

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

"Комплексная программа научных исследований
по актуальным проблемам современного
исламоведения на 1987-1989 гг."

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ:
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ

Вып. 4

Часть I

Часть II

Москва 1988

29
K-55
h2
2400
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

г. Институт Востоковедения
Для служебного пользования

Экз. № 175

14533
"Комплексная программа научных исследований
по актуальным проблемам современного
исламоведения на 1987-1989 гг."

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ:
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ

Вып. 4

Часть I

Часть II

Москва 1988

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

Подписано к печати 06.06.88
Объем 14,0 п.л. Печать офсетная
Тираж 250 экз. Зак. 13
Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21, строение 2
3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

1. ИСЛАМ В ИДЕОЛОГИИ И ПОЛИТИКЕ СТРАН ВОСТОКА

Современность

МИРСКИЙ Г.И.

"ИСЛАМСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ": РЕАЛЬНОСТЬ В ИРАНЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ В АРАБСКОМ МИРЕ

При всей неудовлетворенности, которую вызывает прилагательное "исламская" применительно к иранской революции 1978-1979 гг., любопытно, что почти никто от этого термина полностью не отказывается и лишь заключает слово "исламская" в кавычки. Объясняется это, вероятно, тем, что никто не может достаточно убедительно ответить на вопрос: если не исламская, то какая же?

Некоторые авторы, кажется, хотели бы вообще отказать этой революции в праве называться таковой. Их смущает, видимо, то, что в Иране под одним и тем же руководством произошел поворот (или переход) от антиимпериализма, антимонархизма к деспотизму, мракобесию, преследованию левых сил и т.д. Если такого рода переход совершается в результате контрреволюционного переворота ("термидор"), тогда все ясно, но если такого переворота не было, то как же можно представить себе, чтобы революция плавно переродилась в контрреволюцию? Самое удобное, пожалуй, воскликнуть: а был ли мальчик? Может быть, и революции никакой в Иране не произошло, а переворот, смена режима?

В самом деле, если ограничиться такими определениями иранской революции, которые обычно у нас применяются (их высказывали С.Алиев и др. товарищи), - "антиимпериалистическая, антимонархическая" - то в таком случае речь вообще не обязательно должна идти о революции. В истории мы найдем немало примеров свержения монархов и не просто в результате военного переворота, но и в результате восстания, которые, однако, не вышли в революцию. Ведь революция - это прежде всего социальный феномен.

Переворот — это смена режима, революция — смена системы. Переворот устраняет правящий политический режим, но сохраняет в ее наиболее существенных, определяющих чертах господствующую общественно-экономическую систему. А революция сокрушает эту систему, или даже вообще ведет к смене формации. Переворот — явление политическое, революция — и политическое, и социальное. Маркс писал: "Каждая революция разрушает старое общество, и постольку она социальна. Каждая революция низвергает старую власть, и постольку она имеет политический характер".¹

Существует два традиционных типа революции — буржуазная и пролетарская (социалистическая). Критерий здесь — классовый принцип, связанный с характеристикой того общественно-экономического строя, который побеждает в результате революции. Уже в нашу эпоху появились такие понятия, как национально-освободительная и национально-демократическая революция. Среди ученых нет единства мнений по вопросу о том, в каком соотношении эти типы революций находятся к упомянутым двум традиционным типам. Ясно, однако, что речь идет об особых типах социальных революций при условии, что не обязательно понимать под словом "революция" только то, что ведет к смене общественно-экономических формаций. Но именно последняя дефиниция закрепилась в наших изданиях, в частности, в энциклопедиях. Между тем, если исходить из того, что результатом революции непременно является замена изжившей себя формации другой, исторически более прогрессивной, то лишаются права называться революциями такие феномены, как кемалистская революция в Турции, революция Мэйдзи в Японии, мексиканская революция 1910—1917 гг. и другие. Даже Февральская революция в России в таком случае не может быть названа революцией — ведь она не привела к замене буржуазной формации, это сделала лишь следующая, Октябрьская революция. Очевидно, надо признать возможность социальных революций внутри формации.

Капитализм в Турции, Японии, Мексике развивался и до упомянутых революций, он стал ускоренными темпами развиваться в результате их, избавившись от стеснявших его оков, наслоений феодализма. Не приведя к смене формаций, данные революции, буржуазные по своему социальному содержанию, привели, однако, к смене общественно-экономических систем (а заодно, разумеется, и политических режимов).

Таким образом, есть смысл ввести понятие общественно-эко-

номической системы — понятие, так сказать, промежуточное: более узкое, чем формация, но более широкое, чем политический режим. При такой постановке вопроса иранская революция — это действительно революция социальная. Она ликвидировала не только режим шахской власти, но и систему классового господства той разновидности буржуазии, которая господствовала при этом режиме, т.е. определенную общественно-экономическую систему, не приведя при этом к смене формации. Капиталистическое развитие Ирана сохраняется. Таким образом, речь идет о революции не просто антимонархической и антиимпериалистической, но социальной. Сменилась не просто политическая власть и не только надстройка: произошли качественные изменения в сфере базиса, правда, не антикапиталистические.

И тут возникает вопрос: от какого класса к какому (или каким) власть перешла? Не будучи иранистом, я не берусь давать определение. Во всяком случае, я не могу согласиться с мнением А.Арабаджяна, высказанным на страницах журнала "Азия и Африка сегодня", о том, что "шиитские богословы" избрали путь стать "прислужниками крупного капитала".² Дело даже не в том, что при такой постановке вопроса получается, что вообще в принципе ничего не изменилось: прежде шах был прислужником крупного капитала, теперь — богословы. Дело в другом: при этом игнорируется сама возможность (отмеченная основоположниками марксизма) временной автономности государственной власти, ее "отрыва" от экономически господствующих сил, противопоставления себя этим силам.

Наряду с "подлинными классами" Маркс и Энгельс видели и созданные государственной властью бюрократические силы — военные и гражданские. Анализируя суть Второй империи во Франции, Маркс писал, что если до ее установления "господствующими являлись интересы определенного класса общества", то при Луи Бонапарте господствуют "интересы самой армии", которая поддерживает "свое собственное господство".³ Император создал "рядом с подлинными классами общества искусственную касту, для которой сохранение ее режима — вопрос о хлебе насущном".⁴

В Иране в результате революции возник особый тип государственного устройства, который можно условно назвать "популистской теократией". У власти находится духовная корпорация — не только аятоллы и шейх уль-исламы в Тегеране и Куме, но и муллы в бесчисленных "комитетах" по всей стране. Эти муллы, имеющие

в своем распоряжении новый аппарат насилия — отряды "стражей исламской революции" — и есть подлинная "власть на местах". Аятоллы и муллы никому не служат, они заботятся о собственной власти, о своих интересах. Вряд ли Хомейни и его сторонники субъективно одобряют капитализм как систему и преданы буржуазии или мелкой буржуазии, но ведь и Дуи Бонапарт наверняка меньше всего думал и заботился о том парцельном крестьянстве, интересы которого, как показал Маркс, он объективно защищал. Руководящие круги шиитского духовенства в Иране хотели бы создать противостоящую как капитализму, так и социализму систему "благословенной исламской экономики", создать общество "третьего пути", "праведного пути", но это не более чем иллюзия. Третьего не дано. Поскольку люди Хомейни исходят из того, что частная собственность "угодна исламу", они поощряют частное предпринимательство, заботятся об интересах "базара" и объективно способствуют капиталистическому развитию Ирана. Но при этом они, как "искусственная каста" (своего рода "духовная бюрократия", во многом аналогичная необонапартистской военной бюрократии, стоящей у власти во многих странах Азии и Африки) свято соблюдают свою монополию на власть, не подпускают буржуазию на пушечный выстрел к рычагам правления, и считают их прислужниками капитала абсолютно неправомерно.

Необонапартистская духовно-бюрократическая олигархия установила в Иране систему своеобразного "мусульманского госкапитализма". Но госкапитализм был и при шахе. Был мощный госсектор в экономике, была могущественная обуржуазивающаяся бюрократия. Прежняя, "циvilная", прозападная по своему духу государственно-капиталистическая система была сметена революцией, на смену ей пришла другая система — теократическая, исламско-националистическая, тоталитарная и экспансионистская. В какой мере эта система отвечает интересам "базара", мелкой буржуазии — вопрос спорный, ответ на него затемнен ситуацией войны с Ираком, а в недавнем прошлом — и внутренней войной с террористами-моджахедами.

Во всяком случае, вряд ли правомерно называть иранскую революцию буржуазной, поскольку это означало бы, что власть перешла из рук "добуржуазного" (феодального) класса в руки буржуазии. Это неверно вдвойне: власть шаха не была правлением класса феодалов, и буржуазия как таковая не получила власть в итоге революции.

"Исламской" можно называть эту революцию не потому, что она была религиозной: она была социальной и политической, народной (хотя плодами ее воспользовался не народ, а узурпировавшая власть духовная корпорация). Смыслом, сутью революции была борьба масс, широких общественных слоев против социальной несправедливости, неравенства, гнета и произвола, равно как и против национального унижения, символом которого была шахская политика "вестернизации", чуть ли не американизации иранского общества. В условиях полицейского государства мечеть естественным образом стала "местом сбора" оппозиционных сил, а духовенство — идейным авангардом. Справедливости ради следует сказать, что в ходе революции появился и другой авангард в лице левых организаций, частично марксистских, но в февральские дни 1979 г. он проиграл битву за власть. Духовенство выиграло, и на революцию легла печать "исламизма".

Что касается перспектив "исламской революции" в арабском мире, то, я думаю, что как раз в тех странах Персидского залива, которые, как считалось, будут "следующей жертвой", эти перспективы не выглядят блестящими. В Саудовской Аравии, Кувейте, ОАЭ и т.д. иное общество, иные условия, чем в Иране. Я согласен с мнением известного американского ближневосточника Фуада Аджами: "Теократическая революция аятоллы Хомейни противостоит статусу кво в соседних государствах. В течение последних нескольких лет иранская революция предлагала мусульманскому миру царство добродетели, разрыв с рутинной, утопией. Но соседи Ирана в целом отвернулись от иранской утопии. Мессия иранской революции не сумел поднять людей в арабском мире на борьбу за свое дело. Привычный порядок вещей в государствах Персидского залива — приверженность к собственности, знакомые люди у руля правления — выдержал натиск революционных бурь. Люди предпочли известный им мир с его компромиссами и безопасностью обещаниям революции... В Саудовской Аравии и менее крупных государствах залива политический порядок соответствует политической культуре. В отличие от шаха, тамошние правители не играют с огнем; чувства верующих не оскорбляются, как это было в Иране...".⁵

Уровень общественного развития и общественного сознания в странах залива еще не таковы, чтобы побудить людей к революции такого типа, как хомейнистская. А продвинется ли иранская революция тем силовым путем, будет зависеть от того, как окончится ирано-иракская война.

Напротив, в более развитых арабских государствах — таких, как Египет, Тунис и некоторые другие — можно ожидать, при определенном стечении обстоятельств, революции, напоминающей иранскую, хотя и не аналогичную. Достаточно высокий уровень общественного развития в сочетании с ухудшением социально-экономического положения в обстановке разочарования во всех дотош не испробованных вариантах переустройства общества "светскими" методами может привести к тому, что молодежь в растущей степени будет обращать свои взоры к исламу в поисках выхода из тупика, из идейного вакуума и состояния социальной фрустрации.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.І, с.448.
2. Азия и Африка сегодня. 1986, № 4, с.21.
3. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.І2, с.413.
4. Там же. Т.8, с.212.
5. New York Times. 16.11.1986.

АЛИЕВ Р.Я.

ИСЛАМ В КОНЦЕПЦИИ "АРАБСКОГО СОЦИАЛИЗМА" Г.А.НАСЕРА

Национализм длительное время являлся доминирующим направлением в идеологии национально-освободительного движения арабских народов. Несмотря на господство религиозного сознания, большинство арабских националистов в начале XX века определенным образом исключало религию из числа факторов, образующих арабскую нацию, взяв за основу общность языка и не делая различия в вере. Такой светский по содержанию национализм был противопоставлен широко распространенному в конце XIX века панисламизму, используемому для объединения всех мусульманских народов под флагом ислама и сохранения целостности Османской империи.

Первый съезд арабских националистов (Париж, 1913 г.), подтвердивший светский характер арабского национализма, сыграл важную роль в сплочении широких слоев населения арабских стран для борьбы за избавление от османско-британского ига и создание своего национального государства. Египет в силу ряда причин объективного и субъективного характера стал центром формирующейся идеологии арабского национализма. Не случайно многие печатные органы арабских националистических группировок выходили в Каире.¹

В условиях Египта 50-х годов XX столетия арабский национализм был взят на вооружение идеологами освободительного движения. Насер Г.А., вероятно, под воздействием идей основоположника светской концепции арабского национализма Сати аль-Хусри, а также идей исламской солидарности мусульманских реформаторов Джамаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммеда Абдо, Абд аль-Рахмана аль-Кавакиби и других стремился к развитию в араб-

ском национализме антиимпериалистического и антифеодалного потенциала, который и по сей день остается не до конца израсходованным. Советский ученый Брутенц К.Н. справедливо отмечает, что идеология национализма выступала как первоначальная форма антиимпериалистического сознания, формирующегося в борьбе за национальную независимость.² Именно незавершенность формирования идеологии арабского национализма дала возможность Г.А.Насеру внести в нее изменения, способствовавшие усилению ее антиимпериалистической направленности. По замыслу Г.А.Насера, идеология арабского национализма должна выражать коренные и перспективные интересы всех социальных сил египетского общества, заинтересованных в углублении социального содержания революции.

Однако после решения главной задачи революции — достижения политической независимости — Насер обнаружил ограниченность социальной базы арабского национализма, его неспособность выступить в качестве идеологии национально-освободительного движения в целом. Дальнейший социальный прогресс египетского общества требовал того, что не мог бы обеспечить арабский национализм, сохраняя свою буржуазную сущность. Все отчетливее обнаруживалась несовместимость националистической концепции с потребностями борьбы за социальный прогресс, за революционное обновление египетского общества.

На этом этапе национально-освободительного движения в Египте (конец 50-х — начала 60-х годов) ставились вопросы решения различных внутринациональных проблем, главным образом, проблемы пути дальнейшего развития страны. В этом важном, решающем вопросе позиции различных классов и социальных слоев египетского общества объективно разошлись: буржуазия, лишенная в силу своей зависимости от европейского монополистического капитала возможности самостоятельного развития при полукOLONиальном режиме, в первые годы революции выступала под флагом национализма и в большинстве своем поддерживала идеи полной национальной независимости. Класс буржуазии в значительной степени был представлен выходцами из среды крупных землевладельцев и полуфеодалов. Поэтому предпринятые правительством Насера первые шаги к ограничению деятельности представителей крупной буржуазии и крупных земельных собственников рассеяли их иллюзии о возможности укрепления своих позиций в условиях дальнейшего развития победившей революции.

