Садик²³,— можно считать источником всех абсолютных ценностей» [135, с. 85]. Но если последние вечны и неизменны, то как объяснить различие в моральных оценках одних и тех же поступков? Авторы современных

²³ Кхаджа Гулям Садик — профессор и декан философского факультета Пенджабского университета (г. Лахор).

исламских этических учений усматривают причину этого в существовании так называемых оперативных идеалов, т. е. той формы, в которой абсолютные ценности познаются человечеством в определенную историческую эпоху. Познавание и трактовка их ставятся, таким образом, в зависимость от общественных условий. «Абсолютные ценности,— пишет Садик,— в том виде, в каком они известны индивидууму или группе индивидуумов в конкретный исторический период, составляют оперативные идеалы... Они выражают себя в характере или нравственном облике народа — в традициях, привычках, обычаях, запретах, моральных кодексах и т. п.» [135, с. 83]. Долг индивидуума поступать в соответствии с оперативными идеалами общества. «Считается добродетельной жизнь тех членов социальной группы, которые соблюдают традиции, обычаи, правила и законы этой группы» [139, с. 63]. Иначе говоря, добродетельная жизнь есть полное подчинение господствующей в обществе морали. Переосматривать моральные нормы способны лишь «отдельные выдающиеся личности вроде пророков, социальных реформаторов и особо просвещенных людей», которым свойственно высшее понимание абсолютных ценностей (см. [139, с. 63]).

Подобное различие ценностей дает человеку возможность, правда весьма ограниченную, самостоятельно толковать и даже переоценивать их.

Как правило, мусульманские философы придерживаются объективно-идеалистической теории ценностей, но некоторые из них выступают приверженцами модных на Западе аксиологических концепций субъективно-идеалистического толка. Примечательны в этом смысле воззрения А. Каюма²⁴, отражающие, по всей вероятности, взгляды наиболее активной части национальной буржуазии и интеллигенции. А. Каюм подвергает критике «субъективистские» и «объективистские» точки зрения. Он не согласен и с теми, кто видит в ценностях лишь проявление чувств и эмоций субъекта, не связанное с окружающим миром, и с теми, кто рассматривает их в качестве особого свойства, присущего предмету, подобно цвету или запаху. Сам Каюм определяет ценности как «результат

²⁴ Абдул Каюм — декан факультета философии и психологии Пенджабского университета, пожизненный член Пакистанского философского конгресса.

взаимодействия между внешними объектами и интересами субъекта» [125, с. 103]. Благодаря тому что предмет обладает рядом качеств, он в состоянии удовлетворить те или иные потребности индивидуума и, значит, представляет собой ценность.

Таким образом, она не есть нечто исключительно субъективное или объективное, «она — способность предмета обеспечивать интересы индивидуума, вступающего в контакт с данным предметом» [125, с. 103].

Философ признает, что, поскольку интересы людей весьма разнообразны, это может породить противоположные суждения. Однако, несмотря на все различия, имеется единый критерий моральной оценки — «общечеловеческие ценности, отвечающие стремлениям всех людей...» [125, с. 104].

Общественные идеалы, считает Каюм, вопреки утверждениям большинства мусульманских философов, не предопределены богом, а осознаются человеком: «Идеал, который воплотит в себе действительную цель человеческой жизни, должен быть познан самой личностью с помощью разума и опыта. Человеческие ценности надлежит устанавливать в зависимости от целей и идеалов, выдвигаемых людьми, но не предлагаемых авторитетом, отличным от самого человека» [125, с. 105].

В качестве главного критерия, определяющего соответствие идеалов задачам развития общества, Каюм называет экономические показатели. Он пишет: «Природа человека имеет как материальные, так и духовные аспекты. Но я считаю материальный аспект основным» [125, с. 108]. Истина, красота и добродетель лишены смысла и значения, пока миллионы людей ведут полуголодную, нищенскую жизнь. Духовный рост человека, осознание им духовных ценностей возможны только тогда, когда общество достигает известного материального благополучия.

Сказанное позволяет сделать вывод, что концепция Каюма весьма близка к теории «интереса», наиболее видным пропагандистом которой на Западе выступал английский философ Ральф Перри. Это одна из разновидностей утилитаристских этических учений, нечто вроде исторически исправленного издания теории «разумного эгоизма», сформулированной французскими просветителями в середине XVIII в. По мысли Перри, если человек действует разумно, стараясь удовлетворить свои потребности, он тем

самым приносит пользу другим. Эта теория, в свое время довольно популярная в кругах радикально мыслящей интеллигенции, объективно служила защите частнособственнических интересов, выдаваемых за благо народа. Ставшая очевидной порочность этического принципа концепции «разумного эгоизма» побудила к созданию новых аналогичных построений. В теории «интереса» критерием добра является удовлетворение не личных, а социальных потребностей. Последние изображаются общечеловеческими, едиными для всех людей, независимо от классовой принадлежности. При таком толковании социального интереса последний в конечном счете оказывается не чем иным, как «интересом» господствующего класса.

Не менее противоречиво и конкретное содержание каждого из компонентов системы «мусульманских» духовных ценностей, прежде всего религии, свободы, равенства, братства и справедливости. Религии в этой системе отведено главное место. Идеологи ислама считают бога высшей ценностью в себе, источником всех других ценностей. Отсюда следует, что общество, отрицающее бога и религию, лишается духовной основы, становится безнравственным. «Истинные и универсальные принципы морали заложены в идее бога, как особый тип листьев и цветов — в семени деревьев, несущих их», — говорит М. Рафиуддин²⁵, — вот почему данные принципы «могут найти полное выражение только в действиях того индивидуума, которому по-настоящему дорог этот идеал» [128, с. 50—51]. Под религией пакистанские теоретики подразумевают, конечно, мусульманство. По словам И. Х. Куреши²⁶, «ислам — единственная база социальной нравственности в стране... Для нас, мусульман, не существует морали, которая бы не получала конечную санкцию в исламе» (цит. по [262, с. 231]).

Мусульманские идеологи особо подчеркивают *универсальность* системы ценностей, предусматриваемой религи-

²⁵ Мухаммад Рафиуддин — член Пакистанского философского конгресса, до 1966 г. — директор Академии Икбала, автор работ «Заблуждение марксизма», «Мотивирующая сила человеческой активности» и др.

²⁶ Иштиак Хусейн Куреши — пакистанский историк, социолог и общественно-политический деятель, в прошлом министр просвещения, министр по делам беженцев, вице-канцлер Пенджабского университета, автор работ «Пакистанский образ жизни», «Пакистан — исламская демократия» и др.

ей. Они склонны отрицать не только классовый характер моральных норм в обществе, но и их различия, обусловленные спецификой национальной культуры. Показательно, что М. Икбал, например, предостерегал от повторения «западного» опыта Реформации, который, по его словам, привел к вытеснению «универсальной этики христианства системой национальных этик» [97, с. 163].

Акцентирование идеала свободы в немалой мере является результатом влияния духовных ценностей западной буржуазии, прежде всего французской, выдвинувшей в борьбе против абсолютизма и феодализма лозунг «Свобода, равенство и братство». Само слово «свобода» в Коране не встречается. Более того, по мнению Ф. Роузенталя, «даже если бы оно попало там (что могло быть лишь случайным и незначительным употреблением), независимо от роли, которую эта концепция сыграла позднее, она не была для Мухаммада насущной — и он не уделял ей внимания в своей проповеди» [233, с. 39]. Что касается последующей истории мусульманства, то в ней идея свободы получила главным образом этическое содержание — как проблема свободы воли.

Сегодня эта категория рассматривается в трех аспектах: экономическом (обычно свобода частного предпринимательства и инициативы, т. е. свобода эксплуатировать и быть эксплуатируемым), политическом (наиболее законченное толкование дано в концепциях «исламской демократии») и этическом (свобода воли и концепция человека-деятеля).

Равенство в системе «исламских» духовных ценностей — это прежде всего равенство перед богом, понимаемое как равенство перед законом (ибо закон в конечном счете исходит от бога). Оно, однако, не исключает различий в физическом и духовном облике индивидуумов. Из этой правильной посылки делается ложный вывод о невозможности равномерного распределения национальных богатств и равного экономического статуса людей в обществе.

По существу, современное толкование принципа «исламского» равенства отвергает дискриминацию на религиозной основе, но эта трактовка неприемлема для реакции, заинтересованной в сохранении деления граждан на мусульман и иноверцев, требующей лишения женщин политических прав и т. д. В практике мусульманских госу-

дарств далеко не всегда и не во всех областях осуществляется принцип даже обычного буржуазного равенства перед законом. По сравнению с ним «исламское» равенство на деле нередко оказывается более ограниченным и оборачивается формальной декларацией, которая ничего не обещает людям, кроме равенства в потустороннем мире.

Специфической ценностью ислама объявляется братство (миллат). Поскольку человек есть творение бога, все люди — «дети» Аллаха и, значит, «братья» между собой²⁷. Ислам выдается за религию, проповедующую гуманизм и выступающую против расизма, национальной дискриминации, кастовых предрассудков и пр. (см. [78, с. 31; 147, с. 19–21]).

По словам индийского автора А. Вора, директора Ахмадабадского гуманитарного колледжа, «мусульманское братство — высший идеал общины верующих, прямое выражение чувства единства в вопросах религии» [150, с. 87]. Оно при этом понимается не как социальное равенство членов общества, а лишь как соответствующее отношение между ними. Братство, в интерпретации мусульманских идеологов, представляет собой весьма абстрактную моральную категорию, напоминающую христианскую заповедь любви к ближнему, причем исключительно к единоверцу. И в данном случае немусульманин — враг. «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство, — отмечал К. Маркс, — сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный — это „харби“, враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными» [4, с. 167].

Исламское братство, подразумевающее единство в вере, приобретает конкретный, практический смысл, когда встает вопрос о путях его достижения. Для претворения идеала в жизнь в качестве главного средства предлагается джихад.

Текст Корана открывает широкие возможности для различных толкований данного принципа. В некоторых местах мусульманам предписывается только тогда начи-

²⁷ Согласно Корану, кровным отцом мусульман является Ибрахим.

нать борьбу с «неверными», когда они сами подвергнутся нападению. «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте,— поистине, Аллах не любит преступающих!» (2:186) и далее: «И не сражайтесь с ними у запретной мечети, пока они не станут сражаться там с вами...» (2:187). Другие же стихи Корана проповедуют ненависть и вражду против всех «неверных». Это позволило правящим классам некоторых мусульманских стран предать забвению оговорки об оборонительном характере джихада и сделать его оправданием агрессивных замыслов.

Идеологи реформации ислама старались предложить такую трактовку концепции джихада, которая соответствовала бы буржуазным просветительским представлениям. Сайид Ахмад-хан, например, утверждал, что «священная война» неизбежна только в двух случаях: «при агрессии против мусульман, предпринятой не для территориальных захватов, а исключительно для искоренения ислама, и при запрещении мусульманам исповедовать свою религию в каком-либо государстве» (цит. по [77, с. 258]).

В годы колониального господства патриотически мыслящие деятели стремились придать принципу «священной войны» антиколониальное звучание, использовать его в целях объединения масс и организации сопротивления иностранным угнетателям. Не случайно последние были обеспокоены распространением лозунга джихада. Так, один из высших чиновников колониального правительства в Индонезии, К. Снук Хюргронье, заявлял, что панисламизм, основанный на идее единства всех мусульман, «заслуживает беспощадного подавления», и в связи с этим предлагал запретить преподавание доктрины «священной войны» в религиозных школах и даже принять против ее сторонников меры «военного характера» (см. [172, с. 202—203]).

В настоящее время исламские идеологи, учитывая антивоенные и антимилитаристские настроения широких слоев населения, склонны трактовать джихад как войну оборонительную. «Война в случае явной агрессии сильной нации против слабой — джихад. Война в защиту территориальной целостности страны — джихад. Война в целях экспансии — не джихад» [85]. Примерно в таком же духе интерпретировался этот принцип в египетских учебниках

времен Г. А. Насера. Вместе с тем джихаду придается значение «революционной войны за освобождение угнетенных народов, живущих по соседству и во всем мире».

Под этим можно понимать борьбу за экономическую независимость, за упрочение национального суверенитета. Именно как «битву за экономику» толкует его президент Туниса Бургиба: «На данном этапе развития джихад — это достижение такого экономического и военного потенциала, который мог бы противостоять любой иностранной экспансии» (цит. по [181, с. 35]).

Не исключено, однако, понимание «революционной войны» в буквальном смысле — как вооруженных действий. Воинственный — не только антиимпериалистический, но и панисламистский — характер джихада подчеркивает лидер антишахской революции аятолла Хомейни, заявивший, что «священная война» означает «завоевание немусульманских территорий» и «долг каждого совершеннолетнего и здорового мужчины-мусульманина — добровольно принять участие в этой завоевательной войне, конечная цель которой состоит в утверждении торжества законов Корана во всех уголках земли».

Как в прошлом, так и сегодня реакционные силы широко используют идею джихада в антикоммунистической борьбе. Лозунг «священной войны» взяли на вооружение, в частности, афганская контрреволюция и поддерживающие ее силы внешней реакции.

Мусульманских реформаторов в целом отличает более «мирный» подход к концепции джихада, главным образом как к «принципу активных действий за установление высоко нравственного социального порядка» [76, с. 57]. Мухаммад Натсир²⁸ в связи с этим выделяет «малый» и «большой» джихад, относя к первому борьбу за независимость страны, а ко второму — «духовное обновление» (см. [201, с. 135]). Оно мыслится на базе развития исламских идеалов, среди которых одним из важнейших считается справедливость.

По мнению М. Шарифа, последняя и есть специфически исламская ценность: «У древних греков основной

²⁸ Мухаммад Натсир (род. в 1908 г.) — видный общественный деятель Индонезии, в прошлом лидер правого крыла партии Машуми (с 1949 г. — генеральный председатель), трижды занимал пост министра информации (1946—1948), был премьер-министром (1950—1951).

ценностью считался разум, у буддистов — самоконтроль, у христиан — любовь, в исламе — справедливость, в современном западном обществе таковой выступает власть над природой» [139, с. 60]. Подобного рода утверждения, безусловно, указывают на реформаторские настроения, ибо «справедливость» — категория, редко встречающаяся в Коране. Это тем не менее не свидетельствует, пишет Ф. Роузенталь, что «пророк мало задумывался над справедливостью как политической, этической и религиозной силой. Просто из этого следует, что в идейно-историческом контексте его проповеди не было оснований придавать этой концепции и всему, что за ней стоит, большого значения» [233, с. 39].

В интерпретации мусульманских реформаторов, «исламская справедливость» — «нечто сочетающее в себе свойства естественной справедливости и понимаемого в широком смысле милосердия» [84]. «Естественность» заключается в божественной ее природе, которая в полной мере проявит себя в день Страшного суда. Не человек и общество, а только бог до конца справедлив, он «не может допустить несправедливости по отношению к собственному „я“, нельзя считать несправедливым и все изменения, производимые им во взаимосвязанных проявлениях причины и следствия» [83].

Человеку же это свойство доступно лишь постольку, поскольку он обладает и развивает в себе божественные атрибуты. Он постигает его путем интуиции и божественного откровения. Другими словами, справедливость представляется абсолютно иррациональной, независимой от общества, вечной и неизменной категорией. Путь к ее достижению в настоящее время — в милосердии. «Ислам, — заявляет Фазил-и-Хамид, — стремится освободить человечество от страданий и нищеты посредством милосердия в широком смысле слова» [86].

Разумеется, нет нужды доказывать, что мысль, согласно которой милосердие само по себе ведет к социальной справедливости, не просто утопична, она объективно препятствует действительному установлению справедливости.

Рассмотрение различных аспектов проблемы соотношения бога и человека позволяет сделать вывод о том, что в рамках исламской религиозно-этической системы она получает неоднозначное и даже взаимоисключающее тсл-

кование, характер которого зависит от конкретных исторических условий и классовых идеологических посылок. Гибкость мусульманской этической схемы, способной вместить весьма разнородные компоненты, однако, не безгранична. Как и во всякой другой религиозно-этической системе, ее отправные положения искажают взаимосвязь морали и социального бытия. Объективные отношения подменяются нравственными, которые в конечном счете истолковываются как отношение человека к богу. Отсюда — ограниченность «прогрессивных» возможностей этой схемы.

Глава 3

РЕФОРМАТОРСКИЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

Ислам и национализм

В сфере политики реформаторы подвергли пересмотру ортодоксальную интерпретацию принципа взаимосвязи религии и государства, от которого зависит подход к остальным проблемам мусульманского права и их решение.

Традиционно ислам принято считать системой, регулирующей «все аспекты жизни людей как в этом, так и в потустороннем мире» (см. [66, с. 7]). Мусульманские теологи в качестве одной из коренных особенностей своего вероучения постоянно называли единство религии и политики. При этом они ссылались на историю возникновения и распространения ислама, подчеркивая, что Мухаммад был не только проповедником, но и непосредственным организатором общины мусульман — уммы (первая попытка на пути объединения разрозненных арабских племен). Пророческое откровение содержит и предписания чисто религиозного порядка, и нормы поведения для мирян, и принципы социального и политического устройства общества.

Идея нераздельности религии и политики выражалась в трактовке законодательной и исполнительной власти в государстве, трактовке, в соответствии с которой верховный суверен — это бог, а халиф — наместник Аллаха, призванный проводить на земле его волю. Правда, в ранний период халифы считались лишь преемниками посланцев Аллаха, или, как говорит М. Б. Пиотровский, «порученцами, следившими за выполнением уже ниспосланного закона». Однако несколько позже, при Аббасидах,

произошла сакрализация власти халифа, в результате чего сунниты стали рассматривать его в качестве наместника бога, более того — «тенью Аллаха на земле».

Божий закон — шариат представляет собой правовую систему общественного бытия, фундамент государства, последнее же, в свою очередь, выступает защитником веры. «Знайте, — утверждал Газали, — шариат есть основа, а государство — страж. Если что-либо не имеет основы, оно неизбежно потерпит крах, а если что-нибудь не охраняется, оно может быть разрушено и утрачено» (цит. по [66, с. 8]).

На этом же настаивают и современные ортодоксы. «Бог, пророк и великие проповедники, — пишет иранец Сайид Хади Хосровшахи, — видевшие осуществление принципов ислама в организации процветающего общества, никогда не отделяли религию от политики» (цит. по [191, с. 184]). По словам Хасана ал-Банна¹, «в исламе исключен характерный для Европы конфликт между ду-

¹ Хасан ал-Банна (1906—1949) — основатель ассоциации «Братья-мусульмане», или «Мусульманское братство». Она была создана в 1929 г. в египетском городе Исмания. Ее появление означало реакцию определенных феодальных и мелкобуржуазных слоев Египта на английское колониальное господство, а главное — на буржуазные преобразования в стране. «Братьев-мусульман» (ок. 500 тыс.) отличают фанатичная религиозность, приверженность идеалу теократического исламского государства, идеализация докапиталистического общественного уклада. Они враждебно встретили июльскую революцию в Египте, активно выступили против политического курса президента Насера и в 1954 г. совершили на него покушение, после чего деятельность организации была запрещена.

В период президентства Анвара Садата, ассоциация была практически легализована. Формально находясь вне закона, она тем не менее открыто издавала два журнала («Ал-Даава» и «Ал-Итисам»), развернула широкую пропаганду среди молодежи (треть студентов в настоящее время входит в различные «исламские ассоциации» или сочувствует им). По признанию западных политических обозревателей, Садат в определенной степени использовал «Братьев-мусульман» и призывающие к ним группировки против левых сил (см. [335а, 10.X. 1979]).

Выступление ассоциации против кэмп-дэвидского сговора изменило отношение к ней садатовского режима. Незадолго до убийства египетского президента более тысячи членов ассоциации, включая ее лидера О. ат-Тельмесани, было арестовано.

Филиалы ассоциации действуют в Сирии, Северном Йемене, Афганистане, их поддерживают наиболее реакционные режимы в мусульманских странах.

ховным и светским началами, между религией и государством... Христианская идея «богу — богово, кесарю — кесарево» здесь отсутствует, поскольку все принадлежит всемогущему Аллаху» (цит. по [296, с. 244]).

Толкуемая таким образом связь политики и религии означала и означает утверждение теократии как идеальной формы исламского государства. Традиционное мусульманское право понимало под этим власть халифа — наместника бога на земле и улемов — единственно авторитетных интерпретаторов шариата. Фактически аналогичную позицию занимают и деятели типа Маудуди или ал-Банни.

В еще большей степени апологетами теократии являются шииты. Считая, что всякая светская власть временна, что истинным представителем воли Аллаха на земле, носителем светского и духовного начал может быть лишь имам, принадлежащий к роду халифа Али, они подчеркивают, что в период сокрытия имама именно улемам принадлежит главенствующая роль в сохранении знания о божественном законе и в руководстве по его осуществлению.

Реформаторы категорически отвергли теократию, квалифицировали ее как явление, несовместимое с исламом, поскольку последнее не признает института духовенства. Ислам, писал Мухаммад Абдо, поставил человека лицом к лицу с богом и научил обходиться без чьего-либо вмешательства [65, с. 138]. В том же духе высказывался видный общественный и политический деятель Индии, бывший министр просвещения и культуры Хумаюн Кабир: отказавшись от «класса духовенства», исламское вероучение «заметно подняло достоинство индивидуума и освободило его от одной из наиболее пагубных форм духовного рабства» [101, с. 22].

Теоретически в исламе действительно отсутствует институт духовенства. В арабском языке нет даже термина, обозначающего это понятие, а в персидском он стал употребляться лишь сравнительно недавно (руханион) [191а, с. 5]. Тем не менее практически численность служителей культа — имамов, хативов, муэззинов; духовных наставников — мулл, шейхов, богословов и правоведов-улемов², а также кади (судей) довольно велика.

² В востоковедной литературе принято термин «улема» толковать расширительно как мусульманское духовенство в целом.

По сути, все они в не меньшей степени, чем христианское духовенство, претендуют на посредничество между верующими и богом, присваивают монопольное право толковать слово и закон верховного владыки, относят себя к «первому сословию», призванному руководить общиной единоверцев. «Состав духовенства и его удельный вес в социальной структуре мусульманского общества, — пишет И. М. Смилянская, — менялись на протяжении истории в зависимости от развития идеологической системы, от процесса разделения светской и духовной власти, от соотношения социальных сил общества».

Формально богословы и правоведы, образующие верхушку данного сословия, не могли находиться на государственной службе и, чтобы сохранить независимость положения и суждений по вопросам веры, должны были жить за счет заката — пожертвований мечетям и мадрасе, а также доходов от вакфов. Тем не менее история знает немало случаев, когда улемы были советниками при правителях и оказывали огромное влияние на политическую жизнь. Этому содействовало также то обстоятельство, что богословам подчинялись обычно религиозные учреждения, судебные органы, учебные заведения. Доходы с вакфов, которые шли преимущественно улемам, делали их крупнейшими землевладельцами.

Наступление на феодальную собственность, ликвидация во многих странах вакфов, процесс секуляризации, в результате которого духовенство утрачивало возможности воздействовать на политику государства, — все это ущемляло его интересы, заставляло консолидироваться со слоями и элементами общества, стремящимися сохранить средневековые порядки.

Безусловно, среди духовных лиц были и люди просвещенные, понимавшие необходимость социально-экономических перемен и потому разделявшие многие реформаторские идеи. (Достаточно напомнить, что Мухаммад Абдо был главным муфтием Египта, что Сайид Мухаммад Табтабаи поддерживал конституционное движение 1905—1911 гг. в Иране и т. д.) Доминирующей, однако, была тенденция к неприятию буржуазных перемен, естественно, что реформаторы видели в духовенстве силу, солидаризирующуюся с антибуржуазными кругами, и считали необходимым устранить его от участия в политической жизни.

Весьма четко эту позицию выразил лидер Мусульманской лиги Мухаммад Джинна. Он заявил, что «Пакистан ни в коем случае не будет теократическим государством, управляемым лицами духовного звания...» (цит. по [73, с. 26]). Ислам, вторил ему премьер-министр Лиакат Али-хан, не признает власти духовенства. Мусульманское государство допустимо называть теократическим лишь в том смысле, что оно руководствуется в своей деятельности догматами религии (см. [262, с. 197]).

Наиболее радикальные из реформаторов выступали последовательными секуляристами. Так, Али Абд ар-Разики, испытавший сильное влияние М. Абдо, пошел значительно дальше своего идейного наставника, подчеркивая необходимость отделения религии от государства. Он ссылался на то, что Мухаммад был лишь пророком и его проповедь не имела политической направленности. «Все, что ислам дал в виде закона, и все, что пророк предписал в качестве правил поведения и моральных принципов, не имеет ничего общего с методами политической власти или нормами светского государства... Это было только религиозным кодексом, связанным исключительно с поклонением богу...» (цит. по [253, с. 265]). Не следует путать, предостерегал Разики, два типа верховной власти: власть пророка — духовную, апостольскую — со светской властью королей и принцев (см. [253, с. 69]).

Подобно Разику, многие другие реформаторы также обращаются к истории ислама для доказательства того, что идеи секуляризма не противоречат принципам этого вероучения. Их доводы, правда в гипертрофированной форме, представлены в работе европейского религиоведа Соломона Гойтайна, который строит на них собственную концепцию. Он утверждает, что «понятие государства вообще чуждо политическому словарю ислама» [280, с. 198] и что в мусульманском учении «правительство и религия — не братья, а противники» [280, с. 208]. Этот вывод Гойтайн подкрепляет следующими соображениями.

Во-первых, мусульмане всегда резко негативно оценивали стремление к светской власти (считали ее оскверняющей). Поэтому праведные халифы согласились стать правителями лишь после того, как на них было оказано соответствующее давление.

Во-вторых, дух свободы и анархии, превалировавший у арабских племен, проявился уже в самый ранний пери-

од истории ислама в образовании сект (имеются в виду хариджиты).

В-третьих, только первые четыре халифа, решавшие политическую задачу защиты религии, были праведными. В дальнейшем государственная власть воспринималась верующими как враждебная сила.

В-четвертых, существование независимого института улемов подтверждает отрицательное отношение ислама к государству.

И, наконец, это вероучение вообще подчеркивает бессмысленность, преходящий характер земной жизни и общественных институтов.

Аргументы Гойтайна могут быть в какой-то мере (далеко не полностью) оправданы, если брать ислам в «чистом» виде, как застывшую в первозданной форме религиозную систему. Известно, что поначалу в мусульманской общине светская и духовная власть не различались, ибо и та и другая были сосредоточены в руках пророка и первых халифов. Но уже к середине VIII в. происходит обособление «мулк» (государства) от «дин» (веры). Правительство и религия (так они названы у Гойтайна) воспринимались как противостоящие лишь одной частью мусульманского общества, которая была оппозиционно настроена к властям, нередко из-за того, что сама претендовала на нее (борьба Аббасидов с Омейядами); другая же часть подчеркивала взаимосвязь между указанными понятиями. Об этом свидетельствует приписываемый Мухаммаду хадис, где говорится, что дин и мулк — близнецы.

Если же оценивать взаимоотношение религии и политики в исламе с учетом его реальной истории, принимая во внимание не «периферийные», а господствовавшие в нем тенденции, то доводы Гойтайна выглядят неубедительными.

Желание обладать властью в общине было присуще даже ближайшим и самым правоверным последователям Мухаммада. Борьба за нее развернулась тотчас после смерти пророка. Согласно преданию, его тело оставалось без присмотра в течение целого дня — всем было не до покойника: решался вопрос о преемнике (см. [311, с. 404]). После убийства третьего халифа соперничество между претендентами на руководство государством вылилось в вооруженные столкновения. Именно в тот период

образовалась секта хариджитов, и возникновение ее было обусловлено не «чисто религиозными» разногласиями и не анархическим духом, а прежде всего политическими мотивами (оппозиция династии Омейядов).

Далее, мусульмане действительно называют первых четырех халифов «праведными». Их считают ближайшими сподвижниками пророка и наиболее верными исполнителями его воли. Не вызывает сомнения и то, что история мусульманских народов знает немало примеров антиправительственных выступлений и движений. Но это не дает основания утверждать, что верующие в целом относились к правителям враждебно. Напротив, поскольку халифы в исламе обычно рассматривались как лица, совмещавшие в себе духовную и светскую власть, им оказывалось особое почтение.

Четвертый аргумент Гойтайна нельзя признать состоятельным хотя бы потому, что институт улемов отнюдь не был «независимым» и богословы, заинтересованные в сотрудничестве с правителями, в большинстве случаев поддерживали их. Государство, со своей стороны, способствовало консолидации духовенства и его приобщению к делам, хотя стремилось сохранить за собой руководящую роль. Рассматривая положение служителей культа в Османской империи, И. М. Смилянская обращает внимание на то, что оно определяло порядок пополнения числа улемов, их продвижение по служебной лестнице, определяло размеры жалованья и отчасти его выплачивало. Улемы высших рангов частично составляли административный аппарат. Духовенство было представлено также в имперском совете и в провинциальных советах при губернаторах. Некоторые группы находились на положении государственных агентов (так, имамы квартальных мечетей обязаны были наблюдать за нравственностью и политическими настроениями верующих). Все категории обладали налоговыми и судебными привилегиями. Впрочем, это не исключает реальности того, что на протяжении истории мусульманства конфликты между духовенством и светской властью временами принимали острые формы.

Наконец, последнее. Бесспорно, ислам, подобно всякой другой религии, утверждает быстротечность и тленность земной жизни. Но даже если опираться исключительно на текст Корана, вряд ли можно сделать вывод о ее

полной «бесцельности, ибо, согласно этой священной книге, конечная реальность проявляется в земной активности» (цит. по [97, с. 155]). Что касается государства, то его роль «в настоящем мире, который, как сказал пророк, мечеть, т. е. дом божий,— воплощать духовное начало в человеческой организации» (цит. по [97, с. 155]).

Можно понять стремление мусульманских реформаторов (но неясно, что побуждает к этому Гойтайна) найти в своем вероучении обоснование тезиса о раздельности религии и политики. Они вынуждены апеллировать к исламу, учитывая крайнюю сложность осуществления любых программ без религиозных на то санкций. В то же время нельзя не видеть, что идея секуляризации в принципе противоречит исходной установке ислама на социальную интеграцию посредством «универсальной» религиозной солидарности. Разрабатывавшие политическую концепцию мусульманства улемы всегда отвергали секуляризм как ересь, способную породить лишь анархию и беспорядок.

* * *

Вопрос о религии и государстве имеет различные аспекты. В период борьбы за достижение политической независимости он был поставлен под углом зрения отношения исламского вероучения к идеологии национализма. Из известной формулы «Нет бога, кроме Аллаха, и его пророк — Мухаммад» логически вытекает мысль о единстве людей в их отношении к богу — верховному суверену, их братстве в вере и покорности воле всевышнего. Принцип монотеизма, выдвинутый в качестве главного догмата мусульманской религии, отразил исторически обусловленную необходимость государственного объединения арабов в VII в. и способствовал их сплочению под знаменем ислама в умму, а затем в халифат.

Община верующих возникла в Медине, куда Мухаммад и его последователи переехали в 622 г. (1-й год хиджры). Она включала «мухаджиров» — переселенцев из Мекки и «ансаров» — местных жителей, признавших религиозный авторитет нового пророка. Это была надплеменная, надплеменная организация, создание которой ознаменовало первый этап на пути становления государственности. По словам Ф. Энгельса, «первая попытка обра-

зования государства состоит в разрыве родовых связей» [22, с. 111]. В умме на смену этим связям пришли отношения, объединявшие людей по признаку исповедания одной религии.

Таким образом, в исламе с самого начала была заложена идея государственности как общности религиозной. В этом, кстати, одно из отличий его от христианства, возникновение которого в рамках развитого государства обусловило известную самостоятельность церкви и обособленность ее от светской власти. Абсолютизация принципа общности людей на основе веры на протяжении последующей истории ислама позволяла оправдывать консолидацию этнически разнородных групп населения в пределах одной империи — Арабского халифата.

Поэтому национализм как идеология, утверждающая в качестве самого высокого типа исторической общности нацию, а в качестве фундамента государственности национальное единство, оказывался несовместимым с исламом. Религиозная общность рассматривалась в этой идеологии наряду с общностью языковой, территориальной, экономической, культурной и т. д. Религии отводилась второстепенная роль.

Известно, что в первую очередь из-за «антирелигиозности» национализма мусульманские реформаторы отвергали его. Икбал, в частности, опасался, что исключение веры как нормативного принципа может лишить государство необходимой нравственной основы. По его мнению, замена универсальной этической системы, каковой является только религия, моральными принципами, выводимыми из представления о том, что национальный интерес служит критерием добра и зла, порождает релятивизм, а в конечном счете ведет к оправданию произвола, эксплуатации более сильной нацией слабой.

Эти опасения не были умозрительными, в какой-то степени они были связаны с тем, что мусульмане видели в национализме идеологию западного мира. Причину аморальности, нравственной деградации капиталистического общества, обострения антагонизмов в нем они объясняли отсутствием «духовности», абсолютных ценностей, распространением националистических идей, обусловивших отделение церкви от светской власти. Отказ от универсальной этики христианства в пользу национальных этических систем определил, по мысли М. Икбала, возникно-

вание «взаимовраждебных государств, в которых доминируют не общечеловеческие, а национальные интересы» [145, с. 5–6]. Подобно некоторым другим идеологам, он исключал из национализма заложенное в нем прогрессивное содержание, сводя его к одиозному «макиавелизму», оправдывавшему любые средства при достижении желаемой цели.

Этот флорентинец — поклонник пустоты.
Его цель — отводить глаза людям.
Написал книгу «Князь»,
Посеял в нашу глину зерно вражды.
Государство создала его религия,
Мысль его из хулимого создала хвалимое
[228, с. 59].

Столь же негативно оценивает национализм профессор Карачского университета Зафар Ишак Ансари: «Национализм противоречит... некоторым наиболее дорогим социально-политическим идеалам мусульман. Его апологеты верят в нацию, сложившуюся не по религиозному признаку, и считают, что вероисповедание — дело каждого, что не следует допускать вмешательства церкви в общественные дела... Особая роль религии в формировании нации, несомненно, признается этими теоретиками, но признается как исторический факт. Они не видят никакой нормативной значимости религии для всей нации» [67, с. 65–66].

Исламские идеологи иногда сравнивают национализм с «асабийя» (букв. «сознание единства», «любовь ко всему своему», «патриотизм») — групповой солидарностью, с лояльностью исключительно по отношению к своему племени, что было характерно для самого раннего периода существования арабского общества. По преданию, пророк Мухаммад осудил этот принцип — «Тот, кто обращается к асабийя, не принадлежит к нашей общине» — и потребовал от верующих покоряться только Аллаху, руководствоваться лишь его предписаниями³.

Противники национализма считают, что, подобно тому как в прошлом асабийя вела к межплеменной борьбе, национализм, ставя превыше всего интересы той или

³ Отличную от ортодоксальной трактовку асабийя давал Ибн Халдун, утверждавший, что в групповой солидарности сила народа и что «религиозная проповедь без сплоченности его не будет иметь успеха».

иной нации, приводит к войнам, порабощению одного народа другим. По их мнению, именно эта эгоистическая безнравственная и материалистическая философия породила такое явление, как колониализм. «И по духу и по целям,— утверждает Маудуди,— ислам и национализм прямо противоположны друг другу... Конечная цель ислама — мировое государство, в котором будут ликвидированы расовые и национальные предрассудки; все человечество образует единую культурную и политическую систему, где все получают равные права и равные возможности» (цит. по [303, с. 114]).

Панисламизм. Наиболее последовательное выражение «антинационалистические» взгляды получили в идеологии и движении панисламизма, возникших в конце XIX в. и связанных с именем Джемал ад-Дина ал-Афгани. Впервые мысль о религиозно-политическом союзе мусульманских народов была высказана им еще в 60-х годах XIX в. Он побывал в Иране, Ираке, Индии, Афганистане, Турции, и знакомство с жизнью этих стран позволило ему почувствовать и осознать наличие у них общих проблем. Экономическая и культурная отсталость, духовный застой и апатия, господство тиранов и чужестранцев, по всей вероятности, поразили Афгани и определили направление его будущей деятельности.

Для решения политических целей Джемал ад-Дин считал необходимым использовать религиозные лозунги. Он рассматривал ислам как единую идеологическую платформу, способную сплотить народы в борьбе против колониального гнета и вселить в них уверенность в возможность возрождения. «Вера в истинность и совершенство своей религии,— писал Афгани,— придает народу убежденность в том, что он более благороден, чем другие... Всех его представителей охватывает страстное желание превзойти прочие народы, утвердить свой приоритет в создании интеллектуальных и духовных ценностей. Эта вера делает его более сильным в стремлении приблизиться к цивилизации» [58, с. 90].

Исходя из положения, что националистические построения препятствуют объединению мусульман против общего врага, Афгани противопоставлял национальной солидарности религиозную: «Мусульмане не знают иной истинной национальности, кроме своей религии» (цит. по [292, с. 138]). Он интерпретировал асабийя как един-

ство во имя осуществления идеалов веры и считал солидарность на ее основе и даже фанатизм религиозного толка общественным благом.