Выступления буржуазии, исходившей из собственных узкоклассовых интересов, стали носить по сути антинациональный характер, в то время как рабочий класс и крестьянство Египта выступали с подлинно национальными лозунгами. Это обстоятельство обусловило известное противоречие в выборе дальнейшего пути развития страны.

Г.А.Насер, понимая, что независимый этап развития страны отличается от предыдущего, пришел к выводу, что идеология национализма таит в себе потенциальную возможность стать силой, тормозящей углубление национальной революции. Это объективно вело к отходу от принципов арабского национализма в Египте. В Хартии национальных действий подчеркивалось, что "арабская революция сейчас стоит перед новыми обстоятельствами, требующими более подходящих условий для их решения".³

В 1962 году был опубликован сборник речей Г.А.Насера, сделанных на съездах кооперативов. В нем прослеживается эволюция взглядов Г.А.Насера на строительство провозглашенного им "социализма" — демократического кооперативного строя, свободного от эксплуатации.⁴ Определяя сущность кооперативного демократического социалистического общества, Г.А.Насер подчеркивал, что это "общество, в котором повышается жизненный уровень, существует социальная справедливость, будут ликвидированы феодализм и эксплуатация, господство капитала, нет господ и рабов".⁵

Газета "Аль-Ахрам", где главным образом публиковались речи Насера и давались к ним комментарии, писала, что "ислам является социалистической религией. Государство, установленное на основе ислама пророком Мухаммедом, было первым социалистическим государством".⁶

В поисках "подходящих условий" лидеры национально-освободительного движения в Египте обратились к идеям социализма, с одной стороны, и исламской идеологии — с другой. Арабский национализм не мог, игнорируя религию и не пользуясь стихийной тягой мусульманских трудящихся масс к социализму, дающему ответ на выдвигаемые жизнью вопросы и обеспечивающему условия для свободного развития и социального прогресса народов, овладеть сознанием масс и стать благодаря этому серьезной идейной политической силой. Идеологи национально-освободительного движения в Египте учитывали, что апелляция к религии не только может способствовать популяризации в широких слоях народа целей,

принципов и методов борьбы за дальнейшее развитие революции, но и придает этой борьбе характер религиозно-нравственного долга. Религия привлекала Насера и его сторонников как средство мобилизации масс, и их отношение к исламу скорее было утилитаристским, нежели секуляристским, затрагивающим этические и духовные стороны ислама. Насер видел в религии и традициях, связанных с ней, "прежде всего средство овладения сердцами масс", ибо, по его определению, "правильное толкование ислама ясно показывает, что он является социалистической религией".⁷ Такое отношение Насера к религии было вызвано в основном тактическими соображениями и преследовало цель заручиться поддержкой верующих масс и влиятельного духовенства страны.

Этот подход обусловлен тем, что национально-освободительная борьба египетского народа во главе с революционным офицерством началась при отсутствии в ее идеологическом арсенале уже осознанного восприятия идей социализма, путей строительства нового общества. Поэтому в первые годы независимого развития Египта были выработаны только текущие задачи, и на первом этапе не провозглашались лозунги построения социализма. Переход к социалистической ориентации в Египте при Насере не был связан только лишь с соображениями идеологического, эмоционального и просто, как иногда подчеркивают буржуазные идеологи, "волюнтаристского" характера. Именно реальность Египта, его социально-экономическое развитие определили то, что важное место в идеологической жизни страны приобрели концепции "национального социализма", которые на различных этапах развития страны выступали в различных конкретных формах. В условиях, когда массы, составлявшие социальную базу революции, были почти поголовно религиозны, а революционные демократы Египта еще не готовы были принять полностью идеи научного социализма, Г.А.Насер обратился к исламу для теологического обоснования своей концепции "национального социализма", являющегося синтезом национализма, исламизма и социализма.

По первоначальному замыслу Г.А.Насера научный социализм должен был быть синтезирован с "исламским".⁸ В 1959 году он указывал, что "именно ислам дал египтянам возможность предвидеть ход событий, приметы нового общества".⁹ В целях расширения социальной базы революции Г.А.Насер поддерживал (в первые годы после независимости) деятельность "Братьев-мусульман". Правительство Г.А.Насера, — как подчеркивает советский иссле-

дователь Д.Б.Малышева, — было первым арабским правительством, активно апеллировавшим к религии во имя осуществления антикапиталистических и антиимпериалистических целей".¹⁰ Кроме того Г.А.Насер использовал религию с намерением превратить Египет в лидера арабского национально-освободительного движения, в духовный и политический центр исламского мира, явно стремясь "экспортировать" египетский опыт.

В Египте под руководством Г.А.Насера были созданы Исламский конгресс (1955 г.), Высший совет по исламским делам (1960 г.) при министерстве вакуфов, Директорат Международной мусульманской миссии под непосредственным руководством самого президента.

В это время был широко распространен тезис о совместимости ислама и социализма. Идеологи Аль-Азхара, видя в этом тезисе определенную возможность еще больше укрепить позиции религии, акцентировали свое внимание на нем. Они заявляли, что арабский социализм Г.М.Насера и есть продолжение исламского социализма, сравнивали Насера с Махди.¹¹ Ректор университета Аль-Азхар во времена Г.А.Насера шейх Шалтут даже заявлял, что все, "кто не разделяет идеи социалистического развития страны, не могут именовать себя подлинными приверженцами ислама".¹² Однако признание ислама частью официальной идеологии в Египте сочеталось со светским подходом к решению основных экономических и политических проблем, с политикой правительства, направленной на постепенную секуляризацию египетского общества. Насеру приходилось считаться с настроением основной массы населения Египта, находящегося в плену религиозных, традиционных представлений об обществе и путях его развития. Насер нередко акцентировал внимание на разнице между марксистско-ленинским социализмом и тем социализмом, который, мол, строится в Египте. Главную разницу он видел в различных подходах к решению вопросов о "вере в аллаха, пролетарской диктатуре, ликвидации эксплуататорских классов насильственными средствами, частной собственности, национализации".¹³

"Меня спрашивают, — говорил Г.А.Насер, — что такое научный социализм? Это значит, что нет сентиментального или фантастического социализма, а есть универсальный социализм, основанный на научных принципах... Меня спрашивают, что такое социализм? Мы уже говорили, что социализм — это социальная справедливость, т.е. справедливое распределение труда и результатов труда. Мы

говорим, что наш социализм вытекает из наших условий жизни".¹⁴ Научный социализм, провозглашенный в Хартии национального действия 1962 г., истолковывался в том смысле, что науки, на которые он опирается, не противоречат исламу. Сам Насер и его соратники при всяком удобном случае подчеркивали соответствие и непротиворечивость своей политики социально-политическим догмам ислама.

Это было в начале 60-х годов, когда в Египте велась широкая пропаганда национального социализма, облаченной в религиозную форму. Была издана в большом количестве политическая литература, в которой ставилась цель доказать связь между исламом и социализмом. В 1961 г. в Каире был издан сборник под названием "Ислам — религия социализма", где делалась попытка дать теоретическое обоснование связи религии и социализма.

В 1963 году была издана работа известного египетского ученого Рашида аль-Барави "Новые понятия в социализме", в которой признается историческая неизбежность социалистического решения проблем, возникающих в арабских странах, но вместе с тем указывается, что новым пониманием социализма является исламский характер "арабского социализма".

Связь между "арабским социализмом" и исламом Р.Барави видит в том, что якобы ислам с самого начала преследовал социалистические цели, ибо "ислам возник, — поясняет Р.Барави, — с целью искоренить многие социальные несправедливости. Ислам призывает использование естественных ресурсов на основе справедливости и достатка".¹⁵

Можно также выделить такие книги, как "Социалистические элементы в жизни пророка" Ахмеда аш-Шарабаси, "Арабский социализм" Абд ар-Рахман Муталь Юсефа и Саида Хамида Мурси. Авторы утверждают, что "исламский социализм" основывается на принципах ограниченной собственности, социалистического производства, непосредственного социалистического распределения предметов первой необходимости, обязательного труда и борьбы против тирании.¹⁶

Авторы книги "Арабский социализм" утверждают, что "египетское общество социально однородно". Не принимая во внимание эксплуататорскую сущность местной буржуазии, они заявляют, что "теория классовой борьбы неприменима к странам Арабского Востока, поскольку в них еще не возникли резкие социальные различия",¹⁷ особо подчеркивается чисто мусульманский характер

"арабского социализма" Г.А.Насера. Опираясь на высказывания самого Насера, они утверждают, что "наш арабский социализм берет свое начало из нашей культуры, нашей вековой традиции... Характерная особенность его заключается в вере в аллаха, в религиозные ценности".¹⁸

В книге имеются такие разделы, как "Социализм и религия", "Религия и коммунизм", "Социализм ислама". В разделе "Мы и коммунизм" авторы приводят слова Г.А.Насера, якобы взятые из книги "Правда о коммунизме", о том, что "коммунизм отвергает религию, индивидуума, свободу личности, равенство, что противоречит духу ислама".¹⁹

В указанной книге главное внимание уделяется тому факту, что "социализм в арабских условиях не может быть построен в отрыве от исламской религии, ибо только она дает правильный ответ на все вопросы, связанные с построением справедливого общественного строя".²⁰ А египетский ученый М.Шалаби в своих книгах "Социализм Омара", "Социализм Мухаммеда" и "Социализм Османова периода" пытается доказать, что Насер является достойным продолжателем традиции пророка и "праведных" халифов.

Подобные книги в Египте не редкость. В то время, когда Г.А.Насер шел на сближение с мусульманскими организациями и стремился к относительной модернизации ислама, приспособлению его к условиям современности, оживилась религиозная пропаганда. Объективный кризис самой религии вынуждал различные мусульманские организации Египта, с одной стороны, активизировать свою деятельность, с другой — идти на взаимное сближение и примирение, сплачивание своих сил перед лицом растущего процесса секуляризации египетского общества. Формируя свою концепцию "арабского социализма", Г.А.Насер стремился отвести исламу подчиненную роль по отношению к светской идеологии. Ислам служил для него своего рода приводным ремнем между его секуляристской по сущности концепцией "социализма" и массами. Мусульманские догматы призваны были восполнить отсутствующий в националистической идеологии Г.А.Насера мировоззренческий аспект.

Однако сам Г.А.Насер позднее убедился в неспособности ислама служить мировоззренческим базисом поступательного развития египетского общества. Это способствовало сближению президента с марксистами. Насер постепенно переходил на более четкие идеологические позиции, заключавшиеся в признании классов и классовой борьбы, общественной собственности на средства

производства, как неперемного условия построения социалистического общества, непримиримой борьбы с эксплуатацией. В это время он говорил, что "никогда не пропагандировал "арабский социализм". "Если марксизм условно состоит из 20 принципов, — писал он, — то 18 из них я принимаю. Наши взгляды расходятся только в вопросах отношения к пролетарской диктатуре и религии".²¹

Концепция "арабского социализма" Г.А.Насера, включающая в себя три компонента — национализм, ислам, социализм, под воздействием объективных процессов социально-экономического, политического и идеологического развития египетского общества претерпела эволюцию вплоть до признания научного социализма в качестве универсальной теории и восприятия многих ее положений.

Тем не менее на всех этапах деятельности Насера социализм был для него идеологией, коренящейся в мусульманском наследии и являлся арабским. Исламу в Египте придавалось огромное значение. Об этом свидетельствуют такие факты: "бюджет мусульманского университета аль-Азхар возрос с 1,6 млн. ег. фунтов в 1951-52 гг. до 5,5 млн. в 1963-66 гг., проведенная в 1961 году реформа аль-Азхара намного улучшила материальное положение его преподавателей, в 1965 г. в различные мусульманские страны разъезжались более 2 тысяч выпускников этого университета, в 1964 г. была создана специальная радиостанция для чтения Корана на весь мир".²²

Ислам в Египте неизменно оставался превалирующей нормативной идеологической системой. Многие мусульманские идеологи, в том числе некоторые прогрессивные деятели во времена Насера, декларировали, что законы шариата отвечают требованиям социальной справедливости. Так, идеолог прогрессивных кругов Египта Халед Мохи эд-Дин писал, что "пророк Мухаммед заложил прочную основу идей социальной справедливости, и шариат не приемлет эксплуатации человека человеком".²³

"Наряду с демократией (буржуазной — Р.А.) и коммунизмом, — писала в мае 1970 года египетская газета "Аль-Джумхурия", — должна существовать третья мировоззренческая система — ислам".²⁴ В качестве морально-этической основы "арабского социализма" выдвигались такие "духовные ценности", как дух солидарности, равенства, братства, справедливости. В учебниках средних школ и высших учебных заведений Египта времен Насера рассматривался широкий круг религиозно истолкованных вопросов: пророчество, мусульманские добродетели и запреты, земной и по-

тусторонний мир, счастье и несчастье, познание и нравственность, справедливость, равенство и братство, труд, война, мир, "кооперативный социализм в исламе", семья и брак, "солидарность различных классов", внутренняя и внешняя политика, право, арабская нация, экономика, производство и потребление, собственность и т.д. Таким образом, молодому поколению прививалась мысль о том, что "на все вопросы жизни можно найти ответ в исламе, что любая концепция общественно-политического развития не может обойтись без религии".²⁵

Положение работы К.Н.Брутенца о том, что "идеологи" национального социализма "чаще всего ставят свои концепции в тесную связь с религиозными представлениями, а нередко даже выводят их из этих представлений",²⁶ полностью можно отнести и к "арабскому социализму" Г.А.Насера.

Однако соотношение составных частей концепции "арабского социализма" Г.А.Насера — национализма, ислама и социализма — необходимо рассматривать в диалектической связи с социальной сущностью политического режима в Египте, уровнем социально-экономического и культурного развития страны, и под воздействием этих факторов с эволюцией идеологии самого Насера. Так, если в первые годы независимости Египта господствующим в концепции Насера было националистическое мировоззрение, то спустя несколько лет на первый план выдвигались те же националистические идеи, но уже в религиозной оболочке, а впоследствии в нее вводились социалистические идеи, которые испытывали на себе сильное религиозно-националистическое влияние. Но независимо от роли и места в концепции "арабского социализма" Насера ислам продолжал и продолжает оставаться наиболее распространенной формой массового сознания населения Египта, оказывает огромное влияние на духовную и светскую жизнь, политику и идеологию этой страны.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Журналы "Аль-Джамийят аль-арабийя", "Нади аль-вахдат аль-арабийя" (1931 г.), журнал "аль-Араб" (1932 г.) и т.д.
2. Брутенц К.Н. Вопросы идеологии в национально-освободительном движении. Коммунист. 1966, № 18, с.66.
3. Мисакун кадмамаху Джамал Абдел Насер или аль-ма'тамар аль-ватани аль-кауми. Каир, 1965, с.73.
4. Речи и заявления президента Г.А.Насера, Каир, 1961, с.1,

с.297-298.