Первоначальный план альянса мусульманских народов предусматривал союз Афганистана, Белуджистана, Кашгара, Ярканды, Бухары и Коканда с согласия турецкого султана и при финансовой поддержке со стороны индийских мусульман (см. [299, с. 50]). В годы пребывания в Египте (1871—1879), после высылки из Турции, Афгани на время утратил интерес к панисламизму. Обосновавшись в Каире, он сплотил вокруг себя группу патристически настроенных молодых людей, из которой впоследствии вышли такие видные общественные и политические деятели, как Якуб Самаа, Абдалла Назым, Мухаммад Абдо и др. При его участии начали издаваться газеты, подвергавшие критике режим хедива и английскую колониальную политику. В частных беседах и публичных выступлениях, в том числе в прессе, Джемал ад-Дин пропагандировал идеи борьбы против иностранного засилья и необходимости изменения государственного строя. Он предпринял шаги к созданию политической организации, призванной проводить в жизнь эти идеи, и даже сделал попытку привлечь масонов шотландской ложи — единственного в Египте легального общества. Как и следовало ожидать, поддержки у них Афгани не получил, и в 1878 г. из своих приверженцев он составил так называемую Национальную ложу. На базе последней через год сформировалась Свободная национальная партия Египта («Хизб ал-Ватани ал-Хурра»), впервые в истории страны выдвинувшая лозунг «Египет для египтян».

Тогда же при содействии Джемал ад-Дина в Александрии возникло общество «младоегиптян», которое начало выпускать газету «Мыср ал-Фатат».

Афгани и его соратники обвиняли хедива в сговоре с иностранцами, в предательстве национальных интересов и требовали ограничения его власти и введения конституционного парламентского режима. «Невежественные правители,— писал Джемал ад-Дин,— часто отождествляют себя с государством. По их мнению, воля короля есть закон королевства. Эта формула противоречит интересам нации, и нужно всеми силами бороться против такого положения. Истина состоит в том, что воля народа, свободного не только на словах, но и на деле,— подлинный за-

кон, которому правитель должен подчиняться и который обязан проводить в жизнь» (цит. по [176, с. 14—15]).

Антиправительственная деятельность Афгани явилась причиной его высылки из Египта. Непосредственным поводом послужило его выступление в мечети Хасана против Тауфик-паши, которого он обвинил в том, что тот не сдержал своих обещаний придерживаться политического нейтралитета и содействовать развитию страны по пути независимости и модернизации. Афгани заявил, что Тауфик-паша — «подневольный слуга английской амбиции», и призвал к войне против иностранцев, за достижение суверенитета (см. [299, с. 347]). Поражение восстания Араби (1881—1882) и с ним крушение надежд на победу националистического движения в одной стране вновь вернули его к мысли о политическом объединении мусульманских народов.

Рупором панисламистской пропаганды стала газета «Ал-Урва-л-Вуска» («Прочный узел»), которую Афгани и Мухаммад Абдо начали издавать в марте 1884 г. Несмотря на то что она выходила всего восемь месяцев, влияние ее на развитие религиозно-националистических настроений в странах Востока было огромным. Некоторые историки утверждают, что «Ал-Урва» являлась органом одноименной секретной организации, основанной Афгани и состоявшей из мусульман Индии, Египта, Северной Африки и Сирии. Организация якобы преследовала цель «сплотить их, пробудить от сна, показать, что им угрожает, и руководить ими в процессе преодоления этих угроз» (цит. по [253, с. 9]).

Панисламистская пропаганда связывалась с задачами антиимпериалистической борьбы, и прежде всего освобождения от английского колониализма. «...Европейские государства, — говорилось в статье „Мусульманское единство“, — оправдывают унижение, которому они подвергают страны Востока, отсталостью последних. Те же самые государства пытаются всеми имеющимися в их распоряжении средствами, даже войной, помешать любым попыткам реформ или возрождению мусульманских народов. Это определяет для последних необходимость объединиться в великий оборонительный союз, чтобы уберечь себя от уничтожения. Они должны освоить достижения науки и техники и узнать секреты европейской власти» (цит. по [91, т. 2, с. 1487]).

Проекты альянса мусульманских стран идеолог панисламизма составлял неоднократно. Он апеллировал то к египетскому хедиву (приход Тауфик-паши к власти он в свое время приветствовал), то к суданскому махди, то к иранскому шаху, то, наконец, к турецкому султану. Это давало основания современникам и историкам подозревать его в том, что он является агентом разных правителей.

Действительно, Афгани получал помощь, в том числе и финансовую, от ряда монархов. Последние старались использовать панисламистские лозунги для укрепления собственной власти и поднятия своего престижа. Для него же их поддержка была лишь средством достижения главной цели — национального освобождения мусульманских народов.

Показательно в этом смысле признание близкого к кругам ватанистов Л. Сабунджи, заявившего, что «ватанисты хотели бы опереться на него (султана. — М. С.), покуда... не окрепнут настолько, чтобы провозгласить себя независимой республикой» (цит. по [259, с. 347]).

Монархия не была для Джемал ад-Дина политическим идеалом, об этом убедительно свидетельствуют его деятельность, направленная на установление парламентской демократии в Египте, и уверенность в допустимости свержения власти «несправедливого» монарха. «Если мусульманская страна, — говорилось в одной из его статей, — находится под властью тирана, чья воля — закон и чьи действия несут разруху, народ ее вправе избавиться от такого правителя, иначе все исламское общество станет по его примеру продажным» (цит. по [253, с. 61]). Однако, видя первоочередную задачу в ликвидации чужеземного гнета, Джемал ад-Дин отодвигал вопрос о характере политической власти в странах Востока на второй план. Он надеялся использовать чувства единоверцев к главе мусульманской общины для того, чтобы сплотить народы в борьбе против колониализма.

Афгани искал поддержки не только у восточных монархов, но и у правящих кругов различных европейских держав, пытаясь сыграть на межимпериалистических противоречиях. Но ни восточные монархи, ни западные правительства не были заинтересованы в реализации панисламистских проектов.

Ошибочность своих расчетов Джемал ад-Дин осознал слишком поздно. Незадолго до смерти он писал иранско-

му другу: «Разве не лучше было бы, если бы я посеял семена своих идей в плодородных почвах народной мысли, а не в бесплодных землях королевских дворов? Все растет и расцветает на первых, и все засыхает на вторых» [79, с. 326].

Обращение к религии, апелляция к различным правителям свидетельствовали о классовой ограниченности Афгани как идеолога. Его критика колониализма, содержащая призыв к пробуждению народов Востока, к борьбе за национальное освобождение, объективно соответствовала интересам масс. Тем не менее представляется не совсем убедительной точка зрения советского ученого З. И. Левина, утверждающего, что «учение Афгани порождено всем национально-освободительным движением мусульманских народов в целом со всеми участвовавшими в нем классами и общественными группами (курсив наш.— М. С.)» [211, с. 112]. При такой оценке упускается из виду классовая специфика мировоззренческих позиций Афгани и даже до некоторой степени идеализируется его деятельность.

Взгляды Джемал ад-Дина отвечали интересам народов лишь постольку, поскольку он выступал за их освобождение от иностранной зависимости. В конечном счете он был идеологом буржуазии. И не только потому, что ратовал за уничтожение чужеземного засилья, в чем была кровно заинтересована национальная буржуазия, но и потому, что данное им толкование мусульманского вероучения, его отношение к социальной организации общества были, по существу, буржуазными. Его интерпретация ислама в духе проповеди активности человека и его ответственности за сложившееся положение вещей; критика догматизма и признание рационализма объективно способствовали подрыву феодальных отношений, что вызывало осуждение мусульманской ортодоксии.

У Афгани не было четкой позитивной программы, касающейся будущего государственного устройства. Но совершенно очевидно, что «возрождение» мусульман он мыслил не иначе, как в рамках классового общества. Он приветствовал и пропагандировал буржуазные принципы, выступая противником социалистических идей.

Коммунизм он считал самой «отвратительной» из доктрин, ибо она отрицает частную собственность и «естественность» социального неравенства. «В моих глазах,—

заявлял Афгани,—эти люди (коммунисты.— М. С.) — самые злые враги рода человеческого» [58, с. 105, 106]. В последние годы жизни тон его высказываний по данному вопросу заметно изменился. Теперь он декларировал, что социализм не противоречит исламу, и называл сподвижников пророка первыми величайшими поборниками социализма (см. [211, с. 234]). (Правда, он подчеркивал, что без религиозной основы, без сдерживающей силы веры эта система способна породить лишь хаос.)

Панисламизм сыграл в истории народов Востока двойственную роль. В Индии халифатское движение подняло на борьбу против английского господства довольно инертные массы местных мусульман, и не случайно Ганди и Индийский национальный конгресс поддерживали это движение. Лозунги панисламизма получили антиимпериалистическое звучание и в других государствах. Вместе с тем с развитием и распространением идеологии буржуазного национализма панисламизм во все большей степени становился тормозом на пути политического освобождения отдельных стран, средством, с помощью которого Османская империя пыталась сохранить гегемонию в мусульманском мире. Обращая внимание именно на эту сторону панисламизма, В. И. Ленин в 1920 г. охарактеризовал его как одно из течений, пытающихся «соединить освободительное движение против европейского и американского империализма с укреплением позиции ханов, помещиков, мулл и т. п.» [30, с. 166].

В 30-е годы, когда был ликвидирован Османский халифат, особенно очевидной стала нереальность надежд на объединение народов в исламское государство. Осознавая это, некоторые выдвинули в качестве альтернативы идею исламского единства в форме лиги наций. «...Бог учит нас той истине,— писал Мухаммад Икбал в лекциях „О реконструкции религиозной мысли в исламе“,— что ислам — это не национализм или империализм, а лига наций, признающих искусственные границы и расовые различия только для удобства общения...» [97, с. 159].

М. Икбалу и другим деятелям подобная лига представлялась своего рода политическим блоком мусульманских стран в борьбе против Запада. Национализм они отвергали, ибо отождествляли его с идеологией империализма и считали, что «Европа для осуществления своих захватнических планов нуждалась в этом эффективном

орудии... призванном взорвать религиозное единство мусульманских государств» [145, с. 224].

Панисламистские идеи, хотя и в модифицированной форме, имеют хождение и в наши дни. Их пропагандистами выступают прежде всего реакционные религиозные организации типа «Братьев-мусульман», «Джамаат-и ислами» и др. В статьях, опубликованных в осенних номерах 1980 г. журнала «Ад-Дава» — рунора «Братьев-мусульман», настойчиво проводилась мысль о необходимости превращения XV века хиджры в век «победы ислама», объединения мусульманских народов, представляющих «единую нацию», в границах одного государства.

Сознвая, что политическая интеграция в настоящее время нереальна, панисламисты ратуют за упорочение союза мусульманских наций посредством создания различного рода международных организаций. Ал-Банна, например, предлагал основать своеобразный альянс «Хайят ал-имам ал-исламия». По словам юриста Мухаммада Абу Захра, задачей такого альянса или блока должна стать консолидация мусульман в области политики, экономики и культуры. Предполагалось, что специальный политический совет будет направлять внешнюю политику союзных государств по отношению к немусульманскому миру, а экономическое сотрудничество в рамках лиги — обеспечивать их независимость от Европы, Америки и России. Культурная общность предусматривалась как следствие «лингвистического единства на базе языка Корана» (цит. по [66, с. 14]).

Современные панисламисты считают, что блок наций, созданный на религиозной основе, должен «противостоять» и странам социалистического содружества, и странам капитализма. «Прекрасное географическое положение мусульманских государств — посредине между старым и новым миром — позволит им регулировать баланс сил... — заявляет идеолог „Братьев-мусульман“ Мухаммад Кутуб. — Тогда они будут поддерживать ту или иную сторону, руководствуясь собственными коллективными интересами, а не стремлением услужить восточному или западному империализму» [127, с. 45]. Нетрудно заметить, что в этом высказывании содержится пропагандируемая националистической реакцией мысль об отсутствии принципиальных различий между странами социализма и капитализма. И тех и других причисляют к так

называемым богатым нациям и противопоставляют им «бедные» нации, к которым относят и мусульманские народы. Известно, что миф о «восточном империализме» распространяют также неоколониалисты и «ультралевые», т. е. все те силы, которые преследуют цель оторвать национально-освободительное движение от мирового революционного процесса, помешать сотрудничеству развивающихся стран с социалистическими государствами. На практике такая «срединная» позиция между Западом и Востоком оказывается в конечном счете антикоммунистической.

Хотя панисламисты постоянно противопоставляют «региональной узости» националистической концепции универсальности, интернациональный дух теории мусульманского братства — «миллат», на деле этот лозунг часто скрывает гегемонистские устремления правящих кругов отдельных государств. Так, в начальный период панисламистского движения с притязаниями на господство выступала Турция. Арабские идеологи, в свою очередь, упирают на факт зарождения ислама именно в арабском обществе, подчеркивают, что божественное откровение зафиксировано на арабском языке, и потому считают неоспоримой исключительную роль арабов во «всемусульманском братстве».

Образование Пакистана — государства, созданного на базе религиозной общности, — дает основание его лидерам претендовать на руководство мусульманским миром. «Пакистану предстоит выполнить особую миссию, — заявлял бывший советник по вопросам образования Абдул-хак. — Как самое большое исламское государство, он способен объединить все мусульманские страны в исламское содружество наций... привести к образованию всемирной конфедерации со столицей в Мекке. Пакистану, таким образом, выпала честь сыграть историческую роль на международной политической арене» [90, с. 24].

Панисламистские устремления были характерны и для правящей верхушки Саудовской Аравии, которая, считая себя хранительницей чистоты исламской веры, неоднократно делала попытки сколотить под своей эгидой так называемый «исламский пакт». В конце 1965 г. король Фейсал выступил с предложением провести конференцию мусульманских государств в целях укрепления их единства. Он надеялся использовать «исламский пакт» для

захвата политической инициативы на Арабском Востоке.

Своеобразной реализацией идеи политического союза было создание Организации исламской конференции (ОИК), основы которой были заложены на совещании в Рабате (1969). Ее образование было вызвано главным образом стремлением вошедших в нее стран противостоять экономической, политической и идеологической экспансии империализма, укрепить национальную политическую и экономическую независимость, активизироваться на международной арене в качестве «третьей» силы.

Окончательное оформление ОИК произошло на совещаниях министров иностранных дел стран-участниц в Джидде (март 1972 г.) и Бенгази (март 1973 г.). В Джидде был принят устав, одобрен проект учреждения Исламского международного информационного агентства, утверждено решение об образовании при Генеральном секретариате отделения по вопросам культуры и финансово-экономического агентства. В Бенгази после принятия устава 19 государствами (из 30) было объявлено о вступлении его в силу. На XXX сессии Генеральной Ассамблеи ООН Организация исламской конференции получила статус наблюдателя.

В настоящее время она объединяет 42 страны, из них 21 арабскую, 14 африканских, 7 азиатских; членом ее является также Организация освобождения Палестины (ООП). Высший политический орган — совещание глав мусульманских государств и правительств. Первое состоялось в сентябре 1969 г. в Рабате, второе — в феврале 1974 г. в Лахоре, третье — в январе 1981 г. в Ат-Таифе. Ежегодно проводятся встречи министров иностранных дел, постановления которых носят рекомендательный характер. При ОИК функционируют Исламский банк торговли и развития, Исламский фонд солидарности, Исламский институт оборонной техники, Исламский комитет по экономическим, социальным и культурным делам.

В этой организации, охватывающей государства с различными социальными системами и политическими режимами, отмечаются серьезные разногласия и взаимоисключающие тенденции, на что, в частности, указывают итоги работы совещания в Ат-Таифе (приняли участие главы 37 государств и ООП). Симптомом серьезных противоречий может служить отсутствие представителей Ирана, Египта и Ливии. Несмотря на то что официальная тема

была обозначена как «Палестина и Ал-Кудс (Иерусалим)», предпринимались активные усилия, чтобы привлечь внимание участников к так называемому афганскому вопросу. Борьба развернулась между антиимпериалистическими силами и силами антикоммунизма. В заключительной декларации вопрос об Афганистане вообще опущен, а в резолюции о положении внутри государства (хотя в ней и говорилось о якобы имеющем место «советском вооруженном вмешательстве») содержится призыв к выводу всех иностранных военных сил. Это свидетельствует о том, что антисоветским, антикоммунистическим элементам не удалось полностью заглушить трезвые голоса.

Ряд документов носит отчетливо антиимпериалистический характер. Резолюция «Дело Палестины и Ближний Восток» призывает «рассматривать палестинскую проблему как самую существенную среди проблем Ближнего Востока и главную задачу исламской уммы», использовать «военные, политические, экономические и природные ресурсы, включая нефть, в качестве эффективных средств для защиты естественных неотъемлемых прав палестинского народа».

В решении о «священной войне» декларируется договоренность «королей, эмиров и глав государств исламских стран объявить джихад для спасения Ал-Кудса, поддержания борьбы палестинского народа и освобождения оккупированных территорий».

Документы, принятые в Ат-Таифе, демонстрируют намерение участников ОИК продолжить «курс на обеспечение нового международного экономического порядка». С этой целью объявлено создание Исламского центра развития торговых связей (штаб-квартира в Танжере), Исламского союза судовладельцев (центр в Джидде), принята конвенция «О поощрении, защите и гарантии капиталовложений в странах — членах организации».

Учитывая их многочисленность и то, что в ОИК лидируют нефтедобывающие страны, способные нести большие расходы по обеспечению намеченных программ, что большинство ее членов являются участниками движения неприсоединения (причем ряд из них занимают руководящие позиции), можно полагать, что в дальнейшем эта организация будет играть немаловажную роль в международной политике.

В современном мире панисламистские настроения принимают форму «исламской солидарности»⁴. Теоретическое обоснование этой разновидности идеологии панисламизма разрабатывают богословы крупнейших мусульманских университетов — Ал-Азхар (Египет), Аз-Зайтун (Тунис), Ал-Каравийн (Марокко), а также Всемирная исламская организация (международная организация мусульманских богословов), основанная в 1970 г. и координирующая деятельность Всемирного исламского конгресса, Лиги исламского мира и др.

Концепции «исламской солидарности» демонстрируют классовую неоднородность сил, примыкающих к движению, а отсюда и различие целевых установок. Для народов мусульманских стран это — единство в борьбе против империализма, за укрепление политической и экономической независимости, за сохранение культурной самобытности; для национальной буржуазии — прежде всего солидарность братьев по классу в конкурентной борьбе с иностранными монополиями за собственные прибыли; для наиболее консервативных слоев — идеологическая платформа борьбы против сил прогресса, против идеи социализма, за обособление от мирового демократического движения. Именно на этом нередко спекулируют империалистические державы.

О возможностях использования последними «мусульманских блоков» говорил в свое время Гамаль Абдель Насер. Предостерегая в середине 60-х годов от попыток сколачивания подобного союза, он напомнил высказывание британского государственного министра по иностранным делам А. Наттинга по поводу того, что «единственным способом договориться с арабскими борцами за национальную независимость» является создание Мусульманской лиги арабских стран, Ирана, Турции и Пакистана. «Тогда эти страны выйдут из рамок узкого национализма, будут заботиться только об исламе и арабы смогут

⁴ Красноречиво в этом смысле заявление Хомейни: «Чтобы обеспечить единство мусульманского народа и освободить исламское отечество от господства и влияния империалистов, есть только один путь — создание подлинно исламского правительства, свержение любыми средствами других тиранических псевдомусульманских правительств, навязанных из-за рубежа, а после достижения этой цели установление исламского правления во всемирном масштабе». Претензии панисламистов нередко распространяются и на Советскую Среднюю Азию.

договориться с Западом» [49, с. 143]. Далее президент Египта сказал: «Мы не отвергаем сотрудничества мусульман, если оно в интересах ислама, не приносит ущерба арабам и не является результатом коварных англо-американских планов. Исламский союз на деле — это империалистический союз, цель этого союза — борьба против освободительных движений, противодействие социальному прогрессу в арабском мире. Исламский союз — это заговор против арабских народов и стремление втянуть их в зону западного влияния... это объединение всех сотрудничающих с империализмом реакционных сил в единый арьергардный фронт борьбы против растущего прогрессивного революционного движения в арабских странах» [49, с. 143—144].

Сегодня эти слова звучат предупреждением: сохраняется угроза быть втянутыми под прикрытием религиозного знамени в махинации империалистических и собственных реакционных сил.

«Мусульманский национализм». Заложенная в панисламизме мысль о несовместимости религиозной идеологии с национализмом была особенно популярна на первых этапах освободительного движения. Однако рост местной буржуазии, усиление националистических настроений в бывших колониях и полуколониях определили постепенный отход мусульманских теоретиков от панисламизма. Характеризуя атмосферу, сложившуюся здесь в 30-е годы XX столетия, Джавахарлал Неру писал: «Старый панисламистский идеал потерял всякое значение; халифата не существовало, и каждая мусульманская страна, а больше всех Турция, со всей страстью занималась своими национальными проблемами, мало интересуясь судьбой других мусульманских народов. Национализм был фактически господствующей силой в Азии» [51, с. 377]. Самое поразительное в такой метаморфозе заключалось в том, что некоторые исламские идеологи бросились из одной крайности в другую: от полного отрицания идеи «нации» они перешли к отождествлению ее с религиозной общностью. Наиболее показателен в этом смысле пример Пакистана.

Обоснованием необходимости создания этого государства послужила концепция «мусульманского национализма», опирающаяся на положение о существовании в Индии двух наций — индусов и мусульман. Большую роль в формировании данной концепции объективно сыгра-

ла деятельность Сайид Ахмад-хана⁵. Он вступил на политическую арену в то время, когда перед его единоверцами особенно остро встал вопрос о будущем их общины. Последняя не была социально однородной: накануне английского вторжения ее составляли две неравные группы — правящая феодальная аристократия и огромная масса бедных крестьян-арендаторов, преимущественно бывших неприкасаемых. Завоевание Индии Ост-Индской компанией вызвало крушение империи Великих Моголов, мусульманская знать утратила политическую власть. В дальнейшем колонизаторы взяли курс на ослабление и ее экономических позиций, на создание нового класса помещиков из индусских ростовщиков и торговцев, который должен был стать опорой британского господства (земельный закон 1793 г.). Ваххабитское движение и народное восстание 1857—1859 гг. еще более усилили антимусульманскую направленность английской политики. Именно тогда и возникла так называемая проблема индийских мусульман.

Борьба между мусульманскими феодалами и индусской потомственной знатью, владевшей наследственными землями, велась и до прихода англичан. Иногда она принимала религиозные формы, что вызывало обострение отношений между общинами. Но поскольку правящие династии проявляли заинтересованность в сохранении целостности своих государств, понимая, что противопоставление мусульманского меньшинства большинству населения, исповедовавшему индуизм, может привести к ослаблению и даже распаду государства, они проводили политику веротерпимости, выступали сторонниками религиозного синкретизма (в частности, Акбар).

Подобная политика встречала сопротивление мусульманской феодальной реакции, которая особенно окрепла в период кризиса Могольской империи. Это сопровождалось усилением междоусобицы и открытым антииндусским курсом некоторых правителей (например, Аурангзеба). Впрочем, стремление противопоставить ислам индуизму, сыграть на религиозных различиях в политической борьбе постоянно наталкивалось на тенденцию к естественному сближению мусульман и индусов, к синтезу духовных культур, обычаев и традиций.

⁵ Политические взгляды Сайид Ахмад-хана подверглись глубокому анализу в работе Л. Р. Гордон-Полонской [187].

Объективные сложности во взаимоотношениях двух религиозных общин использовали англичане. Британский колониализм, хотя и не был первопричиной индусско-мусульманской борьбы, безусловно, послужил основным катализатором межобщинной напряженности.

Сайид Ахмад-хан, отражая тревогу и беспокойство индийских мусульман, и прежде всего верхушки общины — феодальной аристократии и нарождавшегося класса буржуазии, первый предложил программу «возрождения» единоверцев. Путь к этому он видел в их просвещении и моральном совершенствовании. Он исходил из положения о неизбежности британского господства и потому считал неизбежным сотрудничество с колониальными властями.

Более того, он полагал, что английский колониализм является благом, ибо несет с собой европейскую культуру и достижения современной науки: «Для мира в Индии и прогресса страны сохранение английского управления — насущная необходимость не на время, а навсегда» (цит. по [107, с. 142—143]).

Поскольку первоначально Сайид Ахмад-хан связывал процесс возрождения с развитием культуры и просвещения Индии в целом, постольку до 1885 г. он постоянно ратовал за единство мусульман и индусов, доказывал их принадлежность к одному народу. В своей речи на конференции Индийской ассоциации в Лахоре в 1884 г. он говорил: «...,индус“ и „мусульманин“ — чисто религиозные термины; индусы, мусульмане и даже христиане составляют нацию, поскольку живут в одной стране». И далее: «Под словом „нация“ (кау́м) я подразумеваю как индусов, так и мусульман» [163, с. 160—161].

В том же году в Гурдаспуре Сайид Ахмад-хан призвал соотечественников к единству независимо от их вероисповедания: «Индусы и мусульмане должны стараться стать одним сердцем и душой и выступать совместно; если мы объединены, мы сможем помочь друг другу. Действуя же друг против друга, мы ослабим себя» (цит. по [264, т. 2, с. 363]).

Взгляды Сайид Ахмад-хана резко изменились после того, как вопрос о суверенитете Индии перешел в область реальной политики. Организационное оформление национально-освободительного движения — создание в 1885 г. партии Индийский национальный конгресс — было

симптомом того, что колониальное господство не вечно. Опасаясь, что с уходом англичан возникнет «вакуум власти» и в борьбе за заполнение его мусульмане, составлявшие меньшинство, окажутся в проигрыше, Сайид Ахмад-хан объявил себя противником Конгресса⁶, отверг всеиндийский характер партии и обвинил ее лидеров в антимусульманских настроениях.

Он заявлял, что в случае прямых выборов в законодательные органы за каждого индуса будет подано четыре голоса, в то время как за мусульманина — один, и предлагал ввести систему пропорционального представительства религиозных общин. «Как мусульманин может защитить свои интересы? Это (прямые выборы.— М. С.) будет игрой в кости, где у одного человека четыре кости, а у другого — одна», — писал он [107, с. 145].

Хотя Сайид Ахмад-хан не сформулировал идею двух наций, его взгляды, направленные против общеиндийского движения, легли в основу политики общинного сепаратизма⁷. В годы первой мировой войны эта идея почти одновременно была выдвинута руководством обеих религиозных общин (см. [187, с. 215]). В 1920 г. представители Мусульманской лиги шейх Абдул Кадир и Хасан Билграми обратились с открытым письмом к Махатме Ганди, в котором, настаивая на положении о существовании индусской и мусульманской наций, высказали мысль о целесообразности раздела Индии.

Пакистанские идеологи, однако, склонны связывать оформление теории двух наций в качестве официальной платформы Мусульманской лиги с именем Мухаммада Икбала (см. [96, с. XI]). Несомненно, что при этом учитывается его популярность на всем Индостане, его широкая известность как поэта-философа. Кроме того, данная теория может быть представлена не продуктом политических планов и интриг, а плодом раздумий мыслителя, выражавшего интересы и чаяния своего народа.

Так или иначе, но поэт, автор патриотического гимна «Наша Индия», имевшего общенациональное звучание,

⁶ В противовес ИНК была образована Объединенная патриотическая ассоциация Индии, в которую вошли представители мусульманских помещиков и буржуазно-помещичьей интеллигенции. Цель организации усматривалась «в оппозиции политическим идеалам и деятельности Конгресса» см. (см. [301, с. 16]).

⁷ Н. Г. Прусакова не разделяет эту точку зрения [230].

поэт, который призывал покончить с религиозной враждой и построить вместо индусского мандира и мусульманской мечети новый храм — храм добра, который писал, что «любой комок родной земли... высшее божество» [43, с. 63], в политике действительно выступил сторонником религиозно-общинного сепаратизма. Еще в 1909 г. он выразил сомнение в реальности и необходимости сохранения единства Индии: «Я сам считал, что религиозные различия должны исчезнуть в этой стране, и даже сегодня в личной жизни руководствуюсь этим принципом, тем не менее я полагаю, что и индусам и мусульманам желательно сохранить свои национальные особенности. Мечта о единой индийской нации — прекрасная мечта, поэтически притягательная, но она, принимая во внимание современные условия и стихийные тенденции, проявившиеся в обеих общинах, неосуществима» [146, с. XXI].

Позднее сомнения приняли форму убеждения в невозможности «единого национализма». Рассматривая содержание поэмы «Иносказание о самоотречении» («Румуз-и бихуди», 1918) и анализируя содержание ключевого термина «миллат», Н. И. Пригарина приходит к выводу, что уже в 1918 г. М. Икбал сформулировал концепцию мусульманской нации, ибо его маснави — «не что иное, как полное и оригинальное изложение» указанной концепции [228, с. 55]. Этот вывод подтверждается и разъяснением самого поэта (относящимся к 1938 г. — последнему году жизни): «Несомненно, слово „миллат“ в арабском языке, и особенно в Коране, означает „закон“ и „религия“. В то же время современный арабский, иранский и тюркский языки позволяют считать, что оно встречается и в значении „нация“. В своих произведениях я употреблял это слово именно в таком значении» [145, с. 223]. В качестве политической платформы идея мусульманской нации была выдвинута М. Икбалом к концу 30-х годов.

Будучи президентом Аллахабадской сессии Мусульманской лиги в 1937 г., он выставил требование автономии районов с мусульманским большинством: «Нас 70 миллионов, и мы более однородны, чем какой-либо другой народ в Индии. В самом деле, индийские мусульмане — единственный народ в стране, который допустимо определить как нацию в современном смысле этого слова» (цит. по [96, с. 91]).

М. Икбал, безусловно, сознавал, что понятие «нация» противоречит идее единства на основе общности вероисповедания. Он оговаривал условность этого термина, подчеркивая: «Не общий язык, территория или экономические интересы составляют основу нашей национальности, а то, что мы все имеем определенное мировоззрение и творим одну и ту же историческую традицию...» (цит. по [149, с. 376]). Такого рода общность, по его мнению, должна была стать ступенью, средством к осуществлению всеобщего мусульманского братства: «С точки зрения ислама нация не является высшей формой политического развития, поскольку единые принципы исламского закона зиждутся на человеческой природе, а не на особенностях отдельного народа. Внутренняя сплоченность будет заключаться не в этнической, географической, языковой или социальной однородности, а в общности религиозного и политического идеала или в психологическом факторе „единомыслия“» (цит. по [149, с. 60]).

Вопрос о том, поддерживал ли Мухаммад Икбал идею сепаратного государства, до сих пор остается спорным. Л. Р. Гордон-Полонская, Н. П. Аникеев и др. считают, что он выступал лишь за автономию «мусульманских» провинций в рамках федерации. Этой же точки зрения придерживаются многие индийские и даже некоторые пакистанские историки. В упоминавшейся уже программной речи в Аллахабаде М. Икбал требовал самоуправления для Пенджаба, Северо-Западной пограничной провинции, Синда и Белуджистана в пределах Британской империи или вне ее, создания «объединенного северо-западного штата индийских мусульман», который представлял бы «мусульманскую Индию в границах Индии».

Однако ряд авторов, главным образом пакистанских, полагают, что в последние годы жизни М. Икбал считал неизбежным и необходимым образование самостоятельно-го мусульманского государства. Поскольку официальных заявлений по этому поводу он не сделал, обычно ссылаются на его письма Джинне от 28 мая и 21 июня 1937 г. В последнем из них говорится: «По моему мнению, новая конституция (имеется в виду „The Government of India Act“ 1935 г.— М. С.) с ее идеей Индийской федерации совершенно безнадежна. Независимая федерация мусульманских провинций... единственное средство обеспечить мир в Индии и спасти мусульман от диктата немусульман.

Почему мусульман северо-запада Индии и Бенгалии нельзя считать нацией, имеющей такое же право на самоопределение, как и другие нации в стране и за ее пределами?» [95, с. 388].

По свидетельству Мухаммада Джинны, именно эти мысли Икбала, а также сложившаяся ситуация подвели к выводу, который был зафиксирован в знаменитой Пакистанской резолюции, принятой на Лахорской сессии Мусульманской лиги 23 марта 1940 г. (см. [95, с. 384—385]). Резолюция объявляла целью индийских мусульман образование самостоятельного государства на том основании, что они — не религиозная община, а нация. Позднее, в 1944 г., М. Джинна писал в письме к Ганди: «Мы утверждаем, что мусульмане и индусы — две нации в полном смысле слова. Мы — нация, насчитывающая сто миллионов и, что еще важнее, имеющая свои культуру и цивилизацию, язык и литературу, искусство и архитектуру, имена и названия, представления о ценностях, законы и моральные нормы, обычаи и календарь, историю и традиции, склонности и амбиции, короче говоря, у нас свой собственный, особый взгляд на жизнь. По всем законам международного права мы — нация» (цит. по [69, с. 34]).

«Мусульманский национализм» стал идеологией массового движения индийских мусульман. Помещики и буржуазия видели в образовании сепаратного государства «путь избавления от конкуренции крупных торговых и промышленных индусских фирм» (см. [187, с. 233]). Средние слои надеялись на создание более благоприятных условий для получения должностей на государственной службе. Трудящиеся питали иллюзии относительно решения с помощью исламских норм острых социально-экономических проблем⁸.

Вместе с тем некоторые представители индийских мусульман, преследуя самые различные политические цели, отвергали эту идеологию. К числу критиков при-

⁸ Примечательно, что эти иллюзии разделял и М. Икбал, полагавший, что решение «проблемы мусульманской бедности» лежит «в соблюдении исламского закона и его дальнейшем развитии в свете современных идей». Что касается воплощения в жизнь самих этих законов, то, по его мнению, оно «возможно лишь в рамках свободного мусульманского государства» [95, с. 385].

надлежал основатель и лидер партии «Джамаат-и ислами» Абдул Ала Маудуди. «Ислам, — писал он в статье „Мусульмане и современная политическая борьба“, — враждебен любому виду национализма, будь то индийский или так называемый мусульманский национализм» (цит. по [165, с. 152]). Формально такая точка зрения совпадала с панисламистскими идеями. Но если Афгани, Абдо и в определенный момент Икбал, выступая против национализма, полагали, что он разобщает силы мусульманских народов и препятствует их освобождению от колониального гнета, то Маудуди, напротив, руководствовался стремлением противодействовать развитию национально-освободительного движения.

На формирование его взглядов решающее влияние оказали настроения мусульманской верхушки княжества Хайдарабад, где он жил с 1928 г. Из 16,5 млн. населения мусульмане составляли здесь всего 200 тыс., однако они занимали господствующие позиции в экономике и политике и были тесно связаны с колониальным режимом. Перспектива приобретения Индией суверенитета пугала их, поскольку тогда власть от благоволивших к ним англичан перешла бы к индусскому большинству, а они сами понесли бы серьезный материальный и моральный ущерб.

Местную мусульманскую верхушку не устраивал и вариант сепаратного исламского государства. Во-первых, в случае образования последнего оно включило бы провинции с большинством мусульманского населения, к каковым Хайдарабад не относился, да и территориальное расположение в центральной части страны исключало такое решение. Во-вторых, возглавляли националистическое движение мусульманская буржуазия и либеральные помещики, которые мыслили будущее устройство не как теократию, а как светское государство западноевропейского типа. Хайдарабадские феодалы опасались, что создание государства на основе принципа национального суверенитета поставит под сомнение суверенитет бога, его закон — шариат — и приведет к пересмотру социальных принципов и установок средневекового общественного правопорядка, на котором зиждилась их собственная власть.

Маудуди объявил «мусульманский национализм» не менее порочным, чем всякий другой, и утверждал, что его приверженцы не способны создать истинно исламское го-

сударство, ибо «не станут возражать, если деятельность их правительства будет опираться не на мусульманские принципы» [110, с. 51]. «Почему, — спрашивал он, — мы должны тратить время на образование так называемого государства мусульманской нации и растрачивать энергию на его становление, когда знаем, что это не только не приблизит нас к нашей цели, но скорее окажется препятствием на пути к ее осуществлению» [113, с. 28].

Такой целью Маудуди объявлял «исламскую революцию», смысл которой сводился к «воспитанию масс в духе ислама», к подготовке подлинно мусульманских ученых, философов, экономистов, юристов и политических деятелей [113, с. 16—17]. Иными словами, конкретный лозунг борьбы за национальное освобождение подменялся абстрактной идеей морального совершенствования — процесса, который, по мысли Маудуди, должен был привести к построению «всемирного общества, опирающегося на истинные принципы ислама» [109, с. 11].

Абсолютно иными мотивами руководствовались те противники «мусульманского национализма», которые отстаивали идею единой индийской нации и лидером которых был Абул Калам Азад. В начале своей политической деятельности он выступил сторонником «религиозного национализма». Философские и общественно-политические взгляды того периода получили наиболее полное освещение на страницах издаваемых им журналов — сперва «Ал-Хилал» (июль 1912 — ноябрь 1914 г.), а затем «Ал-Билаг» (ноябрь 1915 — март 1916 г.).

Решение об издании журнала, долженствующего способствовать формированию общественного сознания мусульман, созрело у Азада в результате его двухлетнего пребывания в Иране, Египте, Сирии и Турции (1907—1909). Знакомство с иранскими революционерами, с лидерами младотурецкого движения в значительной степени повлияло на его политические воззрения (см. [39, с. 40]). Понимание необходимости того, чтобы его единоверцы в Индии выступили против колониального режима, понимание, возникшее раньше непосредственно под воздействием раздела Бенгалии в 1905 г. и последовавших за этим событий, теперь стало еще более отчетливым. Центральной задачей своего еженедельника Азад поставил пробуждение соотечественников к политической активности, к борьбе с колонизаторами.

Издание «Ал-Хилал» явилось вызовом участникам Алигархского движения, которые настаивали на сотрудничестве с англичанами, видя в том единственный путь к спасению мусульманской общины в Индии. Решительно отказавшись от этого сотрудничества, Азад сделал первый шаг к разрыву с Алигархской школой. Другой, не менее важный шаг — отказ от позиций узкого «религиозного национализма», который вел к коммунизму и ослаблению национально-освободительного движения, — был сделан им позднее, спустя десять лет. А пока на страницах «Ал-Хилал» он выступал как националист, неразрывно связывающий политику с религией.

В интервью, данном им корреспонденту «Ал-Хилал» и опубликованном в номере от 29 декабря 1912 г., он говорил: «Вы предлагаете отделить политику от религии, но с чем мы останемся, если пойдем на это? Наше политическое мышление развито исключительно на основе религии... Мы считаем, что всякая мысль, которая опирается не на Коран, безбожна» (цит. по [104, с. 22–23]). В то время Азад еще не осознавал важности объединения усилий индусов и мусульман в борьбе против колониальных властей и, по существу, призывал мусульман к политическому сепаратизму. «Ислам, — утверждал он, — настолько совершенная религия, что его приверженцам незачем подражать индусам... Нет большего позора, чем обращаться к другим за политическим образованием. Мусульмане не должны присоединяться к какой-либо партии. Они были лидерами мира. Если они подчинятся богу, весь мир подчинится им» [160, с. 25].

Религиозное единство он противопоставлял национальному и в каждом мусульманине видел прежде всего гражданина всемирного исламского братства. Эти взгляды, несомненно, несли на себе печать панисламизма.

Активнее, чем кто-либо из его единомышленников-соотечественников, Абул Калам Азад пропагандировал идеи Джемала ад-Дина ал-Афгани. В отличие от Мухаммада Икбала, также в значительной степени испытывавшего на себе влияние Афгани, но не сводившего идею панисламизма к защите халифата, он полагал, что политическая лояльность по отношению к халифу, сплочение вокруг него всех мусульман мира и полное повиновение ему должны стать ведущим принципом организации панисламского общества. По мнению Азада, подчинение мусульманской общины

халифу носит политический, а не религиозный характер, поскольку подлинное духовное руководство является прерогативой бога и его пророка. При этом делалась весьма существенная оговорка: политическая лояльность сохраняется лишь до тех пор, пока халиф действует в соответствии с предписаниями Корана и учением пророка (см. [153, с. 20–25]).

Боевой, антиколониальный дух издаваемых Азадом журналов был главной причиной их запрещения. Самого его на основании Закона об обороне Индии выслали из Калькутты. Власти Пенджаба, Дели, Соединенных провинций и Бомбея лишили его права въезда в эти провинции и города. В итоге с апреля 1916 по конец 1919 г. он находился в Ранчи.

Бурный рост национально-освободительного движения в стране побудил Азада пересмотреть свои взгляды. Окончательному отходу от крайнего «мусульманского национализма» и признанию целесообразности совместных выступлений мусульман и индусов в борьбе с английским колониализмом способствовала также поддержка Индийским национальным конгрессом халифатского движения, направленного против попыток империалистических держав захватить владения Османской империи. По инициативе Махатмы Ганди Конгресс заявил о своей солидарности с халифатистами и развернул широкую агитацию в защиту Турции и других мусульманских государств⁹.

Эволюция взглядов Азада от «религиозного» к секулярному национализму определялась также в значительной степени развитием событий в Турции и странах Арабского Востока — уничтожением Ататюрком института халифов и усилением арабского национализма, в основу которого был положен принцип общности территории, языка, истории и культуры арабских народов.

В 1920 г. Абул Калам Азад стал членом Исполкома Индийского национального конгресса и с тех пор до конца жизни занимал одно из ведущих мест в руководстве партии, неизменно отстаивая необходимость сотрудничества мусульман и индусов (1940–1946 гг. — президент ИНК; 1947–1958 гг. — сначала министр просвещения Индии, а затем министр просвещения, природных ресур-

⁹ Конгресс поддержал халифатское движение, поскольку оно способствовало объединению мусульман и индусов в борьбе против британского владычества.

сов и научных исследований; с 1951 по 1958 г. — заместитель лидера конгрессистской фракции в парламенте).

Развитие событий в стране убедило Азада в том, что успех борьбы зависит от единства всех индийцев, независимо от религиозных, языковых и прочих различий. Он справедливо полагал, что так называемый общинный вопрос должен и может быть решен после достижения Индией политической самостоятельности. Раздел страны по религиозному признаку, по его мнению, не ликвидировал, а еще более углубил бы индусско-мусульманские противоречия. Он заявлял, что создание двух государств, противопоставленных одно другому, не решит проблемы меньшинства в каждом из них. «Вместо того чтобы уничтожить религиозно-общинные опасения, раздел лишь навсегда укрепит их» [39, с. 213, 266].

В отличие от многих своих соотечественников Абул Калам смог понять, что в основе индусско-мусульманских и вообще общинных конфликтов лежат не религиозные чувства, а социально-экономические причины. «Подлинные проблемы, вставшие перед страной, — писал он, — носили не религиозно-общинный, а экономический характер. Разногласия возникали не между общинами, а между классами». Как только страна получила бы свободу, индусы, мусульмане и сикхи — все осознали бы истинный смысл актуальных проблем и религиозные разногласия были бы устранены (см. [39, с. 265]).

Предвидел он также и международные последствия раздела Индии и потому энергично выступал против того, чтобы во имя политической независимости были принесены в жертву единство индийского народа и целостность государства. «Если ангел спустится с небес, — говорил он, — и заявит с высот Кутуб Минара: „Отрепитесь от индусско-мусульманского единства, и тогда в течение 24 часов вы получите сварадж“, я откажусь от предложенного свараджа и не отступлю ни на шаг от своей позиции. Отказ от свараджа повлияет только на судьбу Индии, в то время как конец нашего единства будет потерей для всего человечества» (цит. по [295, с. 49]).

Идею двух наций, на которую опирались лидеры Мусульманской лиги, выдвинувшие требование раздела Индии, Азад противопоставлял понятие «смешанная нация». Если в молодые годы он в своих статьях и речах старался подчеркнуть обособленность мусульман, их пре-

имущество по сравнению с приверженцами других религий, и в частности индуизма, если раньше призывал следовать по особому, «мусульманскому пути», то начиная с 20-х годов постоянно отстаивал мысль о неразрывности судеб индийских мусульман и индусов, общности их социальных и политических интересов, сложившихся в результате многовековой совместной жизни. В президентском адресе на Рамнагарской сессии Национального конгресса в 1940 г. Азад писал: «Наш язык, наша поэзия, литература, цивилизация, наши вкусы и одежда, наши традиции и бесчисленные повседневные мелочи несут на себе печать общей судьбы и единых традиций... Наша социальная жизнь в течение более чем тысячелетия привела к созданию смешанной нации» (цит. по [104, с. 27])¹⁰.

Критики Азада часто обвиняют его в противоречиях, в высказывании прямо противоположных точек зрения (см. [104]). Действительно, его философские и общественно-политические взгляды 30—50-х годов резко отличаются от тех, которых он придерживался в юности. Однако вряд ли это может служить свидетельством его непоследовательности. Допустимо скорее говорить о закономерной эволюции его воззрений, которая определялась историческими условиями развития Индии. Пересмотрев прежние позиции, Азад твердо и мужественно отстаивал убеждения, подсказанные ему опытом борьбы.

Свою концепцию национализма он строил, исходя из признания общности территории, истории и культуры народов. По его довольно нечеткой дефиниции, национализм — «это особая вера в коллективную жизнь человека» [152, с. 9], одна из наиболее высоких ступеней в развитии присущего людям чувства коллективизма. Национальная общность выше семейных или родственных уз, выше связей между людьми одной деревни, города, района.

Примечательно, что Азад, хотя и не понял до конца природы национализма, сумел увидеть его двойственность, проявляющуюся одновременно в «агрессивности» и «оборонительности». Анализ истории европейских наций подвел его к выводу, что «национализм, вызванный к жизни для защиты свободы и прав человека, позднее стал самым

¹⁰ Любопытно в этой связи сравнить приводившееся ранее высказывание М. Джинны о «мусульманской нации».

большим злом на пути к их достижению» [152, с. 37]. В интерпретации Азада, ислам не отрицает национализма, если он не носит агрессивного характера, но признает, что чувство принадлежности к одной религии, объединяющее народы разных стран, и осознание принадлежности к всемирному человеческому братству важнее. Конечная цель ислама заключается в достижении этой последней, наивысшей стадии, тем не менее пока удавалось достигнуть лишь предпоследней ступени общности — религиозной. В данном случае имелись в виду средневековые халифаты; тем же идеалом, по существу, вдохновлялось и все панисламистское движение.

В конце жизни Азад довольно часто, особенно в выступлениях на международных форумах, развивал идею мирового гражданства. Он считал необходимым пересмотреть метод преподавания географии и истории, воспитывать учащихся в духе «единства мира и человечества» [144, с. 152]. В своем приветственном адресе на второй сессии Индийской национальной комиссии по сотрудничеству с ЮНЕСКО он говорил: «Мы должны выпускать для начальной школы новые карты, на которых земной шар был бы окрашен в один цвет; мы должны учить ребенка тому, что он прежде всего гражданин мира, и только потом рассказать ему, что, как город для удобства разделен на различные районы, так и мир — на континенты... но эти деления не нарушают единства его в целом» [144, с. 151]. Идея мирового гражданства, по сути, логически вытекала из азадовской концепции единобожия и религиозного плюрализма. Она отражала его наивные и утопические надежды на ликвидацию международных конфликтов путем реформы образования или синтеза культур.

* * *

Несмотря на видимое отличие панисламизма от «мусульманского национализма», обе идеологии покоятся на одном и том же идейном фундаменте. И та и другая игнорируют в качестве определяющих языковые, этнические, территориальные, культурные, экономические и прочие признаки национальной общности и выдвигают на первый план принцип единства религиозной веры. Как это ни парадоксально, и панисламизм, и «мусульманский нацио-

нализм» оказываются разновидностями национализма. Специфика выражения националистических настроений в «исламских» формах обусловлена исторически объяснимой религиозностью общественного сознания, особенностями развития освободившихся стран, в которых становление местной буржуазии происходило в противоборстве с «христианским» капитализмом, и т. д.

Значительное распространение в странах мусульманского Востока получили и светские концепции национализма. В них религия выступает лишь одним из факторов; доминирующая роль отводится языковым, культурным или территориальным признакам. Секуляризации идеологии национализма содействовал ряд причин, но решающее значение имело укрепление национальной буржуазии и ее стремление не только освободиться от европейского, отождествляемого с христианским гнета, но и избежать зависимости от инонациональных единоверцев.

Светскую интерпретацию понятию «нация» раньше других дали арабы. Их национализм, как отмечает З. И. Левин, «на первых порах развивался в рамках панисламизма и османизма» [214, с. 179]. Вовлечение Сирии и Египта в сферу мирового капиталистического хозяйства, увеличение товарности сельскохозяйственного производства, рост товарно-денежных отношений и внутреннего рынка — все это создавало условия для формирования местной буржуазии. По мере своего усиления она все отчетливее проявляла недовольство господством турок, налоговым гнетом и самоуправством администрации Османской империи. Буржуазная критика режима турецкого султана в известной степени отражала общие настроения арабских народов и способствовала развитию их национального самосознания. В 70—80-е годы в Египте и Сирии были сделаны первые попытки определить нацию как общность, отличную от традиционной уммы. Провозвестник арабского просветительства ат-Тахтави противопоставил «национальное братство» «братству по вере», утверждая, что первое «выше и важнее» (см. [92, с. 79]).

Более четко секулярная концепция нации была сформулирована несколько позднее, в первое десятилетие XX в. ал-Кавакиби¹¹, призвавшим соотечественников «к нацио-

¹¹ Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (1849—1902) — сирийский идеолог, старавшийся обосновать соответствие парламентаризма и конституционализма исламскому вероучению.

нальному, а не к религиозному объединению» и квалифицировавшим нацию как «общность людей, связанных единством расы, языка, родины и права» [45, с. 92]. Религиозная принадлежность из числа ее признаков, таким образом, исключалась.

За национальное единство как более высокую (по сравнению с религиозной) ступень человеческой общности ратовал писатель-философ, классик новоарабской литературы Амин Рейхани. «Матери,— обращался он к своим соотечественницам,— учите детей тому, что они раньше всего ливанцы и сирийцы, раньше арабы, а уж потом христиане или мусульмане, иудеи или друзья» (цит. по [212, с. 64]). В своем завещании, составленном в 1931 г., Рейхани писал: «Арабское единство, основанное на национализме, а не на религиозной базе,— это священное единство, и я завещаю его вам» [212, с. 63].

Тенденция к светскому толкованию понятия нации у арабов обуславливалась не только особенностями становления их национального самосознания в борьбе против турецкого гнета, но и тем, что в ряде арабских стран имела значительная прослойка немусульман, преимущественно христиан. Лозунг «исламского национализма» в этих условиях мог тормозить процесс консолидации во имя общей идеи — освобождения от иностранного порабощения.

Заметную эволюцию идеология национализма претерпела в Турции. В 60—70-х годах прошлого века Османская империя, как говорилось, выступала главным поборником панисламизма, претендуя в качестве наиболее сильного из мусульманских государств нового времени на лидерство в исламском мире. В 1911—1912 гг., однако, панисламизм начинает уступать место идеологии пантюркизма.

Это было вызвано рядом объективных причин. «Рост освободительного движения нетурецких, притом не только немусульманских, но и мусульманских, народов империи (арабов, албанцев), а также (и в особенности) Триполитанская и Балканские войны нанесли непоправимый удар османизму, в значительной мере дискредитировали панисламизм. Кроме того, передовые элементы Османской империи рассматривали унаследованную от султана Абдул-Хамида II идеологию панисламизма как элемент реакции и фанатизма» [182, с. 34].

Поскольку духовенство в Османской империи было теснейшим образом связано с правящей верхушкой (непосредственно с султаном-халифом) и представляло собой крупного феодала (1/3 всех обрабатываемых в стране земель), оно оказалось в лагере открытых и ярых противников буржуазного переустройства турецкого общества. В этих условиях национализм приобретал светскую, отчасти даже антиклерикальную окраску. Пришедшая к власти в результате кемалистской революции буржуазия официальным курсом политики провозгласила лаицизм. Вслед за отменой халифата, национализацией значительной части вакуфных земель, изъятием систем судопроизводства и просвещения из сферы влияния духовных лиц, предоставлением женщинам равноправия, запрещением сект и т. п. меджлис в 1928 г. принял Закон об отделении мечети от государства.

Несмотря на сопротивление консервативных сил реформам Ататюрка, господствующим в стране остается национализм светского типа. Подтверждением, в частности, является конституция 1961 г., в которой предусматриваются равенство граждан перед законом независимо от их вероисповедания, запрещение деятельности религиозных сект и использования религии в политических целях. Как уже говорилось выше, после военного переворота 1980 г. официально провозглашен курс на реставрацию кемализма. Красноречиво заявление редакционной статьи газеты «Терджюман» от 11 февраля 1981 г.: «Турция выбрала свой путь с первых дней основания Республики — обратилась лицом к Западу. Не надо забывать, что обрести благосостояние, независимость и условия, необходимые для человеческого существования, можно лишь под сенью демократии и режима либеральной экономики — неотъемлемой части этой демократии».

Турция демонстрирует модель эволюции идеологии национализма, тенденцию к превалированию его светских форм. Рост экономики, повышение культурного уровня народов мусульманских стран, политические события в Южной Азии — раскол Пакистана, создание Бангладеш — и многое другое убеждает в типичности этой модели.

Действительно, крен в сторону светского национализма (не атеистического, а именно светского) наблюдается во многих государствах мусульманского Востока и был особенно очевидным в 40—60-е годы XX в., когда в араб-

ском мире усиливался национализм отдельных народов (скажем, египтоцентризм насеровского варианта). Религия сохранялась только в качестве составного элемента этой идеологии, причем нередко элемента второстепенного.

По словам Н. Арури, «арабские лидеры остановили свой выбор на компромиссе и нелегком союзе между национализмом и религией» [302, с. 278].

Подобный же выбор сделали и правящие круги мусульманских стран за пределами арабского мира. Еще президент Пакистана М. Айюб-хан в одном из своих выступлений признал, что «национализм — сила, одерживающая победу, а ислам уже не играет роль главного связующего звена между народами». При З. А. Бхутто национальным интересам все больше отдавалось предпочтение по сравнению с абстрактными идеями исламского единства.

И все же идеологические процессы в рассматриваемых странах протекают гораздо сложнее, чем можно было бы предполагать по логике прямолинейной эволюции от панисламизма к «мусульманскому», а затем к светскому национализму. К концу 60-х годов начала проявляться тенденция, которая воспринимается как «движение вспять». Общее оживление возрожденческих настроений отразилось на трактовке концепций национализма. Выше перечислялись причины «возрожденческого всплеска». К этому следует добавить, что возможность поворота «назад» применительно к данным концепциям всегда сохранялась, поскольку фактически, за редким исключением, ни в теории, ни тем более на практике секуляризация полностью не проводилась. Речь шла о компромиссе с религией, причем компромиссе, предусматривающем использование ее в качестве «инструмента» во внутренней и внешней политике. Естественно, что при соответствующих обстоятельствах был сделан поворот к «мусульманскому» варианту национализма, а в некоторых случаях дальше — к панисламизму в форме «исламской солидарности».

Условия, вызвавшие такой переход, весьма разнообразны. В ряде государств акцентировка религии как основы национальной общности продиктована стремлением правящих кругов предотвратить распространение «атеистических» идей социализма. Религиозное единство выдвигается в качестве главного оружия против усиления классовой борьбы, активизации прогрессивных сил.

Некоторые демократические режимы (скажем, в Алжире, Тунисе, Сирии) сегодня в большей степени, чем раньше, подчеркивают «исламский компонент» в концепции нации, полагая, что это способствует интеграции, необходимой для выполнения социально-экономических и культурных программ.

Поскольку надежды освободившихся стран на быстрое достижение экономической самостоятельности не оправдались, постольку решение общих кардинальных проблем стало казаться возможным на пути сплочения единоверцев. Правда, отнюдь не все участники международных мусульманских организаций поддерживают идею мусульманской нации в трактовке, которую предлагал, например, король Фейсал в марте 1970 г. Приветствуя в Джиdde министров иностранных дел исламских государств, он заявил: «Наша родина — это родина каждого мусульманина... Мы должны стремиться к достижению единства исламской нации» [251, с. 163]. Для большинства стран данного региона «исламская солидарность» не тождественна панисламистской идее единого мусульманского государства. Под ней скорее понимается политический союз стран, придерживающихся «общей идеологической платформы». Однако серьезные межгосударственные (например, ирако-иранский военный конфликт, пакистано-бангладешские отношения и др.), межнациональные (курдская проблема в Иране, пуштунская — в Пакистане и т. п.), внутрирелигиозные (прежде всего между шиитами и суннитами) противоречия, а также то, что «исламская» идеология трактуется по-разному в зависимости от классовых и социальных установок ее интерпретаторов, делают эту общность более чем относительной.

Наблюдаемая в настоящее время популярность несекулярных концепций национализма представляется явлением, хотя и обусловленным особенностями внутриполитической и международной ситуации, тем не менее, видимо, временным. Равно как и бум возрожденчества в целом, обращение заново к религиозным формулам национализма не означает свертывания реформаторского процесса — это своеобразный зигзаг в закономерном поступательном развитии народов указанного региона.

Ислам и национализм — лишь аспект более широкой проблемы соотношения религии и политики. Этот аспект

выдвигался на первый план на раннем этапе антиколониальной борьбы, ибо за ним стояли практические проблемы, касающиеся путей, средств освобождения от чужеземного гнета и возрождения мусульманского мира, правомочности и целесообразности политического самоопределения мусульманских народов. На втором этапе после завоевания независимости и образования суверенных государств в политических концепциях мусульманских идеологов главное место занял вопрос о роли ислама в государстве, о характере законодательной и исполнительной власти.

«Исламская демократия»

Законодательство в современном мусульманском обществе. Теология и право составляют две части исламского религиозного «закона» — шариата. Само это слово подразумевает путь к истине, которым должно следовать, повинаясь данному в откровении закону божьему (см. [311, с. 524]).

Мусульманская традиция рассматривает шариат в целом как свод заповедей Аллаха, касающихся поведения человека, регулирующих религиозный ритуал и в то же время определяющих нормы общественно-политической, семейной и личной жизни. Предписания этого «божественного закона» вечны и не подлежат критике или пересмотру. Верующий должен стремиться к его познанию, хотя в принципе из-за ограниченных возможностей своего интеллекта никогда не сможет постичь его во всей полноте.

Исламские ортодоксы и сегодня заявляют, что их вероучение «не признает законодательства, вводимого человеческими агентами» (см. [307, с. 110]).

Лозунг «Братьев-мусульман» звучит так: «Коран — наша конституция» [49, с. 21]. Президент организации «Джамаат ул-улема-и Пакистан» маулана Абул Хасан Ата, поясняя эту мысль, говорит: «Ислам является совершенной религией, дающей законы, которые регулируют всю деятельность и потому не санкционирует то, что на современном языке может быть названо законодательством. Исламские установления нуждаются в толковании только тех, кто в них разбирается» [111, с. 102].

За главой государства признаются функции административного регулирования исключительно в рамках шариата. При этом ссылаются на исторические прецеденты. Действительно, мусульманские правители никогда прямо не отвергали шариат и введение нового закона (канун) называли администрированием. Однако, как справедливо замечает знаток мусульманского права Дж. Шахт, это чистая фикция, ибо «вся история мусульманства демонстрирует непрекращающуюся борьбу между религиозным правом и светским администрированием» [307, с. 110].

Несколько более гибкую по сравнению с ортодоксальной позицией занимают «возрожденцы» типа Маудуди. Последний различает в шариате три категории законов: а) обязательные, т. е. те, о которых прямо говорится в Коране (к ним относится запрещение ростовщичества, воровства, употребления алкогольных напитков и т. д.); б) рекомендованные (они не обязательны, но их желательно выполнять); в) спорные, позволяющие действовать свободно, руководствуясь требованиями времени, «если в Коране и сунне на этот счет нет специальных предписаний» [111, с. 281].

Понимание того, что от законов средневековья, препятствующих социально-экономическим, политическим и культурным преобразованиям, необходимо освободиться, обусловило появление принципиально иных точек зрения на объект и субъект законодательства. Определенная группа идеологов, выступившая с позиций крайнего модернизма, отвергла предписания шариата в области права как полностью устаревшие. Некоторые из них проводили данную идею в завуалированной форме, старались доказать идентичность религиозного и европейского права и на этом основании подменить первое вторым. Марокканец А. Фаси, предложивший свою программу модернизации в конце 40-х годов, утверждал, что в исламе с самого его зарождения существовала практика использования правовых норм неарабских народов и что европейское законодательство, в свою очередь, испытало влияние шариата. «Каждый, кто сравнит французский кодекс с юридической системой маликитов, — говорил он, — обнаружит единство точек зрения в девяноста из ста случаев» (цит. по [307, с. 128]). Если А. Фаси для подкрепления своей мысли обращался к французскому законодательству, то индийские модернисты с той же целью привлекали англо-

саксонское, а индонезийцы — нидерландское законодательство. Влияние культуры и общественно-политической системы метрополии сказывается здесь самым непосредственным образом.

Открыто модернистский подход к вопросам юридической теории и практики не получил широкого признания. Охотнее были приняты программы реформации мусульманского права, предусматривающие современную интерпретацию принципов исламского вероучения. Авторы таких программ отличают критическое отношение к религиозному догматизму, стремление доказать, что буквальное следование законам раннего мусульманства наносит огромный вред авторитету религии и дает основание оппонентам подчеркивать ее косность и архаичность. По мнению А. К. Брохи¹², «знатоки ислама, утверждающие, что в Коране и сунне содержатся не только принципы, но и практические указания почти на любой случай жизни, личной или общественной¹³, превращают мусульманство из религии мирового значения, каковой оно является, в нечто местное и особенное» [70, с. 747].

Единомышленники Брохи настаивают на коренном пересмотре непостоянной части шариата (т. е. на установлении новых законов вместо тех, которые были приняты мусульманскими юристами прошлого) и на новой интерпретации постоянной его части — Корана и сунны.

Индийский мусульманин Асаф А. Фаизи¹⁴ в своей монографии «Современный подход к исламу» развивает мысль о том, что вера в бога не требует доказательств. Однако верующий, обязанный следовать предписаниям ислама в повседневной жизни, нуждается в их толковании. Характер трактовки догматов непосредственно определяется временем, т. е. историческими сдвигами в раз-

витии общества. Значит, для того чтобы ислам вновь, как в средние века, стал динамичной религией, нужно не заменять его догмы, а лишь дать им современное толкование [87, с. 108]. Другое дело — мусульманское законодательство. Оно действительно устарело. Именно его и надлежит реформировать: «Уроки истории, меняющиеся социальные условия и формы цивилизации, эволюция экономической структуры сегодняшнего мира — все это не было учтено шариатом. В результате исламское законодательство в целом остается отсталым и неразвитым...» [87, с. 37].

Стремясь освободиться от бремени средневековых установлений, мусульманские реформаторы вместе с тем хотят сохранить такое положение, при котором общественный порядок подкреплялся бы догматами религии. Теоретическую аргументацию возможности и даже необходимости нового толкования шариата они пытаются найти в самом исламе.

В связи с этим особо подчеркиваются различия между шариатом и фикхом. Первый рассматривается в качестве абсолютного во времени и пространстве, несотворенного, вечного и неизменного закона божьего, зафиксированного в Коране, второй — как интерпретация шариата, т. е. продукт человеческого интеллекта. Поскольку же разум индивидуума ограничен, его толкование слова божьего также не может быть совершенным. Кемал А. Фаруки пишет: «Когда мусульмане, пытаясь понять шариат, предлагают свою трактовку определенного вопроса, независимо от их искренности и интеллектуального уровня сделанные ими заключения отнюдь не так уж безупречны, непреложны, чисты, они неизбежно превращаются в человеческую интерпретацию шариата, т. е. в фикх» [82, с. 19]. «Положения фикха прошлого, как бы совершенны они ни были для своей эпохи, — продолжает тот же Кемал А. Фаруки, — не обладают безусловной непогрешимостью и непригодны для сегодняшнего дня... там, где это необходимо, следует по-новому толковать шариат и его применение» [82, с. 104].

Еще более радикальную позицию занимает Г. А. Парвез, отвергающий авторитет не только фикха, но даже сунны. По его мнению, «вся структура средневекового права и теологии абсолютно ошибочна», а хадисы не представляют собой части истинного исламского учения

¹² А. К. Брохи — видный пакистанский идеолог и общественно-политический деятель. В 50-е годы занимал посты министра права и министра, ответственного за подготовку проекта конституции Пакистана. Пожизненный член Пакистанского философского конгресса.

¹³ Именно так считает аятолла Хомейни: мусульманское вероучение, «содержит предписания по всем вопросам, касающимся человека и общества... Не существует вопросов, по которым ислам не вынес бы своего суждения».

¹⁴ Асаф А. Фаизи (род. в 1899 г.) — видный специалист по мусульманскому праву, автор большого числа работ, лауреат премии Падма Бхушан. В 1955 г. избран членом-корреспондентом Арабской академии (Дамаск).

[161, с. 74—79]. Все сложности и слабости пакистанского общества проистекают из того, что здесь существуют «две взаимоисключающие системы... одна — базирующаяся на Коране, другая — на хадисах» [297, с. 39].

Для решения проблем современного мусульманского, и в частности пакистанского, общества надлежит обращаться к Корану, и только к нему, «ибо ничто кораническое не может быть плохим». Отсюда — призыв к молодежи «отринуть прошлое мусульманства как эпоху темноты, у которой нечему учиться, за исключением периода жизни пророка и первых четырех халифов» [297, с. 39].

Такого рода крайнюю позицию занимают немногие. Более распространено мнение о важности реформы или современного толкования религиозного законодательства на основе «открытия дверей иджтихада». «Как в „золотой век“ ислама ученые-богословы разработали систему фикха для тогдашнего общества и его нужд, так и сейчас они должны снова исследовать бесценный материал Корана и хадисов, чтобы в условиях современного государства и общества адекватно представить волю бога, выраженную пророком... Настало время вновь открыть дверь иджтихада», — заявляет первый президент Академии мусульманского права в Джакарте проф. Хазайрин¹⁵ (цит. по [338, т. 6, № 2, с. 157]).

Выше говорилось, что споры по этому вопросу ведутся издавна. Ортодоксы, настаивающие на неукоснительном соблюдении таклида, используют объективную существующую противоречивость самих принципов системы мусульманского права. Их аргументация несложна. Согласованное мнение по поводу иджтихада, без которого он не имеет юридической силы, по традиции рассматривается как безошибочное мнение. (В знаменитом хадисе сказано: «Община моя не может единодушно признать правильным ошибочное».) Раз так, то иджма ведет к таклиду и исключает иджтихад по конкретному вопросу, что в конечном счете предполагает его самоизживание.

Сторонники реформации возражают на это, что иджма могла считаться безошибочной лишь в определенных пространственно-временных границах, только для того периода, когда она была достигнута. Непогрешимость коллек-

тивного мнения всегда относительна, ибо только бог абсолютно всеведущ и всемогущ. Вот почему каждый раз, когда кардинально меняются условия жизни мусульманской общины, необходимы новый иджтихад и новая иджма.

Признание этих категорий не решает, однако, вопроса о механизме их функционирования. Ортодоксы утверждают, что принятие иджтихада и иджмы является компетенцией улемов, наиболее авторитетных знатоков исламского вероучения, и не допускают мысли о передаче права на них какому-либо выборному органу. Ведь муджтахид — человек, могущий претендовать на самостоятельное суждение, — должен обладать широкой эрудицией и отличаться благочестием¹⁶.

Наибольшую поддержку в современном мусульманском мире получила точка зрения, по которой иджтихад считается прерогативой не избранных, а всей уммы в лице ее выборного законодательного органа¹⁷. По мнению И. Х. Куреши, «лишь законодательная власть в качестве высшего представительства народа может говорить за него и принимать от его имени наиболее разумные решения...» [126, с. 2].

Споры по поводу иджтихада и иджмы продолжаются. На практике проблема решается явно в пользу современного законодательства.

Приблизительно в середине XIX в. потребность в законах, соответствующих изменившимся социально-политическим условиям, привела к дихотомии — сосуществованию традиционных мусульманских судов и светских, опирающихся на европейские законы. С 1915 г. началась постепенная модернизация шариатского права: его в последние десятилетия во многих странах значительно потеснило европейское право.

¹⁶ Пакистанские муллаисты в докладе комитета «Талимат-и ислам», представленном Конституционной ассамблее в 1950 г., предлагали «в случае разногласий по поводу интерпретации предписаний ислама передавать вопрос на обсуждение мудрым, дальновидным, знающим ислам и понимающим требования эпохи людям» (цит. по [258, с. 406—407]).

¹⁷ Тем не менее в конституции Ирана (ст. 94) говорится, что законы, принятые меджлисом, приобретают юридическую силу только после санкции наблюдательного совета, в функции которого входит «защита предписаний ислама». В составе совета шесть факихов, назначаемых руководителем или руководящим советом, и шесть правоведов, избираемых меджлисом.

¹⁵ Хазайрин (род. в 1906 г.) — в прошлом министр юстиции Индонезии инициатор образования Объединенной партии великой Индонезии (1948), создатель теории «адатного социализма».

Более и ранее других в этом преуспела Турция. Первый удар шариату нанесло введение так называемого Торгового кодекса 1850 г. Секуляризацию турецкого государства зафиксировала конституция 1924 г., отменившая халифат. Далее, фикх был изгнан из всех областей права: гражданское с 1926 г. стало регулироваться швейцарским гражданским кодексом и швейцарским обязательным кодексом (женщина уравниена в правах с мужчиной, отвергнуты принципы фикха в делах наследования и т. д.); образцом для уголовного кодекса послужил итальянский кодекс 1928 г., а для урегулирования судебных споров — Невшателльский гражданско-процессуальный кодекс (см. [252, с. 128—129]).

Шариат почти полностью вытеснен светским законодательством в странах Северной Африки, особенно в Тунисе. По оценке (в 1966 г.) парижской «Монд», он был второй после Турции страной в мусульманском мире, вступившей на «путь прогрессивной секуляризации» и последовательно идущей по нему. По утверждению Н. И. Ворончанной, «никакое другое арабское государство не провозгласило столь решительного разрыва с шариатом и многовековыми традициями ислама» [181, с. 50]. В 1956 г. здесь были отменены и национализированы вакфы, ликвидирован трибунал кади и принят Кодекс личного статуса (хотя в нем и сохранились некоторые принципы мусульманского наследственного права). Полностью переработано семейное законодательство (запрещена полигамия, брак заключается при обоюдном согласии жениха и невесты, развод оформляется судом и т. п.).

Пересмотру подверглись даже основополагающие предписания, как соблюдение поста в месяц рамадан и совершение паломничества в Мекку (хаджж). Инициатива исходила от самого президента Туниса. Во время официальной кампании в феврале 1960 г. Хабиб Бургиба заявил, что пост служит серьезным препятствием для экономического развития страны. «Я не уверен, сказал он, — что ислам оправдывает такую жертву... Если религиозная практика противоречит решению жизненно важных проблем, она должна быть изменена». И далее: «Как глава мусульманского государства я также могу говорить и от имени религии... Поскольку даже молодые, как оказывается, не способны совмещать работу и пост, мы должны быть терпимы. Пусть нарушают пост с чистой

совестью. Это моя фетва» (цит. по [181, с. 56—57]). Правительство не ограничилось формальным осуждением поста, а предприняло практические шаги, дабы помешать его соблюдению; в частности, были отменены изменения в распорядке рабочего дня в течение рамадана, запрещены дополнительные отпуска и т. п.

Столь же открытым было выступление Х. Бургибы против практики хаджжа: «В качестве духовного главы мусульман этой страны я заявляю, что каждый из вас выполняет по меньшей мере столь же достойный долг, когда отдает деньги, в которые ему обошлось бы паломничество, на дело социального подъема и вкладывает их в промышленное предприятие. Подумайте над этим хорошенько; эти старые религиозные обряды не полезны ни для здоровья, ни для нашего платежного баланса» (цит. по [181, с. 38]).

Обращает на себя внимание тот факт, что в этих заявлениях президент считает необходимым подчеркнуть: он выступает как светский и духовный глава тунисских мусульман. Эта апелляция к исламу, попытка обоснования реформ соответствием их духу истинного вероучения, оказывается необходимой даже в довольно далеко продвинувшейся по пути секуляризации стране.

Дело, вероятно, не только в том, что правящие круги учитывают культурную отсталость, а отсюда неизбежную религиозность широких слоев населения (хотя это, конечно, имеет принципиальное значение). Важно также, что, проводя линию на секуляризацию, правящие классы вовсе не намерены отказаться от религии, ибо видят в ней средство привлечения масс к реализации социально-экономических и политических программ. Отсюда — попытки достигнуть «примирения» с духовенством и даже превратить его в проводника своего курса. Так, в Тунисе правительство взяло на себя расходы по отправлению культа и содержанию духовных лиц. Оно устанавливает штат служителей мечетей и их жалованье. В 1967 г. в Кайруне открылся специальный институт, призванный стать центром по подготовке «образованных» духовных наставников. В 1971 г. было принято решение об увеличении на 1 час в неделю преподавания религиозных предметов в школе и т. д.

Более того, в отличие от прошлых лет ставится акцент на ислам как «основополагающий фактор тунис-

ской самобытности». В 70-е годы тунисское руководство заявило, что религиозные и политические концепции являются «органическим целым» и правительство не допустит, «чтобы наша религия исчезла и наше общество ассимилировалось» [181, с. 54].

Опыт секуляризации в Турции и Тунисе свидетельствует о том, что в буржуазных государствах при нерешенности коренных социальных проблем и стремлении правящих классов использовать религию во внутривнутриполитической борьбе последовательная линия на секуляризацию оказывается нереальной.

Процесс этот вообще протекает весьма неравномерно; ряда стран он, по сути, не коснулся. Своеобразным оплотом шариата остается Саудовская Аравия. Здесь по-прежнему юридическая практика базируется на ханбалитском праве и нормах раннего ислама (отсечение руки у вора, запрет на употребление алкоголя, табака и сбривание бороды, полигамия и т. п.). Основной судебной инстанцией в стране являются шариатские суды.

Достаточно сильны позиции мусульманского права в Северном Йемене, странах Персидского залива, Индонезии, Иордании, Иране, где наряду с гражданскими действуют и шариатские суды.

Мусульманское законодательство утратило свои позиции в области коммерческого и общего гражданского права, но оно по-прежнему регулирует семейные отношения. Как говорил К. Маркс, «человек *политически* эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права» [3, с. 392].