5. "Аль-Ахрам". 1960. 24.XII.
6. "Аль-Ахрам". 1961.23.УП.
7. "Аль-Ахрам". 1965.26.П.
8. Речи и заявления президента Г.А.Насера. Каир, I.п.с. 297-198.
9. Там же, с.299.
10. Малышева Д.Б.: Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран. М., 1986 г., с.37.
11. Middle East Studies. 1982, vol. 18, N 2, с. 136-137
12. Цит. по кн. А.Ахмедова, Ислам в современной идейно-политической борьбе; М., 1985, -с.59.
13. Хамди Хафез. Аль-иштиракийя ва татбикуха филь-джумхурийя аль-арабийя аль-муттахида (социализм и его применение в ОАР), Каир, 1966, с.135.
14. Маджмуат хутуб ва тагарир ар-раис Джамаль Абдель Насер. (Сборник речей и заявлений Г.А.Насера). Каир, 1967, т.4, с.35-64.
15. Доктор Рашид аль-Барави. Аль-мафхам аль-джаид филь-иштиракийя. Каир, 1967, с.81.
16. Абд ар-Рахман Муталь Юсеф и Саид Абд аль-Хамид Мурси. "Арабский социализм". Каир, с.215.
17. Там же, с.258.
18. Там же, с.79.
19. Сейд Абд аль-Хамид Мурси и Абд ар-Рахман аль-Матал Юсеф. "Арабский социализм", с.211.
20. Сейид Абд аль-Хамид и Абд ар-Рахман аль-Матал Юсеф. "Арабский социализм", с.215.
21. Беляев И.П. Примаков Е.М. Египет: время президента Насера. М., 1974, с.314.
22. Ariri N.H. Nationalism and Religion in the Arab World: Allies or enemies. - Muslim World. Hartford, 1977, vol.67, N 4, с.279.
23. Х.Мохи Эд-Дин. Религия и социализм. Каир, 1970, с.75.
24. "Аль-Джумхурия". 1970.23.У.
25. "Аль-Ахрам". 1974.13.XI.
26. Борьба идей в современном мире. Т.3. Развивающиеся страны; проблемы и идеологические течения. М., 1978, с.40-41.

ВАЛЬКОВА Л.В.

РОЛЬ "ИСЛАМСКОГО ФАКТОРА" В РАССТАНОВКЕ ВНУТРИПОЛИТИЧЕСКИХ СИЛ В САУДОВСКОЙ АРАВИИ

Особое положение Саудовского королевства в мусульманском мире всегда использовалось его правящими кругами для укрепления своих позиций в стране. Широким массам населения внушалась мысль о том, что династия Саудитов - это не только светские правители государства, но и хранители мусульманских святынь в Мекке и Медине.

Исторически сложилось так, что династия Саудитов на сегодняшний день представляет собой весьма крупную кровно-родственную группировку, насчитывающую до 5 тыс. принцев при численности коренного населения страны около 5 млн. человек. Кроме того, правящая династия связана узами кровного родства с ваххабитской религиозной верхушкой.

Правящий режим в этом государстве опирается на прочный союз королевской династии с религиозными деятелями страны. Ни одно важное решение не принимается без участия Совета улемов. Все нормы жизни в Саудовском королевстве регулируются предписаниями Корана и шариата, т.е. осуществляются в соответствии с мусульманскими законами и традициями. Поэтому некоторые исследователи называют Саудовскую Аравию теократической монархией. Правильнее, однако, согласиться с мнением английского ученого Э.Мортимера, называющего Саудовскую Аравию не теократией, а исламской монархией,¹ поскольку мусульманские священнослужители участвуют в управлении государством преимущественно косвенно.

Для стабилизации позиций правящего режима немаловажен и тот факт, что священнослужители в Саудовской Аравии находятся

на государственном содержании, что препятствует возникновению среди них оппозиционных по отношению к правящим кругам настроений.

Нельзя не отметить, что, заботясь о строгом соблюдении предписаний ислама, саудовские правящие круги пытаются таким способом нейтрализовать недовольство широких трудящихся масс, чьи выступления временами облекаются в исламистскую оболочку. В Саудовской Аравии нет кинотеатров, запрещены митинги и собрания. Единственными местами, где собирается вместе большое количество людей, являются мечети. Особенно крупное скопление людей имеет место во время паломничества. Но и мероприятия, осуществляемые во время паломничества, и службы в мечетях тщательно контролируются государством.

Ввиду того, что в Саудовском королевстве все нормы жизни регулируются предписаниями Корана и шариата, любое нарушение законов и правопорядка рассматривается как антирелигиозная акция. Даже служба в рядах вооруженных сил считается служением Аллаху, и лагеря военнослужащих строятся вокруг мечетей. Большим влиянием в Саудовском королевстве пользуются традиционные коранические школы, мусульманские факультеты ряда университетов и Мусульманский университет в Медине (в последнем обучаются не только саудовцы, но и граждане других мусульманских стран и стран с мусульманскими меньшинствами).

Саудовский король Фахд неоднократно заявлял, что парламентская система западного образца неприменима для Саудовской Аравии, которая следует принципу "аш-шур", принятому в мусульманских кругах. На основе этого принципа в стране действуют своего рода консультативные советы — маджлисы. Но они реальной власти не имеют. Как отмечает, например, американский исследователь и государственный деятель У.Б.Квандт, хотя маджлисы действительно существуют в Саудовской Аравии не только при короле, но и в провинциях, они имеют право рассматривать лишь дела отдельных граждан. Они не могут обсуждать проблему осуществления конституционных реформ или ограничения власти правящей династии.²

Партии в Саудовском королевстве запрещены под тем предлогом, что пророк Мухаммед — посланник божий — призвал всех мусульман объединиться в единое сообщество — умму, а партийная деятельность способствует разобщению людей. Мусульманские идеологи, оправдывая запрет на партийную деятельность традициями ислама, характеризуют партии как порождение секуляризма, за-

падничества и атеистической идеологии.

На том же основании запрещена и профсоюзная деятельность. Но, хотя формально все партии объявлены вне закона, "Братья-мусульмане", находясь в королевстве на полулегальном положении, пользуются большими возможностями для осуществления своей деятельности не только внутри страны, но и за ее пределами. В то же время компартия рассматривается как сила, враждебная по отношению к устоям религии в стране, и находится на нелегальном положении, хотя она и не ведет атеистической пропаганды. В своих программных документах саудовская компартия ставит вопрос о необходимости уравнивания в правах всех мусульман, как шиитов, так и суннитов, но отнюдь не выступает против ислама и его господствующего положения в Саудовской Аравии.³ Другие партии, преимущественно мелкобуржуазные по своему составу, стоящие на позициях арабского национализма (включая баасистов и сторонников движения арабского национализма), тоже находятся на нелегальном положении.

На сегодняшний день стабильность правящего монархического режима в значительной степени зависит от активного использования в своих интересах исламских традиций и норм мусульманского права.

"Исламский фактор" используется в Саудовской Аравии не только верхами для укрепления их позиций, но и низами для борьбы за улучшение условий жизни и за расширение прав. Наибольшую активность в оппозиционных движениях под исламскими лозунгами проявляют городские низы и близкие к ним слои населения — это в преобладающем большинстве крестьяне, бегущие в города и на нефтепромыслы в поисках более выгодного применения своей рабочей силы, но не добившиеся там искомым благ.

В исламистских движениях участвуют и крестьяне, продолжающие жить в сельской местности, которые относятся к наиболее верующим слоям населения. Что касается интеллигенции и военнослужащих, то они, как правило, вовлекаются в исламистские движения, руководствуясь не религиозными соображениями, а надеждой расширить социальную опору в борьбе за свои преимущественно политические требования.

В целом участники оппозиционных исламистских движений в Саудовской Аравии борются прежде всего за расширение своих политических прав, за возрождение эгалитаристских принципов ислама, против влияния западной морали и западного образа жизни.

Шииты, составляющие не более 400 тыс. человек в Саудовском королевстве,⁵ выступают также за уравнивание их в правах с суннитами.³⁶

На рубеже 80-х гг. в Саудовской Аравии имели место два крупных исламистских движения. Оба они (одно — в Мекке, другое — в Восточной провинции) начались под исламскими лозунгами, хотя движение в Мекке было поднято суннитами, а движение в Восточной провинции — шиитами.

На выступление в Восточной провинции, несомненно, повлияла исламская революция в Иране. Оно началось 27 ноября 1979 г., т.е. немногим более чем через девять месяцев после свержения шахского режима в Иране и менее чем через восемь месяцев после провозглашения Ирана исламской республикой.

Что касается выступления в Мекке, то, хотя оно и было поднято суннитами, думается, что и на него оказала соответствующее воздействие иранская революция, так как она способствовала подъему движения за возрождение былых устоев ислама не только среди шиитов, но и в суннитских кругах. Да и время осуществления мекканского мятежа — с 20 ноября по 3 декабря 1979 г. — тоже свидетельствует о том, что вряд ли он избежал влияния исламской революции в Иране.

Мятеж в Мекке начался в первый день XV века "хиджры" с захвата Главной мечети. При этом студент Исламского университета в Мекке Мухаммед бен Абдалла был объявлен "махди", т.е. последним преемником пророка Мухаммеда, ниспосланным Аллахом на землю перед концом света. "Махди" должен не только носить имя пророка, но и происходить из одного с ним племени, т.е. из племени курейшитов. Избранник отвечал этим требованиям. Небезинтересно отметить следующую деталь. Утверждалось, что Мухаммед бен Абдалла был потомком двоюродного брата и зятя пророка — Али, а именно его особенно чтят шииты. Это также можно считать

³⁶ Шииты всегда были неполноправными гражданами в Саудовском королевстве. Там нет ни одной шиитской мечети. Более того — шиитам запрещают совершать свои обряды. Им не разрешено носить оружие и служить в вооруженных силах. Их нанимают преимущественно на наиболее трудоемкие, грязные, непрестижные и низкооплачиваемые работы. Браки между суннитами и шиитами запрещены. Шииты не могут выступать свидетелями в суннитских шариатских судах.

одним из свидетельств того, что революция в Иране воздействовала и на это движение. Сам руководитель движения — Джихайман Сейф аль-Отейба ранее служил в Национальной гвардии, но за 4 года до мятежа был уволен в отставку. Участники мекканского мятежа обвинили правящий режим в нарушении предписаний ислама, назвав его "бандой неверных". Они выступили с призывом вернуться к осуществлению предписаний Корана и шариата. Король, получив разрешение улемов на военные операции против мятежников на территории Мекки и даже внутри самой Главной мечети, жестоко расправился с восставшими. Мухаммед бен Абдалла погиб в ходе перестрелок. 63 участника захвата Главной мечети, включая Джихаймана, были обезглавлены. 19 участников мятежа были приговорены к тюремному заключению, группа из 23 женщин и детей отправлена в исправительные колонии и только 38 человек оправданы.⁶

Оппозиционное движение в Восточной провинции охватило, в противоположность мекканскому мятежу, 80 населенных пунктов и городов. В движении приняли участие такие влиятельные саудовские племена, как отейба, хахтан, ямин и др. Волнения охватили не только гражданское население, но и представителей вооруженных сил — Национальной гвардии и армии. Восставшие вскоре перешли от религиозных лозунгов к чисто политическим, включая призыв к свержению монархии. Имелись даже сообщения о намерении восставших убить короля.⁷ Выступление в Восточной провинции отличалось от мекканского лучшей организацией и большей политической зрелостью. Участники выступления выдвинули такие требования, как утверждение национально-демократического строя в Саудовской Аравии; борьба против американского империализма вплоть до применения нефтяного оружия; противодействие камп-дэвидскому сговору между США, Египтом и Израилем; поддержка иранской революции. Это движение возглавили не мусульманские экстремисты, а политические организации, партии и профсоюзы, находящиеся на нелегальном положении. Хотя выступление в Восточной провинции началось по инициативе шиитов в день, когда они чтят память зверски замученного врагами имама Хусейна — сына Али и внука пророка Мухаммеда, оно очень быстро приняло не религиозный, а чисто политический характер.

Движущие силы, особенности и цели выступлений в Мекке и Восточной провинции были глубоко и всесторонне проанализированы в специальной брошюре, посвященной этим событиям, которая

лупролетарские и предпролетарские слои населения, а именно они находятся в худшем положении по сравнению с другими категориями трудящихся, а потому и наиболее подвержены взрывам социального недовольства и политического протеста. К тому же, хотя в последние годы саудовская верхушка пошла на незначительное расширение прав шиитов в Саудовском королевстве — в частности, разрешила им совершать некоторые свои обряды — в целом они продолжают оставаться на положении второразрядных граждан. Поэтому вполне можно ожидать, что шииты активизируют борьбу за уравнивание их в правах с суннитами. При этом нельзя забывать, что хотя шиитов в Саудовской Аравии очень мало (приблизительно 8%),¹³ их значимость более весома, чем их численность, ибо шииты составляют ядро рабочего класса в нефтедобывающей промышленности страны. В то же время вряд ли шииты, занятые на нефтепромыслах, решатся на активные экстремистские антиправительственные акции. Это могло бы привести их к утрате работы, а рабочие в этой отрасли промышленности зарабатывают значительно больше всех других категорий рабочих.