С самого зарождения реформаторского направления в исламе объектом острой полемики с ортодоксами был вопрос о положении женщины. Сила традиции в мусульманском обществе столь велика, что даже Мухаммад Абдо и Икбал не считали себя способными прямо и безоговорочно осудить, скажем, полигамию или практику мусульманского развода. Икбал писал: «Угнетенное положение женщины переполняет огорчением и меня, но вся эта проблема очень запутана, и я не нахожу для нее правильного решения» (цит. по [252, с. 139]). Неравноправие женщин, закрепленное Кораном, проявляется прежде всего в институте полигамии (4:3). Развод — прерогатива мужа, причем иногда ему достаточно повторить трижды слово «талак» (даже в отсутствие жены), чтобы стать свобод-

ным от супружеских уз. Мусульманки дискриминированы в наследственных правах («Завещает вам Аллах относительно ваших детей: сыну — долю, подобную доле двух дочерей...», 4:12), обречены на затворничество, лишены возможности участвовать в экономической, политической и культурной жизни и т. д.

О необходимости изменить подобный порядок вещей первыми заявили мусульманские просветители. Они рассматривали женский вопрос как часть всей проблемы ликвидации пережитков средневековья. «Вождем борцов за освобождение женщин» [40, с. 42] стал египтянин Касим Амин¹⁸. По словам акад. И. Ю. Крачковского, «заслуга его не только в том, что он впервые систематически формулировал женский вопрос и разработал его в деталях, но и в том, что защиту его он поставил целью своей жизни, посвятив специально ему свою писательскую деятельность» [240, т. 3, с. 127].

Националисты связали этот вопрос с проблемой развития народа в целом. «Семья, — писал Зия Гёкальп¹⁹, — основа нации и государства. До тех пор, пока достоинство женщины окончательно не признано, жизнь нации остается неполноценной. До тех пор, пока женщина считается половиной мужчины в наследовании и четвертью его в браке, ни семья, ни страна не смогут возродиться» (цит. по [277, с. 91—92]). Гимном женщине, страстным призывом воздать ей должное стали слова его поэмы: «Женщина, моя мать, моя сестра, моя дочь. Это она вызывает во мне самые святые чувства; моя любимая, мое солнце, моя луна, моя звезда. Это она учит меня понимать поэзию жизни. Как мог Святой закон считать эти прекрасные создания презренными? Безусловно, ученые ошиблись, интерпретируя Коран» (цит. по [277, с. 91—92]).

Отмежеваться от «ошибочного» толкования закона божьего пытаются и другие реформаторы и модернисты.

¹⁸ Касим Амин (1865—1908) — один из наиболее выдающихся представителей так называемого мусульманского секуляризма. Испытал сильное влияние философии позитивизма, социальной теории Ч. Дарвина, социологических воззрений Г. Спенсера. Основные его произведения: «Освобождение женщины» и «Новая женщина».

¹⁹ Зия Гёкальп (1876—1927) — идеолог турецкой национальной буржуазии, разработавший социологическую систему, которая претендовала на охват всех сторон общественно-политической и духовной жизни новой Турции.

Они утверждают, что дискриминация женщин была чужда раннему исламу (см. [53]), и в доказательство ссылаются на аят 1 суры 4: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин». По Корану, женщины равны с мужчинами и в получении загробного воздаяния: «А если кто сделает что-нибудь благое, будь то мужчина или женщина, и он при этом верующий, то эти войдут в рай и не будут обижены и на бороздку финиковой косточки» (4: 123). Особо подчеркивается, что шариат строго охраняет имущественные права женщины. В отличие от европейского феодального, а иногда и буржуазного законодательства мусульманское право содержит принцип раздельности имущества супругов: муж не может распоряжаться движимым или недвижимым имуществом жены. Отмечается, наконец, что Коран предписывает равную оплату за труд мужчин и женщин: «Мужчинам — доля из того, что они приобрели²⁰, а женщинам — доля из того, что они приобрели...» (4: 36).

На основании всего этого модернисты приходят к заключению, что «женщину в исламе не считают низкой по самой природе. Ее обязанности и права в обществе такие же, как и у мужчин» [63, с. 26].

Что касается полигамии, то данное предписание, по утверждению мусульманских идеологов, было продиктовано самыми гуманными мотивами. Поскольку Мухаммад и его последователи вели длительные войны за веру, в обществе появилось множество вдов и незамужних женщин, и их потребность в семье мог удовлетворить только институт полигамии. Он же призван был защитить интересы сирот. Последним в Коране отводится специальное место (сура 4). Опекунам вменялось в обязанность относиться к ним как к своим детям и, главное, не присваивать полагающегося им по наследству имущества: «И давайте сиротам их имущество и не заменяйте дурным хорошего. И не ешьте их имущества в дополнение к вашему, — ведь это — великий грех!» (4: 2). Нередко сиротами оказывались девочки, и для опекунов искушением было не только

их имущество, но также молодость и красота. Стремясь избавить их от подобного искушения, Мухаммад якобы разрешил мужчине иметь более одной жены.

Оправдывая существование полигамии в ранний период истории мусульманства, модернисты и реформаторы вместе с тем подчеркивают недопустимость ее в современных условиях. По их словам, пророка «терпеть» эту практику (как и рабство) заставляли обстоятельства, но он не предписывал сохранять ее навечно. Хабиб Бургиба, выступая по радио в связи с введением нового Кодекса личного статуса (1957), заявил: «Институты, подобные полигамии, имевшие смысл в прошлом, в настоящее время оскорбляют человеческое достоинство» (цит. по [266, с. 103]). Далее он проводил мысль, что запрещение многоженства не противоречит Корану, ибо священная книга вовсе не предусматривает его для всех народов во все времена.

Под давлением прогрессивной общественности во многих мусульманских странах были приняты законы, запрещающие или ограничивающие полигамию (в Иордании в 1951 г., в Сирии в 1952 г., в Тунисе в 1957 г., в Марокко в 1958 г., в Ираке в 1959 г. и т. д.).

Но и в тех случаях, когда удастся провести новые законы относительно полигамии, порядка развода, ношения паранджи, они отнюдь не всегда соблюдаются.

Особенно сложным остается вопрос о вовлечении женщин в общественно-политическую жизнь. Мусульманская реакция занимает в этом вопросе самые непримиримые позиции. Авторы доклада комитета «Талимат-и ислам», направленного Конституционной ассамблее Пакистана, возражали против предоставления женщинам избирательных прав, утверждая, что это ляжет «дополнительным бременем на их плечи» и что «участие в выборах противоречит многим предписаниям ислама» (цит. по [72, с. 68]). Ортодоксов не может убедить даже ссылка на хадис, в соответствии с которым пророк, вступив в январе 630 г. в Мекку, принял делегацию женщин, не прибегнув к посредничеству мужчин (см. [63, с. 26]).

Само желание женщин быть полезными обществу мullaисты расценивают как «глупую прихоть, которую не одобряет ислам»: занятие общественными делами «помешает им выполнять свою основную обязанность — быть женой, матерью, хозяйкой» [127, с. 227].

²⁰ В переводе И. Ю. Крачковского слово «приобрели» не совсем точно передает смысл аята, поскольку может означать получение имущества по наследству. В Коране имеется в виду приобретение как заработок.

О влиянии религиозных традиций, препятствующих решению данной проблемы, свидетельствуют факты современной иранской жизни: черное покрывало вновь было накинута на женщин. (Только в крупных городах мусульманкам позволено носить вместо чадры косынки.) Тем не менее даже такие сторонники «исламского порядка», как духовные лидеры антишахской революции, не могут не принимать в расчет коренные перемены, происшедшие в обществе. Это подтверждается рядом статей конституции. Так в Преамбуле и третьем разделе, именуемом «Права народа», декларируется предоставление женщинам равных с мужчинами политических, экономических, социальных и культурных прав. Объявляется о восстановлении в соответствии с исламской традицией материальных и моральных прав женщин, защита материнства, семьи, создание специального фонда помощи вдовам, пожилым и одиноким женщинам и т. д.

«Возрожденческая волна», поднявшаяся в исламском мире, захлестнула, безусловно, и правовую сторону жизни, что проявляется в восстановлении шариатских судов и некоторых положений шариата. Пожалуй, более всего это коснулось сферы уголовного права.

В. А. Лихачев отмечает, что в настоящее время в «чистом» виде оно не применяется ни в одной из стран Африки, Южной и Юго-Восточной Азии. Уголовные кодексы европейского типа действуют во многих государствах Ближнего Востока (Ливан, Сирия, Иордания, Кувейт и др.). Однако с 70-х годов XX в. наблюдается тенденция возврата к нормам мусульманского права (Ливия, Пакистан, Иран).

В 1972 г. Уголовный кодекс 1953 г. Ливии пополнился статьями, предусматривающими наказание за кражу и разбой в соответствии с установлениями маликитской школы (ампутация правой руки за кражу, правой руки и левой ноги за разбой). В 1979 г. изменения внесены в действующий в Пакистане Уголовный кодекс Британской Индии 1860 г. Помимо наказаний за кражу и разбой, согласно шариату, предусматривается также забрасывание камнями (до смерти) за прелюбодеяние, бичевание — 100 ударов за совершение преступления и 30 — за покушение, 40 ударов и тюремное заключение за ложные обвинения в прелюбодеянии, бичевание, лишение свободы, штраф за распитие спиртных напитков и торговлю ими.

Подлежит пересмотру Уголовный кодекс 1926 г. в Иране: он представляет собой модификацию французского кодекса, а по новой конституции уголовные преступления должны рассматриваться исходя из норм шариата (ст. 156). Впрочем, «революционные суды» и «стражи исламской революции» уже отправляют правосудие по этим нормам.

Ужесточение наказаний за уголовные преступления оправдывают необходимостью пресечь рост преступности, который сопутствует разрушению феодально-патриархальных общественных устоев. Это заставляет вспомнить слова В. И. Ленина, что «в борьбе с преступлением неизмеримо большее значение, чем применение отдельных наказаний, имеет изменение общественных и политических учреждений» [32а, с. 408].

Излишняя суровость репрессивных мер может привести к противоположным результатам: усилить деморализацию, стимулировать рост преступности в еще более жесточайших формах.

Трудности процесса секуляризации в сфере юрисдикции отражают сложности социального развития в странах Азии и Африки. Они в значительной степени определяются тем, что процесс этот здесь до сих пор не получил адекватного социального и экономического базиса. Последовательное осуществление секуляризации возможно лишь при проведении радикальных общественных преобразований, а также при условии отказа от использования религии в политической борьбе.

Концепция халифа. Ни одно положение мусульманского вероучения не вызывало столь многочисленных толкований и не служило так часто поводом к расколу, столкновениям и кровопролитиям, как положение о халифе: это был вопрос не столько о духовном, сколько о политическом руководстве общиной.

В концепции халифа выражена идея нераздельности духовного и светского начал. В Коране слово «халиф» в единственном и множественном числе встречается неоднократно. Оно упоминается чаще всего в смысле «преемник», «наместник божественной власти на земле» (24: 54, 27: 63 и др.). Бог «сделал вас преемниками на земле и возвысил одних из вас над другими по степеням, чтобы испытать вас в том, что Он вам доставил...» — говорится в аяте 165 суры 6. В более приближенном к

принятому в дальнейшем значению халифа как главы общины этот термин употреблен в аяте 25 суры 38 в связи с именем Давида: «О Дауд, Мы сделали тебя наместником на земле: суди же среди людей по истине и не следуй за страстью, а то она сведет тебя с пути Аллаха!..» Позднее халифами начали именовать исключительно преемников Мухаммада. Историки полагают, что именно в таком смысле данный титул был использован первым «праведным» халифом — Абу Бакром.

Мусульмане придерживались разных мнений по поводу того, кто может стать халифом. В трактате ал-Маварди (974—1058) «Ал-ахкам ас-султанийа» («Законы правления»), который до сих пор признается наиболее авторитетным трудом по суннитскому государственному праву, утверждается, что халифом должен быть человек (мужчина) из племени курейшитов, совершеннолетний, лишенный каких-либо физических или психических дефектов, компетентный в толковании шариата, способный к государственным делам, готовый смело и энергично выступать в защиту ислама (см. [311, с. 240]). Хариджиты и шииты занимали в данном вопросе две крайние позиции. Первые заявляли, что право стать халифом имеет любой человек, исповедующий ислам, даже раб. Вторые настаивали на том, что претендентом может быть не просто курейшит, а человек, связанный с семьей Али — четвертого «праведного» халифа.

С XIV в. получила широкое признание точка зрения знаменитого арабского историка и мыслителя Ибн Халдуна (1332—1406), отвергшего требование, чтобы халифом был обязательно курейшит. Он доказывал, что по прошествии семи веков нелепо считать кровную связь с племенем пророка гарантией особой праведности и способностей правителя.

Еще больше споров вызывал вопрос о порядке назначения халифа. Согласно суннитскому исламу, его надлежало избирать, хотя слово «избрание» толковалось ортодоксальными правоведами весьма своеобразно. Маварди, например, заявлял, что избирателями могут быть те, кто присутствовал в резиденции халифа в момент его смерти. Некоторые правоведы, ссылаясь на предание об избрании третьего халифа, полагали, что в этой процедуре достаточно участия пяти человек. Иногда халифы сами называли своих преемников, а «народ» в лице муджа-

хидов и собравшихся в главной мечети верующих присягал новому правителю.

Шииты полностью отрицали принцип избрания и при этом ссылались на хадис, по которому пророк назвал Али преемником, передав ему какие-то тайные знания. Они подчеркивали правомочность лишь наследственного руководства уммой. Хариджиты были сторонниками выборности халифа и даже допускали его смещение в случае необходимости (они не придавали данному институту сакрального смысла).

История мусульманских государств внесла свои коррективы в правовые теории раннего ислама. В XIII—XIV вв. суннитские правоведы обосновали возможность признания халифа по принуждению. Наиболее видный представитель этого направления — Бадр ад-Дин ибн Джамаа (ум. в 1333 г.) в своем трактате «Изложение законов ради приведения в порядок дел мусульман» доказывал, что, если главенство уммой захвачено силой, узурпатору должно повиноваться во имя блага всех мусульман, дабы избавить их от анархии и междоусобиц [см. 223, с. 157]).

В последние века неперенным условием достижения власти стало действительное обладание ею. Религиозное обоснование этого искали в самом исламе. «Так как исход вооруженной борьбы... — писал В. В. Бартольд, — считался выражением Божьей воли, то в жизни представление о Божьей воле как единственном источнике власти часто сводилось к признанию права силы» [170, с. 357].

В мусульманском законоведении отсутствовало единое положение о компетенции халифа. Установки постоянно менялись, демонстрируя трансформацию, которую претерпел этот институт на протяжении всей истории верования. Теоретически законодательная власть халифу не принадлежала: закон дан богом и потому неизменен. Правитель обладал лишь полномочиями администрирования, управления. В раннем исламе (632—661) он олицетворял верховную политическую, военную и духовную власть. При Омейядах и первых Аббасидах халифы были преимущественно светскими правителями, но начиная с IX в. в связи с усилением роли визиря они, по сути, стали выполнять исключительно функции религиозного главы общины, «защитника» веры. К 946 г. они практически утратили контроль над государственными делами и вплоть

до 1180 г. являлись марионетками в руках реальных властителей²¹.

Впрочем, духовный авторитет халифов в какой-то мере сохранился. Их признания искали Махмуд Газневид, Юсуф Ташвин — основатель династии Альморавидов, Салахаддин — правитель Египта и Сирии, Нур ад-Дин Умар — основатель династии Расулидов в Йемене, Илтутмыш — султан Северной Индии и другие монархи, нуждавшиеся в религиозном освящении права на власть.

В XII в. халифам в Багдаде и бассейне Тигра и Евфрата удалось восстановить свое положение в качестве светского главы, однако после захвата Багдада монголами и убийства Мусташима в 1258 г. мусульмане вообще остались без халифа. Правда, с притязаниями на эту роль выступали уцелевшие представители династии Аббасидов, получавшие поддержку мамлюкских султанов в Египте, но за пределами страны их не признали. С XIII в. халифами начали титуловать себя правители в разных частях мусульманского мира. После того как в 1924 г. в Турции ликвидировали институт халифа, все дальнейшие попытки возродить его оказались безуспешными, хотя некоторое время сторонники теократии возлагали надежды на Ибн Сауда, создавшего обширное мусульманское государство, и на Хусейна — короля Хиджаза.

В мае 1926 г. по инициативе египетских улемов в Каире состоялся так называемый халифатский конгресс, на котором председательствовал ректор Ал-Азхара и присутствовали представители мусульманских стран (в нем не участвовали Турция, Иран, Афганистан, Саудовская Аравия и Индия). В обращении, принятом конгрессом, содержался призыв бороться за установление халифата, но воззвание носило общий, абстрактный характер.

Наиболее серьезные аргументы для теоретического обоснования важности возрождения халифата выдвинул ученик и биограф Мухаммада Абдо, основатель и редактор «Ал-Манар» — Мухаммад Рашид Рида (1865—1935). В своем знаменитом трактате «Халифат, или Верховный

имамат» он высказал мысль о том, что следовало бы восстанавливать этот институт постепенно и начать с признания за халифом духовной власти [293, с. 112]. Его мнение относительно того, кто может претендовать на эту роль, во многом совпадало с ортодоксальным. Он также полагал, что халифом должен быть непременно курейшит (курейшиты для арабов то же, что арабы для прочих мусульман), свободный, способный к иджтихаду, обладающий высокими моральными качествами, смелый и физически здоровый [293, с. 29—30]. Избирать его надлежит главам, или, как их называл Рида, «лидерам общины», пользующимся уважением и доверием большинства. Такого рода определение допускало самое широкое толкование, ибо не объясняло, что понимать под лидерством и авторитетностью. Судя по другим высказываниям того же автора, он относил к числу лидеров наиболее влиятельных улемов.

Вместе с тем в отличие от ортодоксальных богословов Рида считал, что действия халифа необходимо ограничивать волей выборщиков. «Поскольку они являются представителями уммы и им принадлежит право переизбирать халифа, если тот выступает против них, постольку община должна поддерживать скорее их против него, чем наоборот» (цит. по [292, с. 165]). Решения по политическим и юридическим вопросам правитель может принимать, только проконсультировавшись предварительно с улемами (см. [292, с. 165]). Его главное назначение — «защита веры и ее приверженцев, а также проведение в жизнь норм шариата. Он не властен над людьми в религиозных делах, и не его прерогатива толковать для них шариат... Ислам требует от него действий в соответствии с данным в откровении законом и запрещает устанавливать собственные... Община обязана устранять халифа в случае, если он заставляет ее членов делать то, что незаконно. В этом смысле светская власть в исламе действительно зависит от религии... Мусульманский лидер олицетворяет две формы власти: одну — над душами и умами, а другую — над телом и поступками» (цит. по [292, с. 177—178]).

Это пространное высказывание свидетельствует о том, что, хотя Рашид Рида и ратовал за возрождение института халифа, он подразумевал под ним исключительно исполнительную власть, причем весьма ограниченную,

²¹ Утрата Аббасидами светской власти привела к образованию наряду с Багдадским еще двух халифатов: в Испании (928) и в Магрибе (909). В дальнейшем титул халифа приняли несколько принцев на Яве. Однако никто из них не обладал общемусульманским влиянием и не получил признания за пределами своих владений.

сводя функции правителя фактически к контролю над тем, чтобы практическая политика государства соответствовала предписаниям шариата. Рида надеялся, что в халифе мусульмане обретут главу религиозной общины, который, подобно католическому папе, будет координировать действия единоверцев в разных странах и поможет им отстоять свою самобытность перед лицом Запада.

Рида, очевидно, руководствовался теми же мотивами, что и, скажем, Джемал ад-Дин Афгани, когда апеллировал к восточным монархам, полагая, что сильная централизованная светская и духовная власть — единственное условие для консолидации антиимпериалистических сил в мусульманских странах.

Иные цели преследуют современные сторонники халифата, объективно отражающие интересы феодальных и полуфеодальных слоев. Ими движет желание возродить восточную деспотию, вернуть богословам их влияние в государственных делах. Мaudуди, например, утверждает, что «ни человек, ни клан, ни группа, ни даже народ в целом не имеют оснований претендовать на обладание суверенитетом. Бог — единственный суверен, все остальные — его подданные» [74, т. 5, № 5, с. 78]. В конкретной государственной практике признание суверенитета творца означает верность и полное подчинение, во-первых, эмиру (или, иначе, халифу), обладающему неограниченной светской и духовной властью, а во-вторых «улу-л-амр», т. е. тем, кто призван поддерживать «мусульманский правопорядок». Решения маджлис-и шура — совещательного органа при эмире — не носят обязательного характера. «Ислам, — заявляет Мaudуди, — не считает число критерием истины» и исходит из того, что «мнение одного человека способно быть более разумным, чем единодушное мнение всего совета... Поэтому эмир имеет право согласиться и с большинством и с меньшинством и даже решать вопрос, сообразуясь исключительно со своими собственными суждениями» [112, с. 57—58].

«Модернизм» идеолога «Джамаат-и ислами» проявляется только в том, что к числу улу-л-амр — «лидеров мусульманского общества, контролирующих его жизнь и управляющих его делами», — он относит улемов «нового» типа, ибо те, кто воспитан на старых традициях, слишком реакционны и невежественны, чтобы претендовать на роль руководителей государства. Он предлагает готовить

улемов из наиболее верных исламу и не подверженных западному влиянию мусульман (см. [111, с. 278]).

Сторонники возрождения средневекового халифата не довольствуются лишь теоретизированием. Они активно защищают свои позиции в периоды политической неустойчивости. Так, в годы борьбы за конституцию Пакистана (1947—1956) составители доклада комитета «Талимат-и ислам» выдвинули следующие требования: признание бога верховным сувереном, избрание пожизненного главы государства и наделение его неограниченными полномочиями (см. [258, с. 385—386]). «Основная цель исламского государства, — говорилось в этом документе, — осуществление заповедей Аллаха; воля народа сравнительно менее важна» (цит. по [258, с. 406]).

За восстановление Арабского халифата ратует группа «Братьев-мусульман», связанная с базирующейся в Иордании Партией мусульманского освобождения.

Столь откровенная апология теократической монархии характерна главным образом для наиболее фанатичных и реакционных религиозных деятелей. Подавляющее большинство современных мусульманских идеологов стоит на антихалифатских позициях. Они ссылаются на то, что пророк ничего не говорил о характере государственной власти в умме после своей смерти, и подчеркивают гибкость, динамичность ислама, который дает верующим общие принципы руководства политикой и предоставляет свободу выбора при осуществлении их в соответствии с требованиями времени. То обстоятельство, что Мухаммад, согласно Корану, был последним из пророков, якобы подтверждает, что после его смерти мусульмане самостоятельны (ведь их некому «опекать») и компетентны в вопросах развития своего общества. Выражая точку зрения реформаторов, Х. Бургиба заявил: «Коран ни в коей мере не определяет организацию государства. Доказательством этого служит факт, что смерть пророка чуть было не послужила сигналом к анархии» [270, с. 194].

В качестве центрального политического принципа ислама выдвигается демократия. Надо сказать, что еще в период зарождения так называемого мусульманского просветительства ее весьма часто толковали в духе европейского просветительства. Находившийся под влиянием Руссо, Вольтера, Монтескье сириец Фатхаллах Маараш

(1836—1883) первый среди арабов попытался дать философское обоснование нового общественно-политического идеала, подвергнув критике деспотию и выступив сторонником просвещенной монархии («Чаша права», 1881). О мудром и справедливом правителе мечтали и многие халифатисты — участники панисламистского движения. Однако по мере развития в мусульманских странах капитализма и укрепления местной буржуазии, по мере усиления национально-освободительной борьбы против тирании и колониального ига росло осознание опасности абсолютизма даже при условии его просвещенности. Вместо него как идеальная форма правления предлагалась конституционная монархия.

В числе тех, кто активно пропагандировал идеи народоправства, прежде всего следует назвать арабского просветителя Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби. Сначала в 1900 г. на страницах каирской газеты «Ал-Муайяд», а затем в 1901 г. в отдельном издании, куда вошли ранее опубликованные статьи, он изложил свои взгляды на государство и религию. Его книга «Природа деспотизма и гибельность порабощения» [45] была написана под непосредственным влиянием трактата «О тирании» Витторио Альфиери (1749—1803), последователя Вольтера, Руссо, Кондорсе и Монтескье.

Ал-Кавакиби, имея в виду прежде всего и главным образом тиранию турецкого султана, характеризовал деспотический режим как произвол, игнорирование общественного мнения и интересов. «Слово „деспотизм“, — заявлял он, — означает, что человек руководствуется собственным мнением там, где надлежит испросить совета. Абсолютистское правительство безбоязненно вершит дела подданных по собственному усмотрению, не опасаясь, что придет час заслуженной расплаты и наказания» [45, с. 8—9]. Деспотическая власть зиждется на двух «грозных силах» — невежестве народа и регулярной армии. Тирания проявляет себя противником прогресса и науки, ибо сознает, что «подданные, имеющие разум, сдерживают дикость деспотизма поводами и не щадят жизни, чтобы удержать их в руках и избежать ударов деспотизма» [45, с. 11—12]. Если мусульмане заинтересованы в возрождении былого могущества и хотят пользоваться благами цивилизации, они должны сбросить иго тирании, покончить с ней навсегда.

Будучи мусульманским идеологом, ал-Кавакиби искал в исламе доводы в пользу необходимости ликвидации деспотического режима: «Коран полон идей, несущих гибель деспотизму, воскрешающих справедливость и равенство» [45, с. 17]. Ссылаясь на ряд аятов священной книги (4: 62, 27: 32), предписывающих правителю прислушиваться к мнению просвещенных — «улемов и руководителей», ал-Кавакиби делал следующий вывод: «Мусульманство основано на принципах демократического управления, т. е. всенародности, и совещательной аристократии, т. е. совета нотаблей» [45, с. 18].

Таким образом, в отличие от ряда современных идеологов арабский просветитель считал идеальной исламской государственной системой не демократию западнобуржуазного типа, а «политическую свободу, стоящую между демократией и аристократией» [45, с. 17]. Практического осуществления этого идеала сумели добиться, по его мнению, лишь «справедливые» халифы. Они следовали истинному духу Корана и потому «создали правление, которое установило равенство: равенство в благах и тяготах жизни даже между ними, халифами, и нищими; они пробудили чувство братства среди мусульман, чувство связи между ними в общественной корпорации...» [45, с. 17].

Призывая к свержению власти деспотов, ал-Кавакиби не определял форму государственного устройства, которая должна прийти на смену абсолютизму. Он сознавал сложность вопроса и затруднительность однозначного на него ответа. Он подчеркивал только общие принципы мусульманской политической концепции, в основе которой лежит идея, что «нет силы выше закона, нет авторитета выше авторитета закона... А закон — это твердый порядок, установленный богом. Законодательная власть... в руках нации, а нация в совокупности не ошибается» [45, с. 89]. Ал-Кавакиби не отождествлял полностью деспотизм с халифатской властью (он идеализировал ранний период мусульманства) и тем самым прямо не отвергал ее.

Более последовательную позицию в этом вопросе занимал уже упоминавшийся Али Абд ар-Разик. В опубликованном им в 1925 г. трактате «Ал-ислам ва усул ал-хукм» («Ислам и принципы власти») он вообще доказывал незаконность института халифа, основываясь на теории и практике самого вероучения. Он обращал внимание на отсутствие в Коране и сунне прямых ссылок на халифат-

скую форму государственной власти и подчеркивал, что факт согласного мнения мусульман о халифе исторически не подтверждается. Миссия Мухаммада, по его словам, была исключительно пророческой, и потому духовная власть не должна смешиваться с властью государственной. «Ни бог, ни пророк никогда не связывали силу или слабость ислама с определенной формой правления... Мы не испытываем нужды в халифе ни при решении вопросов нашей религиозной жизни, ни в делах гражданских. Халифат всегда был и остается несчастьем ислама и мусульман, источником зла и коррупции» (цит. по [253, с. 263]). В заключение он призывал единоверцев «уничтожить старые порядки» и построить новое государство, используя передовой опыт других народов (см. [253, с. 226])²².

На ранних этапах национально-освободительного движения было достаточно указать на необходимость уничтожения монархических режимов, не предлагая решений относительно будущего государственного устройства. Однако в дальнейшем, особенно после приобретения политического суверенитета, данный вопрос потребовал вполне конкретного ответа.

Большинство мусульманских идеологов склонялись к республиканской форме правления. Некоторые при этом допускали сохранение института халифа, но положение последнего уподобляли положению католического папы, влияние которого распространяется исключительно на духовную сферу. Так, Мухаммад Икбал писал: «Республиканская форма правления не просто полностью соответствует духу ислама. Она стала необходимостью, когда в мире ислама освободились новые силы» [97, с. 157].

²² За свой трактат Разик был привлечен к суду. В августе 1928 г. двадцать четыре ведущих богослова Ал-Азхара единогласно признали его виновным в ереси и исключили из числа улемов. То, что в 20—30-е годы XX столетия считалось ересью, сегодня воспринимается как вполне приемлемое положение. Тезис об отсутствии в Коране определенных предписаний относительно халифатской формы правления в мусульманском государстве теперь получил широкое признание: «Халифат не был основан в соответствии с каким-либо предписанием, содержащимся в священной книге ислама, или устным высказыванием пророка» — таков вывод, к которому пришел Центральный институт исламских исследований в Карачи (цит. по [62, с. 83]).

Против идеи «духовного халифа» категорически возражали ортодоксы. Редактор «Нур ал-ислама» — официального органа улемов Ал-Азхара — оценил концепцию «духовный халиф без армии и оружия» как «одно из самых опасных нововведений» модернистов (цит. по [277, с. 114]). Действительно, оправдать разделение духовной и светской исполнительной власти на основании мусульманского права весьма затруднительно, если вообще возможно. Поэтому реформаторы предпочитают рассматривать ее в виде коллективного органа, избранного народом, т. е. парламента. «Суверенитет принадлежит народу, представленному великой национальной ассамблеей, — заявлял Кемаль Ататюрк, — и этот суверенитет неограничен: никто, ни халиф, ни султан, не может претендовать на то, чтобы оказывать какое-либо воздействие на ассамблею» (цит. по [292, с. 164]).

По утверждению реформаторов, идея народовластия содержится в самом исламском учении. Об этом свидетельствует якобы принцип выборности главы общины или государства. Полемизируя с законоведами, которые признают избирательные права в лучшем случае лишь за немногими улемами и лидерами уммы, сторонники демократии находят подтверждение практике волеизъявления народа в институте «бая». Слово это в принципе означает клятву или присягу новому халифу, но имеет много смысловых оттенков. Фактически такая присяга носила всегда сугубо формальный характер. Она была желательна, но и без нее верующие должны были принять власть халифа и подчиниться ей. (Умар, например, стал халифом по назначению Абу Бакра без бая.) Как волеизъявление народа бая могла бы квалифицироваться только в том случае, если бы ее приносили после всеобщих выборов или референдума.

Реформаторы доказывают далее, что парламентская система задолго до Европы была известна исламу, который «издавна внедрял в жизнь социальные и другие виды демократии» (см. [72, с. 75]). В качестве прообраза современного парламента они называют маджлис-и шура, однако умалчивают, что этот совещательный орган при халифе, состоявший из теологов и законоведов, не являлся выборным и потому не мог считаться народным представительством. Кроме того, его решения и заключения были для халифа не обязательны. Наконец, признание

исламом народного суверенитета усматривается в иджитхаде и иджме, толкуемых как право на законодательную практику.

Довольно широкое распространение в среде мусульманских идеологов получило мнение о том, что «исламская демократия» не сводится к парламентской системе и предполагает наличие сильной власти в лице президента. Первоначально ратовавший за республику Мухаммад Абдо позднее стал сомневаться в практичности и эффективности такой государственной системы для арабов. Он писал: «Только справедливый диктатор может привести Восток к прогрессу... 15 лет под таким правителем позволят мусульманам подготовиться к первым шагам представительного правительства» (цит. по [292, с. 135–136]).

Опасение в неподготовленности мусульман к парламентской форме правления выражал в свое время и «отец» Пакистана М. Джинна. Он считал, что народные массы слишком невежественны и не способны участвовать в решении государственных дел, а «образованные классы, на которых лежит ответственность... снедаемы внутренними противоречиями». Исходя из этого, он полагал, что Пакистану долгое время будет нужна «действительно сильная исполнительная власть, в значительной степени не зависящая от законодательной» (см. [306, с. 147]).

Подтверждение тезиса о неуместности немедленного принятия буржуазной парламентской демократии исламские деятели находят в истории Египта и Пакистана, политическую жизнь которых (соответственно до 1952 и 1958 гг.) характеризовали правительственная чехарда, авантюризм и коррупция. Выражая официальную точку зрения, помощник главного представителя Лиги арабских стран в Индии Мухаммад Вахби отмечал в своей книге «Арабский социализм»: «Такая трансплантированная демократия (речь идет о Египте 1923–1952 гг.— М. С.) могла возвысить только тех, кто занимал командные позиции в экономике, и тех, чья ненасытная жажда к обогащению легко приводила в критические моменты к столкновению с интересами нации в целом» [154, с. 23].

Практика раннего ислама дает, по мнению индонезийца Зайнал Абидин Ахмада, пример «парламентского демократизма», где халиф был «президентом, избранным народом» (цит. по [204, с. 123]). По словам араба Таха Абдалбаки Сурура, безразлично, называть ли правителя

халифом или президентом республики (цит. по [292, с. 212]). Бывший министр иностранных дел Пакистана Мухаммад Али утверждал, что халифат «можно сравнить с президентской формой власти. Вот почему настоящая конституция более всего соответствует исламской традиции» [337, 15.I.1963] (он имел в виду конституцию 1962 г., по которой в стране в связи с «кризисом конституционной системы» было введено президентское правление).

Убеждение в неприемлемости для мусульман и вообще народов Востока западнобуржуазной парламентской демократии порождено, очевидно, рядом причин: неверием в ее эффективность при массовой неграмотности и культурной отсталости, боязнью и нежеланием правящих классов в какой-либо форме привлечь трудящихся к государственному управлению, разочарованием в буржуазно-демократической системе Запада, стремлением найти свое, отличное от европейского, а следовательно, колониализаторского решение вопроса политического устройства независимого государства.

Некоторые из перечисленных обстоятельств сказались на политическом процессе в Иране. Парламентские институты (по западному образцу) не смогли оградить от произвола шахского режима, который обернулся, по существу, ничем не ограниченной диктатурой. Независимо от того, какие цели преследовали шиитские служители культа, их критика политической системы шахского Ирана, допустившей (или породившей) насилие и бесправие, нашла отклик и поддержку широких слоев населения. Многие стали склоняться к тому, что единственное средство против произвола — обладающий «универсальной ценностью» религиозный закон, а истинные его толкователи — богословы. Понятно, что новая конституция страны, предусматривающая соответствие законодательства духу и букве шариата и отводящая духовенству невиданную в современном мире роль в делах государства, получила одобрение в результате плебисцита.

Вдохновителем конституции 1979 г. в значительной степени является аятолла Хомейни. Свое политическое кредо он изложил в книге «Исламское правительство» (1970). В его интерпретации, основополагающий принцип мусульманского государства — приверженность религиозной, а не светской политической системе, поскольку последняя есть «творение Сатаны». По форме это государство

конституционно, но не в обычном понимании, не как парламентская система. «Оно конституционно скорее в том смысле, что те, кто находится у власти, связаны совокупностью принципов, выраженных в Коране, а также традициями пророка Мухаммада» (цит. по: [335, 12.I.1980]).

Качественное отличие такого государства заключается в том, что «не представители народа или короля... делают законы; подлинный авторитет в вопросах законодательства — только бог» (цит. по: [335, 12.I.1980]).

Так как всевышний не возложил ни на одно конкретное лицо обязанность формирования правительства в отсутствие скрытого имама, исполнительная власть, согласно Хомейни, означает волю Аллаха «увековечить добродетели, характеризовавшие исламские правительства на заре возникновения ислама, вплоть до царствования 12-го имама». Подобного рода добродетели присущи теологам, обладающим знанием законов божьих, а потому способным, «объединившись, обеспечить торжество всеобщей справедливости». Более того, Хомейни допускает, что все высшие добродетели могут быть сосредоточены в одном человеке (богослове) и тогда «народ обязан будет оказывать ему беспрекословное повиновение».

Фактически все эти положения нашли свое воплощение в конституции. Согласно ст. 5 Конституции «в эпоху отсутствия скрытого имама управление делами и руководство мусульманской общиной в Исламской Республике Иран лежит на том факихе — справедливом, благочестивом, посвященном в соответствии с требованиями времени, смелом и мудром, — которого большинство народа признает и приемлет как своего руководителя...»

Иранская революция завершилась восстановлением теократических принципов. Это объясняется сложнейшим переплетением разнообразных причин, среди которых немаловажную роль играют разочарование в буржуазных демократических институтах и иллюзии масс относительно возможности возрождения справедливости на базе приверженности закону божьему и власти «бескорыстных слуг божьих» в лице теологов. Для многих главным в декларации Хомейни было, видимо, его заверение в том, что «при исламском правлении все граждане находятся под защитой закона... Никто не имеет права покушаться на их безопасность, врывать в их дома, задерживать их, заключать в тюрьму, высылать или подвергать казни, основываясь лишь на простом обвинении или подозрении».

Противопоставление теократии парламентской форме правления — явление в достаточной мере исключительное. Значительно чаще в мусульманских странах встречаются реформаторские концепции «исламской демократии» как политической системы более совершенной, чем буржуазный или социалистический тип демократии. «Мусульманская политическая мысль опирается на собственные идеалы и традиции», — заявляет профессор Багдадского университета Заки Мухаммад Фадл [81, с. 33]. Он считает, что «исламские принципы почти совпадают с демократическими, когда речь идет о суверенитете народа, равенстве и свободе, а также о разделении власти» [81, с. 28]. Вместе с тем между ними существуют коренные различия. Во-первых, ислам отдаёт предпочтение идеологическому единству перед географическим. Во-вторых, в нем нет расхождения между понятиями материального и духовного, поэтому «всякое политическое действие должно опираться на этические нормы» [81, с. 33]. И, наконец, в-третьих, он отвергает абсолютный суверенитет народа, ибо уммой (нацией) руководит шариат [81, с. 33].

Особенно принято подчеркивать религиозно-правственную основу государства. Так, профессор Сингапурского университета Хусейн Алатас, редактор печатного органа «Прогрессивный ислам», в своей книге «Демократия ислама» определяет последнюю как «социалистическую демократию» мусульманского образца. По его мнению, она признает «единство человечества», свободу вероисповедания, миролюбие и опирается на «специфический» принцип выборности исполнительной и законодательной власти. Ссылаясь на Карла Манхейма, мусульманский идеолог выделяет три принципа, соответствующие трем системам: феодальной, либеральной и социалистической. При феодализме определяющую роль играли родственные связи с правящей династией и сословное происхождение, в эпоху либерализма, т. е. в буржуазном обществе, решающим считается экономический и общественный статус, при социализме — исключительно личные заслуги и успехи людей.

«Исламский принцип выборности, — говорит Х. Алатас, — учитывает как личные успехи, так и целостность характера» [63, с. 45]. В отличие от других видов демократии «демократия ислама предполагает, что... высшая цель человека в обществе не благополучие и статус, не

удовлетворение материальных потребностей, а самосовершенствование» [63, с. 47].

Дело не ограничивается лишь теоретизированием, предпринимаются попытки практического осуществления политической модели, «срединной» между социалистической и буржуазной демократией. В некотором роде пример тому дает Ливийская Джамахирия.

В основу официальной идеологии Ливии положена «третья мировая теория» лидера ливийской революции 1969 г. и нынешнего главы республики Муамара Каддафи. Политический аспект теории освещен в первой части «Зеленой книги», озаглавленной «Решение проблемы демократии. Народовластие».

Основной пафос этой части — критика буржуазных демократических институтов, прежде всего парламента, «под сенью которого скрываются тиранические режимы» [123, т. 1, с. 22]. Парламентская система квалифицируется как «обман». Истинное народное представительство отсутствует, ибо «бедные люди не способны конкурировать с богатыми в избирательной кампании и потому всегда побеждают только богатые» [123, т. 1, с. 20].

Партийная система рассматривается в качестве «современной формы диктатуры». Партия, по мнению М. Каддафи, не есть подлинно демократическая организация, так как выражает интересы не народа в целом, а отдельных групп. Эта система способствует разобщению. Межпартийная борьба, «хотя она и стимулирует активность, политически, социально и экономически разрушительна для общества» [123, т. 1, с. 29].

Автор «третьей мировой теории» называет плебисцит «обманом», утверждая, что «и те, кто говорит „да“, и те, кто говорит „нет“, фактически не выражают своей воли» [123, т. 1, с. 49], лишены возможности объяснить причины своего одобрения или отрицания. М. Каддафи призывает покончить с ложной демократией, заменить ее «прямой». Единственный путь к ее достижению — создание народных конгрессов и комитетов, объявляемых «конечным продуктом борьбы за демократию» [123, т. 1, с. 56]. Предлагается следующая политическая структура. Базовые народные конгрессы избирают рабочие комитеты, которые в совокупности составляют народные конгрессы дистриктов (областей), а также народные административные комитеты — подотчетные исполнительные органы.

Все граждане являются не только членами базовых народных конгрессов, но и соответствующих профсоюзов и синдикатов. Рабочие группы народных конгрессов, народных комитетов, профсоюзов и синдикатов собираются ежегодно на Генеральный народный конгресс, который решает основные государственные проблемы и определяет политику страны.

Уже из сказанного видно, что «третья мировая теория» критикует многие вполне реальные пороки буржуазной демократической системы. Предлагаемая политическая структура, как это неоднократно подчеркивали ливийские руководители, воспроизводит мусульманские советы — аш-шура. Нетрудно, однако, заметить, что система «народовластия» предусматривает выборность всех органов власти и управления по своего рода территориально-производственному принципу.

Эксперимент Ливийской Джамахирии заслуживает внимания как попытка создания модели, отличной от буржуазной и намекающей широкое привлечение к управлению масс трудящихся. В то же время обнаруживаются и слабые стороны указанной модели, которые так или иначе могут сказаться на ее функционировании.

Политическая концепция «третьей мировой теории» не учитывает реально существующее классовое деление общества. Она исходит из идеалистической посылки существования вечного универсального закона и на этом основании отвергает законодательную практику, как таковую. «Истинным законом всякого общества, — говорится в „Зеленой книге“, — является либо традиция, либо религия... Конституция — не есть закон общества, ибо это дело рук человеческих» [123, т. 1, с. 68—69]. И далее: «Религия включает традиции, которые есть выражение естественной жизни народов, т. е. религия... утверждение естественного закона. Нерелигиозные, нетрадиционные законы создаются одним человеком для того, чтобы использовать их против другого. Таким образом, они не действительны, так как не основаны на естественном источнике...» [123, т. 1, с. 76—77].

Можно понять, что лицемерие «демократии» классового общества, призванного защищать прежде всего интересы господствующих классов, способно породить нигилистическое отношение к любой демократической системе и в то же время питать иллюзию относительно возможности

открытия «вечного» закона, воплощенного в религии. Тем не менее нельзя не видеть таящуюся в этом нигилизме опасность произвола и теократического диктата.

Каковы бы ни были субъективные намерения отдельных идеологов, жизненная практика доказывает, что единого понятия исламского государства не существует, ибо оно толкуется по-разному сообразно классовым установкам. Для представителей феодальных кругов и связанного с ними исламского духовенства идеалом кажется государство средневековья, для буржуазных деятелей — буржуазная демократия. Отсюда «исламскими» объявляется и абсолютная теократическая монархия (в Саудовской Аравии), и конституционная монархия (в Бахрейне, Иордании, Кувейте, Марокко), и буржуазно-республиканский строй (в Ливане, Тунисе), и диктаторские режимы (в Пакистане, Судане), и республики с прогрессивными режимами (Алжир, Сирия) и т. д. Во всех случаях характер законодательной и исполнительной власти определяется не исламом (хотя к нему обращаются для идеологического обоснования государственного строя), а конкретными социально-политическими условиями, расстановкой классовых сил в каждой стране.

Исламские статьи в конституциях мусульманских стран с различным государственным строем свидетельствуют о живучести идеи «мусульманского государства». Помещики пропагандируют ее, так как видят в этом путь к консервации феодальных социально-экономических отношений. Требуя следовать букве шариата, они тем самым пытаются предотвратить правовое оформление новых производственных и общественных отношений. Добиваясь создания консультативных советов улемов, министерств религии и т. п., они хотят сохранить позицию мусульманского духовенства и через него влиять на политическую жизнь.

Буржуазия принимает лозунги «исламского государства», поскольку религиозный подход к политической организации общества позволяет подвести под законы буржуазного государства «божественное основание» и представить их как «выражение переданной богом власти» [74, т. 15, № 12, с. 339], подчинение которой является гражданским, но, главное, религиозным долгом.

Эти лозунги поддерживают и определенные группы трудящихся, что объясняется как религиозностью последних, так и их разочарованием в буржуазной демократии.

Глава 4

ИСЛАМ И СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

«Исламский путь развития»

Колониализм нарушил естественнoисторический процесс развития стран Востока и одновременно помог «заложить материальную основу западного общества в Азии» [1, с. 225].

Эволюция традиционной социально-экономической структуры, вызванная проникновением империализма, содействовала втягиванию этих стран в мировую капиталистическую систему. В. И. Ленин в свое время указывал, что империализм вечно снова порождает капитализм (из натуральных хозяйств колоний, и отсталых стран) (35, с. 91], в результате «капиталистическое производство все более и более ускоренно пересаживается в колонии» [25, с. 35].

Сдвиги в сфере традиционной экономики получили, разумеется, отражение и в общественном сознании. Привнесение и распространение новых принципов и институтов требовало санкционирования, поддержки со стороны господствующей идеологии. Объективные изменения в жизни мусульманских стран вызвали появление реформаторских социально-экономических концепций исламского вероучения, направленность которых определялась в зависимости от выбора пути национального возрождения. Сама проблема выбора стала центральной после завоевания политической независимости, когда главная задача национально-освободительного движения начала формулироваться как достижение экономической самостоятельности.

Опыт независимого государственного развития освободившихся стран убедительно показал, что капиталистический путь не дает им возможности добиться достаточно быстрого решения этой задачи. Оставаясь в системе капиталистического хозяйства, молодые государства обречены выступать в роли «мировой деревни» и быть объектом неоколониальной эксплуатации [37, с. 260]. Сам по себе государственный суверенитет не является залогом их независимости в капиталистической системе, постоянно воспроизводящей экономическую основу их неправомерного положения. Доля развивающихся стран в мировом промышленном производстве составляет лишь около 9%. Погашение внешних долгов, сумма которых достигает почти 400 млрд. долл., поглощает более 70% бюджетных расходов. Только в 1973—1979 гг. транснациональные корпорации получили от этих стран более 80 млрд. долл. прибыли [326а, 16.III.1981].

«Из-за острого недостатка внутренних ресурсов и привязанности к осуществлению промышленного развития к помощи и частным капиталовложениям из империалистических государств,— отмечает Р. А. Ульяповский,— развитие промышленности в большинстве освободившихся стран не ведет, как правило, к созданию национального независимого комплекса взаимосвязанных отраслей, необходимых для обеспечения расширенного воспроизводства на внутренней основе, а, наоборот, нередко приводит к созданию структурных экономических и производственно-отраслевых диспропорций и усилению зависимости от западных наднациональных монополий» [242, с. 175].

Практически разрыв между уровнями экономического развития индустриальных капиталистических держав и молодых суверенных государств не уменьшается, а, наоборот, стремительно увеличивается. Освободившиеся «страны, вставшие на капиталистический путь, не сумели разрешить ни одной из основных возникших перед ними проблем»,— отмечалось в заявлении международного Совещания коммунистических и рабочих партий 1969 г. [38, с. 313]. Объективная действительность толкнула их на поиски пути, отличного от капиталистического¹.

¹ В Хартии национального действия ОАР от 30 июня 1962 г., сформулировавшей принципы официальной государственной идеологии, говорилось: «Капитал в своем естественном развитии в стране, которая была принуждена к отсталости, не в со-

Возможность и в значительной степени необходимость такого поиска определяется существованием в мире социалистической системы хозяйства. Успехи строительства в СССР, превратившегося за несколько десятилетий из аграрной страны в мощную индустриальную державу, а также опыт многих других социалистических стран служат для молодых государств убедительным доказательством того, что социализм открывает наиболее широкие перспективы преодоления социально-экономической отсталости. Английская «Таймс» писала по этому поводу: «Коммунистическая Россия обладает такой же привлекательностью, как бедняк, выбившийся в люди на памяти живущего поколения».

Несомненно, важное значение имеет и то обстоятельство, что антикапиталистическими настроениями охвачены самые различные слои населения освободившихся стран. Колониальная эксплуатация не могла не вызвать у угнетенных народов ненависть к системе, допускающей грабеж и насилие в столь откровенном виде. Именно поэтому национально-освободительное движение обычно проходит под лозунгом борьбы не только против господства той или иной капиталистической державы, но и против системы империализма в целом. Пророчески звучат слова В. И. Ленина, сказанные им на III конгрессе Коммунистического Интернационала: «...в грядущих решающих сражениях мировой революции движение большинства населения земного шара, первоначально направленное на национальное освобождение, обратится против капитализма и империализма...» [26, с. 38]. Естественно, что в этих условиях будущее общество мыслится как «государство всеобщего благоденствия», отличное от капиталистического общества Запада.

В мусульманских странах создание такого государства нередко представляется возможным лишь через превращение в жизнь религиозных принципов. Лозунг «исламского пути» скрывает порой диаметрально противоположные идеологические платформы. Его берут на воору-

стоянии больше обеспечить экономический подъем...» В передовой статье газеты «Ал-Ахрам» от 11 июля того же года подчеркивалось: «Осуществить экономическое и промышленное развитие и преодолеть отсталость, порожденную длительным господством феодализма и империализма, на путях традиционной капиталистической системы невозможно».

жение и представители крайней реакции, выступающие за консервацию средневековых порядков, и сторонники радикальных преобразований. Но все они при этом ссылаются на «исламскую» социально-экономическую систему, хотя толкуют ее по-разному.

«Исламская» социально-экономическая доктрина. Основу последней составляет «мусульманское» понятие собственности, сущность которого сводится к признанию того, что «богатство в руках людей — это богатство бога, а они — лишь его управители...» [159, с. 360], причем главным из них выступает халиф. Эта идея отразила действительные общественные отношения, сложившиеся в период возникновения и распространения ислама. Характеризуя докапиталистические формы производства в азиатских обществах, К. Маркс отмечал, что в большинстве из них над массой держателей земли — сельских общин — как «высший собственник, единственный собственник» стояло «объединяющее единое начало, реализованное в деспотии», которому и принадлежал прибавочный продукт [3а, с. 463].

Владение «божьей собственностью», согласно исламскому вероучению, есть «благо», которое всевышний дарует не каждому и не в одинаковой степени. Имущественное неравенство предопределено им: «Аллах дал вам преимущество одним пред другими в жизненном уделе. Но те, которым дано преимущество, не вернут своей доли тем, кем овладела их десница, чтобы они оказались в этом равными. Неужели они отрицают милость Аллаха?» (16:73). Еще более прямо и откровенно идея богоугодности социального неравенства выражена в своеобразном мусульманском «домострое» «Кабус-намэ»: «Господь всевышний предопределил, чтобы одни были нищими, а другие — богатыми. Ведь он мог всех сотворить богатыми, но все же создал два разряда из них, чтобы выявился сан и почет рабов (божьих) и высшие отделились от низших» [44, с. 21]. Из подобных положений исламской веры ее идеологи, в том числе Х. А. Хаким², делают вывод: «Бог не захотел создавать мертвое (т. е. не стимулирующее развития.— М. С.) равенство и не желает, чтобы человек установил его силой» [89, с. 185].

² Халифа Абдул Хаким (ум. в 1959 г.) — один из виднейших религиозных идеологов Пакистана, автор работ «Исламская идеология», «Ислам и коммунизм», «Основные права человека» и др.

Поскольку собственность, согласно исламскому вероучению, «дар божий», она священна и неприкосновенна. «Не желайте того, чем Аллах дал вам одним преимущество перед другими», — гласит Коран (4:36). Или: «И не простирай своих глаз на то, чем Мы наделили некоторые пары их — расцветом жизни здешней, чтобы испытать их этим» (20:131).

Мусульманское правоведение разработало целую систему мер охраны частной собственности. Самые серьезные наказания предусмотрены фикхом за пять преступлений, два из которых — разбой и кража. За первое полагается смертная казнь, за второе — отсечение правой руки, а в случае рецидивов — смерть. Традиционное право так свято относится к частной собственности, что в случае неуплаты долгов не допускает конфискации имущества должника, в жертву приносится неприкосновенность личности — он подвергается аресту и заключению. «Можно утверждать, — пишет Саба Хабаши³, — что право частной собственности в мусульманском законодательстве является более абсолютным, чем в современных правовых системах. Законоведам прошлого была неизвестна экспроприация в общественных целях, а конфискацию имущества для уплаты долгов они отвергали» [88, с. 452].

В то же время ряд предписаний ислама призван обеспечивать «справедливость», «ограничить злоупотребления» собственностью. Такими самыми важными, с точки зрения мусульманских теоретиков, социально-экономическими предписаниями являются указания касательно «заката», порядка наследования и запрещения ростовщичества (риба).

Среди налогов, которые предусмотрены шариадом и к которым относятся прежде всего «хумс» — обложение собственности ($\frac{1}{5}$ часть дохода), «харадж» — поземельная подать, «ушр» — налог (десятина), взимаемый с продукции земледелия, животноводства, пчеловодства, рыбной ловли и других промыслов, напоминающий по форме рыночные сборы, «джизия» — подушный налог с иноверцев, проживающих в мусульманских странах [207, с. 173—186], особое значение имеет закят — налог в пользу бедных. Он является одной из пяти святынь обязанностей

³ Саба Хабаши — известный египетский юрист, бывший член Государственного совета.

каждого мусульманина (наряду с исповеданием веры, выражающимся формулой «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха», совершением пятикратной молитвы — салат, соблюдением поста в месяц рамадан и совершением хаджжа). «О вы, которые уверовали! Расходуйте лучшее из того, что приобрели, и того, что извели Мы вам из земли» (2:269).

Призыв к верующим быть милостивыми и оказывать помощь братьям по вере звучит в многочисленных аятах Корана: «Если вы открыто делаете милостыню, то хорошо это; а если скроете ее, подавая ее бедным, то это — лучше для вас и покрывает для вас ваши злые деяния: поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!» (2:273, см. также 2:264—281, 13:22, 26—82, 35:26 и др.).

Историки полагают, что закят мог быть введен в 624—631 гг. Вероятно, представление о святости акта милосердия и отказа хотя бы от части своего богатства было непосредственно заимствовано исламом из иудаизма, установившего «закут» — налог в пользу бедных (см. [311, с. 654]).

Первоначально закят рассматривался как благотворительность во имя собственного «очищения», как добродетель, но не долг. После переселения в Медину, где последователи новой веры испытывали серьезные материальные затруднения, он постепенно превратился из добровольного пожертвования в религиозную обязанность. В Коране даже перечислены категории лиц, которые имеют право использовать поступления от закята: «Милостыни — только для бедных, нищих, работающих над этим (т. е. над сбором закята. — М. С.)...» (9:60). Или: «Скажи: „Что вы издерживаете из блага, то — родителям, близким, сиротам, бедным, путникам...“» (2:211).

При первом халифе, Абу Бакре (632—634), закят стал официально взимаемым налогом. Получаемые от его сбора средства теперь шли уже не столько на оказание индивидуальной помощи, сколько на осуществление политических и военных акций общины в целом. По мнению Снука Хюргроуэ, закят «во многом обеспечил распространение мусульманства», и не потому, что служил «действенным средством смягчения злоупотреблений общества», а потому, что «питал государственную казну» [288, с. 148].

Согласно исламскому праву, детально разработавшему

принципы взимания этого налога, его выплачивают только мусульмане в размере 10% с урожая продовольственных и плодовых культур (5% с урожая на поливных землях), 2,5% — с золота, серебра и товаров. Налог со скота берется при условии превышения минимума (нисаб) — 5 верблюдов, 20 голов рогатого скота, 40 овец или баранов (см. [311, с. 655]). Сбор осуществляется государством через специальных лиц (амил), которые сами устанавливают размер налога с видимого имущества; что касается «скрытого», к которому отнесены, по современной терминологии, доходы от торговли и предпринимательской деятельности, то здесь величина взноса определяется верующим.

Помимо официального налога в пользу бедных предусматривается также «закат ал-фитр» — милостыня, подаваемая за каждого взрослого члена состоятельной мусульманской семьи раз в год после окончания поста в месяц рамадан.

Что касается порядка наследования, то по этому поводу имеются недвусмысленные указания в самом тексте Корана. Законными наследниками считаются лица 12 категорий: «Завещает вам Аллах относительно ваших детей: сыну — долю, подобную доле двух дочерей. А если они (дети) — женщины, числом более двух, то им — две трети того, что он оставил, а если одна, то ей — половина. А родителям его, каждому из двух, — одна шестая того, что он оставил, если у него есть ребенок. А если у него нет ребенка и ему наследуют его родители, то матери — одна треть. А если есть у него братья, то матери — одна шестая...» (4:12, см. также 4:8—15 и др.). Вдова в случае отсутствия детей наследует четвертую, а при детях — восьмую часть. Если есть несколько жен, наследство делится между ними поровну. Мусульманские правоведы утверждают, что такая практика ведет к рассредоточению собственности, и именно это рассматривается как положительный фактор, препятствующий концентрации богатства и способствующий уравнительному распределению. «Ислам, — заявляет Х. А. Хаким, — нанес первый удар помещичьему землевладению, отменив закон или обычай первородства, в соответствии с которым только к старшему сыну переходила земельная собственность» [89, с. 241]. Признавая наследниками всех детей, он «стимулировал появление тенденции к созданию крестьянской собственности» [89, с. 241].

Разумеется, эта мера не могла предотвратить развитие крупного землевладения. Во втором или третьем поколении наследники владельцев мелких и даже средних участков разорялись. Они продавали за бесценок земли и становились арендаторами. Таким образом, помещики получали возможность укрупнять свои хозяйства⁴.

Третье предписание — риба — было продиктовано конкретными историческими условиями, в которых возник ислам. Полагают, что не случайно новая религия зародилась именно в Мекке — крупном центре караванной торговли, расположенном на так называемом «пути благовоний». Развитие торговли содействовало разложению первобытнообщинных отношений. В результате превращение племенной верхушки в господствующий класс и появление государственных учреждений здесь началось раньше, чем в других районах Аравии (см. [173]).

Пророческие суры Корана отразили недовольство общинно-племенным расслоением, обогащением одних за счет других. Наибольшее осуждение вызывали нечестная торговля и ростовщичество. Предоставление ссуды под процент объявляется в Коране тяжчайшим грехом: «Те, которые пожирают рост, восстанут только такими же, как восстанет тот, кого повергает сатана своим прикосновением» (2:276). Или: «Бойтесь Аллаха и оставьте то, что осталось из роста, если вы верующие» (2:278).

Настойчивое требование риба звучит и в более поздних, мединских сурах, свидетельствуя о возмущении местных арабов засильем торговцев и ростовщиков из еврейских племен, населявших Медину.

В Коране риба, по существу, касается только ростовщического процента.

Сунна тоже строго осуждает его. В одном из хадисов говорится, что «заниматься ростовщичеством и получать процентную надбавку по тяжести греховной равно 70-кратному зина (прелюбодеяние)» (цит. по [207, с. 108]). Однако в поздней мусульманской традиции термин «риба» приобретает более широкий смысл — запрет на всякое несправедливое увеличение капитала.

Шариат под этим понимал неэквивалентный обмен товарами, нарушение правила давать «золото за золото,

⁴ По статистическим данным, в Египте в 1894—1896 гг. более 60% земли принадлежало помещикам (43,8%) и средним собственникам (28%).

серебро за серебро, пшеницу за пшеницу, ячмень за ячмень, финики за финики, соль за соль, подобное за подобное, меру за ту же меру» [311, с. 471]. Вместе с тем он допускал взимание процента с кафира (немусульманина), в сделках между родителями и детьми, между супругами.

Негативное отношение к ростовщичеству не было явлением, типичным исключительно для мусульманского общества. Лихоимство сурово обличалось и христианской церковью на протяжении всего средневековья. Как пишет советский исследователь А. Я. Гуревич, ростовщичество считалось аморальным и греховным, в нем усматривалась нажива на времени — том, на которое деньги ссужались в рост. «Но никто не может торговать временем — божьим творением, отданным во всеобщее достояние. Торговля временем — „извращение порядка вещей“ (Бонавентура)» [190а, с. 256].

Тем не менее в христианском мире церковное осуждение не стало правовой нормой, а потому нападки на ростовщиков, хотя и тормозили развитие банковского дела, серьезно воспрепятствовать этому не смогли. Иное дело в мусульманстве, где государство и религия тесно связаны, здесь запрет приобрел действительно всеобъемлющий характер.

Перечисленные выше предписания служат, по мнению исламских ортодоксов, гарантией против возможных злоупотреблений частной собственностью и использования ее в качестве средства эксплуатации, освобождают, как утверждает Салех Суаиди⁵, от «жадности, честолюбия, эгоизма, бедности, голода, воровства, аморальности... от концентрации богатства в руках нескольких крупных капиталистов... от безработицы и классовой борьбы» (цит. по [201, с. 114]). На этом основании «исламская» социально-экономическая система объявляется универсальной, вневременной, не сопряженной с какой-либо из известных истории человечества общественных формаций.

«Различные стадии экономической эволюции, — доказывает Мухаммад Кутуб, — первобытное коммунистическое общество, рабство, феодализм, капитализм и затем развитое коммунистическое общество, — которые диалектиче-

⁵ Мухаммад Салех Суаиди — видный деятель партии «Машуми», теоретик «исламской демократии», инициатор создания министерства религии в Индонезийской республике (до 1961 г. возглавлял отдел информации министерства).

ские материалисты объявляют всеобщими, на самом деле неизвестны за пределами Европы... Мусульманский мир не проходил через стадию феодализма, он никогда не переживал стадии коммунизма и никогда не придет к ней» [127, с. 131].

Постоянное подчеркивание ортодоксами универсальности и совершенства «исламской» социально-экономической системы определяется стремлением помешать становлению и развитию новых производственных и общественных отношений.

* * *

Реформаторы тоже отмечают превосходство своего вероучения по сравнению с другими религиями. Но они делают акцент на его творческом характере, выражающемся якобы в том, что его принципы не исключают радикальных преобразований. Их интерпретация мусульманских предписаний имеет целью дать религиозное обоснование этим изменениям. В центре внимания находится вопрос о частной собственности.

В свое время К. Маркс писал, что данный вопрос «выступает в весьма различном виде, соответственно различным ступеням развития промышленности вообще и особым ступеням ее развития в различных странах» [9, с. 301]. Для народов, освободившихся от колониального гнета, это прежде всего вопрос о феодальном землевладении и иностранной собственности, ибо первоочередным является решение задач антиимпериалистической и антифеодальной революции.

Сторонники аграрных реформ интерпретируют исламский тезис «бог — верховный собственник» как религиозную санкцию национализации земельных владений или по крайней мере некоторого их перераспределения. Ссылаясь на предание, согласно которому пророк говорил: «Тот, кто имеет больше земли, чем ему нужно, должен либо сам обрабатывать ее, либо передать в качестве подарка кому-нибудь из своих единоверцев» [142, с. 71], они обосновывают право государства на проведение аграрных реформ. Правда, некоторые подразумевают под ними установление максимальных размеров земельных владений, и только, другие, занимающие более последовательные позиции, имеют в виду передачу земли в собственность государства.

Египетский теоретик А. М. Шумейс, обращая внимание на слова пророка: «Люди — компаньоны в трех вещах — воде, пастбище и огне», заявляет: «Учитывая потребности нашего современного общества, право владения всем этим должно принадлежать обществу... а не одному лицу или группе лиц» [159, с. 56—57].

Взгляд мусульманских идеологов на земельную собственность в конечном счете определяется классовыми позициями тех слоев населения, которые они представляют. Буржуазия в целом заинтересована в аграрных реформах. Быстрое развитие промышленности невозможно без высококоразвитой сырьевой базы, обеспечиваемой сельским хозяйством, и широкого внутреннего рынка. Но не все группы буржуазии в равной степени нуждаются в аграрных преобразованиях. Решения проблемы требуют в первую очередь те, кто связан с капиталистическим предпринимательством в сфере промышленного производства. Что касается крупной торговой буржуазии, действующей в сфере обращения (экспортная и импортная торговля, а также спекуляции на внутреннем рынке), то она ратует за «медленное, постепенное перерождение помещиков в класс предпринимателей при сохранении помещичьего землевладения» [231, с. 126]. Указывая на сунну, они заявляют: «В жизни пророка и его первых преемников нет примеров насильственного захвата земли государством без уплаты должной компенсации» [89, с. 245]. Лишь трудящиеся и средние слои действительно заинтересованы в полной ликвидации феодального землевладения, и это отражается в различных революционно-демократических концепциях.

Не едины мусульманские идеологи и в своем отношении к иностранному капиталу. Представители торгово-промышленных кругов, связанных с иностранными монополиями, объявляют мероприятия государства, направленные на конфискацию инациональной собственности, противоречащими принципам шариата. Подобную позицию занимают и крупные землевладельцы, особенно те из них, кто вовлечен в предпринимательскую деятельность в качестве экспортеров сырья.

Трудящиеся, а также большая часть национальной буржуазии требуют национализации иностранной собственности, видя в этом одно из средств освобождения от экономической зависимости. Неприкосновенной считается

лишь «истинная» собственность, освященная Аллахом, ибо, по словам Хамки⁶, «выделяемые из нее средства (закат и т. п.) идут на религиозные и благотворительные нужды, на поддержание веры». Иностранная же относится к разряду «неистинной», поскольку «не служит делу ислама» (цит. по [201, с. 166]).

По мере решения задач антифеодальной и антиимпериалистической революций проблема собственности в молодых суверенных государствах переводится в более широкую плоскость. Встает вопрос об отношении к национальному капиталу.

Те, кто возражает против развития государственного сектора за счет ограничения частного сектора, ссылаются на то, что «экономическая система Корана основывается целиком на идее частного владения в любой отрасли; в нем нет указаний, позволяющих предположить, что надлежит проводить различие между потребительскими товарами и средствами производства и что только первые могут находиться в частном владении, в то время как последние должны быть национализированы. Нет там и никаких намеков на то, что упомянутая система является временной и в дальнейшем будет заменена постоянной системой с обобществлением всех средств производства» [91, т. 1, с. 179].

Надо сказать, однако, что из-за особенностей развития освободившихся стран (конкуренция с иностранными монополиями, нехватка финансовых средств и т. п.) национальная буржуазия в некоторых случаях бывает заинтересована в создании государственного сектора, который, несомненно, способствует экономической независимости страны и росту промышленности.

Бюджетные средства направляются в отрасли, требующие больших и медленно окупающихся капиталовложений. Кроме того, они же используются как своего рода государственная поддержка частного капитала. Нередко национальные предприятия, после того как они начинают

приносить достаточно высокие прибыли, переходят в руки частных владельцев. Так, в течение 1959—1960 гг. в Пакистане им был продан ряд цементных, сахарных, текстильных и джутовых фабрик и заводов, ранее принадлежавших государству.

Один из буржуазных идеологов, Мазхеруддин Сиддики, выражая довольно распространенное мнение, заявляет, что угольная и металлургическая промышленность, энергоресурсы страны и другие важные отрасли должны быть национализированы. Подобная акция со стороны государства, утверждает он, была бы оправдана исламом, ибо пророк говорил, что «жизненно необходимые для общины средства не должны становиться собственностью индивидуумов» [141, с. 310—311].

В странах, где осуществляется политика постепенной ликвидации частной собственности на основные средства производства, под мероприятия такого рода также зачатую подводится религиозно-теоретическая база. Упомянутый ранее А. М. Шумейс объявляет ограничение частнособственнических прав на средства производства в качестве одного из «наиболее характерных» принципов исламской веры. «Богатство нации не должно попасть в руки небольшой кучки людей, владеющих землей, заводами и остальными средствами производства... Все толкователи мусульманских установлений согласны в том, что необходимо полностью запретить капитализм» [159, с. 36].

Даже сторонники последовательной национализации находят в исламе подтверждение этой позиции. Г. А. Парвез, например, в своих письмах к молодежи призывает «освободиться от капиталистов» и «проложить путь к созданию хорошей системы». Он убежден, что в идеальном исламском государстве все средства производства должны быть переданы в собственность последнего. По мнению пакистанского идеолога, именно таково предписание Корана, ибо разве не гласит аят 112 суры 9: «Поистине, Аллах купил у верующих их души и их достояние за то, что им — рай!.. Радуйтесь же своей торговле, которую вы заключили с Ним! Это ведь — великий успех!» Данный стих интерпретируется следующим образом: «Люди доверяют жизнь и собственность государству, оно берет на себя осуществление законов божьих и обеспечивает им джанна». Парвез поясняет, что слово «джанна» использу-

⁶ Хамка (Хаджи Абдул Малик Карим Амруллах) — род. в 1908 г., один из лидеров «Машуми», крупнейший представитель буржуазного течения в индонезийском «мусульманском социализме», вдохновитель антикоммунистических кампаний. С 1959 г. — почетный член Совета кураторов университета Ал-Азхар, в настоящее время — председатель Совета улемов Индонезии. Автор более 60 работ.

ется в Коране не только в значении рая после смерти, но и якобы в значении «социального порядка здесь, на земле, когда каждому человеку гарантируется все то, что нужно ему для физического и духовного развития» [121, с. 15]. Несомненно, весьма вольное толкование священного текста.

В целом подавляющее большинство религиозных реформаторов выступают защитниками частной собственности и допускают ее ограничение лишь в тех пределах, которые возможны при капиталистической организации экономики. В их трактовке, «исламская» собственность чаще всего оказывается собственностью буржуазной или мелкобуржуазной. Подобно ортодоксам, они утверждают, что социально-экономическая система их вероучения благодаря предписаниям о закате, порядке наследования и риба исключает злоупотребления собственностью и использование ее в качестве средства эксплуатации. Однако интерпретация ими этих предписаний настолько отлична от традиционной, что ведет иногда к их фактическому отрицанию.

В принципе последние два из них препятствуют ломке традиционной экономической структуры и тем самым тормозят общественный прогресс. Однако реформаторы прямо не отказываются от них. Во-первых, это было бы расценено как религиозное отступничество. Во-вторых, формальная приверженность к данным установкам позволяет придать видимость богоугодности предлагаемой ими системе общественных отношений. В-третьих, некоторые полагают, что эти предписания действительно могут в какой-то мере обеспечить создание общества «всеобщего благоденствия». Они получают произвольную трактовку, соответствующую целевым установкам их интерпретаторов.

«Очистительным характером» заката аргументируется правомочность конфискации иностранной собственности. Традиционно понимаемый как акт религиозного благочестия («Никогда не достигнете вы благочестия, пока не будете расходовать то, что любите», 3:86), он использовался и как источник стимулирования предпринимательства. Местные отделения организованной в 1946 г. Индонезийской ассоциации исламских крестьян («Сарекат тани ислам Индонесия»), например, собирали налог и передавали полученные средства малоземельным и беззе-

мельным крестьянам под очень низкий процент, а также направляли их для создания потребительских и производственных кооперативов в целях освобождения от кабалы китайских ростовщиков (см. [289, с. 307—308]).

В 1947 г. действовавшая под эгидой партии «Машуми» Индонезийская исламская коммерческая ассоциация («Сарекат даганг ислам Индонесия») предприняла сбор заката с торговцев для учреждения Банка реконструкции общества («Банк пембангунаан умат»), который должен был отпускать ссуды мелким торговцам для поддержания предпринимательской деятельности индонезийцев (см. [289, с. 309]).

Современные идеологи акцентируют внимание главным образом на этическом аспекте религиозного налога, трактуя его как «выражение того чувства доброты и милосердия, на котором должна быть воздвигнута вся система мусульманской экономики» [337, 12.X.1962]. «Ничто в исламе не препятствует использованию фондов заката для строительства госпиталей и школ,— заявляет Мухаммад Кутуб,— другими словами, собранные средства могут пойти на общественные нужды» [127, с. 167]. На практике такая «этизация» позволяет оправдывать отсутствие государственной системы социального обеспечения, медицинской помощи и т. п.

Теоретики «исламского пути» выдают закат за «социалистический институт, обеспечивающий развитие по среднему пути между коммунизмом и капитализмом». По словам проф. Алатас Хусейна, «контролируя общественное богатство, ислам гарантирует право бедного на удовлетворительное существование. Не уничтожая частной собственности, он оставляет место для инициативы и созидательности индивидуального предпринимательства» [63, с. 38].

Предписание о налоге широко используется в антикоммунистической пропаганде в качестве «доказательства» возможности решения проблем социальной справедливости без ликвидации частной собственности. К тому же иллюзии, порожаемые этим предписанием, объективно препятствуют установлению действительно справедливого распределения национального богатства. «Очищая» собственность филантропическими подачками, оно тем самым, по существу, примиряет общество с нищетой, узаконивает ее.

Не способна содействовать «справедливому» распределению и практика мусульманского наследования. В принципе, как всякая другая форма наследственного права, «исламская» его разновидность сама по себе не может вести к «улучшению» экономической системы, поскольку она является *«не причиной, а следствием, юридическим выводом из существующей экономической организации общества»* [2, с. 383]. Наследственное право, в соответствии с которым происходит постоянное деление собственности между многочисленными наследниками, порождает неустойчивость, ведет к парцелляции и тем самым консервирует пережитки натурального хозяйства, препятствует созданию необходимых условий для обновления технической основы сельскохозяйственного производства, заметно замедляет развитие буржуазных отношений⁷.

Почти никто открыто не выступает за отмену этой части шариата. Детализация и недвусмысленность предписаний по данному вопросу⁸ затрудняют «новую» интерпретацию. Тем не менее на практике изыскиваются различные способы обхода законодательных установок. К началу XX в. в ряде стран наблюдалась тенденция к созданию «групповой», или «коллективной», собственности, когда владения нескольких родственников записывались на одно лицо для обеспечения рентабельности хозяйства, уменьшения «социальных» расходов и т. п.⁹. Для предотвращения чрезмерной парцелляции в некоторых странах (Египет, ряд штатов в Индии) приняты законы, устанавливающие минимальные пределы земельных участков. Эту же цель, по существу, преследуют новые законодательства в Тунисе, Судане, Египте, (подробнее см. [266, с. 98–99]).

⁷ Не случайно английские колониальные власти, заинтересованные в централизации земельной собственности и формировании сельской буржуазии в своих колониях, ввели систему «джагиров» — крупных участков, не подлежащих разделу. Ту же цель преследовали и английские суды, которые побуждали помещиков лишать наследственных прав дочерей.