В целом можно сделать вывод, что "исламский фактор" будет многие годы оказывать большое воздействие на расстановку сил в Саудовской Аравии. Он будет использоваться и верхами для укрепления своих позиций в королевстве, и низами в борьбе за расширение своих прав. При этом первые будут акцентировать внимание на роли династии Саудитов как хранителей основных мусульманских святынь и блюстителей мусульманских законов и традиций, а последние — на эгалитаристских принципах ислама. Опираясь на "исламский фактор", династия Саудитов пытается и будет пытаться сохранить стабильность в королевстве, придать капиталистической трансформации такой характер, который учитывал бы психологические особенности мусульман, их традиции. Тем более, что Саудиты, несомненно, извлекли соответствующие уроки из той ситуации, которая способствовала краху монархического строя в Иране. В то же время многие движения социального и политического протеста в Саудовской Аравии могут принимать исламистскую окраску в значительной степени потому, что такая форма более доступна массам, а к тому же в королевстве по-прежнему запрещена деятельность и партий, и профсоюзов. Но такая религиозная оболочка отнюдь не будет мешать исламистским движениям выходить за рамки решения религиозных проблем с выдвиганием на передний план задач борьбы за социальные и политические права.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- I. E.Mortimer. Faith and Power. The Policy of Islam . New York, 1982, с. 174.
2. W.B. Quandt. Saudi Arabia in the 1980-s. Foreign Policy, Security and Oil . Washington, 1981, с. 92.
3. Подробнее см.:
Программа Компартии Саудовской Аравии. Б.М., 1975 (на араб.яз.).
Уточненная и исправленная редакция Программы Компартии Саудовской Аравии. Б.М., 1984 (на араб.яз.).
4. "Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х — начала 80-х годов XX в.)". М., 1986, с.7.
5. The New York Times . New York, 26.10.1980.
Le Monde . Paris, 29.04.1981.
6. Le Monde . 29.04, 2.05, 4.05.1980.
7. The Sunday Times . London. 12.06.1981.
8. События ноября 1979 г. Вооруженная защита Аль-Харама в Мекке — идейные и политические предпосылки и причины. Ноябрьское выступление — факты и документы. Брошюра, изданная Компартией Саудовской Аравии. (На араб.яз.), VI.1980, место изд. не указано.
9. W.B. Quandt. Saudi Arabia in the 1980-s. Foreign Policy, Security and Oil , с. 73.
10. События ноября 1979 г. Вооруженная защита Аль-Харама в Мекке — идейные и политические предпосылки и причины. Ноябрьское выступление — факты и документы. С.53-58.
Le Monde . 29.04; 2.05; 4.05.1980.
11. The Christian Science Monitor . Boston, 12.01.1980.
The Economist . London, 5.02.1980.
12. The Guardian . 5.11.1980.
The New York Times . 15.04.1980; 26.10.1980.
13. Такое соотношение получается, если брать численность коренного населения Саудовской Аравии за 5 млн. человек, из которых шиитов, по большинству источников, насчитывается около 400 тыс. человек.

ВОРОНЧАНИНА Н.И.

ИСЛАМ В ОФИЦИАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ АЛЖИРА (80-е годы)

Ислам в идеологических концепциях алжирской революционной демократии занимает большое место. Корни этого явления уходят в колониальное прошлое, когда ислам сыграл значительную роль в победе национально-освободительного движения, став знаменем национального единства и национальной самобытности. Алжирские руководители, подчеркивая идентичность многих положений ислама и социализма, утверждают, что стратегические задачи социализма в Алжире находятся в полном соответствии с исламом: "Упрочение национальной независимости, создание общества, лишенного эксплуатации человека человеком, являются первостепенными принципами ислама и Корана".¹ Тезис о совместимости ислама и социализма всегда присутствовал в официальной идеологии АНДР, но в 80-е годы происходит дальнейшее усиление исламского компонента как в официальной доктрине, так и в общественно-политической жизни.

За время, прошедшее со дня завоевания независимости, в стране сменилось три президента. Каждый из них персонализирует особый этап развития алжирского общества и для каждого из них характерно свое отношение к исламу.

На первом этапе независимости острая идеологическая борьба в стране и внутри ФНО по самым различным вопросам общественной жизни, в том числе и по вопросу о роли и месте ислама в обществе, завершилась победой левого крыла революционно-демократического движения во главе с Бен Беллой. В своем подходе к исламу Бен Белла руководствовался тем, что социализм в Алжире не должен определяться арабо-исламскими традициями. Напротив, ислам и культура должны соответствовать главному — социалистической ориентации Алжира. Официальные документы тех лет — Кон-

ституция 1963 г. и Алжирская хартия 1964 г., составленные под значительным влиянием радикальных взглядов Франца Фанона и идеологов, близких к марксистским кругам, не содержали апелляции к исламу в той сильной степени, в какой это свойственно официальным документам последующего периода. Декларировалась лишь общая приверженность исламу и арабо-мусульманской самобытности.

Французский исследователь Г. Грандгийом даже утверждает, что в Алжире при Бен Белле создавалась модель западного общества, так как прогрессистские взгляды президента не позволяли ему в полной мере опираться на исламские концепции, которые слишком отмечены социальным традиционализмом.²

Политико-идеологические взгляды и практический курс Бен Беллы вызвали политическую оппозицию как внутри самого ФНО, так и со стороны части мусульманских религиозных деятелей, лидеров ряда религиозных братств, представителей религиозно-политических течений (в частности, религиозной ассоциации "Аль-Киям"). Столкновение Бен Беллы со сторонниками традиционализма явилось, как отмечает советский исламовед А.В. Малащенко, одной из серьезных причин устранения президента от власти.³

Хуари Бумедьен, ставший в 1965 г. во главе государства в результате военного переворота, подверг резкой критике политический курс своего предшественника и заявил о намерении заменить "конъюнктурный и рекламный социализм" другим, "более соответствующим нашим традициям". На первый план был выдвинут лозунг "возврата к истокам", включавший в себя три аспекта — политический, культурный и идеологический. В идеологическом плане ставилась задача восстановления прав ислама, опоры на его заповеди в различных сферах общественной жизни. Сам Бумедьен относился к наиболее активным поборникам укрепления позиций ислама. Окончивший два высших богословских заведения — Аль-Азхар и 'Аз-Зитуну, он лично отличался риторизмом в соблюдении мусульманских традиций.

В стране развернулась интенсивная религиозная пропаганда, направленная на исламизацию общественной жизни, укрепление норм мусульманской морали, защиту от влияния европейского образа жизни. Резко возросло количество мечетей, которые строились как на государственные, так и на частные средства. В 1975 г. насчитывалось 5 461 мечеть, тысяча из них была построена или реконструирована в период независимости.⁴ Принципы ислама и нормы шариата усиленно пропагандировались партийно-пра-

нительственными органами и средствами массовой информации. Основные мусульманские ритуалы и праздники стали отмечаться как общенациональные мероприятия с непременным присутствием президента и членов правительства. Соблюдение рамадана превратилось в первейший общественный долг, был соответствующим образом изменен применительно к посту режим работы и учебы, рабочий день сокращен. По утверждению "Монд", "рамадан стал социальным институтом, который укрепляется из года в год".⁵ По всей стране — на предприятиях, в учреждениях, в учебных заведениях — открывались так называемые религиозные уголки. В отличие от Бен Белли, довольно сдержанно относившегося к практике паломничества, правительство Бумедьена всецело поощряло ее. Число паломников возросло с 10 тыс. в 1964 г. до 23 тыс. в 1973 г.⁶ Как отмечал бельгийский журнал "Сосьяль компас", все женщины и мужчины в возрасте старше 40 лет практически имели звание "хаджи".⁷

Еженедельный отдых был назначен на пятницу специальным декретом президента от 9 августа 1976 г. Определенные меры были направлены на укрепление мусульманских нравственных устоев: официально запрещено употребление свинины (декрет от 27 февраля 1975 г.), заключение пари (декрет от 12 марта 1976 г.).

Правительство Бумедьена активно привлекало к сотрудничеству мусульманское духовенство. С этой целью в 1966 г. был создан Высший исламский совет, призванный выносить фетвы по важным государственным вопросам. В 1970 г. бывшее министерство хабусов реорганизовано в министерство по религиозным делам и религиозному образованию. В 1972 г. открыт исламский культурный центр. Различные семинары, встречи, конференции по вопросам ислама и арабо-мусульманской самобытности стали неотъемлемой частью культурно-общественной жизни Алжира. И, наконец, при Бумедьене в 1976 г. были приняты важнейшие официальные документы — Национальная хартия и конституция, утверждавшие, что построение социализма в Алжире "отождествляется с расцветом мусульманских ценностей, которые являются основополагающей составной частью самобытности алжирского народа".⁸

С приходом к власти в 1978 г. нового президента Шадли Бенджеджда позиции ислама в стране еще более упрочились, а в официальной идеологии он занял главенствующее место. Это было вызвано целым рядом как внутренних, так и внешних факторов — ухудшением экономического положения Алжира, ростом социальной

напряженности, распространением фундаменталистского исламского движения во всем арабском мире, стремлением Алжира укрепить свой международный престиж.

Негативные тенденции в социально-экономической ситуации — снижение жизненного уровня и рост социального неравенства усилили деятельность политической оппозиции самой различной ориентации — леворадикальной, либерально-буржуазной, правоксремистской. Активизировали свою деятельность фундаменталисты, т.е. религиозно-политическое движение, предлагающее в качестве противовеса политике правительства свой стиль жизни и ценности, основанные на раннем исламе. Социальную базу фундаментализма составляют "раскрестыненные" труженики, покинувшие деревни и заполнившие города, полупролетарии, безработные. Антиправительственные и антизападнические настроения, облаченные в исламскую форму, получили распространение среди студентов и лицейстов, не видящих реальных перспектив в своей жизни.

В общем виде политико-идеологические взгляды алжирских фундаменталистов мало чем отличаются от программы фундаменталистов или, как их часто называют, "братьев-мусульман" во всем арабском мире. Они выступают против государственных и политических институтов АНДР, ее официальной идеологии. Отрицая в равной мере и социализм, и капитализм, выдают за некую альтернативу свой "исламский" путь развития. В Алжире, по их утверждению, "существует два ислама — один ложный, насаждаемый государством, и другой — истинный, т.е. тот, который они защищают".⁹ Только ислам в его первоначальном, неиспорченном виде может стать, по мнению фундаменталистов, основой возвышения Алжира. Они требуют полной исламизации общества, восстановления мусульманской нравственности, уничтожения таких современных пороков как прелюбодеяние, проституция, алкоголизм. "Ввиду несостоятельности социалистической и западной моделей развития религия — это своего рода отдушина, — сказал в интервью французскому журналу "Ле Нувеэль обсерватер" один из молодых алжирцев. — Мечети стали местом встреч, где парит дух свободы, так как нашу страну слишком долго держали в узде".¹⁰

Фундаменталистские настроения в стране особенно отчетливо стали проявляться с 1979 г. До этого времени в Алжире, со времени разгрома религиозной ассоциации "Аль-Киям", не было оппозиционных выступлений под исламскими лозунгами. На Алжир, как и на другие мусульманские страны, большое влияние оказали

события в Иране. Толпы молодых людей заполнили мечети. Многие облачились в длинные белые джеллабы, что было совсем не свойственно алжирской молодежи. А ученики старших классов лицеев, никогда не отличавшиеся особой религиозностью, заставляли преподавателей прерывать уроки на время молитвы.¹¹

Забастовка трех тысяч студентов алжирского университета в ноябре-декабре 1979 г. прошла под антизападническими лозунгами. Обучавшиеся на арабском языке студенты экономического и юридического факультетов протестовали против отсутствия перспектив трудоустройства по сравнению с их товарищами с двуязычных факультетов, требовали арабизации всего образования. На стенах студенческого городка появились надписи: "Разве Алжир остался французской колонией?".¹² В 1981 и в 1982 гг. вновь прошли волнения студентов университета, спровоцированные фундаменталистами.

Волна расистских выступлений во Франции против алжирских трудящихся-иммигрантов в середине 80-х годов еще более усилила антизападнические настроения. "Пусть во Франции остаются лишь те, для которых важны иностранные ценности в нашей культуре и кто позволяет заткнуть себе рот, — сказал один из молодых алжирцев. — Новое поколение алжирцев не испытывает никакого комплекса по отношению к бывшим колонизаторам и не ослеплена их культурой".¹³

Как это ни парадоксально, но в Алжире, где общественное мнение стоит на страже законов шариата и мусульманской морали в отношении женщины, часть женщин принимает участие в фундаменталистском движении. Для них — это своеобразная форма протеста против современного неравноправного положения женщины в Алжире. "Женщина становится "сестрой-мусульманкой", — объясняет одна из них, — потому что она отчаялась завоевать свои права и изменить свою жизнь. Тем самым она приобретает свободу, которой не может добиться другим способом. Никто не смеет заподозрить "сестру-мусульманку" в непристойном поведении".¹⁴ Хотя фундаменталистское движение в Алжире не получило такого размаха и организационного оформления как, скажем, в соседнем Тунисе или Египте, тем не менее оно завоевывает все новых сторонников. "Часть молодежи, привлеченная победным шествием фундаментализма, — отмечает "Ле Нувель Обсерватор", — зачарована его идеалами..., одни имамы критикуют власти, выступают с нападениями на европейские нравы, другие — призывают к священной вой-

не".¹⁵

Время от времени в официальной прессе, предпочитающей замалчивать подобные темы, просачиваются сообщения об аресте той или иной террористической группы фундаменталистов. В конце 1982 — начале 1983 г. была арестована группа исламистов, создавшая подпольную организацию. В нее входили преподаватели, студенты, рабочие государственных предприятий, торговцы, ремесленники. Их идеологическая программа была воплощена в "исламскую хартию" из 40 пунктов. Члены группы были вооружены и при аресте оказали сопротивление, убив одного и ранив другого жандарма. Все они предстали перед судом в феврале 1985 г. Из 152 заключенных, 134 были вынесены суровые приговоры.

Объектом исламского терроризма становятся не только "неверные", но и священнослужители католической церкви, которая ассоциируется с французской экспансией. На счет фундаменталистов относят убийство в 1985 г. в Шалифе юре Жана Марии Жювера.¹⁶ Религиозные немусульманские деятели стараются добиться от алжирского правительства принятия мер, обеспечивающих их личную безопасность, пока, правда, безуспешно. Тем не менее обычно городские власти советуют владельцам крупных ресторанов и отелей воздержаться от проведения у себя пышных католических праздников, опасаясь, что это может вызвать нежелательную реакцию со стороны местных "братьев-мусульман".¹⁷

В 1985 г. заявила о себе активными действиями еще одна группа фундаменталистов во главе с бывшим капитаном Армии национального освобождения Мустафой Буали. В 1978 г. Буали выставил свою кандидатуру в Национальное народное собрание, но она была отклонена и тогда, как уверяет "Револьюсьон африкэн", "несчастный кандидат бросился в политическую оппозицию, прикрываемую именем религии".¹⁸ Начав со скромных проповедей в местной мечети, Буали постепенно вербовал себе сторонников, создавал тайные склады с оружием. Если в его организацию в 1984 г. входило 22 человека, то к моменту своего разгрома она уже насчитывала почти 200 человек. Исламисты разработали устав из 99 пунктов и поставили задачей создание подпольного вооруженного фундаменталистского движения с целью свержения правящего режима.¹⁹ На счету группы — целый ряд террористических актов, например, нападение на сберкассау в Айн-Наадже и похищение 85 млн. динаров (старых). Эти действия с точки зрения фундаменталистов не содержат никакого противоречия с нормами му-

сулманской этики, так как "деньги неверных должны послужить делу истинного ислама".²⁰ В августе 1985 г. исламисты напали на жандармскую казарму в Сумаа (район Бледи), намереваясь раздобыть там оружие и униформу.