⁸ Мусульманские правоведы считают, что их закон наследования представляет собой «вершину достижений в области юрисдикции» (см. [266, с. 71]).

⁹ В ряде округов Египта в конце XIX в. 40–60% всей площади земель принадлежало группам собственников (см. [246, с. 81]).

Наиболее радикальному пересмотру подвергли реформаторы третий элемент мусульманской концепции — рибу. В средневековом обществе это установление призвано было охранять интересы мелких торговцев, ремесленников и земледельцев от зла ростовщичества. Характеризуя роль последнего в азиатских обществах, К. Маркс писал, что оно существует, «вызывая лишь экономический упадок и политическую деморализацию...» [6, с. 559].

Следует, однако, иметь в виду, что в эпоху зарождения капиталистического производства ростовщичество, по словам К. Маркса, «выступает как одно из средств образования нового способа производства, а вместе с тем разорения феодалов, столпов антибуржуазного элемента, и разорения мелкой промышленности, мелкого земледелия и т. д., одним словом, как средство централизации условий труда в качестве капитала» [6, с. 559].

Раскрывая марксистский тезис на конкретном материале азиатских государств, Н. А. Симония пишет: «В историческом процессе генезиса капитализма в большинстве стран Востока торгово-ростовщический капитал сыграл роль решающего местного фактора, способствовавшего разложению традиционных отношений господства — подчинения» [238, с. 78]. Он преобразовал крестьянское и ремесленное производство в мелотоварное и подчинил его себе. Развитие нового, «синтезированного» способа производства привело к переливу части торгово-ростовщического, помещичьего капитала в сферу промышленного производства, что означало «переход к последней ступени формирования капиталистического уклада в недрах традиционной общественно-экономической структуры азиатских стран» [238, с. 78].

В новых исторических условиях настаивание на рибе означало консервацию докапиталистических производственно-общественных отношений. Религиозное предписание серьезно тормозило развитие банковского кредита — важнейшего условия капиталистического предпринимательства. Оно в известной степени объясняло слабость мусульманской буржуазии по сравнению с буржуазией других религиозных или национальных общин, скажем индусов в Индии или китайцев в Индонезии. Сознвая необходимость отказаться от запрета и в то же время не решаясь прямо заявить об этом, буржуазные идеологи ислама прибегали к уловкам, позволяющим теоретически аргументи-

ровать этот отказ¹⁰. Первую открытую попытку пересмотра данного предписания предпринял Мухаммад Абдо. Будучи главным муфтием Египта, он издал в 1899 г. фетву, провозглашавшую, что шариат разрешает банковские вклады и получение с них процентов, не относя это к запретной категории.

Требование изменить традиционное отношение к практике взимания ссудного процента буржуазные мусульманские идеологи подкрепляют ссылками на Коран. Они (например, индонезийцы Касман Сингодимеджо, Ибрахим Тахер) называют аят 125 суры 3: «Не пожирайте роста, удвоенного вдвойне...» — толкуя его как указание на обязательность ограничения процентной ставки (см. [202, с. 144, 150]). Некоторые, в том числе бандунгский коммерсант и богослов А. Хассан (см. [202, с. 142]), утверждают, что хадисы, упоминающие рибу, не восходят к пророку, а привнесены в ислам инаковерующими — иудеями, христианами, парсами, — чтобы причинить ущерб мусульманской экономике.

Многие современные идеологии склонны распространять запрет только на ссудный процент, взимаемый с заемщика, взявшего деньги на личные нужды. Они отвергают ростовщичество, но признают правомочность банковского коммерческого и промышленного кредита. Прибыль от инвестиций объявляется допустимой, коль скоро она получена от предприятия, созданного на основе партнерства в соответствии с мусульманским принципом: один вкладывает капитал, другой — труд, квалификацию. «Эластичную» интерпретацию предлагают пакистанские идеологи (А. К. Брохи, А. И. Куреши) — считать ссудный процент законным, если его размер не настолько велик, чтобы препятствовать капиталистическому предпринимательству (см. [99, с. 142]).

Несмотря на все более настойчивые требования сторонников капиталистического развития пересмотреть ортодоксальную концепцию, формально запрет остается в силе и даже закреплен в законодательных актах ряда стран. Причину этого следует видеть как в психологии

масс, приверженных религиозным традициям, так и в антикапиталистических настроениях феодальной аристократии, крестьянства и городской мелкой буржуазии. Кроме того, в сознании мусульман ростовщичество зачастую ассоциируется с деятельностью представителей контролирующей религиозной или национальной общины, а также с иностранным банковским капиталом и, следовательно, с капиталистической эксплуатацией, колониализмом. В результате в лагере противников ростовщичества оказываются и правые элементы вроде членов «Джамаат-и ислами», «Братьев-мусульман», и левые мелкобуржуазные силы.

Все они акцентируют внимание не только на экономическом аспекте проблемы, но и на ее морально-этической стороне. Человек, дающий деньги в рост, по словам М. Сиддики, «отказывается разделить риск, связанный с возможными для бизнеса потерями, но настаивает на своей доле в прибыли. Это аморально, так может поступить лишь эксплуататор» [143, с. 75].

Безусловно, запрещение ссудного процента могло бы ослабить зависимость от иностранного капитала и в какой-то мере освободило бы национальную буржуазию от вынужденного дележа своих прибылей с «чужой» буржуазией. В то же время это лишило бы развивающиеся страны иностранного кредита, в котором они пока еще остро нуждаются. Рiba положил бы конец практике рантье, но тем самым способствовал бы концентрации «мертвого» капитала и тормозил бы экономическое развитие.

Некоторые мусульмане полагают, что указанный запрет является регулятором распределения собственности, однако богословы и законоведы, знающие исламское вероучение лучше других, от таких заблуждений совершенно свободны и не стесняются быть откровенными. В фетве ведущих пакистанских улемов, изданной в марте 1969 г. и требующей выполнения предписания о рибe, разъясняется в то же время, что исламская социальная система не имеет ничего общего с социализмом, что частная собственность священна и не подлежит конфискации или национализации (см. [334, 12.III.1969]).

Реформаторское толкование социально-экономической доктрины ислама имеет границы, установленные ее исходной посылкой — признанием естественности и неизбежности социального неравенства. Понимая, что такая

¹⁰ Известно, что и в прошлом кунцы и ростовщики прибегали к различного рода ухищрениям. Желавшему получить ссуду кредитор фиктивно продавал товар в долг на требуемую сумму плюс проценты, затем он «перекупал» товар за наличные и таким образом вручал деньги как плату за покупку.

посылка противоречит идее божественной справедливости, мусульманские идеологи пытаются снять это противоречие различными способами, в частности прибегают к довольно произвольной интерпретации священного текста, скажем, аята 31 суры 43, гласящего: «Они разве делят милость Господа твоего? Мы разделили среди них пропитание в жизни ближней и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение. И милость Господа твоего лучше того, что они собирают!». Известно, что первоначально арабы ставили под сомнение откровение Корана, ибо оно снизошло на Мухаммада, который по своему положению не отличался от прочих мекканцев. Ведь пророчество считалось знаком особой чести и бог мог ниспослать этот дар лишь наиболее достойному (в их представлении, благополучному в материальном отношении). На вопрос: «Отчего бы не был ниспослан этот Коран на человека великого из обоих поселений?» (43 : 30) — писание отвечает: «Они разве делят милость Господа твоего?» Это означает, что не люди, а бог решает, кто наиболее достоин милости, т. е. пророчества. Конец аята 31 интерпретируется в связи с аятом 24 той же суры, в котором говорится, что бог наказал людей за то, что они не верили его посланцам и продолжали следовать варварским традициям своих предков: «И Мы отомстили им. Посмотри же, каков был конец считавших ложью (послание.— *М. С.*)!». Словом, бог не оправдывал имущественное и социальное неравенство, но допустил его (позволил одним с помощью силы и власти подчинить своих собратьев) в наказание за то, что они не вняли проповедям его посланцев.

По мнению ряда идеологов, материальное неравенство неизбежно, поскольку люди не равны в своих способностях. Принципы же братства, равенства, справедливости относятся к «несубстанциональному» миру, т. е. понимаются исключительно как импульсы, как «сильное спиритуальное желание». «Идеал равенства,— пишет индийский мусульманин А. Вора,— означает не полное уравнивание, а равенство братьев, которые, несмотря на различие своих способностей и имущественного положения, общаются между собой как равные и помогают друг другу в нужде» [150]. Отсюда он делает вывод о необходимости «социализации человеческих эмоций», а не общественного бытия.

Большинство исламских теоретиков склонны отрицать классовое деление в мусульманском обществе. Здесь признается только закон, сотворенный богом. Для Аллаха же все люди — братья и сестры, следовательно, «шариат отвергает привилегии избранных и является законом бесклассового общества» [127, с. 162]. «Имущественные различия,— продолжает М. Кутуб,— не приведут к возникновению классов до тех пор, пока все люди действительно равны перед законом» [127, с. 164].

Между тем даже в Коране зафиксировано социальное расслоение в арабском обществе, и в частности санкционировано рабство¹¹.

В шариате получила юридическое оформление дальнейшая классовая дифференциация мусульманского средневекового общества.

Господство государственной собственности на основное средство производства — землю — придавало эксплуатации «патерналистскую» форму, лишая ее конкретного классового адреса. Отсюда, как отмечал Ф. Энгельс, «на всем Востоке, где земельным собственником является община или государство, в языке отсутствует даже самое слово „помещик“...» [13, с. 181]. К этому следует добавить, что для азиатских обществ типична многоукладность, порождающая разнообразие форм социальной структуры, многочисленность промежуточных слоев, размытость гра-

¹¹ Религиозные идеологи не в состоянии отрицать этот факт, но они утверждают, что пророк был «вынужден временно терпеть» существование рабства, поскольку «у него не было другого выхода». «Ислам,— заявляет М. Кутуб,— не мог отменить рабство, пока мир не соглашался положить конец превращению в рабов военнопленных» [127, с. 128].

Ссылаются на предание, согласно которому Мухаммад в своей последней мекканской проповеди сказал: «Вы все сыновья Аллаха. Ваши рабы — ваши братья... потому тот, при ком есть брат, должен кормить и одевать его, как самого себя; не просите их (рабов.— *М. С.*) делать то, что они не в силах сделать, а если же вы просите их об этом, то помогите им» (цит. по [127, с. 70]). Называются также хадисы, в которых говорится, что пророк запрещал убийство или увечье рабов, допускал освобождение их по воле или же за определенный выкуп. Более того, «благотворным» влиянием ислама объясняется отсутствие у арабов классического рабства. (Не религия, а специфика общественного развития народов Востока имела следствием то, что здесь в отличие от Европы разложение первобытнообщинного строя не привело к господству рабовладельческой формации.)

ниц между ними (подробнее см. [221, с. 209–210]).

Утверждение бесклассового характера «исламского» общества необходимо религиозным идеологам для отрицания классовой борьбы. Один из лидеров «Машуми», Ш. Правиранегара¹², писал, что мусульманам «нет необходимости ликвидировать какой-либо класс или группу» (цит. по [289, с. 310]). Не классовая борьба, а улучшение человеческих отношений может обеспечить создание общества социальной справедливости.

Интерпретация религиозных предписаний в социально-экономической области предлагается главным образом в тех случаях, когда, по существу, делается выбор в пользу капиталистического пути развития. Однако десятилетия капитализации не принесли ожидаемых быстрых перемен: сохраняется огромный разрыв в уровне жизни по сравнению с индустриальными странами, обостряются классовые противоречия, разрушение традиционного уклада ведет к катастрофическому росту пауперов и т. д.

В 70-е годы получают популярность возрожденческие теории, пропагандирующие в качестве исламской модели варианты *смешанной* экономики. Показательно, что именно теории такого рода положены в основу нового официального курса ряда государств, в частности Пакистана и Ирана.

В конце февраля 1979 г., во время празднования дня рождения пророка Мухаммада, пришедший к власти за полтора года до того генерал Зия-ул-Хак торжественно объявил о введении в Пакистане «низам-и-ислам» (букв. «исламской системы»), предусматривающей восстановление шариатских судов, многих юридических положений религиозного законодательства, а главное — постепенное распространение мусульманских принципов на экономику (обязательная выплата налогов закят и ушр, соблюдение рибы). (Кстати, эта система в Пакистане разрабатывалась при участии и непосредственной помощи ведущих улемов Саудовской Аравии.) «Первый камень» в фундамент «низам-и-ислам» в Пакистане был положен королем

Саудовской Аравии Халед ибн Абдул Азизом и принцем Фахдом, а также президентом Объединенных Арабских Эмиратов. Они пожертвовали в пакистанский центральный фонд закята 225 млн. долл.

В своем упоминавшемся ранее выступлении Зия-ул-Хак сказал, что «при должном распределении поступлений от закята в стране будут ликвидированы голод и нищета, никто не ляжет спать голодным» [333, 1.III.1979].

Внешне экономические нововведения здесь выглядят как мероприятия эгалитаристского характера, направленные против концентрации материальных богатств и преследующие имущественное уравнивание граждан. Но реальная ситуация гораздо сложнее. По предварительным подсчетам, ежегодный сбор закята и ушра увеличит поступление в государственную казну на 3 млрд. рупий. Объективно введение налогов, которые являются прямыми, должно служить мобилизации денежных ресурсов, осевших у зажиточной части населения, и передаче большей части в пользу государства. Этот «допинг» крайне необходим в условиях постоянного дефицита бюджета, роста милитаризации, расходов на атомную программу и т. п. (см [194]).

Вопрос, однако, заключается в том, кто окажется в выигрыше от государственной мобилизации денежных средств. В. Н. Москаленко, анализируя содержание процесса исламизации в Пакистане, обращает внимание на то, что закят и ушр, представляющие собой фиксированный налог, т. е. независимый от размера доходов или имущества, не в такой степени ущемляют интересы крупных собственников, как прогрессивный налог.

Кроме того, сбор «мусульманских» налогов приведет к росту налогообложения по крайней мере на 30% (см. [194]), причем поскольку оно не прогрессивное, основная тяжесть падет на мелкий капитал, на ремесленников, крестьян. Введение этих налогов ставит в неравноправное положение по сравнению с суннитами представителей других религиозных общин, так как они и без того уже платят свои палогии в пользу бедных (например, «хумс» у шиитов, составляющих 10–15% населения).

Для взимания закята и ушра потребуется целая армия сборщиков (не менее 225 тыс.), на содержание которой, вероятно, уйдет более половины фонда закята (что противоречит шариату).

¹² Шафруддин Правиранегара (род. в 1911 г.) — теоретик «исламского социализма» в Индонезии. В 40–50-е годы — министр благосостояния, министр финансов, президент и верховный главнокомандующий сепаратного «Революционного правительства Республики Индонезии» на Суматре.

В законодательстве по поводу этого обложения имеет-ся ряд оговорок, означающих уступки состоятельной прослойке общества. Например, разрешается создание семейных и групповых благотворительных фондов. Расходование средств монополистическими семьями Хабибов, Испахани, Адамджи и др. свидетельствует о том, что благотворительность такого рода приносит выгоду главным образом самим «благотворителям».

Помещики и сельскохозяйственная буржуазия освобождаются от уплаты ушра со всякого вложения в сельскохозяйственное производство.

Введение ушра скажется негативно на интересах массы деревенского населения, ибо значительно снижена величина дохода, подлежащая обложению, при единой ставке, что опять же выгодно богатым хозяйствам.

Иными словами, новая налоговая система оказывается наиболее тяжелой для мелких собственников. Однако первоначально значительная часть населения приветствовала введение религиозных налогов, особенно заката. Во-первых, была надежда, что они заменят прежние налоги, а во-вторых, сохранялись иллюзии относительно того, что все граждане в одинаковой степени будут нести налоговое бремя во имя общих интересов процветания исламского государства.

Эта система может иметь отрицательные последствия для экономики Пакистана: при нынешнем режиме мобилизуемые государством денежные ресурсы будут идти на укрепление армии, покрытие милитаристских расходов, расширение и упрочение военного, полицейского и чиновничьего аппарата. Более того, закон о закате и ушре отразится на предпринимательской активности и, не исключено, повлечет серьезный отток из страны национального капитала. Реальность опасений такого рода подтверждается тем, что уже в первый месяц после опубликования проекта закона сумма депозитов в банках сократилась на 29 млн. рупий. Когда же началось осуществление проекта и в соответствии с президентским указом от 21 июня 1980 г. банки вынуждены были отчислить 2,5% средств с хранящихся у них частных вкладов в фонд заката (около 500—550 млн. рупий), изъятие последних богатыми вкладчиками стало массовым.

Еще более сомнительны преимущества для пакистанского общества в целом от претворения в жизнь закона

о рибе. Согласно заявлению Зия-ул-Хака, принятие экономической системы, запрещающей ростовщический процент, предполагается ввести постепенно, в течение трех лет [333, 1.III.1979]. Для начала с июля 1979 г. были предприняты шаги к реорганизации трех корпораций: Корпорации по финансированию жилищного строительства, Инвестиционной корпорации Пакистана и Национального инвестиционного треста. Реорганизация преследует цель отменить выплату процентов по вкладам, обеспечивая вместе с тем участие вкладчиков в прибылях и выдавая им льготные кредиты.

По оценке специалистов, в результате этой реформы мало что изменится для мелких и средних вкладчиков: кредиты им будут предоставляться в ограниченных размерах. От такой реформы в выигрыше в конечном счете окажутся крупные финансовые дельцы и государственные корпорации, которые будут обладать преимуществом в получении кредитов.

Сегодня еще рано давать окончательную характеристику мероприятиям по исламизации экономики, однако уже сейчас можно сказать, что режим Зия-ул-Хака широко использует их в пропагандистских целях, для привлечения на свою сторону религиозных масс, воспринимавших введение заката, ушра, рибы как свидетельство того, что военная администрация стремится предотвратить чрезмерное накопление богатств и способствовать устранению имущественного неравенства. Меры эти действительно могли бы ущемить интересы некоторых слоев, если бы не составляли часть общего правительственного курса на «смешанную» экономику с преимущественным развитием частного сектора. Показательно, что принято решение о юридической допустимости передачи в частный сектор всех взятых при З. А. Бхутто под контроль государства предприятий базовых отраслей промышленности (металлургия, тяжелое машиностроение, химическая, цементная, нефтехимическая промышленность и др.). Объявлены даже гарантии против национализации в будущем.

Исламизация экономики, хотя многие ее сторонники полагают (и вполне искренне), что это отклонение от капиталистического пути развития, означает не отказ от капиталистической системы хозяйствования, а попытку осуществить капитализацию без обострения антагонизмов.

Не спасая от гнета эксплуатации, она может оказывать тормозящее воздействие на капиталистическое развитие, делая этот процесс еще более медленным и мучительным.

В качестве альтернативы капитализму в современном Иране выдвигается «таухидная» экономика. Слово «таухидная» («таухид» — букв. «единобожие») должно указывать, что предлагаемая система есть «экономика божественной гармонии», где сбалансированы составляющие ее элементы и экономические аспекты сочетаются с религиозными принципами, определяющими «исламский образ жизни» в целом.

В основе концепции лежит представление о собственности, различаемой как «вещь» и как «выражение отношения между людьми». В первом случае это все то, что в конечном счете сотворено богом и потому принадлежит одному ему. В качестве овеществленной формы производственных отношений собственность выступает в трех видах: государственной, кооперативной и частной.

В конституции Ирана данное теоретическое положение получило юридическое выражение в ст. 44, декларирующей, что «экономическая система Исламской Республики Иран базируется на трех секторах: государственном, кооперативном и частном». К государственной собственности причисляются крупная добывающая и обрабатывающая промышленность, производство средств производства, внешняя торговля, банки, электростанции, водоснабжение, транспорт, средства связи, т. е. все ключевые отрасли хозяйства; к кооперативной — собственность товариществ, производственных и распределительных обществ в городах и деревнях; к частной — то, что не охвачено двумя первыми видами. В конституции сказано, что более четкое определение будет дано позже, в специально разработанном законе.

«Равновесия и справедливости» в исламской экономике намечается достигнуть с помощью налоговой системы, основанной на «догмах Корана», т. е. путем введения zakata, ushra и т. п.

Суть «таухидной» экономики, по мысли ее сторонников, заключается в осуществлении принципа «производство — по способностям и потребление — по благочестию». Последнее подразумевает довольствование малым в соответствии с идеалом самоограничения, который выдвигал глубоко почитаемый шиитами имам Али,

Иранский вариант исламской экономики отличен от пакистанского, несмотря на то что и в том и другом речь идет о восстановлении мусульманских предписаний, выполнение которых якобы препятствует чрезмерной концентрации богатства в рамках «смешанной» экономики, о проведении своего рода эксперимента с «исламскими поправками» к буржуазному пути развития. В первом случае акцент делается на преимущественном развитии государственного и кооперативного секторов, во втором — на развитии частного предпринимательства. Иранский вариант имеет четко выраженную антимонополистическую и госкапиталистическую направленность, демонстрирующую стремление к защите мелкособственнических слоев.

В поисках способов наиболее эффективного преодоления вековой отсталости и укрепления национальной независимости идеологи в мусульманских странах иногда предпринимают попытки обоснования реальности «исламского» варианта социалистического общества.

Теории «исламского социализма»

Социалистические идеи стали проникать в страны мусульманского мира приблизительно с конца XIX в. По мере развития национально-освободительного движения интерес к ним возрастал. Огромное влияние на общественное сознание угнетенных народов оказала победа Октябрьской социалистической революции. На события в России откликнулись многие представители мусульманской интеллигенции. Мухаммад Икбал в своей знаменитой поэме «Хизр-проводник» («Хизр-и рах») (1921) обратился к рабочим Востока с призывом пробудиться от сна, сбросить цепи рабства:

Вставай, в мире уже новый порядок.
И на Западе и на Востоке начало твоей эпохи
(цит. по [227, с. 95].)

Октябрьскую революцию поэт сравнивает с новым солнцем на небосводе Вселенной:

Мелодия пробуждения народа дарит веселье,
До каких пор терпеть навязанные сон истории
о Джамае и Искандере?
Новое солнце зародилось в лоне Вселенной
(цит. по [227, с. 95].)

Н. И. Пригарина допускает возможность толкования образа «нового солнца» как восход ислама, представляется, однако, что текст поэмы позволяет скорее принять интерпретацию, которой придерживаются многие индийские и пакистанские авторы.

Разумеется, поэт выражает свои мысли менее прямолинейно, чем прозаик или публицист, облачает их не в столь четкие формы, однако вряд ли есть основание утверждать, что понятие «революция» носит у М. Икбала «абстрактный», «космический» характер (см. [227, с. 213–214]). Его предчувствие неизбежности кардинальных перемен, на наш взгляд, напоминает чем-то блоковскую поэзию начала века. «Я вижу революцию, которой тесны будут границы мира,— писал М. Икбал,— хотя и не могу объяснить, как это будет» [227, с. 211]. При этом мусульманский поэт-философ вполне ясно представляет себе *суть* грядущей революции — освобождение эксплуатируемых от эксплуататоров:

Из крови, что в венах рабочего, хозяин делает
чистый рубин,
От притеснения сельских старост гибнут посеvy
крестьян.
Революция! Революция! О революция!
Городской шейх ловит праведных (правоверных)
в силки своих четок.
Простодушных язычников скручивает брахман своим
зуннаром (священный шнур.— *Пер.*)
Революция! Революция! О революция!
Эмир и султан — игроки в нарды, чьи игральные
кости врут.
Душу заключенных разлучили с телом, а заключенные
спят себе.

Революция! Революция! О революция!

И далее:

Я заглядывал в сосуды нынешнего века —
Там яд, от которого корчатся змеи.
Революция! Революция! О революция!
Иногда и слабым дана львиная сила,
Иногда и пламя фонаря вырывается из-под
стеклянного колпака.

Революция! Революция! О революция!

Завершается стихотворение восклицанием, обращенным к богу:

Или убей в моей душе мечту о революции,
Или перемени устройство этой эпохи и этой земли.
Сделай либо так, либо иначе!

(цит. по [227, с. 214–215]).

Атмосфера всеобщего брожения, усиление политической активности масс, охваченных единым порывом антиимпериалистической борьбы, создавали ситуацию, сходную с той, которая сложилась в России накануне революции и которую В. И. Ленин охарактеризовал так: «Потребность в „человеческой“, культурной жизни, в объединении, в защите своего достоинства, своих прав человека и гражданина охватывает все и вся, объединяет все классы, обгоняет гигантски всякую партийность, встряхивает людей, еще далеко-далеко не способных подняться до партийности... Увлечение происходящей борьбой, увлечение необходимое и законное, без которого невозможен успех борьбы, заставляет идеализировать... ближайшие, элементарные цели... облачает даже их иногда в фантастический костюм» [34, с. 136]. Неудивительно, что в этих условиях социализм называлось то, что таковым никоим образом не являлось.

Несмотря на то что после завоевания политической независимости бывшими колониями и полуколониями в них усилилось размежевание идейных позиций, социалистические лозунги не утратили здесь привлекательности. Идеологи различных классов по-разному подошли к их толкованию, но большинство из них подчеркивали принципиальные отличия своих концепций от теории научного социализма¹³.

Последний объявляется неприемлемым для мусульман главным образом потому, что он атеистичен, материалистичен и, следовательно, «поддерживает в человеке в первую очередь живот». «Исламский социализм» же, по словам М. Сибай, «укрепляет в личности человеческие качества: душу, разум, поведение и плоть» [159, с. 169]. «Противным» духу ислама провозглашается «посягательство» на частнособственнические права. Теоретизируя по этому поводу, один из лидеров партии «Машуми» заявлял: «Идеология, отвечающая целям нашего общества,— рели-

¹³ С точки зрения ортодоксов, ислам и социализм — понятия вообще несовместимые. По словам Мухаммада Кутуба, «коммунизм противоречит как теории, так и практике ислама» [127, с. 328]. Сходные позиции занимает пакистанец Халифа Абдул Хаким, доказывающий в своей книге «Ислам и коммунизм» [89] неприемлемость социализма для мусульман. Афгани же утверждал, что «социализм в исламе не только сросся с исламом как с религией, но и слился с нравами людей, еще когда они были кочевниками в эпоху джахилии» (цит. по [211, с. 234]).

гиозный социализм... не уничтожающий индивидуализма, личной инициативы» (цит. по [289, с. 310]), которая основывается на частной собственности — «священном» праве человека.

В защиту частной собственности «мусульманские социалисты» выдвигают аргументы, чрезвычайно напоминающие доводы христианских проповедников. И те и другие говорят о ее «естественности», «божественной природе», о том, что покушение на нее есть покушение на свободу личности, что это «не только нарушение закона, но и грех против религии и бога» [88, с. 452]. «Если даже предположить, что коммунисты добьются успеха на сто процентов,— рассуждает Мухаммад Ихсануллахан¹⁴,— этот успех выразится лишь в том, что все будет сыты. Никто не станет нравственным, ибо отдача (имеется в виду отдача излишков.— М. С.) в каждом случае будет совершаться не по доброй воле, а по требованию государства» [105, с. 13].

Та же мысль проводится в энциклике «*Mater et Magister*»: экономическая система, препятствующая «проявлению личной инициативы, даже если предположить, что произведенные ею блага достигают очень больших размеров и распределяются по принципу справедливости и равенства», должна оцениваться как «несправедливая». Ликвидация частной собственности, по мнению ее религиозных апологетов, лишает общество стимулов, необходимых для экономического развития, и ведет к «застою».

Идеологи «исламского социализма» постоянно подчеркивают несхожесть «мусульманской» собственности с «абсолютной частной собственностью» капитализма, порождающей анархию производства, и с «абсолютной общественной собственностью» социализма, уничтожающей конкуренцию, допускающей коллективное планирование, но подавляющей личность как инициатора хозяйственной жизни (см. [114]). «Наш строй,— пишет египтянин Рафаат ал-Маджуб,— отличается от капиталистического тем, что мы предоставляем широкое поле деятельности государственному сектору... Наш строй отличается от коммунистического тем, что мы признаем частную собственность на средства производства... Но мы национализируем ее

(так как она недостаточно обеспечивает рост производства и достижение социальной справедливости) за соответствующую компенсацию...» [158, с. 36—37].

Важнейшей особенностью «мусульманской» концепции является отрицание классовой борьбы. «Исламский социализм», по словам бывшего министра труда Пакистана А. М. Малика, «представляет собой такое сочетание противоречивых интересов общества, при котором благополучие большинства может быть достигнуто без лишних и тяжелых испытаний, связанных обычно с экспроприацией какого-либо класса или группы населения» [106, с. 32—33].

Проповедь гармонии классовых интересов, классового сотрудничества и коллективизма характерна, как известно, не только для «исламского социализма». Эти лозунги появились на Западе еще в 20—30-х годах нашего века как своеобразные приемы защиты капитализма. Пропагандисты популярной на Западе доктрины «человеческих отношений» стараются скрыть действительные причины классовых противоречий и подменить их случайными «конфликтами», возникающими якобы из-за плохого администрирования, отсутствия взаимопонимания между капиталистами и рабочими и т. д. Проповедники классового мира строят свои теории на заведомо ложной посылке о естественном характере социального и экономического неравенства.

Логическим выводом из этого является заключение о естественности деления людей на нанимателей и нанимаемых и необходимости решать классовые конфликты не путем ликвидации социально-экономического неравенства и классов, а путем урегулирования, «улучшения» отношений между ними. Причина антагонизмов буржуазного общества кроется в том, что существуют якобы «хорошие и плохие предприниматели, хорошие и плохие рабочие» [106, с. 33]. «Правительство,— развивает эту мысль А. М. Малик,— ратует за прогресс и процветание всей нации — и рабочих и предпринимателей... Поскольку благо народа является высшей целью как рабочих, так и промышленников, основные интересы их не могут не совпадать» [106, с. 8]. А раз так, трудящимся нет нужды бороться за свои права, профсоюзы не должны вести «подрывную деятельность против предпринимателей. Им надлежит стремиться к установлению добрых взаимоотноше-

¹⁴ Мухаммад Ихсанулла-хан — декан факультета общественных наук Пакистанской военной академии.

ний между администрацией и трудом... к сохранению правильного равновесия между интересами предпринимателей и рабочих» [106, с. 8].

Апелляция к религии, признание неприкосновенности частнособственнических прав и отрицание классовой борьбы составляют общую платформу «исламских социалистов» всех мастей. Отличия же между ними определяются нетождественными целевыми установками.

Местная буржуазия хотела бы сохранить свои классовые привилегии, избежав при этом «издержек» капитализма. Не исключено, что некоторые ее представители искренне осуждают западный буржуазный образ жизни: их пугает и отталкивает жестокость капиталистической конкуренции, анархия производства, постоянная угроза кризисов, безработица и т. п. В целом же «антикапиталистические» настроения национальной буржуазии — это нечто вроде острой неприязни и зависти к более сильному конкуренту, от которого она недавно находилась в зависимости и положения которого ныне старается достичь. Этого она не в состоянии осуществить без поддержки народных масс и потому нередко прибегает к демагогии и охотно выдвигает лозунг «исламского социализма», понимая под ним создание наиболее благоприятных условий для развития «собственного» капитализма. Объективно в этом лозунге выражается стремление «излечить общественные недуги для того, чтобы упрочить существование буржуазного общества» [8, с. 453].

Со своими концепциями «исламского социализма» выступают иногда и мусульманские феодальные идеологи. Их разоблачение «язв» буржуазной системы носит характер критики справа. Варианты «феодального социализма» временами находят отклик и поддержку в среде крестьян и ремесленников, чему способствует их религиозность, духовная подчиненность муллам и улемам, которые идут «рука об руку» с феодалами. Кроме того, мелкобуржуазные слои, страдающие от конкуренции крупного капитала, тоже готовы скорбеть о прежних патриархальных отношениях, полагая, что докапиталистическая эксплуатация была лучше буржуазной.

К теориям подобного рода применима оценка, данная К. Марксом и Ф. Энгельсом. По их словам, феодальный социализм «наполовину похоронная песнь — наполовину пасквиль, наполовину отголосок прошлого — наполовину

угроза будущего, подчас поражающий буржуазию в самое сердце своим горьким, остроумным, язвительным приговором, но всегда производящий комическое впечатление полной неспособностью понять ход современной истории» [8, с. 448].

Наибольшей сложностью и противоречивостью отличаются мелкобуржуазные варианты «исламского социализма», отражающие двойственную природу мелкой буржуазии с ее протестом против эксплуатации и в то же время привязанностью к частной собственности, желанием установить социальную справедливость и одновременно боязнью, а отсюда и отрицанием классовой борьбы. В какой-то мере к такого рода концепциям относится «новый социализм» М. Каддафи — экономический аспект его «третьей мировой теории».

Надо сказать, что формально социалистическая концепция ливийского лидера не именуется исламской. Во второй части «Зеленой книги», где излагаются ее положения, слово «ислам» не упоминается ни разу. Ведь «новый социализм» является частью теории, претендующей на универсальную значимость, на решение проблем не только мусульманских народов, но и человечества в целом. В этой концепции не предусматривается также принятие «мусульманской налоговой системы», соблюдение рыбы и т. п.

Тем не менее нельзя не заметить, что М. Каддафи избрал для своей книги зеленый цвет — цвет ислама, что, как говорилось ранее, он в качестве единственного закона общества утверждает закон религиозный.

Обращает на себя внимание и характер комментариев к «Зеленой книге». Они насыщены цитатами из Корана, хадисов и прочих аналогичных источников, в них, пишут С. Х. Камилев и А. В. Малащенко, «обозначена среда, в рамках которой „третья мировая теория“ может рекрутировать сторонников. Границы идеологического экспорта „третьей мировой теории“ совпадают с контурами мусульманского мира, который трактуется как мусульманская община».

Основной лозунг М. Каддафи — «Партнеры, а не наемники». По мнению ливийского лидера, все несчастья современного мира проистекают из того, что в основе экономической организации общества лежит система заработной платы производителей, превращенных в рабов. Он

ратует за осуществление принципа: «Кто производит, тот и потребляет» [123, т. 2, с. 14]. Решение экономических проблем связано с «отменой системы заработной платы, освобождением человека от ее бремени и возвращением к естественному закону, который определял взаимоотношения людей до образования классов, правительств и устанавливаемых людьми законов» [123, т. 2, с. 20—21].

Суть «естественного закона», согласно М. Каддафи, — это равенство трех элементов производства, а именно сырья, средств производства и производителей. Полученная продукция должна делиться на три равные части [123, т. 2, с. 35].

Теория «нового социализма» допускает сосуществование частной и социалистической собственности: первой — в размерах, не превышающих личные потребности, и не применяющей чужого труда [123, т. 2, с. 76]. Что касается социалистической собственности, то производители выступают «партнерами» в ее создании и распределении.

Концепция М. Каддафи, таким образом, действительно содержит ряд положений, предусматривающих социализацию общества. В ней осуждаются эксплуатация, обогащение за счет других, накопительство и т. п. Отвергается частная собственность на землю, которая «не является чьей-то собственностью, но каждый имеет право использовать ее, работая на ней» [123, т. 2, с. 47].

Практическое воплощение в жизнь идеи «нового социализма» выражается в политике социалистической ориентации: экспроприируется значительная часть крупной собственности, ограничивается деятельность частных предприятий, организируются кооперативы, делаются попытки ввести самоуправление на предприятиях и т. д.

Вместе с тем рассматриваемую концепцию отличают противоречивость и в известной степени утопичность. Тезис о допущении частной собственности в пределах, удовлетворяющих личные потребности, достаточно расплывчат; неясно, кто и как определяет размеры этих потребностей. Выдвижение принципа «партнерства» в качестве средства решения всех кардинальных проблем свидетельствует о непонимании того, что подход к актуальным задачам современного общества через отрицание объективных условий и стремление «восстановить» доклассовое общество нереально и бесперспективен.

Мелкобуржуазные теории социализма в известной степени есть следствие социально-экономической отсталости молодых суверенных государств. В свое время, указывая на объективную причину возникновения утопического социализма, Ф. Энгельс писал, что «незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории» [23, с. 194].

В противовес буржуазным и феодальным вариантам мелкобуржуазные концепции могут временно выполнять роль идеологии прогрессивных сил общества. В странах, где подавляющая часть населения находится в плену религиозных представлений, обращение к исламу необходимо для того, чтобы социальные реформы и преобразования получили одобрение и поддержку масс. «Серьезный и ответственный революционный деятель, — утверждал член Политбюро Фронта национального освобождения Алжира Мухаммад Лебджавуи, — прежде всего учитывает национальные особенности. Для Алжира, например, характерно сильное влияние мусульманства. Тот, кто не пожелает учесть данное обстоятельство, рискует неминуемо оторваться от народа» [332, 14.I.1964]. Об этом же говорил секретарь ЦК Алжирской коммунистической партии Башир Хадж Али, аргументируя правомерность лозунга о совместимости ислама и коммунизма: «Наша конституция провозглашает ислам государственной религией, а социализм — целью нашего общества... В этом нет никакого противоречия. Социализм можно построить, лишь принимая во внимание специфику нашей нации, которая, в сущности, состоит из арабо-исламских элементов» [332, 18.VIII.1964].

Учитывая религиозность масс, лидеры алжирской революции не противопоставляли ислам социализму, а, напротив, подчеркивали идентичность многих их положений. «Мы являемся одновременно социалистами и мусульманами. Наш ислам — это воинствующий ислам, но не буржуазный... Воинствующий ислам выступает против привилегий и ведет борьбу за справедливость. Такой ислам, естественно, совместим с социализмом, и вот почему алжирский социализм является мусульманским социализмом» (цит. по: [251, с. 61]).