В течение нескольких месяцев силы безопасности охотились за группой. Им удалось разгромить ее большую часть. Однако сам Буали, по-видимому, используя свой богатый опыт борьбы в рядах маки, благополучно избегал ареста. И лишь 4 января 1987 г. газеты поместили на своих первых полосах сообщение о том, что 3 января силы безопасности уничтожили в районе городка Ларба (недалеко от г.Алжира) остатки "банды Буали". Сам Буали погиб во время перестрелки, а его сторонники были арестованы и предстали перед судом 15 июля 1987 г. Руководство группы — Амабра Мухаммед, Себути Абделькадер и Мансур Милиани были приговорены к смертной казни, еще 4 человека — к пожизненному заключению. В отношении остальных 188 человек приговоры варьируются от 20 лет до 10 месяцев тюремного заключения, 13 человек были оправданы.²¹

В конце 1986 г. по стране прокатилась новая волна студенческих выступлений под антиправительственными лозунгами, в которых фундаменталисты приняли активное участие. Волнения начались в конце октября в столице. Их непосредственной причиной были слухи о предстоящем включении в экзамены на степень бакалавра двух новых предметов — истории Алжира и ислама, а также увеличении платы за экзамены. Волнения распространились и охватили студенчество гг. Константина и Сетифа. Начавшись довольно мирно, они вскоре переросли в акты вандализма. Были сожжены автобусы, легковые и грузовые автомобили, разбиты витрины государственных учреждений и магазинов, выломаны окна и двери, разграблены помещения, в том числе и местных партийных организаций.

Как указывал еженедельник "Револьсьон африкэн", в результате столкновения между полицией и манифестантами имелись многочисленные раненые, а в г.Константине в течение четырех дней царил "атмосфера террора и отсутствия безопасности". В выступлении по телевидению президент Алжира Шадли Бенджедид возложил ответственность за беспорядки на "враждебные революции из числа мусульманских фундаменталистов и леваков".

Опасаясь растущей волны фундаментализма, руководство страны старается проводить гибкую политику лавирования, сочетая

репрессии с определенными уступками. Так, в апреле 1987 г. были освобождены все арестованные, причастные к событиям в г.Константине. С просьбой об этом обратилась к президенту Алжирская лига защиты прав человека 13 апреля 1987 г., т.е. буквально на следующий день после того, как власти дали официальное согласие на создание этой организации. Возможно, в решении об освобождении заключенных определенную роль сыграло и влияние главного настоятеля мечети в Париже шейха Аббаса, который, как утверждают, покровительствует Лиге защиты прав человека. По сведениям "Револьсьон африкэн", влияние фундаменталистов во Франции довольно значительно: из 1500 мечетей, имеющих во Франции, часть находится в руках фундаменталистских проповедников (например, в г.Барбе и др.).²²

Подъем религиозной оппозиции под флагом фундаментализма, бесспорно, явился одной из важных причин усиления в 80-е годы исламского компонента как в официальной идеологии, так и практике ФНО. Отказывая фундаменталистам в праве выступать от имени мусульман, руководители АНДР противопоставляют их лозунгам свое понимание ислама, фундаменталистской "абсурдной идеологии" — "чистый", "благородный", "терпимый" ислам. По сути дела, и те, и другие для мотивации своих политико-идеологических вступлений обращаются к одним и тем же постулатам раннего ислама. В Алжире, как и в других мусульманских странах, "по форме и исходно-догматической платформе, доктрины, призванные стабилизировать политическое положение в стране и выдвигаемые правящими режимами, — подчеркивает советский исламовед Л.Р.Полонская, — мало чем отличаются зачастую от учений, служивших знаменем оппозиционных мусульманских движений, которые на рубеже 80-х годов... стали мощным дестабилизирующим фактором".²³

В стране усилилась пропаганда мусульманских канонических утверждений "прав ислама" во всех областях общественной и частной жизни. "Моральные ценности, этика, семейные традиции — все это устанавливается на прочной мусульманской фундаменте", — замечает А.В.Малашенко.²⁴ "Коран неприкосновенен! — заявил Бенджедид в октябре 1983 г. — Каждый человек в Алжире должен подчиняться законам ислама".²⁵ Был предпринят ряд новых практических шагов, направленных на дальнейшую исламизацию общественной жизни. Среди них — кодекс законов о семье 1984 г., который после не прекращающейся с 1962 г. борьбы мнений вокруг этого вопроса узаконил традиционную, шариатскую концепцию семьи.

Сам Бенджедид своим поведением являет пример истинного мусульманина. Он уже четыре раза совершил хадж: два раза еще не будучи президентом и дважды после того, как стал им. Он четко взвешивает все свои действия в качестве главы государства, стараясь не дать никакого повода для критики со стороны традиционалистски настроенных кругов. Известно, например, о желании президента перенести еженедельный отдых с пятницы на воскресенье. Это вызывалось практической необходимостью: Алжир, имея широкие связи с западными странами, фактически терял для деловых контактов 4 дня в неделю — часть четверга и пятница — выходные в Алжире, суббота и воскресенье — в странах Европы. В мае 1979 г. был даже заготовлен соответствующий декрет. Однако Бенджедид отказался от своего намерения.

Вместе с тем принимались меры, направленные на усиление интеграции мусульманского духовенства в систему государственной службы, ужесточение контроля над его деятельностью. Впервые в истории независимого Алжира были разработаны документы, четко определяющие статус и задачи мусульманского духовенства: декрет от 2 февраля 1980 г. — о статусе персонала мусульманского культа; декрет от 9 февраля — о задачах министерства религиозных дел; декрет от 9 февраля 1980 г. — об организации центральной администрации министерства религиозных дел. Эти декреты, помимо прочих задач, предписывали министерству религиозных дел "следить за религиозной ориентацией мечетей", расширять их функции с тем, чтобы сделать мечети не только "местом молитвы", но и "центрами по расцвету религиозного воспитания и исламской цивилизации".²⁶

Необходимость идеологически противостоять фундаментализму заставила алжирское руководство с особым вниманием отнестись к вопросам идеологической и религиозной работы, особенно среди молодежи. "Нужно сделать все, чтобы идеалы равенства и социальной справедливости, единство революционных принципов и исламского учения прочно укоренились в сознании молодежи, которую следует предостеречь от разного рода отклонений и экстремизма в любых его формах и проявлениях", отмечалось в 1984 г. в директивном документе за подписью Ш. Бенджедиды, посвященном вопросам идеологического воспитания.²⁷

Помимо существующей в Алжире сети исламских институтов (модернизированное медресе, дающее среднее религиозное образование) в лицеях были открыты специальные секции по изучению

исламских наук. Лучшим чтецам Корана вручаются премии. С 1985/86 уч. года на всех факультетах университетов, в т.ч. и естественных, был введен новый предмет "ислам, идеология и политика". Стали создаваться религиозные ассоциации на уровне казмы и мухафазы. Их первый съезд состоялся в сентябре 1987 г. "Отдавая себе отчет в агрессивности идеологических течений и вторжении империалистической культуры, мечети, имамы и религиозные ассоциации сегодня более, чем когда-либо облачены благородной и важной миссией в сохранении ценностей нашего народа и арабско-мусульманской цивилизации" было подчеркнуто на съезде.²⁸

Серьезное внимание уделяется подготовке кадров мусульманского духовенства. Этот вопрос всегда в Алжире стоял очень остро. Длительная колонизация Алжира привела, несмотря на активную деятельность Ассоциации улемов-реформаторов, к определенному снижению как числа, так и профессионального уровня служителей культа. Когда с приходом к власти Хуари Бумедьена в стране началось духовное "обновление", отмечает "Сосьяль компас", правительство было вынуждено для осуществления своей религиозной политики срочно рекрутировать большое число имамов и муфтиев. Но вскоре выяснилось, что многие из них не знали ни Корана, ни шариата, ни классического арабского языка. В лучшем случае, они заучивали сурь, не понимая их. Министерство по религиозным делам и религиозному воспитанию было вынуждено поэтому распечатывать тексты пятничных молитв и молитв по случаю религиозных праздников типографским способом и рассылать их по местам.²⁹ А в 1986 г. ректор Исламского института в Париже шейх Беншейх так отзывался о своих коллегах: "Некоторые шейхи, имеющие авторитет во всем мусульманском мире, до сих пор уверены, что земля не круглая, и что человек никогда не поднимался на луну".³⁰

Тревожное положение дел в этой области, необходимость постоянно обращаться за помощью к другим арабским странам, приглашая к себе преподавателей с дипломами Аль-Азхара и Аз-Зитунны, заставили алжирское руководство пересмотреть некоторые свои планы. Так, вместо предполагавшегося строительства в г. Константине мечети на 10000 чел., там в 1984 г. был открыт Исламский институт со своей мечетью, богатой библиотекой, музеем исламского искусства. Он призван готовить свои, алжирские кадры мусульманских богословов самого высшего уровня. Однако пока большую часть его преподавателей составляют шейхи из Египта.

Вопрос о месте ислама в общественно-политической жизни

страны получил свое освещение и в новой редакции Национальной хартии 1986 г. Пересмотр основополагающего идеологического документа АНДР – Национальной хартии был ответом алжирского руководства на складывающуюся с начала 80-х годов новую социально-экономическую и общественно-политическую ситуацию, которая заставила алжирских лидеров внести коррективы в идеологическую доктрину. "Революсьон африкэн" прямо указывала, что пересмотр Хартии был предпринят не априори (подчеркнуто корреспондентом Н.В.), в силу чистой умозрительности, а постери, по практическим соображениям, так как некоторые положения Хартии пришли в противоречие с происходящими в стране процессами.³¹

Массовая кампания по пересмотру Хартии началась 4 февраля 1985 г., когда президент в своей речи 4 февраля 1985 г. заявил: "Итак, настал момент, когда следует обогатить Национальную хартию. При этом не будут затронуты основополагающие пункты, а речь пойдет лишь о возможных требованиях нового этапа... Мы стоим на пороге двухтысячного года. Наши планы в экономической, культурной и социальной областях должны определяться новым этапом, его реалиями и перспективами".³² При всенародном обсуждении, которое велось в течение года, выяснилось, как утверждает "Революсьон африкэн", желание самых широких слоев алжирского народа расширить место ислама в будущей хартии: "Требование обеспечить лучшее будущее исламу, которым глубоко пронизаны такие понятия, как "я – алжирец" и "шура", было поистине всеобщим".³³

Проект хартии был вынесен на референдум 16 февраля 1986 г. Ход референдума носил, по мнению как советских, так и западных журналистов, формальный характер. Многие алжирцы, особенно жители сел, не имели никакого представления о документе. Проект хартии, т.е. документ, объемом 234 стр. полностью был опубликован лишь за 10 дней до референдума – до этого алжирская пресса печатала лишь отдельные выдержки из него и свои комментарии. Участникам голосования предлагалось два бюллетеня: белый "за", оранжевый "против". Но оранжевый бюллетень просвечивал сквозь тонкий конверт, и не всякий алжирец мог решиться открыто заявить о своем несогласии с официальной линией. Самый низкий процент проголосовавших "за" был зафиксирован в столице – 91,83%.

Ряд западных наблюдателей утверждает, что новая редакция Хартии носит умеренный, прагматичный и конъюнктурный характер

и даст возможность Бенджедиду противостоять якобы жесткой социалистической линии, вытекающей из официальной доктрины ФНО, которая, по их мнению, служит препятствием для развития страны.

Однако эта оценка не соответствует действительности. В Хартии подтвержден выбор социалистической ориентации. На этом настаивали профсоюз, молодежные организации, левое крыло партийно-правительственного аппарата. Как часто подчеркивают сами алжирцы, правительство не в состоянии отказаться от лозунгов социализма без того, чтобы не вызвать недовольство широких народных масс.

Вместе с тем в новой редакции Хартии делается более сильный акцент на самобытности, специфичности алжирского социализма, строительство которого неразрывно связывается с исламом. Термины "социализм" и "ислам" как правило употребляются в одном контексте: "утверждение приверженности исламу и социалистический выбор происходят из основ ноябрьской революции".³⁴ Появилось более расплывчатое по сравнению с Хартией 1976 г. определение социализма как справедливого распределения богатств. "Выбор социализма, – указывается в Хартии, – как пути развития для обеспечения справедливого распределения богатств, не был ни произвольным, ни импортированным. Напротив, социализм связан с длительной борьбой за национальное освобождение и полностью соответствует доктрине ислама".³⁵ В ряде мест исчезло выражение "социалистическое государство", оно заменено на "алжирское государство".

Ислам по сути дела занимает ключевые позиции в новом документе. Всемерно подчеркиваются его эгалитаристские положения, высокие духовные ценности, этические начала. "Принципы ислама выступают за социальную справедливость, осуждают власть денег и тиранию материального богатства", – говорится в Хартии.³⁶

В отличие от прежней редакции не акцентируется значение для Алжира опыта мирового социализма. Теперь утверждается, что революционный опыт в Алжире выгодно отличается от революционного опыта других стран тем, что алжирской революции присуще высокое духовное начало, "равновесие и гармония между материальными потребностями и требованиями ума и души". В то время, как в других социалистических странах, комментирует "Революсьон африкэн", делается акцент лишь на удовлетворение

материальных потребностей.³⁷

Помимо того, что ислам пронизывает все положения нового документа, значительно расширен раздел, посвященный собственно исламу, его вкладу в мировую цивилизацию, а также в культуру и общество самого Алжира. "Ислам создал алжирское общество. Он был связующей силой для алжирцев, объединенных одной родиной, верой и языком".³⁸

Хартия уделяет много места историческому прошлому страны, подчеркивая ее самобытность, значение исторического и культурного наследия. Ореолом величия окружены полководцы прошлого, защищавшие Алжир от иностранного вторжения. Нумидийское государство преподносится как пример организованности и процветания, а его царь Масинисса — как великий государственный деятель, компетентный администратор, при котором страна достигла экономического могущества и культурного расцвета. Подчеркивается, что еще Масинисса ратовал за то, чтобы "Африка была для африканцев", а его правление является лучшей иллюстрацией лозунга "рассчитывать на себя".³⁹

Но самым значительным событием в истории Алжира было, как утверждает Хартия, приход ислама, так как его предписания, а также мусульманский образ жизни и мышления наиболее соответствовали чаяниям алжирского народа, содействовали его борьбе за социальную справедливость.

Хартия неоднократно подчеркивает необходимость глубокого изучения национальной истории, религии, культуры, в особенности молодым поколением с тем, чтобы "не осталось никакого идеологического вакуума, никакого "теоретического" пространства для религиозных ультра, классовые или кастовые интересы которых неразрывно связаны с международным капиталом".⁴⁰ В связи с этим ставится вопрос о подготовке компетентных религиозных кадров, обладающих достаточным уровнем культуры и глубокими знаниями в области ислама и его истории.⁴¹

Более ортодоксальный подход по сравнению с предшествующей редакцией отмечается и в трактовке вопроса о положении женщины. Если раньше Хартия провозглашала необходимость эмансипации, хотя и опирающейся на мусульманские этические нормы, то теперь этот лозунг практически снят. Отдается должное героической роли женщин в борьбе за национальное освобождение, но упразднен раздел, требовавший улучшения ее положения и активного вовлечения женщины в экономическую и общественную жизнь.

Таким образом, и новая Национальная Хартия 1986 г., и разработанная на ее основе конституция 1986 г. выдвигают ислам в качестве стержня алжирского пути к социализму. Конечно, все вышесказанное отнюдь не означает, что в Алжире произошел резкий поворот в сторону исламизации государственной и политической жизни. В решении основных социально-экономических задач правительство страны руководствуется по-прежнему прагматическим, по сути дела, секуляристским подходом. Государственные и политические институты носят в целом светский характер. Деятельность мусульманского духовенства находится под контролем властей. Однако, как отмечает Л.Р.Полонская, "исторически обусловленное расширение и углубление процесса секуляризации не идет по нарастающей прямой, а сопровождается постоянными откатами, расширением сферы воздействия религиозных традиций, так называемой ретрадиционализацией".⁴² В 80-е годы в Алжире отмечается усиление воздействия ислама и религиозных традиций на многие сферы идейно-политической и общественной жизни. Появившиеся в официальной доктрине АНДР новые тенденции позволяют говорить о преобладании в ней на данном этапе националистического и исламского аспектов.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. El-Moudjahid. Alger, 3.09.1980.
2. L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui. P., 1982, с. 62.
3. Малащенко А.Ф. Официальная идеология современного Алжира. М., 1983, с.67.
4. Sanson H. Laïcité islamique en Algérie, P., 1983, с. 105.
5. Le Monde, P. 26.12.1967.
6. Independance et interdependance au Maghreb. P., 1974, с. 314.
7. Social compass. Jouvain, 1978, vol. XXV, N 3-4, с. 440.
8. Национальная Хартия Алжирской Народной Демократической Республики. М., 1979, с.33.
9. Revolution africaine. Alger, 1986, N 1219, с. 44.
10. Le Nouvel Observateur. P., 1985, N 1083, с. 31.
11. Jeune Afrique. P., 1980, N 990-991, с. 35.
12. Там же.
13. Le Nouvel Observateur. 1985, N 1083, с. 30
14. Там же, с.31.

15. Там же.
16. Там же.
17. Le Monde. 3-4-07-1983
18. Revolution africaine. 1987. N 1219, с. 44.
19. Там же.
20. Там же.
21. Le Monde. 5.06.1987.
22. Revolution africaine. 1987, N 1164, с. 54.
23. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985, с.22.
24. Малашенко А.В. Официальная идеология современного Алжира, с.87.
25. Le Monde. 6-7.10.1983.
26. Sanson H. Laicite islamique en Algeril, с. 105.
27. El-Moudjahid. 15.05.1984.
28. Там же, 9.02.1987.
29. Social compass. 1978, Vol. XXV N 3-4, с. 438.
30. Revolution africaine.1986, N 1160, с.47.
31. Там же, 1986, № II42, с.20.
32. Цит. по: Le Monde. 5.12.1987.
33. Revolution africaine.1986, N 1148, с.18.
34. Projet de Charte National. 1986. Avant-propos.
35. Там же.
36. Там же.
37. Revolution africaine. 1986, N 1164, с. 42.
38. Цит. по: там же, 1986, № II69, с.58.
39. Там же, 1986, № II42, с.16.
40. Там же, 1986, № II64, с.42.
41. Там же.
42. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики, с.52.

ЛУКОЯНОВ А.К.

ИСЛАМСКИЕ "АНТИИМПЕРИАЛИСТЫ" ПРОТИВ КОММУНИЗМА

На протяжении долгого времени антиимпериалистическая внешнеполитическая направленность любого массового движения в странах Азии, Африки и Латинской Америки рассматривалась у нас как главный критерий их прогрессивности, а сама массовость этих движений воспринималась как доказательство их "народности". Аналогичная ситуация возникла и в связи с "исламской революцией" в Иране.

На первых порах правительство СССР следило за развитием антимонархического движения в этой стране с известной настороженностью. Между Советским Союзом и шахским Ираном, как известно, существовали стабильные добрососедские отношения. Позиции США в стране, в том числе присутствие на иранской территории американских станций слежения за советской территорией в значительной мере компенсировались тем, что у СССР имелись возможности для дальнейшего расширения своего экономического присутствия в Иране. Этому способствовала шахская политика "отрицательного равновесия", т.е. балансирования между двумя мировыми общественно-политическими системами с целью извлечения максимальной выгоды для Ирана как в экономическом, так и в политическом плане.

Для советского руководства было явной неожиданностью, что во главе иранского революционного движения (что, впрочем, выяснилось не сразу) шло духовенство, которое, согласно укоренившейся у нас традиции, представляло однозначно реакционную силу, опору эксплуататорских классов. Однако после недолгого колебания мы фактически выступили в поддержку этого движения, предупредив США против их возможного вмешательства во внутренние дела Ирана.¹ Это заявление советского руководства было

воспринято в Иране с горячим одобрением. Участники борьбы против шахского режима стали выдвигать еще более решительные и гневные, чем в недавнем прошлом, антиамериканские лозунги. К сожалению, народный гнев против империализма обрушился на всех граждан американского подданства, которые стали жертвой политики Вашингтона, восстановившей иранский народ против США.

Антиамериканская и антизападная революция в Иране была охарактеризована на XXVI съезде КПСС как "в своей основе антиимпериалистическая революция".² Эта характеристика была дана через два года после свержения монархии, на основании глубокого анализа фактов и, очевидно, с учетом позиции Народной партии Ирана (НПИ), согласно которой негативные тенденции в политике нового режима, в том числе его конфликт с левыми организациями, были результатом происков "империализма и реакции". Однако с февраля 1983 г. "исламские" власти в Тегеране развернули кампанию репрессий уже против всех левых, включая членов НПИ. Новому режиму удалось добиться того, что не удалось даже шаху — фактически полного разгрома левого движения как "антинародного", "антиисламского" и "проимпериалистического".

В последующие годы в партийных документах КПСС развернутой характеристики иранской революции не давалось и для этого, очевидно, имелись серьезные основания. В самом деле, политика Ирана под сенью "исламского правления" остается весьма противоречивой. С одной стороны, на международной арене режим проводит курс на создание антиимпериалистического фронта, яростно клеймит политику США в отношении развивающихся стран, поддерживает антиимпериалистические акции различных массовых организаций и движений на Востоке. Внутри страны за "исламским правительством" до сих пор идут широкие массы трудящихся; власти обеспечивают им какой-то прожиточный минимум и, заискивая перед низшими слоями общества, декларируют свою враждебность к капитализму и крупным собственникам.

С другой стороны, исламский антиимпериализм не отделим от непримиримого антикоммунизма и антисоветизма; сотни тысяч людей погибают на ирано-иракском фронте, в бессмысленной войне, не затухающей по вине иранского руководства; "капиталисты" и их собственность, остались, преимущественно, в неприкосновенности.

Под лозунгом антиимпериализма режим Исламской Республики Иран ведет, по сути дела, ожесточенную борьбу против идеологии

научного социализма, против левых сил, "более или менее склонных к материализму", стремится дискредитировать внутреннюю и внешнюю политику советского руководства.

Эта борьба началась, в сущности, еще задолго до свержения шаха, но после событий января 1979 г. она достигла таких масштабов, которые были невозможны в период монархического правления. Исламское руководство поставило своей главной целью борьбу не с империализмом (в истинном понимании этого слова), но с "безбожием". Еще в ноябре 1979 г. иранский лидер аятолла Р.Хомейни призвал руководителей всех исламских государств поддержать "исламскую революцию" в борьбе, которая, по словам Хомейни, является "конфронтиацией не между Ираном и США, а между неверием и исламом в целом".³

Под "неверными", "безбожниками" иранское руководство подразумевает в первую очередь атеистов-марксистов. Но в более широком плане — это все силы, которые рассматриваются в ИРИ как враждебные к "исламской революции". К ним причисляются как СССР, так и США, Израиль, а также — в зависимости от конъюнктуры — Франция, Англия и другие страны Запада. В официальной иранской пропаганде встречаются термины "империализм Запада" и "империализм Востока"; последний нередко обозначается просто как "коммунизм", но в любом случае речь идет об одном и том же — о враждебных по отношению к "исламу" и к "исламской революции" силах. "Коммунизм и империализм, — говорил в апреле 1979 г. сподвижник Хомейни аятолла Мотакхари, — подобны двум лезвиям ножиц, которые внешне находятся в противоречии, но на деле оба приходят в движение, чтобы перерезать один корень (ислам — А.Л.). И об этом свидетельствует история. Поэтому настало время, когда призыв вернуться к истинной исламской культуре звучал не только в нашем обществе, но во всех исламских странах, и недалек тот час, когда мы услышим звон разбитых цепей рабства и станем свидетелями нового могущества мусульманских наций".⁴ При этом подразумевается, что от "рабства" будут избавлены и народы нашей страны, традиционно исповадовавшие ислам, якобы эксплуатируемые и угнетаемые в "безбожном государстве" — СССР.

Под "коммунизмом" лидеры и пропагандисты ИРИ понимают как сами страны социализма, но и марксистско-ленинскую идеологию в целом. Теория и практика построения социализма в нашей стране находятся под прицелом острой "исламской критики". В марксизме

отвергается в первую очередь, конечно, его материалистическое мировоззрение. Оно квалифицируется как "безбожие", на базе которого невозможно построить здоровое общество, ибо атрибутами такого общества, согласно иранским идеологам, являются "духовность и набожность". Если же оно лишено этих атрибутов, то никакое воспитание молодежи, никакая культурная работа не будут плодотворными. Как утверждает один из нынешних иранских руководителей, Х.Рафсанджани, будут возможны лишь "наихудшие типы человеческих обществ", к которым он относит, наряду со странами Запада, и социалистические страны.⁵ Исламские идеологи объявляют марксистское утверждение о том, что религия есть продукт невежества и слабости человека перед природой "невыдерживающим критики". Религиозность, по их мнению, — это естественное состояние здорового, нормального человека, а материализм — это "болезнь", продукт мысли человека, нуждающегося в лечении.⁶ В противовес марксистской концепции религии приводится и такой "рациональный" аргумент: если бы религиозность вытекала из бессилия человека перед природой, то в наши дни наблюдался бы ее колоссальный рост, ибо, несмотря на развитие техники и науки, люди по-прежнему не могут справиться с силами природы: она мстит им так же, как и первобытным людям.

Многие иранские религиозные деятели не прочь использовать определение К.Марксом религии как "опиума народа", когда они критикуют христианство или использование ислама для защиты интересов шахской власти Ирана и современных "антинародных" режимов в мусульманском мире; ислам в этих странах они называют "ложным".

В то же время среди части иранской интеллигенции бытует представление о марксизме как разновидности религиозного учения, так как он основан на вере в идеалы, за которые коммунисты готовы жертвовать своей жизнью, а этого нельзя сделать, "не веруя". Нередко встречается утверждение, что коммунизм якобы стремится приспособиться к религии, дабы подорвать ее изнутри с помощью материалистической трактовки аятов Корана. Распространяется положение о существовании еще сто лет назад у К.Маркса "плана" по "искоренению веры из умов верующих масс".⁷

Нападая на марксизм как на антиисламскую и "антигуманную" идеологию — продукт западной цивилизации, иранские средства массовой информации используют и высказывания против марксизма

западных идеологов. Так, в иранской прессе цитировалось выступление швейцарского журналиста — участника II конференции по исламской мысли (Тегеран, 29.01 — 1.02.1985), в котором он поставил в один ряд Маркса, Фрейда и Гитлера как "сынов западной цивилизации", преследовавших, по его словам, сходные антигуманные цели, с той лишь разницей, что первый обосновывал их тезисом о "классовой войне", второй — психическими и половыми инстинктами, а третий — расистскими положениями.⁸

Нападкам подвергается и классовая теория марксизма. При этом марксизм обвиняется в игнорировании "исторических и культурных факторов" в развитии человеческого общества, в якобы свойственном ему преувеличению роли развития средств производства. Х.Рафсанджани приписывает марксистам отношение к пролетариату как к носителю высших ценностей, которому следует быть нетерпимым ко всякому инакомыслию. И еще одно из основных обвинений в адрес марксистской идеологии заключается в том, что она "проповедует классовую борьбу", тогда как людям необходима, утверждают мусульманские идеологи, общеклассовая идеология: в качестве таковой может выступать только ислам,⁹ призывающий к социальному миру и к миру между нациями, ибо ислам обращается не к нациям и не к расам, но к единоверцам. Марксизм же, утверждают они, разделял человечество на враждебные нации.¹⁰

Осуждается "исламскими революционерами" и марксистская теория революции, в которой пролетариату отводится руководящая роль. Неприятие этой теории подкрепляется фальшивым тезисом о том, что в XIX веке рабочие не обладали волей к политической борьбе, но были обмануты "авантюристами", которые использовали тезис Маркса о потенциях пролетариата и "втянули" рабочих в революционное движение. Подчас справедливость марксистской оценки рабочего класса признается, но лишь... для XIX века, когда пролетариату действительно было нечего терять, "кроме своих цепей". Теперь же ситуация изменилась, и в странах Востока капиталисты "прикормили рабочих" и те живут в лучших условиях, чем многие другие слои населения.

В качестве альтернативы выдвигается концепция "исламской революции" так называемых "обездоленных" (мостазафин) против "возвысившихся" (мостакбарин), т.е. всякого рода тиранов и притеснителей. При этом к "обездоленным" относятся самые широкие слои населения, в том числе и часть представителей имущих классов, поддерживающих "исламскую революцию". Рабочий

класс рассматривается как составная часть класса "обездоленных". Вместе с тем нельзя не заметить, что руководство ИРИ не упускает случая выказать свое особое "расположение" к иранскому пролетариату. Так, выступая в августе 1981 г. на одном из промышленных предприятий, аятолла Хомейни сказал, что при шахе рабочий класс был "наиболее угнетенным слоем обездоленных", который своей самоотверженной борьбой внес огромный вклад в победу "исламской революции".¹¹ День 1 Мая, "день рабочего", именуется в Иране "великим днем". Как писала в своем номере от 1 мая 1984 г. столичная газета "Джомхурийе-ислами", рабочие управляют в настоящее время "делами государства" совместно с крестьянами.¹² Однако, не посягая на освященное исламом право частной собственности, иранская печать на словах резко выступала против владельцев крупных предприятий, признавая тем самым, что именно они, а не восплаемые режимом рабочие являются хозяевами этих предприятий.

Исламские пропагандисты настойчиво доказывают массам необходимость сохранения частной собственности на средства производства, утверждая, что стремление обладать собственностью является "естественной" склонностью любого человека, что собственность — это основа личного и общественного материального благополучия, свободы и независимости. М.Талегани (ум. в 1979 г.), бывший членом Исламского ревсовета, опирается на то положение, что В.И. Ленин, основатель Советского государства, в 1921 г. выступал за сохранение мелкой собственности (имеется в виду НЭП), и что сейчас в СССР имеются частные собственники в сельском хозяйстве (подразумеваются владельцы приусадебных участков).¹³ Наличествует в данном случае характерное для мелкобуржуазных идеологов смешение личной и частной собственности.