В борьбе против правых сил, противодействующих курсу некапиталистического развития, революционно-демо-

кратическая власть в Египте пользовалась тем же идеологическим оружием, что и ее противники. Президент Г. А. Насер заявил, что «мусульманская религия — на 100% социалистическая религия», хотя господствующие классы помещиков и капиталистов пытаются использовать ее в своих корыстных целях [49, с. 113].

Выступая на конгрессе Арабского социалистического союза в Суэце в марте 1966 г., Насер сказал: «Религия призывает к равенству, к тому, чтобы богатства мусульман принадлежали мусульманам, а не мусульманским королям. Это и есть социализм...

Дело тут не в исламе и атеизме. Речь идет о правах мусульман. А реакционеры кричат об исламе, о духовных ценностях, об атеизме и пр. Перед кем же они несут этот вздор?.. Награбили народное добро и прикрываются исламизмом» [49, с. 153].

Когда в 1961 г. в Египте был принят ряд декретов о передаче в собственность и под контроль государства банков, страховых компаний, транспорта, подавляющего большинства крупных промышленных и коммерческих предприятий, сторонники правительственного курса постарались доказать, что эти мероприятия соответствуют духу и принципам ислама. В предисловии к специально изданному сборнику «Ислам — религия социализма» его редактор и составитель писал: «Реакция попыталась использовать религию в качестве последней стрелы в колчане, полагая, что глубокая религиозность народа явится удобной лазейкой, чтобы опорочить эти мероприятия и посеять смуту. Реакционные элементы утверждали, что ислам якобы не санкционирует ограничение частной собственности, национализацию, изъятие капиталов у богатей...» [158, с. 11]. Стремясь опровергнуть тезис «социализм — это грех», авторы отдельных статей сочли необходимым заявить, что мусульманское вероучение с самого своего возникновения содержало социалистические положения.

Тенденция к идеализации ислама в качестве «социалистического» по своей сути религиозного учения получила довольно широкое распространение. Об этом свидетельствуют, например, такие высказывания: «Концепция арабского социализма фактически возникла за много веков до появления современного арабского национализма, и корни его были заложены задолго до Маркса. Они про-

растают из глубин ислама и культурного наследия арабов» [136а, с. 24].

Пытаясь доказать приемлемость идей социализма для мусульман, исламские теоретики стараются убедить своих братьев по вере в том, что марксизм не чужд их духовной культуре, что он — не «импортируемая идеология». Более того, некоторые подчеркивают, что великие мыслители прошлого, прежде всего пророк Мухаммад и Ибн Халдун, «заложили основы» марксизма. «Важнейшие политические принципы, — констатируется в одной статье, — которые открыли и к которым призывали К. Маркс и Ф. Энгельс, это принципы, которые выдвинул ряд арабских мыслителей еще до рождения К. Маркса и Ф. Энгельса» (цит. по [197, с. 113]).

В подтверждение «социалистического» духа пророчества Мухаммада даются обычно ссылки на содержащиеся в Коране и сунне положения эгалитаристского характера. Превращение Ибн Халдуна в «исторического материалиста» или «марксиста до Маркса» осуществляется путем соответствующей интерпретации его духовного наследия.

Признано, и это отмечают также советские исследователи, в частности С. М. Бацива, что арабский философ «впервые в истории науки... выдвинул теорию закономерного прогрессивного развития общества от низшей фазы к высшей через развитие форм производительной деятельности людей» [171, с. 183]. Это ему принадлежит поразительное для средневекового мыслителя изречение: «...условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию». Было бы, однако, преувеличением считать его основателем социологии как науки; возникновение и становление ее относится к XIX в. Элементы сходства идейных позиций Ибн Халдуна и более поздних европейских философов говорят не о его влиянии на социально-политические воззрения последних (фактических доказательств такого влияния не обнаружено (см. [197]), а об общих закономерностях духовного развития.

Идея «гармонического единства» ислама и социализма проводится иногда и идеологами за пределами мусульманского мира. В западной исламистике существуют две формально взаимоисключающие точки зрения по данному вопросу. Значительное распространение здесь получило положение о том, что социалистические идеи враждебны

исламскому вероучению и что, напротив, в нем содержится много элементов, «роднящих» его с христианством. Перед лицом «угрозы» со стороны коммунизма последователи двух мировых религий должны соединить свои усилия в совместном отпоре «коммунистической идеологии». «Эта общая задача...— заявляет Кеннет Крэгг,— ставит нас перед необходимостью укреплять связи и сотрудничество ислама и христианства» [267, с. 138].

Согласно другой точке зрения мусульманское вероучение является по своему характеру «социалистическим». Одним из первых с этой идеей выступил в конце прошлого века Х. Гримме. «Ислам,— писал он,— ни в коем случае не возник как религиозная система, он зародился как движение социалистического порядка против земных несправедливостей» [283, с. 4].

Приписывая исламу «социалистическую» природу, буржуазные религиоведы в то же время подчеркивают нетождественность «исламского социализма» марксистскому и стараются убедить мусульманские народы в целесообразности выбора «среднего» пути. По словам Л. Масиньона, «ислам чрезвычайно эгалитарен, о чем свидетельствует указание на выплату общине 10% налога с имущества. Он враждебен свободной игре, банкирскому капиталу, государственным займам, косвенным налогам на предметы первой необходимости... он занимает среднее место между доктринами буржуазного капитализма и большевистского коммунизма» (цит. по [304, с. 249]).

Объективно те же позиции занимают и правые ревизионисты. В конце 1969 г. по инициативе каирского журнала «Ат-Талиа» проводилась дискуссия «О влиянии арабо-мусульманской культуры на мировую цивилизацию». В качестве докладчиков выступили бывший член Политбюро Французской коммунистической партии Роже Гароди и профессор Сорбонны Максим Роденсон. Три из шести лекций¹⁵, прочитанных ими, касались вопроса взаимоотношения ислама и социализма.

Центральным положением лекции Гароди был тезис о совместимости мусульманского вероучения и социалистических идей: «В социализме нет принципов, противо-

речащих духу Корана, если толковать положения последнего не догматически, а в соответствии с его духом». И далее: «Религия не противоречит марксизму, и каждая сторона может заимствовать у другой то, что ей полезно».

По мнению Гароди, вера мусульман не только не препятствует их вступлению на путь социализма, но дает специфически исламский его вариант: «Упрочение социалистических идей на мусульманской земле позволяет строить в современных условиях то братское общество, на которое указывал пророк, когда говорил о твердой решимости установить справедливость. Нет сомнения, что верующий увидит в социалистическом мире осуществление самых высоких идеалов и тогда скажет: „Идеи ислама наконец воплотились в жизнь“». Автор лекции считает, что мусульманам нет нужды заимствовать «иностраные» образцы социализма, ибо их собственный имеет исторические и идейные корни — в рационализме Ибн Рушда, в социальном учении Ибн Халдуна и утопическом социализме карматов.

Иначе говоря, Роже Гароди рассматривает социализм как явление вневременное, могущее возникнуть на любом этапе общественного развития. При таком подходе оно сводится к лишенным конкретно-исторического содержания идеалам братства и справедливости. Несомненно, эти идеалы были известны уже раннеклассовому обществу — неравенство неизбежно должно было породить мечты о его устранении, — однако в разные периоды истории человечества они обретали разный смысл. «Представление о том, что все люди как люди имеют между собой нечто общее и что они, насколько простирается это общее, также равны, само собой разумеется, очень старо,— писал Ф. Энгельс.— Но от этого представления совершенно отлично современное требование равенства» [13, с. 104].

Особенность идей научного социализма заключается в том, что общечеловеческие принципы равенства и справедливости получили в нем силу конкретных политических требований. Это могло стать возможным лишь в результате выявления причин, препятствующих реализации данных принципов, и определения путей их практического осуществления, т. е. на определенном уровне развития общественного бытия и, следовательно, общественного сознания.

¹⁵ Лекция Р. Гароди «Ислам и социализм», «Относительно многообразия форм социализма» и лекция М. Роденсона «Марксистская социология и изучение мира ислама».

Отождествлять эгалитаристские элементы ислама с идеями социализма — значит отступать от материалистического понимания природы идеального. В политическом плане это отступление ведет к распространению иллюзии по поводу возможности религиозных вариантов теории и практики построения социалистического общества.

По существу, позиция Максима Роденсона мало отличается от позиции Роже Гароди, хотя и выглядит более аргументированной. Профессор Сорбонны, автор целого ряда работ по исламоведению, М. Роденсон считает себя марксистом, в то же время он утверждает, что «существует двадцать, сто, тысяча видов марксизма», из которых его собственный является «неинституциональным» [304, с. 12].

Точка зрения французского религиоведа весьма противоречива. Он называет ислам «религиозно-политической идеологией», однако подчеркивает, что это вероучение «не предполагает и не предписывает исповедующим его людям, цивилизации, государствам какой-либо специфической экономики», не препятствовало серьезно капиталистической ориентации в прошлом веке и фактически «не предусматривает ориентации социалистической» [304, с. 129, 196]. Автор отрицает наличие в Коране установок относительно экономического правопорядка. Он считает, что изменения в мусульманской общине определялись не религиозными, а исключительно «светскими», т. е. объективными, факторами развития. По его мнению, и сегодня ислам не в состоянии воздействовать на социально-экономическую структуру стран мусульманского Востока [304, с. 193].

Возражение М. Роденсона против распространенной точки зрения, что ислам и его предписания обуславливают характер социально-экономических отношений, безусловно, справедливо. Бесспорен также его тезис, что победа социализма неизбежна и ислам не способен этому воспрепятствовать. Но нельзя принять положение, согласно которому умаляется способность обратного влияния идеологии, в данном случае религии, на явления базисного характера. «Экономические» предписания вероучения, легализованные шариатом, хотя и не служили главной причиной, препятствующей развитию средневекового мусульманского общества, однако в известной мере сыграли тормозящую роль в становлении капитализма. В еще

большей степени они противодействуют преобразованию общественной системы, основанной на освященной религиозной частной собственности и эксплуатации, в общество социалистической ориентации.

Максим Роденсон противоречит себе, когда утверждает, что ислам может быть использован как идеология, «мобилизующая» на строительство социализма. По его мысли, для этого необходима борьба против «реакционных интерпретаций» вероучения, отказ от нетерпимости по отношению к немусульманам, выявление в Коране и традициях таких принципов, которые в результате синтеза с общегуманистическими ценностями отвечали бы современным требованиям (см. [304, с. 241—242]).

Призыв к созданию «синтетической» идеологии покоится на признании независимости последней от социально-экономических факторов. Роденсон критикует марксистов за «прямолинейное», «безосновательное» установление связи между «небесной иерархией ангелов» и структурой феодального общества [304, с. 197—198]. Идеология квалифицируется им как «автономный форт» — лишь различные способы ее интерпретации влияют на «колебания социальной базы». «Идеология в себе», по его словам, выражается в разнообразии форм «идеологий для общества» [304, с. 198].

Ни один марксист не станет отрицать автономность сферы идеологии и вредность вульгаризаторски прямолинейного понимания связи надстроечных явлений с базисными. Но есть принципиальная разница между утверждением относительной самостоятельности идеологии и абсолютизацией ее идеальной сущности. Именно такого рода мистификация позволяет М. Роденсону представить религию безразличной к социально-экономической системе и способной выступать идеологией любого общества. Все оказывается зависимым от субъективной интерпретации религиозных принципов и установок. Волюнтаристский подход «неинституционального марксиста» здесь более чем очевиден.

Теории «исламского социализма» в какой-то мере способны выполнять роль идеологии, «мобилизующей» на осуществление социалистических преобразований. Это возможно при условии выявления в теории и исторической практике ислама содержащихся в нем, как и во всякой другой религии, элементов, отражающих извеч-

ное стремление угнетенных верующих к осуществлению общечеловеческих идеалов. Это возможно и тактически оправдано тем, что глубокая религиозность, культурная отсталость и недостаточная политическая зрелость мусульманских масс осложняют восприятие ими идей научного социализма. «Ныне нельзя исключать, — пишет по этому поводу проф. Р. Ульяновский, — использование традиционного мировоззрения трудящихся для обоснования борьбы за ликвидацию эксплуатации человека человеком. Разумеется, это предполагает прогрессивную интерпретацию основ традиционного мировоззрения, последовательную и решительную борьбу со стремлением реакции использовать религиозные чувства масс в классовых интересах» [328, 1971, № 8, с. 48]. Следует, однако, иметь в виду, что «исламский социализм» как идеология революционно-демократических сил может выполнять прогрессивные функции только в переходный период, когда еще намечается, но окончательно не выбран путь будущего общественного развития. Уместно в этой связи вспомнить слова В. И. Ленина о том, что «положение: „социализм есть религия“ для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии» [29, с. 423].

Исторический опыт последних десятилетий свидетельствует об эволюции вариантов «исламского социализма» в двух основных направлениях. Первое — откровенная апология капиталистической системы и антикоммунизм. Именно такая трансформация произошла с идеологией индонезийской партии «Машуми». Как убедительно показала А. И. Ионов, позиция «религиозных социалистов» из этой партии до 1948 г. несла антиимпериалистическое содержание, но после завоевания независимости она стала «выражать исключительно классовые устремления той части буржуазии, которая пошла на предательство национальных интересов, на сотрудничество с империализмом» [201, с. 41].

Эволюция в другом направлении наблюдается там, где в процессе внутривосточной борьбы берут верх революционно-демократические силы, все более осознающие необходимость проведения последовательного курса на социалистические преобразования.

Развитие государств социалистической ориентации совершается неодинаково, в сложных условиях. Но, как от-

метил в Отчетном докладе XXVI съезду КПСС Л. И. Брежнев, «основные направления *сходные*. Это — постепенная ликвидация позиций империалистических монополий, местной крупной буржуазии и феодалов, ограничение деятельности иностранного капитала. Это — обеспечение народному государству командных высот в экономике и переход к плановому развитию производительных сил, поощрение кооперативного движения в деревне. Это — повышение роли трудящихся в общественной жизни, постепенное укрепление государственного аппарата национальными кадрами, преданными народу. Это — антиимпериалистический характер внешней политики этих стран» [36, с. 12]. В будущем можно ожидать, что часть революционных демократов, ныне использующих лозунги религиозного социализма, перейдет на позиции научной теории социалистической революции. С усилением классовой дифференциации и обострением классовых противоречий, ростом политической сознательности народных масс и распространением марксистских идей будут исчерпываться прогрессивные возможности «исламского социализма».

* * *

Идеологические течения в развивающихся странах, имеющие исторически обусловленный религиозный характер, не в состоянии адекватно отразить социальную сущность прогрессивных идейных направлений. Религиозные концепции обычно правее классово односторонних «светских» теорий (см. [201]). Негативные стороны первых проявляются все более отчетливо по мере того, как буржуазный национализм под влиянием роста классового антагонизма и обострения классовой борьбы утрачивает свои позитивные черты.

На раннем этапе освободительного движения проповедь совершенства исламского вероучения могла служить целям пробуждения мусульманских народов, их консолидации в борьбе против иноземного гнета. В настоящее время те же самые идеи, положенные в основу программ консервативных партий, усиливают религиозный шовинизм, разжигают вражду между представителями различных вероисповеданий и тем отвлекают внимание масс от решения коренных экономических и политических задач.

Представления о религиозной исключительности питают гегемонистские устремления мусульманской реакции и используются для пропаганды востокоцентризма, обращенной против «материалистического Запада» в целом. Ислам оказывается главным идеологическим оружием, препятствующим распространению материалистического мировоззрения и социалистических идей в странах мусульманского мира.

Вместе с тем надо отметить, что и сегодня исламские лозунги могут служить антиимпериалистической борьбе, объединению национальных сил в деле укрепления политического и экономического суверенитета.

По сравнению с ортодоксальным вероучением реформированное относительно более прогрессивно, ибо отрицает принципы и институты, консервирующие средневековый уклад жизни. Но оно в то же время содействует приспособлению религии к новым условиям и, следовательно, к «выживанию». Преодоление такого рода рафинированного религиозного мировоззрения — задача более сложная, чем борьба против явно устаревших традиций и предрассудков, освящаемых ортодоксальным исламом.

Хотя религия занимает значительное место в общественном сознании народов развивающихся стран, она не должна рассматриваться в качестве постоянной доминанты. Социально-экономический и культурный прогресс неизбежно влечет рост секуляристских тенденций. Изучение настроений арабской молодежи позволило профессору Джорджтаунского университета Хишаму Шараби сделать вывод, что ислам не имеет для них реального смысла, не является «всеобъемлющим взглядом на мир и человека» [137, с. 50]. Результаты обследования в Даккском университете свидетельствуют о том, что только 35% студентов признают «притягательность» мусульманского учения, 18% — прямо заявляют о своем нежелании видеть в нем «ведущую силу общества», поскольку «жизнь динамична, а принципы ислама неизменны и статичны. Он (ислам. — М. С.) не соответствует современному уровню науки, экономики и политики» [100, с. 15].

Весьма показательны данные социологического обследования в Тунисе. В 1969 г. 61% опрошенных старшеклассников городов Туниса, Сфакса и Суса заявили, что они совсем не читают религиозных книг, 84% — рели-

гиозных журналов, 70% — не слушают радиопередач, а 78% — не смотрят телепередачи на религиозные темы. 62% опрошенных жителей старого квартала Медины — Баб эль-Кедда (возрастная группа 20–30 лет — 88%) — признались, что не молятся [181, с. 51–52].

Утрата религиозности создает «духовный вакуум», который стимулирует поиск идеалов за пределами мусульманского мира. Буржуазные теоретики склонны обращаться к «интеллектуальному наследию Запада», в котором, по словам Шарля Малика¹⁶, «можно обнаружить полную истину» (цит. по [205, т. 6, ч. II, с. 245]). При этом под «западным наследием» понимается в первую очередь и главным образом философский идеализм. Заимствование идей нередко осуществляется посредством синтезирования их с национальными и религиозными традициями.

Некоторое время в центре внимания находились системы объективно-идеалистического (Гегель, Лейбниц) и интуитивистского направлений (Бергсон), затем наблюдался особый интерес к экзистенциализму. Он привлекает своим абстрактным гуманизмом, выдвижением на передний план проблемы личности, кажущимся родством с исламскими философскими традициями. Пакистанские ученые Н. Эфран и Н. Кханум считают, что экзистенциализм созвучен мусульманской трактовке иррационального и интуиции. Египетский приверженец экзистенциализма Абд ар-Рахман Бадави пытается найти точки соприкосновения данной системы с суфизмом и на этой основе создать «новый арабский гуманизм». Синтезируя и примирив рационализм арабской философии с положениями экзистенциализма, ливанец Рене Хабаша выдвигает фор-

¹⁶ Шарль Малик (род. в 1906 г.) — ливанский философ и общественный деятель. В прошлом министр иностранных дел, министр национального образования и изящных искусств, президент Всемирного совета христианского образования, вице-президент Объединенных библейских обществ, пожизненный почетный член Американского библейского общества, один из членов учредителей Ливанской Академии наук. Автор работ «Бог и человек в современной христианской мысли», «Бог и человек в современной исламской мысли» и др.

Свою позицию в этом вопросе Ш. Малик выразил следующими словами: «Традиции, восходящие к Демокриту, Фейербаху, Марксу, меркнут перед позитивными традициями Платона, Гегеля, Уайтхеда» (цит. по [205, т. 6, ч. II, с. 245]).

мулу «средиземноморской мысли», в которой видит путь к решению проблем современности (см. [244, с. 1]).

Популярность этих идей в мусульманских странах в известной степени объясняется также настроением неуверенности и пессимизма, которым подвержены определенные слои буржуазной интеллигенции, напуганной непривычно бурным развитием событий. «Появление экзистенциализма,— пишет Джамил Салиба,— было обусловлено тревогой, овладевшей душами молодежи, напряженностью, охватившей их сознание, чувством растерянности и колебания между старой культурой и новыми культурными ценностями» (цит. по [235, с. 104]). Вместе с тем индивидуалистический дух названной системы делает ее неприемлемой для тех, кто нуждается в философии оптимизма и действия, которая столь необходима народам, борющимся за национальное возрождение. Критикуя экзистенциализм, пакистанский философ К. А. Кадир говорил, что в нем слишком незначительное место отведено чувству коллективизма, без которого ни одна группа или общество не могут развиваться (см. [124, с. 14]).

Широкие слои населения не проявляют склонности к восприятию идей, которые ощущаются как производные чуждой, более того, враждебной западной цивилизации. Подобная реакция с особой силой обнаружилась в связи с подъемом «возрожденчества».

Впрочем, не следует думать, что активизация возрожденческих тенденций означает восстановление религиозности. Несомненно, эти тенденции будут сдерживать процесс секуляризации, однако значение их не нужно преувеличивать. Возрожденческий подъем — фактор политический, он может на какое-то время оживить внешние формы приверженности к религии (одежду, соблюдение обрядов, предписаний), но не в силах приостановить процесс духовного освобождения, закономерно сопровождающий социально-экономический и культурный рост наций.

Исторически и политически обусловленную сложность секуляризации учитывают марксисты развивающихся стран. Они открыто выступают против откровенно реакционных мусульманских партий, организаций, идеологов (см., например, [165]). Вместе с тем они сознают, что острая полемика по вопросам веры может оттолкнуть от них тех, кто, хотя и разделяет традиционные предрассуд-

ки, потенциально их союзники¹⁷. Более того, чтобы облегчить приобщение широких трудящихся масс к идеям социализма, местные марксисты пользуются «мусульманскими» терминами, символами и образами, пытаются найти «общие» моменты, сближающие вероучение с марксизмом. Как справедливо отметил академик П. Н. Федосеев, «коммунисты, революционные демократы и другие прогрессивные силы в развивающихся странах заинтересованы в том, чтобы политическое влияние ислама не было монополизировано реакцией и использовано для подрыва антиимпериалистической борьбы» [329а, 13.XI.1981].

¹⁷ Их позиция, по существу, согласуется с ленинским положением о том, что «единство... действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе» [33, с. 146].

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

*Труды основоположников марксизма-ленинизма¹
и партийные документы*

1. Маркс К. Будущие результаты британского владычества в Индии.— Т. 9.
2. Маркс К. Доклад Генерального совета о праве наследования.— Т. 16.
3. Маркс К. К еврейскому вопросу.— Т. 1.
- 3а. Маркс К. Критика политической экономии. Формы, предшествующие капиталистическому производству.— Т. 46, Ч. I.
4. Маркс К. Объявление войны. К истории возникновения восточного вопроса.— Т. 10.
5. Маркс К. Письмо к Зорге, 1877 г.— Т. 34.
6. Маркс К. Теории прибавочной стоимости.— Т. 26, Ч. III.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Из ранних произведений. М., 1956.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Т. 4.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Морализирующая критика и критицизирующая мораль.— Т. 4.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Т. 3.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Обращение ЦК к Союзу коммунистов.— Т. 7.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Рецензия из «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue», № 2.— Т. 7.
13. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
14. Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке».— Т. 22.
15. Энгельс Ф. Диалектика природы.— Т. 20.
16. Энгельс Ф. Заметки о Германии.— Т. 18.
17. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.— Т. 22.
18. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7.
19. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21.
20. Энгельс Ф. Письмо Марксу, около 26 мая 1853 г.— Т. 28.
21. Энгельс Ф. Положение Англии. Восемнадцатый век.— Т. 1.
22. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Т. 21.

¹ Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му изданию сочинений, произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

23. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке.— Т. 19.
24. Ленин В. И. Демократия и народничество в Китае.— Т. 21.
25. Ленин В. И. Итоги дискуссии о самоопределении.— Т. 30.
26. Ленин В. И. III конгресс Коминтернационала. Доклад о политике РКП 5 июля.— Т. 44.
27. Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница».— Т. 29.
28. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Т. 18.
29. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17.
30. Ленин В. И. Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам.— Т. 41.
31. Ленин В. И. Проект программы нашей партии.— Т. 4.
32. Ленин В. И. Развитие капитализма в России.— Т. 3.
- 32а. Ленин В. И. Случайные заметки.— Т. 4.
33. Ленин В. И. Социализм и религия.— Т. 12.
34. Ленин В. И. Социалистическая партия и беспартийная революционность.— Т. 12.
35. Ленин В. И. Тетради по империализму.— Т. 28.
36. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.
37. Программа Коммунистической партии Советского Союза. XXII съезд КПСС. Стенографический отчет. М., 1962.
38. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Материалы и документы. М., 1969.

Источники

39. Азад А. К. Индия добивается свободы. М., 1961.
40. Арабская проза. М., 1956.
41. Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере, пер. В. В. Наумкина. М., 1980.
42. Ибн Рушд. Опровержение опровержения.— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
- 42а. Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией.— Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. М., 1973.
- 42б. Икбал М. Джавид-нама. Лахор, 1959 (на перс. яз.).
43. Икбал М. Звон караванного колокольчика. М., 1964.
44. Кабус-намэ. М., 1953.
45. Аль-Кавакиби Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения. М., 1965.
46. Конституции государств Ближнего и Среднего Востока. М., 1956.
47. Коран. М., 1963.
48. Маймонид М. Путеводитель колеблющихся.— Григорян С. Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960.
49. Насер Г. А. Проблемы египетской революции. М., 1979.
50. Национальная хартия Алжирской Народной Демократической Республики, 1976. М., 1979.
51. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955.
52. Стихи индийских поэтов. М., 1956.

53. Шалтут М. Коран и женщина. М., 1960.
54. Abduh M. The Theology of Unity. L., 1966.
55. Afghani J. Des causes de la faiblesse de l'Islam.— Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani. P., 1969.
56. Afghani J. Discourse sur «enseigner» et «apprendre».— Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad...
57. Afghani J. L'exégèse de l'exégète.— Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad...
58. Afghani J. Réfutation des matérialistes. P., 1942.
59. Afghani J. Response d'al-Afghani a Renan.— J. Afghani. Réfutation des matérialistes.
60. Afghani J. L'utilité de l'enseignement et de l'éducation.— Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad...
61. Ahmad H. M. G. The Philosophy of the Teachings of Islam. Rabwah, 1959.
62. Ahmed Manzooruddin. The Classical Muslim State.— Islamic Studies. Karachi, 1962, vol. 1, № 3.
63. Alatas H. The Democracy of Islam. Hague — Bandung, 1956.
64. Amin O. Mohammed Abduh's Apologetic for the Muslim Faith.— «Islamic Review and Arab Affairs». L., 1960, vol. 48, № 1.
65. Amin O. Moslem Philosophy. Cairo, 1958.
66. Ansari Z. I. Contemporary Islam and Nationalism. A Case Study of Egypt.— «The World of Islam». Leiden, 1961, vol. VII, № 1—4.
67. Ansari Z. I. Iqbal and Nationalism.— «Iqbal Review». Karachi, 1961, vol. 11, № 1.
68. Azad A. K. The Tarjuman al-Quran. Vol. I. Bombay, 1965.
69. Beg A. The Quiet Revolution. Karachi, 1959.
70. Brohi A. K. Fundamental Law of Pakistan. Karachi, 1958.
71. Chaudhury S. Z. Reason and Faith.— «The Pakistan Philosophical Journal». 1958, vol. 1, № 3.
72. Choudhury G. W. Constitutional Development in Pakistan. L., 1959.
73. Choudhury G. W. The Islamic Concept of State in Pakistan.— «Pakistan (Quarterly)», 1958, vol. VIII, № 1.
74. Constituent Assembly of Pakistan. Official Report. Debates. Karachi, 1949—1956.
75. Dar B. A. Inspiration from the West.— Iqbal. Poet — Philosopher of Pakistan. N. Y.— L., 1971.
76. Dar B. A. Quranic Ethics. L., 1960.
77. Dar B. A. Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore, 1957.
78. Dar B. A. What is Islamic Culture? — Islamic Culture a Symposium. Karachi, 1959.
79. La dernière lettre de Djamal-ed-din envoyée de Constantinople à l'adresse d'un ami persan.— Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad...
80. Effendi S. God Passes by. Wilmette, 1970.
81. Fadhil Z. M. Foundations of Arabic-Islamic Political Thought.— «Islamic Review», 1965, vol. 53, № 2.
82. Faruki K. A. Islamic Jurisprudence. Karachi, 1962.
83. Fazl-i-Hamid. Islamic Concept of God's Mercy.— «The Pakistan Times», 1.III.1963.

84. Fazl-i-Hamid. The Islamic Concept of Justice.— «The Pakistan Times», 22.II.1963.
85. Fazl-i-Hamid. Jihad in Islam.— «The Pakistan Times», 26.IV.1963.
86. Fazl-i-Hamid. The Spirit of Charity.— «The Pakistan Times», 15.III.1963.
87. Fyzee A. A. A Modern Approach to Islam. Bombay, 1963.
88. Habachy S. Property, Right and Contract in Muslim Law.— «Columbia Law Review», N. Y., 1962, vol. 62, № 3.
89. Hakim K. A. Islam and Communism. Lahore, 1953.
90. Haq A. Iqbal and Internationalism.— «Iqbal Review». Karachi, 1962, № 1.
91. A History of Muslim Philosophy. Vol. I—II. Wiesbaden, 1963—1966.
92. Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age. L., 1962.
93. Iqbal A. The Impact of Mawlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture. Tehran, 1974.
94. Iqbal M. The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy. L., 1908.
95. Iqbal M. Letters of Iqbal to Jinnah. Lahore, 1956.
96. Iqbal. Poet-Philosopher of Pakistan. N. Y.— L., 1971.
97. Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962.
98. Iqbal M. The Secrets of the Self. Lahore, 1961.
99. Iqbal Q. A. Views of Islam on Interest.— «The Islamic Review», 1957, vol. XLV, № 7.
100. Jilani G. Presidential Address.— Sixth Session. Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1959.
101. Kabir H. Science, Democracy and Islam. L., 1955.
102. Kamali A. H. The Heritage of Islam Thought.— Iqbal. Poet — Philosopher of Pakistan.
103. Kamil A. K. Islam and the Race Question. P., 1970.
104. Khan A. W. India Wins Freedom: The Other Side. Karachi, 1961.
105. Khan M. I. Difference of Ideologies: Islamic and Western...— «Islamic Review». Woking. 1950, vol. XXXVIII, № 4.
106. Malik A. M. Labour Problems and Policy in Pakistan. Karachi, 1954.
107. Malik H. Sir Sayyid Ahmad Khan's. Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India.— «Modern Asian Studies», 1970, vol. 4, № 2.
108. Maudoodi A. A. The Ethical View-point of Islam. Rampur, 1954.
109. Maudoodi A. A. The Message of Jamaat-i-Islami: A Constitution toward Islamic Constitution Making. Karachi, 1955.
110. Maudoodi A. A. Nationalism and India. Pathankot, 1947.
111. Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran.— «The Voice of Islam». Karachi, 1961, vol. IX, № 6, 7.
112. Maudoodi A. A. Political Theory of Islam. Rampur, [6. r.].
113. Maudoodi A. A. Process of Islamic Revolution. Rampur, 1959.
- 113a. Maudoodi A. A. Towards Understanding Islam. Delhi, 1961.
114. Mufakkir. Nasser's Islamic Socialism.— «The Pakistan Times», 31.III.1963.

115. Mufakkir. Nasser's Islamic Socialism.— «The Pakistan Times», 14.IV.1963.
116. Nasr S. H. Islamic Philosophy Re-orientation or Re-understanding.— Eleventh Session Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1965.
117. Nasr S. H. Science and Civilization in Islam. [Б. м.], 1968.
118. Nasr S. H. Sufi Essays. N. Y., 1977.
119. Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna — Suhrawardi — Ibn Arabi. Cambridge (Mass.), 1964.
120. Nizami K. A. Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century. Aligarh, 1961.
121. Parwez G. A. Islamic Ideology. Lahore, 1957(?).
122. The Proclamation of Baha'u'llah. Haifa, 1972.
123. Qadhafi M. The Green Book. Tripoli. [6. r.].
124. Qadir C. A. Existentialism. A Critical Examination. Lahore, 1960.
125. Qayyum A. Basic Human Values.— Eighth Session. The Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1960.
126. Qureshi I. H. The Concept of Sovereignty and Executive Government.— Proceedings of the Second All-Pakistan Political Conference. Karachi, 1952.
127. Qutb M. Islam, the Misunderstood Religion. Delhi, 1968.
128. Rafiuddin M. National Character.— «The Pakistan Philosophical Journal», 1961, vol. V, № 1.
129. Rahbar D. God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an. Leiden, 1960.
130. Rahman F. Existence, Notion of Self-Consistency and Intuition.— Eleventh Session. Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1964.
131. Rahman F. Islam. L., 1966.
132. Rasheed A. Reason and Faith.— «The Pakistan Philosophical Journal», 1958, vol. 1, № 3.
133. Report of the Court of Inquire Constituted under Punjab Act II of 1954 to Inquire in to the Punjab Disturbances of 1953. Lahore, 1954.
134. Rumi Jalaluddin. Mathnawi-i ma'nawi. 8 vols. L., 1925—1940.
135. Sadiq K. G. Basic Human Values.— Eighth Session. The Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1960.
136. Saeed Sheikh M. Studies in Muslim Philosophy. Lahore, 1969.
- 136a. Said A. M. Arab Socialism. L., 1972.
137. Sharabi H. Political and Intellectual Attitudes of Young Arab Generation.— «The Arab Middle East and Muslim Africa». N. Y., 1961.
138. Sharif M. M. Dialectical Monadism.— The Contemporary Indian Philosophy. L., 1952.
139. Sharif M. M. The Good Life and Citizenship.— Sixth Session. The Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1959.
140. Sharif M. M. Islamic and Educational Studies. Lahore, 1964.
141. Siddiqi M. Marxism or Islam. Hyderabad, 1951.
142. Siddiqi M. Socialistic Trends in Islam.— «Iqbal». Lahore, 1952, vol. 1, № 1.
143. Siddiqi M. What is Islam? Rampur, 1954.
144. Speeches of Maulana Azad 1947—55. Delhi, 1956.
145. Speeches and Statements of Iqbal. Lahore, 1948.
146. Stray Reflections. Lahore, 1961.
147. Sulery Z. A. Whither Pakistan. Lahore, 1949.
148. Vahid S. A. Iqbal. His Art and Thought. L., 1959.
149. Vahid S. A. Thoughts and Reflections of Iqbal. Lahore, 1964.
150. Vora A. H. I. Muslim Social Ideals.— «Islamic Culture». Hyderabad, 1970, vol. 44, № 2.
151. Wahby M. Arab Socialism Ferment and Commitment. Delhi, 1966.
152. Азад Абул Калам. Ислам аур пейшенализм (Ислам и национализм). Лахор, 1929 (на урду).
153. Азад Абул Калам. Масаила-и-халифат аур джазира ал-арабия (Проблема халифата и Аравийский полуостров). Лахор, [б. г.] (на урду).
154. Ахмад Мирза Гулям. Т. 8. Кадян, [б. г.] (на урду).
155. Ахмад Мирза Гулям. Таблиг-и-рисалат. Кадян, [б. г.] (на урду).
156. Икбал М. Джавид-нама. Лахор, 1959 (на перс. яз.).
157. Икбал Мухаммад. Зарб-и-калим (Удар [посоха] Калима). Лахор, 1959 (на урду).
158. Ал-ислам дин ал-иштракия (Ислам — социалистическая религия). Каир, 1961² (на араб. яз.).
159. Иштракиятна ал-арабия (Арабский социализм). Каир, 1961 (на араб. яз.).
160. Музамин-и-абул калам азад (Статьи Абул Калам Азада). Дели, 1944 (на урду).
161. Парвез Г. А. Селим ке нам. (Письма к Селиму). Т. I. Карачи, 1953 (на урду).
162. Сайид Ахмад-хан. Коран-и-тафсир (Комментарий к Корану). Лахор, [б. г.] (на урду).
163. Сайид Ахмад-хан. Тақрири мақалат (Речи и выступления). Лахор, 1963 (на урду).
164. Сайид Ахмад-хан. Тахзиб ул-ахлак (Цивилизация). Лахор, 1913 (на урду).
165. Сурур Мухаммад. Маулана маудуди ки тахрик-и-ислами (Мусульманское движение Маулаи Маудуди). Лахор, 1956 (на урду).
166. Усман Мухаммад. Икбал аур муаши масаил (Икбал и экономические проблемы).— «Икбал». Лахор, т. 5, № 4 (на урду).
167. Шалтаут Мухаммад. Мин то джихат ал-ислам (Руководство ислама). Ал-Азхар, 1959 (на араб. яз.).
168. Сибаи Муатами. Иштракия ал-ислам (Исламский социализм). Каир, 1965 (на араб. яз.).

Литература

169. Аникеев Н. П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. М., 1959.
170. Бартольд В. В. Халиф и Султан.— «Мир ислама», СПб., 1912, т. 1, № 2.

² Цитаты по арабским источникам даны в переводе Л. Рогова.

171. Бадиева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Л., 1977.
172. Беленький А. Б. Национальное пробуждение Индонезии. М., 1965.
173. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.
174. Беляев Е. А. Мусульманское сектантство. М., 1957.
175. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. М., 1965.
176. Богусевич О. В. Мухаммед Джемааль ад-Дин Афгани как политический деятель.— «Краткие сообщения Института народов Азии», т. 47, 1961.
177. Борьба идей в современном мире. Т. 3. М., 1978.
178. Брутенц К. Н. Национально-освободительное движение и идеологическая борьба в развивающихся странах Азии и Африки.— Борьба идей в современном мире. Т. 3. М., 1978.
179. Брутенц К. Н. Развивающиеся страны в 70-е годы. М., 1980.
180. Вертхейм В. З. Реформаторские течения в религиях Южной и Юго-Восточной Азии. Реферат доклада на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960.
181. Ворончанова Н. И. Культурные преобразования в современном Тунисе. М., 1978.
182. Гасанова Э. Ю. Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908—1914). Баку, 1966.
183. Гегель. Философия истории.— Сочинения. Т. 8. М., 1935.
184. Гольдциер И. Ислам. СПб., 1911.
185. Гольдциер И. Лекции об исламе. М., 1912.
186. Гольдциер И. Философия ислама.— Общая история философии. Т. I. СПб., 1910.
187. Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1962.
188. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960.
189. Григорян С. Н. Некоторые особенности современной идеологической борьбы в освободившихся странах Востока.— Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.
190. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
- 190а. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
191. Дорошенко Е. А. О некоторых религиозных институтах и деятельности шиитского духовенства в современном Иране.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
- 191а. Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1975.
192. Ефимова Л. М. Об идеологических основах индонезийской партии Нахдатул Улама.— Московский государственный институт международных отношений. Ученые записки. Всеобщая история. М., 1969.
193. Ефимова Л. М. Основные этапы борьбы мусульманских партий и организаций за исламизацию индонезийского государства.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.

194. Жмуйда И. В. Пакистан: исламские принципы в экономике.— «Азия и Африка сегодня». 1980, № 4.
195. Зарубежный Восток и современность. Т. 2. М., 1974.
196. Иванов М. С. Багидские восстания в Иране (1848—1852 гг.). М.— Л., 1939.
197. Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. М., 1980.
198. Идеи Октября и идеология национально-освободительного движения. М., 1968.
199. Идеология современного национально-освободительного движения. М., 1966.
200. Ионов А. Н. Индонезийская буржуазия и рабочий класс. М., 1969.
201. Ионов А. И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. М., 1972.
202. Ионов А. И. Проблема ссудного процента в выступлениях мусульманских идеологов современной Индонезии.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
203. Ионов А. И. Современная идейная эволюция ислама.— «Народы Азии и Африки». 1979, № 6.
204. Ионов А. И. Современное мусульманское движение в историографии США.— Источники и историография стран Юго-Восточной Азии. М., 1971.
205. История философии. М., 1959.
206. Ибрагим Кемаль Тауфик. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. Автореф. канд. дис. М., 1976.
207. Керимов Г. М. Шарият и его социальная сущность. М., 1978.
208. Кондакян Р. П. Ислам во внутренней политике Турции. Ер., (в печати).
209. Коробков А. Ф. Буржуазная общественно-политическая и философская мысль Индонезии. М., 1972.
210. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. М.— Л., 1956—1957.
211. Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972.
212. Левин З. И. Философ из Фурейки. М., 1965.
213. Левин С. Ф. О толкованиях запрещения ссудного процента у мусульман Пакистана в связи с буржуазной реформацией ислама.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
214. Левковский А. И. Мелкая буржуазия: облик и судьба класса. М., 1978.
215. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
216. Луцкий В. Б. Новая история арабских стран. М., 1966.
217. Малюковский М. В. Начальный этап мусульманской реформации в Египте (конец XIX и начало XX в.). Канд. дис.
218. Малюковский М. В. Начальный этап мусульманской реформации в Египте.— «Краткие сообщения Института востоковедения», 1959, № XVII.
219. Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972.
220. Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. М., 1966.

221. Островитянов Ю., Стербалова А. Социальный «генотип» Востока и перспективы национальных государств.— «Новый мир». 1972, № 12.
222. Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране в XIV в. М.—Л., 1960.
223. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. Курс лекций. Л., 1966.
224. Плеханов Г. В. О религии и церкви. М., 1958.
225. Полонская Л. Р., Ионова А. И. Экономические проблемы развивающихся стран и современный ислам.— «Азия и Африка сегодня». 1976, № 11.
226. Потемкин Ю. В. Алжир: проблемы развития. М., 1978.
227. Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала (1900—1924 гг.). М., 1972.
228. Пригарина Н. И. Поэтика творчества Мухаммада Икбала. М., 1978.
229. Примаков Е. М. Ислам и процессы общественного развития стран зарубежного Востока.— «Вопросы философии». 1980, № 8.
230. Пруссак Н. Г. Идеи и деятельность Сайида Ахмад-хана в буржуазной историографии стран зарубежного Востока.— Критика буржуазного национализма. М., 1977.
231. Растворников В. Г., Кузьмин С. А. Проблемы экономики Пакистана. М., 1958.
232. Ренан Э. Собрание сочинений. Т. 8. Киев, 1902.
233. Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
234. Рустамов Ю. Современная турецкая буржуазная социология. Баку, 1967.
235. Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах.— Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.
- 235а. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973.
- 235б. Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). М., 1980.
236. Сагадеев А. В., Филиппов Л. И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби.— Современная философская и социологическая мысль стран Востока.
237. Симония Н. А. Национализм, национальный вопрос и классовая борьба в странах Азии.— Национализм и классовая борьба в странах Азии. Прага, 1977.
238. Симония Н. А. Торгово-ростовщический капитал в Азии. М., 1973.
239. Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
240. Степанянц М. Т. Мусульманские течения в общественной мысли современной Индии.— «Вопросы философии». 1972, № 2.
241. Степанянц М. Т. Философские и общественно-политические взгляды Абул Калам Азада.— Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970.
242. Ульяновский Р. А. Современные проблемы Азии и Африки. М., 1978.
243. Ульяновский Р. А. Социализм и освободившиеся страны. М., 1972.

244. Филиппов М. И. Р. Хабаши и экзистенциализм.— Современная философская и социологическая мысль стран Востока.
245. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.
246. Фридман Л. А. Египет, 1882—1952. Социально-экономическая структура деревни. М., 1973.
247. Фролова Е. А. Критика философских взглядов современного ливанского философа К. Ю. Аль-Хаджа.— Современная философская и социологическая мысль стран Востока.
248. Фролова Е. А. Проблема Декарта в современной арабской философии.— «Вопросы философии». 1969, № 5.
249. Фролова Е. А. Ранний ислам, его социальная сущность и историческая роль.— «Наука и религия». 1971, № 10.
250. Фурман Д. Е. Идеология реформации и процесс секуляризации.— Философия эпохи ранних буржуазных революций. Т. 1 (в печати).
251. Характерные черты социально-политического развития арабских стран в 1950—70-е годы. Ер., 1980.
252. Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959.
253. Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. L., 1933.
254. Benda H. J. The Crescent and the Rising Sun Indonesian Islam under Japanese Occupation 1942—1945. Hague — Bandung. 1958.
255. Benda H. J. Decolonisation in Indonesia. The Problem of Continuity and Change. New Haven, 1965.
256. Binder L. The Ideological Evolution in the Middle East. N. Y., 1964.
257. Binder L. Iran: Political Development in a Changing Society. Los Angeles, 1962.
258. Binder L. Religion and Politics in Pakistan. Berkeley — Los Angeles, 1961.
259. Blunt W. S. The Secret History of English Occupation in Egypt. L., 1907.
260. Boland B. J. The Struggle of Islam in Modern Indonesia. The Hague, 1971.
261. Browne E. G. A Literary History of Persia. Vol. 4. Cambridge, 1924.
262. Callard R. Pakistan: A Political Study. L., 1957.
263. Carré O. Enseignement islamique et idéal socialiste: analyse conceptuelle des manuels d'instruction musulmane en Egypte. Beyrouth, 1974.
264. Chand T. History of the Freedom Movement in India. Faridabad, 1967.
265. Charnay J. P. Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine.— Normes et valeurs dans l'Islam contemporain. P., 1978.
266. Coulson N. J. Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence. Chicago, 1969.
267. Cragg K. The Intellectual Impact of Communism upon Contemporary Islam.— «Middle East Journal». Wash. [6. r.], vol. 8, № 2.
268. Cragg K. Islamic Surveys: 3. Counsels in Contemporary Islam. Edinburgh, 1965.
269. Cragg K. Religious Developments in Islam in the 20th Century.— «Journal of World History». Vol. 3, 1956.
270. Debbach Ch. La République tunisienne. P., 1962.

271. Desai M. Maulana Abul Kalam Azad. A Biographical Memoir. L., 1941.
272. Encyclopaedia Britannica. Macropaedia. 20 vols. Chicago, 1979.
273. The Encyclopedia of Philosophy. 8 vols. N. Y.—L., 1972.
274. Geertz Cl. Modernization in a Muslim Society; the Indonesian Case.— Religion and Progress in Modern Asia. N. Y., 1965.
275. Gibb H. A. R. Islam in Modern History.— The Arab Middle East and Muslim Africa. N. Y., 1961.
276. Gibb H., Bowen H. Islamic Society and West. Vol. 1—2. L., 1957.
277. Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1950.
278. Gibb H. A. R. Mohammedanism, Ox. (USA), 1955.
279. Gibb H. A. R. Studies on the Civilization of Islam. Boston, 1962.
280. Goitein S. D. F. Studies in Islamic History and Institutions. Leiden, 1966.
281. Goldziher I. Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. P., 1920.
282. Goldziher I. Muslim Studies. Chicago, 1967.
283. Grimme H. Mohammed. T. I. Münster. 1892.
284. Grünebaum G. E. von. Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. Chicago, 1955.
285. Grünebaum G. E. Modern Islam. The Search for Cultural Identity. Berkeley — Los Angeles, 1962.
286. Hurgronje C. S. The Achehnese. Leiden, 1906.
287. Hurgronje C. S. Mohammedanism. N. Y., 1916.
288. Hurgronje C. S. Selected Works. Leiden, 1957.
289. Kahin G. M. T. Nationalism and Revolution in Indonesia. N. Y., 1952.
290. Karunakaran K. P. Religion and Political Awakening in India. Meerut, 1965.
291. Kedourie E. Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam. L., 1966.
292. Kerr M. H. Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley — Los Angeles, 1966.
293. Laoust H. Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida. Cairo, 1938.
294. Lings M. What is Islam? L., 1975.
295. Maulana Abul Kalam Azad. A Memorial Volume. New Delhi, 1959.
296. Mitchell R. P. The Society of the Muslim Brothers. L., 1969.
297. McDonough S. The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists. Chambersburg, 1970.
298. Nieuwenhuijze C. A. O. Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia. The Hague — Bandung, 1958.
299. Pakdaman H. Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani. P., 1969.
300. Parker T. Calvin's New Testament Commentaries. L., 1971.
301. Rajput A. B. Muslim League Yesterday and Today. Lahore, 1966.
302. Religion and Progress in Modern Asia. N. Y., 1965.
303. Responses to Change: Society, Culture and Personality. N. Y., 1976.

304. Rodinson M. Islam et Capitalism. P., 1966.
305. Rodinson M. Mahomet. P., 1969.
306. Rushbrook W. L. F. Problems of Constitution Building in Pakistan.— «Asian Review». L., 1962, № 215.
307. Schacht J. Problems of Modern Islamic Legislation.— Studia Islamica. Vol. 12. P., 1960.
308. Schuon F. Islam and the Perennial Philosophy, World of Islam Publishing Company [B. m.], 1976.
309. Schuon F. Understanding Islam. L., 1976.
310. Sen N. B. Wit and Wisdom of Nehru. New Delhi, 1960.
311. Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden — London, 1971.
312. Smith W. C. Islam in Modern History. Princeton, 1957.
313. Smith W. C. Modern Islam in India. L., 1946.
314. Smith W. C. Pakistan as an Islamic State. Lahore, 1951.
315. Sutcliffe C. K. Is Islam an Obstacle to Development? — «Journal of Developing Areas», L., October 1975.
316. Titus M. T. Islam in India and Pakistan. Calcutta, 1959.
317. Turner B. S. Weber & Islam. A Critical Study. London — Boston, 1974.
318. Watt W. M. Islam and Integration of Society. L., 1961.
319. Watt W. M. Muhammad at Mecca. Ox., 1953.
320. Watt W. M. Muhammad at Medina. Ox., 1956.
321. Watt W. M. Muslim Intellectual. A Study of al-Gazali. Edinburgh, 1963.
322. Weber M. The Sociology of Religion. L., 1965.
323. Wertheim W. F. East West Parallels: Sociological Approach to Modern Asia. Chicago, 1964.
324. Wertheim W. F. Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change. The Hague — Bandung, 1956.
325. Wertheim W. F. Religious Reform Movement in South and South-East. Clermont, 1961.

Периодика

326. «Вопросы философии».
- 326a. «Известия».
327. «Коммунист».
328. «Международная жизнь».
329. «Народы Азии и Африки».
- 329a. «Правда».
330. «Ал-Гумхурия».
331. «Ал-Хилал».
332. «Alger Républicain».
333. «Crescent». Toronto.
334. «Dawn».
335. «The Gazette». Montreal.
- 335a. «Globe and Mail». Toronto.
336. «Islamic Review».
337. «The Pakistan Times».
338. «The World of Islam».

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абд ал-Азиз 31
 Абд ал-Ваххаб Мухаммад 31, 32
 Абд ал-Касим Мухаммад 35
 Абд ал-Каюм 99, 100
 Абд ал-Разик Али 112, 169, 170
 Абдо Мухаммад 13, 14, 26, 64—66, 70, 80—82, 110—112, 119, 120, 156, 164, 172, 196
 Абдул-Кадир 132
 Абдул-Хамид 144
 Абдул Хак 125
 Абу Бакр 34, 162, 171, 184
 Абу Захр Мухаммад 124
 Абу-л-Хасан 35
 Абу Убайд Мухтар 35
 Авраам (Ибрахим) 33, 39, 103
 Аверроэс см. Ибн Рушд
 Ага-хан 35
 Адам 39, 90
 Адамс Ч. 15
 Азад Абул Калам 56—59, 137—142
 Айюб-хан М. 146
 Акбар 130
 Аккад Аббас Махмуд 56
 Алатаз Хусейн 72, 94, 175, 193
 Али (халиф) 29, 33—35, 110, 162, 163, 204
 Альфиери Витторио 168
 Амин Касим 157
 Амин Осман 74, 78, 94
 Аникеев Н. П. 134
 Ансари Зафар Ишак 117
 Араби-паша Ахмад 120
 Аристотель 53
 Арури Н. 146
 Ата Абу ал-Хасан 148
 Ататюрк Кемаль 83, 139, 145, 171
 Аурангзеб 130

Афгани Джемал ад-Дин 13, 14, 63, 67—70, 82, 94, 118—123, 136, 138, 166, 207
 Ахмад Зайнал Абидин 172
 Ахмад Мирза Гулям 42—45
 Ашари Абу-л-Хасан Али 48
 Баб Мирза Али Мухаммад 38—41
 Бадави Абд ар-Рахман 223
 Бард ад-Дин ибн Джаама 163
 Банна Хасан 109, 110, 124
 Бартольд В. В. 41, 163
 Башир Хадж Али 213
 Бациева С. М. 215
 Бедиль Абу ал-Кадир 84
 Беляев Е. А. 15
 Бенда Г. 15
 Бергсон А. 88, 223
 Бертельс Е. Э. 82
 Бехаулла Мирза Хусейн Али 41
 Билграми Хасан 132
 Биндер Л. 15
 Браун Е. Г. 92
 Брежнев Л. И. 7, 221
 Брохи А. К. 150, 196
 Брутенц К. Н. 8
 Бургиба Хабиб 105, 154, 155, 159, 167
 Бхутто З. А. 146, 203
 Бэкон Ф. 73
 Валиулл Ахмад Абд ар-Рахм Шах 62
 Вахби Мухаммад 172
 Вебер М. 17, 18
 Вертхейм В. Ф. 15, 21, 26—28
 Вишну 44
 Вольтер Ф. М. 167
 Вора А. 103, 198
 Ворончанина Н. И. 154

Газали Ахмад 46, 47, 53, 81, 109
 Газневид Махмуд 164
 Ганди Махатма 57, 123, 132, 135
 Гароди Р. 216—218
 Гегель Г. В. Ф. 3, 19, 49, 53, 78, 223
 Гёкальп Зия 157
 Гёте И. В. 53
 Гибб Х. А. Р. 49
 Гинзбург Л. 83
 Гиртц К. 22, 23
 Гойтайн С. Д. Ф. 112—115
 Гольдциер И. 15, 30, 33, 60
 Гордон 33
 Гордон-Полонская Л. Р. см. Полонская Л. Р.
 Григорьян С. Н. 15
 Гримме Х. 216
 Гроций Гуго 27
 Грюнебаум Густав фон 15
 Гуревич А. Я. 187
 Давид (Дауд) 162
 Дар Б. 54
 Дарвин Ч. 157
 Декарт Р. 53, 56
 Демокрит 223
 Джемс У. 53
 Джесси Р. 33
 Джиинна Мухаммад 112, 134, 135, 141, 172
 Дорошенко Е. А. 15
 Ефимова Л. М. 15

Запсу Абд ар-Рахим 72
 Зия-ул-Хак 200, 201, 203

Абн Абдул Азиз Халед 201
 Ибн ал-Араби 86
 Ибн Баттута 30
 Ибн Рушд (Аверроэс) 62, 71, 72, 79, 217
 Ибн Сауд 31, 164
 Ибн Таймийя 30, 31
 Ибн Хайсам 73
 Ибн Халдун 33, 35, 117, 162, 215
 Ибрагим Тауфик Кемаль 49
 Ибрахим Тахер 196
 Игнатенко А. А. 15

Иисус Христос (Иса) 20, 22, 34, 39, 44
 Икбал Мухаммад 13, 14, 22, 27, 50, 51, 82—93, 102, 116, 123, 132—136, 138, 156, 170, 205, 206
 Ильтутмыш 164
 Ионова А. И. 15, 21, 25, 220
 Ихсанулл-Хан Мухаммад 208

Кабир Хумаюн 110
 Кавакиби Абд ар-Рахман 143, 169
 Каддафи Муамар 12, 176, 211, 212
 Кадир К. А. 224
 Казем 38
 Каим 39
 Кальвин 20
 Камали А. Н. 84
 Камил Абд ал-Кадир 73
 Камилев С. Х. 211
 Кант И. 53
 Карунакаран К. П. 11
 Касман Сингодимеджо 196
 Комаров Э. Н. 19
 Кондорсе Ж. А. 168
 Коробков А. Ф. 15
 Костюченко В. С. 19
 Кришна 44
 Крэгт К. 216
 Крачковский И. Ю. 9, 15, 157, 158
 Куреши А. И. 196
 Куреши И. Х. 101, 153
 Кутуб Мухаммад 124, 187, 193, 199, 207

Лебджавуи Мухаммад 213
 Левин З. И. 122, 143
 Лейбниц Г. В. 51—53, 223
 Ленин В. И. 18, 87, 123, 161, 179, 181, 207, 220
 Лиакат Али-хан 112
 Линг М. 76
 Литман А. Д. 19
 Лихачев В. А. 160
 Лэмбтон 33
 Лютер 20—22

Маварди Абу-л-Хасан Али 162
 Маджуб Рафаат 208
 Маймонид М. 49

Малащенко А. В. 211
 Малик А. М. 209
 Малик Шарль 73, 223
 Малюковский М. В. 15, 21
 Мамун Абу Али 48
 Манхейм К. 175
 Маркс К. 14, 20, 46, 103, 156,
 182, 188, 195, 210, 215, 223
 Маараш Фатхаллах 167
 Массиньон Луи 49, 216
 Матьюс Г. 93
 Маудуди Абул Ала 80, 110,
 118, 136, 137, 149, 166
 Махаева 53
 Махди (Мухаммад Ахмад ибн
 Абдулла) 33, 36, 37
 Мезенцева О. В. 19
 Мильтон Дж. 90
 Моад 37
 Моисей 39
 Монтескье Ш. Л. 167
 Москаленко В. Н. 201
 Муавийа 29
 Мусташим 164
 Мухаммад (пророк) 9, 23, 33—
 39, 44, 46, 59, 60, 102, 108,
 112, 113, 115, 117, 158, 159,
 162, 167, 170, 174, 184, 198—
 200, 215
 Мюнцер Т. 81
 Мюрдаль Г. 6
 Назым Абдалла 119
 Насер Гамаль Абдель 105, 128,
 214
 Наср Сайид Хусейн 17, 75, 76,
 79
 Натсир Мухаммад 105
 Наттинг Антони 128
 Наумкин В. В. 47, 81
 Неру Джавахарлал 4, 129
 Ницше Ф. 92, 93
 Ной 39
 Ниувенхайзе К. А. О. 98
 Ньютон И. 55
 Павлов В. И. 6
 Парвез Гулям Ахмад 12, 77,
 151, 191
 Перри Р. 100
 Петрушевский И. П. 15
 Пиотровский М. Б. 108
 Платон 53, 71, 223
 Плеханов Г. В. 48

Полонская (Гордон-Полон-
 ская) Л. Р. 15, 21, 130, 134
 Правиранигара Шафруддин
 200
 Пригарина Н. И. 83, 84, 92, 133,
 206
 Примаков Е. М. 5
 Пруссакова Н. Г. 132
 Раушенбауш В. 93
 Рафиуддин Мухаммад 101
 Рахбар Дауд 95—97
 Рахман Фазлур 73, 82
 Рашид Ахтар 75
 Рейхани Амин 144
 Ренан Эрнст 68—70
 Рида Мухаммад Рашид 164—
 166
 Роденсон Максим 15, 216, 218,
 219
 Роузенталь Франц 79, 102, 106
 Руми Джалал ад-Дин 53, 85,
 89, 90
 Руссо Ж. Ж. 167
 Рыбаков Р. Б. 19
 Сабунджи Луис 121
 Сагадеев А. В. 15, 70
 Садат Анвар 109
 Садик Кхваджа Гулям 98, 99
 Сайид М. А. 98
 Сайид Ахмад-хан 13, 26, 54, 55,
 62—64, 104, 130—132
 Сайид Махди Али 55
 Салахаддин 164
 Салиба Джамил 224
 Самаа Якуб 119
 Сантаяна Дж. 53
 Секки 55
 Сибан М. 207
 Сиддики Мазхеруддин 191, 197
 Симония Н. А. 195
 Слатин-паша 33
 Смилянская И. М. 111, 114
 Смит А. 20
 Смит У. 15, 21
 Спенсер Г. 157
 Суаиди Мухаммад Салех 187
 Сурур Таха Абдалбаки 172
 Табтабаи Сайид Мухаммад 111
 Ташвин Юсуф 164
 Тауфик-паша 120, 121
 Тахтави Рифаа Рафи 143

Тельмесаи О. 109
 Тёрнер Б. С. 18, 21
 Уайтхед 223
 Ульяновский Р. А. 6, 180, 220
 Умар (халиф) 34, 171
 Умар Нур ад-Дин 164
 Уотт Уильям Монтгомери 15

Фадл Заки Мухаммад 175
 Фазил-и-Хамид 106
 Фаизи Асаф А. 150
 Фараби Абу Наср 70
 Фариси Салман 38
 Фаруки Кемал А. 95, 151
 Фаси А. 149
 Фахд 201
 Федосеев П. Н. 225
 Фейербах Л. 223
 Фейсал 125, 147
 Фихте И. Г. 86, 87
 Фома Аквинский 49
 Фролова Е. А. 15
 Фурман Д. Е. 23, 28

Хабаша Рене 223
 Хабаша Саба 183
 Хадж Кемал Юсуф 73
 Хазайрин 152

Хаким Тауфик 73
 Хаким Халифа Абдул 182, 185,
 207
 Хамка (Хаджа Абдул Малик
 Карим Амруллах) 190
 Ханбал 30
 Ханум Н. 223
 Хассан А. 196
 Хафиз 53
 Хомейни 105, 128, 150, 173, 174
 Хосровшахи Сейид Хади 109
 Хусейн 164
 Хюргронье Х. Спук 15, 21, 24,
 104, 184

Шанкара 53
 Шараби Хишам 222
 Шариф Мухаммад Маян 51—
 54, 73, 74, 98, 105
 Шахт Дж. 149
 Шекспир У. 53
 Шнитцер Э. 33
 Шумейс А. М. 189, 191
 Шуон Ф. 76

Энгельс Ф. 14, 20, 21, 36, 55,
 59, 115, 199, 210, 213, 215,
 217
 Эфран Н. 223

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

Абдуху 92
Аватара 44

Амил 185
Ансар 115
Аркан 37
Асл 60
Асабийя 117, 118
Асхаб ал-хадис 60, 61
Асхаб ар-рай 60, 61
Ахмадие (кадиани) 27, 30, 42—45
Ашариты 48, 49
Аш-шура см. маджлис-и шура
Аят 9, 34, 46, 66, 70, 90, 94, 96, 158, 161, 162, 169, 184, 191, 196, 198

Баб 38
Баиды 22, 27—30, 40, 45
Батин 83
Бая 171
Бейт 38
Бехаиты 41, 42
Бида 30, 31

Ваахи 63
Вакф 111, 154
Вали 92
Ватанисты 121
Вахдат ал-вуджуд 83
Ваххабиты 26, 31, 32, 45, 130

Дахрия 63
Дервиш 32, 36
Джагир 194
Джанна 191
Джамахирия 176, 177
Джахилия 207
Джизия 183
Джихад 32, 37, 41, 43, 57, 104, 105, 127
Дин 113

Закат 111, 183, 184, 190, 192, 193, 200—204

Закат ал-фитр 185
Захир 83
Зикр 36
Зина 186

Иджма 30, 61, 94, 152, 153, 172
Иджтихад 21, 25, 30, 60—62, 152, 153, 165, 172
Иджтихад фи л-мазхаб 61
Илм 79
Имам 34, 35, 37, 110, 114, 174, 204
Исан-кадил (ал-инсану-л-ка-мил) 85, 86, 92, 93
Исмаилиты 35, 38—40
Исм 38

Кааба 17
Када 96
Кадар 47, 96
Кадариты 47
Кади 110, 154
Калам 48, 49, 70
Капун 149
Карматы 217
Каум 131
Кафир 187
Курейшиты 162, 165
Кыяс 30, 60, 61

Маджлиси-и шура (аш-шура) 171, 177
Мадраса 111
Мазхаб 30, 34, 36, 61
Мазхар 30, 31
Маликиты 149, 160
Маана 38
Мандир 133
Махди 33—39, 121
Миллат 103, 125, 133
Муваххидун 31
Муджтахид 153, 162
Мулк 113
Мулла (муллаисты) 110, 123, 153, 159, 210
Мутахид 47

Мутахидиты 47, 48, 62
Мутахидиты 49, 50
Муфтий 14, 41, 111, 196
Мухаджир 115
Муэззин 110

Наби 92
Нисаб 185
Нусайриты 38
Низам-и ислам 200

Рабб ал-амин 56
Рай 61
Рамадан 154, 155, 184
Рибба 183, 186, 192, 195—197, 200, 203
Руханиюн 110

Салат 37, 184
Сипаа 67
Сварадж 140
Сейид 38
Сунна 30, 31, 36, 60, 61, 76, 79, 94, 95, 149, 150, 169, 186, 189, 215
Сунниты 34, 109, 147, 201
Сура 9, 34, 43, 46, 66, 70, 90, 94, 158, 161, 162, 186, 191, 196, 198
Суфизм 17, 53, 76, 81—83
Суфий 83, 85, 92

Таклид 61, 62, 82, 152
Талак 156
Тарика 92
Таухид 31, 64, 204

Улема 4, 21, 39, 40, 77, 110—115, 153, 164—171, 178, 190, 197, 200, 210

Улу-л-амр 166
Умма 34, 108, 115, 116, 127, 143, 156, 163, 165, 167, 171, 175
Ушр 183, 200—204

Факих 60, 153, 174
Фетва 14, 155, 196, 197
Фикх 70, 151, 152, 154, 183

Хаджж 30, 67, 154, 155, 184
Хадис 9, 33, 60, 79, 113, 151, 152, 159, 163, 186, 196, 199
Халиф 34, 35, 37, 48, 108—114, 138, 139, 145, 152, 161—173, 182, 184
Халифат 5, 18, 35, 60, 78, 79, 115, 116, 129, 138, 142, 145, 154, 164—166, 170, 173
Ханбалиты 30, 31
Харадж 183
Харби 103
Хариджиты 113, 114, 162, 163
Хатиб 110
Хедив 33, 119, 121
Хиджра 115, 124
Ходжа 35
Худа 33
Худи 86
Хумс 183, 201

Шариат 4, 24, 25, 34, 40, 76, 109, 110, 136, 148—151, 154, 156, 158, 160—162, 165, 166, 173, 175, 178, 183, 186, 189, 194, 196, 199, 201, 218
Шахада 37
Шейх 82, 110, 132, 206
Шейхиты 38—40
Шииты 34, 35, 147, 162, 163, 201, 204

SUMMARY

This monograph is an analysis of Islamic conceptions in philosophy and political thought for the last two centuries. It is in fact the first Marxist work of this kind to cover this topic on such a wide chronological and geographical scale.

The author looks into the origins of the most important ideas dominating nowadays in the countries of the Muslim world and proceeds from the notion that Islam is not a dogma, one for all times, but rather a religious teaching influenced by political, economic and social changes no less than Christianity or any other religious belief.

Orthodoxy, modernism, reformation and revivalism are suggested as the four main types of the contemporary Muslim consciousness. The social basis of orthodoxy is made up of classes and groups connected with the pre-capitalist, more specifically communal and feudal social relations, of those who stand for the status quo and try to prevent any economic, social and political changes. The orthodox point out that the idea of social progress as a process caused by the efforts of the people contradicts in principal the fundamental beliefs of Islam. They refer, in particular, to the finality of the prophecy of Muhammad, which according to their interpretation means the absolute perfection of its teaching that requires no additions or changes.

There is also no sense in changing the Islamic traditional society as its way of life is perfect and universal.

The idea of social progress as a result of the collective efforts of human beings cannot be justified if fatalism is taken as the credo of Islam. As Muhammad Iqbal rightly pointed out in his lectures *«The Reconstruction of Religious Thought in Islam»*, *«The world regarded as a process realizing a pre-ordained goal is not a world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind»* [p. 54].

The modernists insist on the same thesis of the incompatibility of Islam and social progress. They even refer to the same dogmas. However, they make, as one may expect, quite opposite conclusions. Their logic says: since Islam does not help but even puts obstacles

in the way of social progress, the Muslims should look at the values of the West, which can provide them with progress and prosperity. As to Islam, it should not be a state ideology; belief in it is purely a matter of a personal consciousness.

Modernist views are shared mainly by the compradors and by some of the intellectuals educated in the West. The social basis of modernism in the Muslim world is rather small; however, under certain conditions it could dominate in the official policy of a state.

Modernist conceptions do not help in solving the vital problems of the formerly colonial or semicolonial countries. On the contrary, they widen the gap between the elite and masses, they intensify class contradictions.

The reformers oppose the orthodox but in a different way from the modernists. They want changes in conformity with traditional values. This kind of religious consciousness is mostly typical of the national bourgeoisie. The term «reformation» can be used both in the narrow and in the broad sense of the word. Reformation (with the capital letter) was the anti-Catholic movement of the sixteenth century in Europe which led to the split in the Christian church and to the rise of Protestantism. In the broad sense of the word reformation signifies a long-term process extended backward to include such early reform movements as Lollardy or forward to include the religious conflicts, lasting into the seventeenth century. This was such a many-sided process, especially in the sixteenth century, that this century is often called the age of reformations (in plural), not just of the Reformation.

In this work the term reformation is used in the broad sense of the word, meaning the processes which have taken place in the Islamic community in the nineteenth — twentieth centuries and which are aimed at adjusting Islam to the demands of the capitalistic development.

Recently the role of revivalist ideas in Islam has been significantly increased. Religious ideologists, no matter which trend of thought they adhere to, are inclined to claim that their goal is the revival of Islam. The wide scope of the term revivalism and its great attraction for the masses desiring complete independence and genuine national revival make it possible for the ideologists of different classes to use a revivalist cover for their political platforms.

Though the majority of religious ideologists, including those of the feudal and bourgeois classes, like to speak about the necessity for the revival of the purity of Islam, it seems more proper to call «revivalist» those conceptions which speak not of an abstract revival of the spirit of Islam, but suggest the introduction and the realization

in the modern society of certain concrete principles and institutions of early Islam. Thus, in this monograph revivalism is mainly regarded as the type of religious consciousness of the peasantry and the petty bourgeoisie. These are those groups of the society who hate the feudal means of exploitation, but suffer no less from the burdens of the capitalist system. Opposing both the feudal past and the bourgeois present, they try to find justification and support for their strivings and desires in the early period of Islam. Consequently, the idea of national revival through the purification of early belief has arisen.

Due to its contradictory attitude to socio-economical changes (their desire for and at the same time dissatisfaction with changes that take usual forms of the capitalist social order) it becomes typical for the petty bourgeoisie to hesitate in their choice. Sometimes they join the counter-reformers — the opponents of the bourgeois reforms (one may call them «regressivist revivalists»), sometimes they side with the supporters of the radical reforms («progressivist revivalists»).

The increasing role of the revivalist tendencies, which can be observed nowadays in the Muslim world does not mean the fiasco and the end of the process of reformation in Islam. Such a pessimistic estimation of the prospects for Islamic reformation is a result of the erroneous reduction of revivalism to its counterreformatory regressivist type. It is the logical consequence of ignoring the rise of the «progressivist» conceptions of revivalism which signify the expansion and the extension of the reformatory process in Islam. The process means gradually involving in the movement rather wide sections of the population. This leads to the democratisation and radicalisation of the Islamic reformation.

In this work the analysis of the main tendencies in the development of Muslim philosophy and political thought in the nineteenth — twentieth centuries takes into consideration the above mentioned four types of religious consciousness. The author believes that reformed conceptions predominate in contemporary Muslim thought. Consequently, the main emphasis is on reformation. The first chapter of the book deals with the social and gnoseological roots of the reformatory way of thinking in Islam, which is compared to the Reformation in Christianity. The author tries to see the similarities and differences between the two kinds of reformation. It is shown that in spite of all the differences in the character of their religious teachings and in the times when they take place (the sixteenth and seventeenth centuries are so different from the nineteenth and twentieth!), they have the same ideological substance. The both pursue the adaptation of traditional religions to the demands of the capitalist way of life.

As the Islamic reformation is considered to be a long-term process, an attempt has been taken to define the special features of its main periods. The beginning of the reformation is seen in sect movements, a short description of which is given in the second part of the same chapter.

The second chapter is devoted to the philosophical aspect of Islamic reformed thought. It deals with the ontological, gnoseological and ethical views of Islamic reformers. The reformed attitude to the relations between God and man is illustrated by «the spiritual pluralism» of Muhammad Iqbal, «the dialectical monadism» of Muhammad Sharif, the conceptions of God by Sayyid Ahmad Khan, Abul Kalam Azad, and others.

The unorthodox ideas on the correlation between reason and belief, science and religion are demonstrated by the examples of the views shared by Sayyid Ahmad Khan, Djamal-ed-din Afghani, Muhammad Abduh, Alatas Husein and others.

The differences from orthodoxy are clearly obvious in the interpretation of «Islamic values» (such as freedom, equality, fraternity and justice) by Muslim reformers.

In the third chapter modern Islamic political ideas are analysed. An effort is taken to look at the changes in views on the concept of nation; the panislamism of Afghani and Abduh, the «Muslim nationalism» of those who support the theory of «Two nations» on the Indian subcontinent, the secular nationalism of al-Kawakibi, Amin Reihani, and others.

In the second part of the same chapter the different conceptions of «Islamic democracy» are considered. The reformed views on the conception of the khalif, new trends in attitudes towards shariat and the law making process, and the changes in the relations between religion and state are discussed in detail.

The last chapter deals with Islamic conceptions in the socio-economic field. Here the views of the reformers on property and classes, on the three «pillars» of Islamic economics (zakat, riba and Muslim inheritance law) are compared with the views of the orthodox, the modernists and the revivalists. Special attention is given to critical analyses of the different theories of «Islamic socialism».

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	8
Глава 1	
Общая характеристика процесса реформации в исламе . .	16
Социальные и гносеологические корни исламской реформации	16
Массовые сектантские движения	29
Глава 2	
Философский аспект мусульманской реформации	46
Онтологические идеи	48
Гносеологические теории	59
Исламская этика	80
Глава 3	
Реформаторские политические концепции	108
Ислам и национализм	108
«Исламская демократия»	148
Глава 4	
Ислам и современные социально-экономические проблемы	179
«Исламский путь развития»	179
Теории «исламского социализма»	205
Использованная литература	226
Именной указатель	238
Указатель терминов	242
Summary	244

Мариэтта Тиграновна Степанянц

МУСУЛЬМАНСКИЕ КОНЦЕПЦИИ В ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТИКЕ (XIX—XX вв.)

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

Редактор Л. Ш. Фридман. Младший редактор А. В. Бодянская
Художник М. Р. Ибрагимов. Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор Г. А. Никитина. Корректор В. В. Воловик

ИБ № 14409

Сдано в набор 09.04.82. Подписано к печати 29.09.82. А-11353.
Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная новая.
Печать высокая. Усл. п. л. 13,02. Усл. кр.-отт. 13,27. Уч.-изд. л. 14,08.
Тираж 5000 экз. Изд. № 5153. Тип. зак. № 1636. Цена 1 р. 50 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Иданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука». 121099 Москва, Шубинский пер., 10