Иранские руководители "опровергают", опираясь на положения ислама, и учение о диктатуре пролетариата. В исламе, утверждают они, человек свободен от власти над собой какого-либо другого человека, класса, партии или просто группы лиц. Законной является лишь власть Аллаха, наилучшими исполнителями воли которых являются священнослужители. Сосредоточение власти в руках рабочих, говорят лидеры и пропагандисты ИРИ, неизбежно ведет к образованию нового привилегированного класса, обладающего монополией на народную собственность и свободу волеизъявления народа, а это противоречит чаяниям масс, меч-

тающих о ликвидации любых привилегированных классов.¹⁴

Мы относительно подробно остановились на анализе критики основных положений марксизма идеологами "исламской революции" для того, чтобы показать, что, во-первых, в данном случае аргументация иранских теоретиков мало чем отличается от аргументации других пропагандистов антикоммунизма, использующих религиозную символику; во-вторых — идеологическая работа в ИРИ ведется весьма активно. Распространение левых идей в Иране имеет давнюю историю и чтобы восстановить массы против левых сил, просто физически уничтожить их организации — что в основном было сделано к середине 80-х гг., — оказалось недостаточно. Поэтому еще в 1982 г. аятолла Хомейни поставил вопрос о создании централизованной системы исламской пропаганды, подчеркнув, что "меч слова острее меча, поражающего врага на поле битвы".¹⁵ Решение этой задачи было возложено на Координационный совет исламской пропаганды (КСИП), действующий в контакте с Организацией исламской пропаганды (ОИП), а также органами центральной власти. Фактически Совет превратился в идеологический центр ИРИ, контролирующий работу на всех уровнях — как внутри страны, так и в области внешнеполитической пропаганды. В 1983 г. был создан так называемый Свободный исламский университет, официальная функция которого состояла в том, чтобы дать возможность для молодежи, не поступившей в бесплатные государственные вузы, получить университетское образование. Однако инициатор создания этого учреждения — Х. Рафсанджани сам, по-видимому, является членом КСИП и в этом качестве контролирует работу СИУ, набирающего студентов со всех, в том числе самых отдаленных районов страны. Имея широкую сеть отделений по всему Ирану, СИУ играет важную роль в организации исламской пропаганды, которая рассчитана в первую очередь на учащуюся молодежь как на наиболее восприимчивую и активную силу.

Важное место в "борьбе с безбожным коммунизмом" отводится организациям, занимающимся пропагандой Корана и обучением его чтению. В Тегеране создан центр по изучению Корана; в 1985–1986 годах в стране действовало около ста аналогичных обществ, функционировало более 500 классов по изучению Корана.¹⁶

Наряду с "теоретической критикой" марксизма, иранская пропаганда формирует у молодежи превратное представление о политической системе СССР, о внутренней и внешней политике со-

ветского руководства. Значительная часть "аргументов" черпается ими из арсенала западных антисоветчиков: утверждения о существовании в СССР особого "класса" — партийно-бюрократической элиты, узурпировавшей власть и эксплуатирующей народ; об экономической "отсталости" Советского Союза (при этом обычно упоминается о недостатках советского сельского хозяйства, которые приписываются отсутствию частной собственности). Постоянно повторяются измышления о подавлении в нашей стране религиозных и национальных меньшинств. Внешняя политика СССР приравнивается к империалистической политике США в их якобы общем стремлении к закабалению и ограблению развивающихся — и в первую очередь мусульманских стран. Утверждается, что Советский Союз "боится" мусульманских народов, в руках которых есть "прогрессивная и революционная идеология ислама". Главными тезисами религиозно-антисоветской пропаганды в Иране являются: нарушение СССР суверенитета Афганистана "с целью уничтожения там ислама"; поддержка Москвой Ирака в его конфликте с Ираном; стремление Советского Союза к мировой гегемонии.

Весьма широко — и всегда в антикоммунистическом и антисоветском ключе — на страницах иранской печати обсуждается тема положения мусульман в Советском Союзе: публикуются фальсифицированные сведения и цифры, взятые из западных "источников", приводятся "факты" подавления мусульман "безбожными атеистическими властями" и т.п. Иранская внешнеполитическая пропаганда открыто занимается "экспортом" идей "исламской революции" в соседние страны, в том числе и в районы традиционного распространения ислама в нашей стране. Таким образом, Тегеран пытается внушить руководителям различных государств, что "исламский режим" представляет собой внушительную силу на международной арене.

Как яркую демонстрацию этой силы иранская пропаганда представляет подготовку бандитских формирований для засылки в Афганистан, а также отправку туда иранских добровольцев "джихада". Публикации иранской прессы на эту тему явно рассчитаны на эмоциональное восприятие, подогретое религиозно окрашенным национализмом иранцев. В мае 1987 г. в газете "Джомхурийе ислами" было упомянуто о территориальных претензиях Ирана к Советскому Союзу: речь идет о территориях, принадлежащих Узбекистану, Таджикистану, Туркмении, а также об отдельных районах Грузии, которые были "отторгнуты Россией у Персии".

Иранская антикоммунистическая пропаганда достаточно многообразна по своим методам и формам. В ИРИ публикуются работы или выдержки из работ авторитетных в стране общественно-политических и религиозных деятелей, настроенных антикоммунистически; статьи и материалы, в которых бывшие члены партии Туде (НПИ) "раскаиваются" в своем "отходе от ислама", выступают с нападками на Советский Союз и "коммунизм". Для критики СССР и его политики в отношении мусульманских государств Тегеран активно использует трибуну ООН, а также различных международных форумов, проходящих в Иране и за рубежом. В то же время отдельные представители иранского режима выступают в ряде случаев в поддержку действительно левых сил, в том числе и тех, кто сотрудничает с СССР. Для одних — это действительно поиски союзников, для других — прежде всего средство нейтрализации влияния марксистов. Так, Иран проводит линию на развитие сотрудничества с революционным режимом в Никарагуа. Иранская пресса нередко поддерживает популярных среди молодежи радикально настроенных лидеров. В частности, она выступила в поддержку проповедника "теологии освобождения", католика Леонардо Буффа и называла его "прогрессивным священником", ¹⁷ хотя Л.Буфф выступал и выступает за диалог с марксистами и признает справедливыми отдельные положения марксизма.

Нет никаких оснований предполагать, что при нынешнем режиме накал антикоммунистической и антисоветской пропаганды в Иране может в ближайшем будущем снизиться. Несмотря на прагматический во многих вопросах внутри- и внешнеполитический курс ИРИ, совершенно очевидно, что этот курс в огромной степени подчинен государственной религиозно-националистической идеологии. Идеология же эта, в свою очередь, несет в себе мощный заряд антикоммунизма, черпающего свои "аргументы" не только в традиционных категориях исламской догматики и средневековых нормах шариата, но и в стереотипах современной западной пропаганды.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. "Известия", М., 5.01.1979.
2. Материалы XXVI съезда КПСС, с.12.
3. Selected messages and speeches of Imam Khomeini. Teheran, The Ministry of National Guidance, с. 76.

4. Мотаххари М. Сборник речей, заметок и бесед ошад шахиде Мортазы Мотаххари об исламской революции. - Кум, 1980, с.124 (на яз. фарси).
5. "Кейхан", 10.07.1984.
6. Мотаххари М. Причины отклонения к материализму. - Кум, б/г, с.55 (на яз. фарси).
7. Мотаххари М. Причины отклонения к материализму, с.33-35.
8. "Кейхан-е фарханьги", Тегеран, 21.02.1985, с.42.
9. "Кейхан интернешнл", 8.07.1984. См. также: Рафсанджани, Х. Труд и экономика. Эхо ислама, Тегеран, окт. 1982, с.29-31.
10. "Кейхан", 10.07.1984.
11. "Джомхурийе ислами", 1.05.1984.
12. "Эттелаат", 8.09.1984.
13. Талегани, М. Ислам и собственность. - Тегеран, 1965, с.86-87. (на яз. фарси).
14. "Джомхурийе ислами", 13.11.1982.
15. "Джомхурийе ислами", 21.01.1982.
16. "Джомхурийе ислами", 23.04.1986.
17. "Джомхурийе ислами", 8.08.1984.

РУСТАМОВА С.

СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ПРОПАГАНДИСТСКОГО АППАРАТА В ИРАНЕ

Как известно, период правления пехлевийской династии был отмечен ущемлением буржуазно-демократических свобод, а отдельные годы - невиданным разгулом реакции. В 1953 г. в Иране вышло 772 названия периодических изданий, 463 из которых выпускались государственными учреждениями.

Издания, подозреваемые в нелояльности к правящим кругам, и прежде всего к шаху, сразу закрывались. Наиболее же крупные, такие как "Эттелаат", "Кейхан", "Аяндеган", "Ханданиха" и др. придерживались до конца 70-х гг. линии на упрочение авторитарно-бюрократической политической системы и были главным орудием в пропаганде господствующей идеологии правящих кругов страны, основными принципами которой являлись культ монархии, национализм, антикоммунизм и ислам.

Однако, пропагандируя "великое учение" ислама, официальная пресса не придавала большого значения роли духовенства в "мирских делах". Начав в 60-е годы кампанию об "особой роли духовенства, его функциях, связанных с религией, этикой и нравственностью", органы иранской печати пытались убедить духовенство заняться нравственным воспитанием народа, и особенно молодежи, а не "играть в политику".² Критикуя "улемов-реакционеров", выступающих против культурных реформ, а также против радио, телевидения и других средств информации, газета "Эттелаат", разумеется, не уточняла, что эти выступления были направлены против деспотии шаха и засилья западной, в частности американской, культуры в Иране.

Иранские средства массовой информации умалчивали о событиях, происходящих в стране с середины 70-х годов, - о вол-

нениях в университетах, забастовках рабочих, антиправительственных нелегальных организациях, жестоких расправах с участниками народных волнений, охвативших страну летом 1978 г., об арестах среди духовенства.

7 января 1978 г. "Эттелаат" опубликовала выступление министра информации и туризма Ирана, в котором содержались оскорбительные высказывания в адрес аятоллы Хомейни. 9 января 1978 г. на глазах огромной толпы, собравшейся в кумской мечети Фатимы Масума, аятолла Рухани разорвал этот номер газеты "Эттелаат", призвав шиитов выступить в защиту ислама и Хомейни. По призыву духовенства состоялась демонстрация, которая закончилась кровопролитием: войсками были убиты десятки и ранены сотни человек. Эти события в Куме фактически стали началом народной революции в Иране.

Шах, стремясь избежать волны народного движения, был вынужден отказаться от кампании против духовенства. Воспользовавшись введением в августе 1978 г. свободы печати (хотя и ограниченной), многие официальные газеты стали сообщать о массовых волнениях, охвативших страну, публиковать на первых страницах огромные фотографии Хомейни, телевидение транслировало выступления оппозиционных депутатов в меджлисе. Начали выходить некоторые закрытые ранее газеты и журналы.

Однако уже в сентябре, когда, уступив давлению военных сторонников жесткого курса, правительство объявило военное положение в 12 городах страны, вновь была установлена строжайшая цензура, в результате которой большинство газет были закрыты.

В начале ноября 1978 г. началась всеобщая забастовка иранских журналистов и работников печати в знак протеста против введения цензуры. Перестали выходить не только оппозиционные и либеральные издания, но даже такие официальные газеты, как "Эттелаат" и "Кейхан". По свидетельству одного из организаторов забастовки, члена правления профсоюза иранских журналистов Гусейна Мехтияна, действия журналистов были согласованы с представителями духовенства, оказывавшими забастовщикам материальную поддержку.³

В начале января 1979 г. на квартире Г. Мехтияна состоялось совещание главных редакторов и издателей утренних и вечерних газет, в котором участвовал известный шиитский теолог аятолла Мотажари. Был обсужден вопрос о прекращении забастовки журналистов в связи с отменой цензуры. Таким образом, цель была

достигнута. На длившемся до утра совещании подробно говорилось о задачах, стоящих перед иранской прессой, главная из которых заключалась в "служении революции". Аятолла Мотажари связался по телефону с Парижем и "получил личное разрешение и одобрение аятоллы Хомейни на прекращение забастовки".⁴

6 января 1979 г. после 61-дневного перерыва иранская пресса вновь стала подробно сообщать о событиях в Тегеране, Ширазе, Бендер-Аббасе, Исфагане, Куме и других городах страны. Все газеты придерживались явно антиправительственного направления и были полны сообщений за весь период, прошедший со времени введения цензуры и начала забастовки.

7 января 1979 г. крупнейшая ежедневная газета "Эттелаат" опубликовала специальное воззвание Хомейни, обращенное к журналистам и другим работникам печати. Хомейни поздравил их с победой, одержанной в результате забастовки, призвал воспользоваться отменой цензуры, приступить к работе и активно развешивать шахский режим и его правительство.⁵

В январе-феврале 1979 г. на страницах иранской прессы были полностью воссозданы революционные события во всем Иране: рассказывалось о демонстрациях и столкновениях народа с войсками, стачках рабочих; публиковались бесчисленные послания и заявления Хомейни, других представителей духовенства, а также премьера Бахтияра, руководителей Национального фронта, политических партий и организаций, в том числе НПИ, "Федаин-е халк", "Моджахедин-е халк" и др. В выступлениях радикальных групп поддерживались протесты против "монополизации революции", под которой подразумевалось последовательно осуществляемое намерение духовенства ни с кем не делить руководящую роль в революции.

Духовенство, активизировавшее усилия по упрочению своей гегемонии в революции во второй половине января 1979 г., тем не менее было крайне заинтересовано в поддержке тех революционных сил, которые стремились развить революцию дальше. Не случайно, все выступления и высказывания аятоллы Хомейни и его приближенных, опубликованные в прессе в этот период, полны утверждений о том, что при исламской республике печатные органы будут печатать все, что пожелают, а все партии, "даже марксистские", смогут заниматься своей деятельностью, своей пропагандой. "При исламском строе народ получит свободу слова, — подчеркивалось в интервью Хомейни, — но кроме тех случаев, когда пользование ею может нанести вред нации. Если марксисты

такого вреда наносить не станут, они смогут выражать свои взгляды".⁶

Однако духовенство старалось всеми силами удержать руководство революционными событиями страны, контролируя все рычаги управления массами и средства воздействия на общественное мнение. Примечателен такой случай: в газете "Кейхан" за 18 января 1979 г. было опубликовано письмо пяти преподавателей университета под заголовком "Единство или претензия на монополию?". Авторы письма, признавая, что "преобладает исламистское руководство движением", в то же время отмечали активное участие в нем других демократических и революционных сил. "Препятствовать им — значит лить воду на мельницу реакции, — говорилось в письме. — Ведь имам Хомейни подтвердил право всех национальных сил, в том числе и марксистов, на выражение своих взглядов".⁷ Несмотря на ссылку на имама, публикация письма вызвала гнев религиозных лидеров, по указанию которых группа исламских активистов ворвалась в помещение редакции "Кейхан" и потребовала прекратить публикацию "марксистских материалов".

В отличие от газет, широко освещавших ход революционных событий и дававших наиболее реальную картину в стране, особенно в Тегеране, иранское радио и телевидение все еще контролировалось правительством, что и определяло сдержанный тон транслируемых и передаваемых передач.

Так, сообщения по радио и телевидению о результатах трагических событий 26 января 1979 г. в Тегеране, когда армия учинила кровавую расправу над безоружными массами демонстрантов, значительно расходились с публикациями прессы, назвавшей этот день "черной пятницей". Иранское радио объявило, что результат стычек — 27 убитых и 40 раненых, тогда как "Этталаат", ссылаясь на сообщения, полученные из II тегеранских больниц, называла 39 убитых и 285 раненых.

1 февраля 1979 г. в Тегеран вернулся аятолла Хомейни. Газеты пестрели портретами Хомейни и других религиозных деятелей. Хотя телевидение объявило, что покажет церемонию встречи аятоллы, однако, как только начался прямой телевизионный репортаж о его приезде, в студию телевидения явились военные и арестовали работников радио и телевидения, организовавших эту передачу. Правительственные войска заняли все здания телевидения, окружив его готовыми к бою танками. Телевидению удалось показать лишь первые минуты прибытия Хомейни, и то без звука, а прек-

ращение передачи объяснили техническими неполадками. Правительство всячески старалось лишить народ возможности увидеть репортаж о прибытии Хомейни. Однако иранская пресса, как уже отмечалось, широко освещала возвращение в страну Хомейни после пятнадцатилетнего отсутствия и его речь на кладбище Бехеште-Захра.

В первой же своей речи на иранской земле, явившейся программной, аятолла Хомейни, отметив пагубное воздействие на культуру и образование в стране шахского режима, охарактеризовал "его радио и телевидение" как "гнездо разврата".

"Мы выступаем не против радио, а против разврата, — говорил Хомейни. — Мы не выступаем против телевидения, но боремся с тем, что служит Западу и приводит к отуплению нашей молодежи".⁸

Столь огромное значение, придаваемое Хомейни роли радио и телевидения, не было случайным. Влияние радио, и особенно телевидения, в Иране трудно переоценить. При шахском режиме в стране ходила поговорка, что "Ираном правят четыре силы — шах, САВАК, армия и телевидение".

И поэтому иранское радио и телевидение было в числе главных опорных пунктов шахского режима, захваченных в первый же день тегеранского восстания — 11 февраля 1979 г. Здания радиостанции и телецентра Ирана упорно защищались военными, и повстанцам удалось занять их только после долгого штурма. Работники радио-телевидения перешли на сторону восставших. Диктор телевидения объявил всей стране, что власть в Тегеране в результате революции перешла в руки восставшего народа. Вместо привычного герба национального телевидения на экране появилась новая заставка: вставшие на дыбы два льва со сплетающимися хвостами были изображены с цветами в лапах, а вниз шли слова: "Привет тебе, весна свободы!" Вместо шахского гимна звучали новые, написанные молодыми революционными композиторами мелодии. С этого момента радио и телевидение стали чем-то наподобие координационного центра восставших и рупора новых властей.

Уже на следующий день после восстания новый премьер Ирана М.Базарган объявил о первых и наиболее важных назначениях в правительстве. На пост директора-распорядителя национального радио и телевидения как одного из ключевых в правительственном и государственном аппарате был назначен Садек Готбзаде из окружения Хомейни, прибывший в Тегеран вместе с имамом.

"Твоздем программы" послереволюционного телевидения стали интервью с арестованными деятелями шахского режима, генералами и высокопоставленными лицами, сотрудничавшими с бывшим режимом. С экрана телевидения исчезли западные фильмы и реву, были запрещены показы международных спортивных игр с участием женщин, прекращены концерты по радио и телевидению с участием певиц. Единственная на телевидении женщина — ведущая детских передач, появлялась в платке и кофте-балахоне. Основными передачами иранского телевидения стали дискуссии за круглым столом, которые вели священнослужители.

Религиозные лидеры широко опирались на находившиеся в их распоряжении средства массовой пропаганды, "очищая" их от "вредных элементов". Так, за один месяц после февральской революции из радио и телевидения Ирана было уволено 125 работников, прямо или косвенно служивших прошлому режиму. Особое внимание уделялось также независимой прессе. Указывая на опасные последствия публикаций в газетах материалов, противоречащих принципам "исламской революции", Хомейни призывал работников печати "не поддаваться ни Западу, ни Востоку, ни правым, ни левым". Руководствуясь этим указанием, исламские активисты в середине марта 1979 г. напали на редакцию газеты "Эттелеат", арестовали прежних руководителей, которые были доставлены в канцелярию Хомейни. Выпуск газеты они взяли в свои руки.

В печати появлялись статьи, разоблачающие антинародную деятельность бывших владельцев газетно-журнальных концернов "Эттелеат", "Кейхан", "Ханданиха" и журналистов, запятнавших себя службой шаху, "вводящих в заблуждение общественное мнение, что намного хуже измены, развращавших и разлагающих общество". Автор одной из таких статей, опубликованной в "Эттелеат", М.Бежштипур приводил факты участия таких "печатных магнатов" как Мас'уди, Мосбахзаде, Эмрани, Хемаюн в заговоре 19 августа 1953 г., указывал размеры их доходов, вскрывал связи с западными державами. Статья Бежштипура призывала работников печати "оставить свои личные взгляды и мнения и претворять в жизнь задачи, поставленные исламской народной революцией".⁹

Однако в первые месяцы после революции, пока шла дифференциация политических сил, и духовенство еще не считало возможным пойти на прямую конфронтацию с различными партиями и организациями, участвовавшими в антишахской борьбе, в стране вышло огромное число периодической печати. По свидетельству

журнала "Аянде", число периодических изданий послереволюционного периода составляло 260 названий.¹⁰ Американский исследователь В.Бен писал, что в 1979-1981 гг. в Иране выходило не менее 450 ежедневных, еженедельных, ежемесячных, а также ежеквартальных изданий.¹¹ Большее число их, безусловно, выходило в 1979 г., пока в стране существовали условия для функционирования прессы, принадлежащей различным партиям и организациям. Среди них следует указать и издания левых организаций Ирана — печатный орган НПИ газету "Мардом", впервые за последние 30 лет вышедшую открыто, газету "Моджахид" — печатный орган организации "Моджахедин-е халк", еженедельный орган организации "Федайн-е халк" — "Кар" и др.

В этих изданиях, а также в либеральной прессе выдвигались программные требования партий и организаций, высказывалось недовольство отдельными мероприятиями правительства, а также действиями "исламских революционных комитетов" и тайных трибуналов, чинивших суд и расправу не только над бывшими приспешниками шахского режима, но и над так называемыми нарушителями "исламского морального кодекса", членами леводемократических организаций. Газеты "Аяндеган", "Пейяме халк", журнал "Омиде Иран" и др. обвиняли кабинет в срыве работы комитетов, созданных рабочими на предприятиях, индифферентном отношении к нападениям сил реакции и комитетов на отделения революционных организаций, арестам и пыткам их членов. Власти упрекались в неспособности справиться с экономическим кризисом, сохранении в армии генералов и старших офицеров прежнего режима.

Между тем исламские организации и ассоциации, особенно Исламская республиканская партия, использовали все средства массовой информации для воздействия на население. Религиозные передачи теснили все развлекательные программы радио и телевидения Ирана. С.Готбзаде как-то спросили: согласится ли он прервать религиозную программу, чтобы объявить, скажем, о начале третьей мировой войны. В ответ он заявил: "Не следует смешивать ислам, "религию действия", являющуюся сегодня в Иране частью общества, со схоластической религией Европы средних веков".¹²

Другие идеологические течения не признавались "частью общества". Укрепляя свои позиции и ограничивая власть гражданского правительства, правящее духовенство переходило в наступление на левые организации и либеральные группы, подвергая

преследованиям и их печатные органы. Так, в мае 1979 г. началась кампания против независимых газет "Аяндеган", "Пейгаме эмруз" и др., выражавших взгляды либерально настроенной интеллигенции. Поводом послужило игнорирование "Аяндеган" пожелания религиозного руководства, чтобы информация, предназначенная для внешнего мира, не распространялась внутри страны. ("Аяндеган" сообщила об опубликованной во французской "Монд" беседе с аятоллой Хомейни). Хомейни заявил, что отныне никогда не возьмет в руки "противную делу ислама" газету "Аяндеган". По радио и телевидению сообщили, что "Аяндеган" была основана шахскими сторонниками на сионистские средства, поэтому она и близкие ей по духу газеты выражают антинародные, контрреволюционные взгляды. На отделения газеты в провинциях были совершены нападения.

Преследованию подверглись и близкие "Аяндеган" по направлению газеты. Так, помещение редакции "Пейгаме эмруз" было подожжено исламскими активистами, издательская группа газеты, получившая анонимные угрозы, была вынуждена перейти на нелегальное положение. За перепечатку статьи из "Аяндеган" 20 сотрудников газеты "Кейхан" были изгнаны из редакции "исламской ассоциацией" рабочих и служащих газеты, которая взяла обеспечение ее издания на себя. Хомейни одобрил действия представителей ассоциации.

Позиция властей по отношению к этим газетам вызвала бурную критику в либеральной прессе. "Будущее свободы иранской печати серьезно поставлено под угрозу" — писала газета "Азади" — орган Национально-демократического фронта. — Без существования газет, отражающих различные взгляды, не может быть свободы".¹³

Против позиции властей протестовал и профсоюз иранских журналистов, в заседании которого приняли участие главные редакторы и руководящие сотрудники всех крупных независимых газет столицы.

Власти не оставили критику либеральной печати без ответа. 30 июня генеральный прокурор издал распоряжение, согласно которому журналисты и газеты были обязаны на первой полосе указывать фамилии издателя, владельца и главного редактора, а также адреса редакции и типографии. Распоряжение касалось в первую очередь тех изданий, которые после неоднократных налетов мусульманских активистов тщательно конспирировали свои редак-

ции и типографии.

Продолжая активное наступление на левую и леволиберальную прессу, Исламский революционный совет принял 6 августа 1979 г. новый закон о печати, ознаменовавший переход от систематического давления на прессу к полной отмене свободы печати.

Новый закон о печати предусматривал еще более жесткие условия для функционирования прессы, чем закон о печати, принятый при шахском режиме в 1955 г. Он лишал права выпуска любой периодики всех служащих государственных учреждений, банков, депутатов меджлиса (за исключением тех, кто избран по указу "вождя революции"), а также тех, кто сотрудничал во всех органах пропаганды при шахском режиме.

Партиям и организациям, официально зарегистрированным в правительственных органах, разрешалось выпускать свои издания при условии, что "редактор берет на себя ответственность выполнять все условия данного закона".

Комиссия, уполномоченная предоставлять право на издания, должна состоять из компетентных и верных иранской исламской революции лиц, в том числе и одного высокопоставленного представителя из идеологического Совета Кума. Владельцы, получившие право на издание печатного органа при бывшем режиме, должны были в течение трех месяцев пройти проверку и перерегистрацию. Получить новое право после успешной проверки они могли лишь при условии, если "возвратят народу всю сумму денег, полученных от бывшего режима при налаживании издания".

16 из 41 статьи нового закона (статьи 15-30, со множеством примечаний) регламентировали запрет публикаций в печати и определяли меры наказания за его нарушения. В частности, статьи 19-22 предусматривали штрафы в крупных размерах и лишение свободы на разные сроки лиц, "подстрекающих людей через печатные органы к правонарушениям и преступлениям против правопорядка внутри страны, оскорбляющих через печать основы исламской религии и ее святынь, оклеветавших правоверных мусульман". Издания, допустившие оскорбления в адрес лидера революции, запрещались на разные сроки. Примечательно, что наказания, предусмотренные в статьях 19-22 не подлежали обжалованию.

Статья 23 запрещала публикацию материалов, способных помешать органам правосудия выполнять свои функции, не разрешала обсуждение вопросов, противоречащих общественному мнению.

В случае несоблюдения этих пунктов издание закрывалось на 1-3 месяца, а "виновник" подвергался аресту сроком от 3 до 6 месяцев или выплачивал штраф в размере от 200 тысяч до 1 миллиона риалов.

Право доказательства объективности материалов, опубликованных в печати, изданиям и журналистам предоставлялось лишь в определенных случаях, если обвиняемый (должностное лицо, государственное учреждение или частное лицо) обращается в суд.

Журналист, привлеченный к ответственности по обвинению в совершении преступления через печать, а в отдельных случаях и ответственный редактор печатного органа, за публикацию преступного материала должен был отвечать перед уголовным судом.

Статьи 31-39 содержали процессуальные положения, касающиеся рассмотрения дел о преступлениях в печати.¹⁴

Закон о печати вызвал бурю негодования среди большинства либерально-демократических и левых партий и организаций. Газета "Эттелаат" опубликовала письмо 258 иранских журналистов, выразивших протест против принятия закона, подчеркивая возможные негативные последствия этого закона для завоеваний революции.

Опасения эти очень скоро оправдались. Под предлогом, что левые и либерально-демократические группы якобы злоупотребляют предоставленной им полной свободой слова, власти сразу приступили к действиям согласно новому закону. 7 августа 1979 г., т.е. на следующий же день после вступления закона о печати в силу Верховный трибунал издал постановление о закрытии газеты "Аяндеган", которая обвинялась в публикации негодных духовенству материалов, в частности, разоблачений о злоупотреблениях Исламской республиканской партии в ходе выборов, сотрудничестве с контрреволюционными силами, разглашении военных секретов и содействии расколу в вооруженных силах. Решение властей мотивировалось также тем, что газета якобы была основана при содействии американского ЦРУ, израильской МОССАД и иранской САВАК и имела целью защиту их интересов. Редакция и типография "Аяндеган" были закрыты, имущество ее конфисковано "в пользу бедных", а 13 сотрудников арестованы.

Закрытие "Аяндеган" отразилось и на издании других лево-либеральных газет - "Азади" "Неда-йе азади". Протесты демократических сил против закрытия газеты "Аяндеган" и против нового закона о печати вылились в массовые демонстрации. 11-12 августа состоялись 10-тысячные демонстрации протеста, которые под-

вернулись нападению погромщиков из так называемой организации "Хезб-е Аллаха" (Партия Аллаха), рекрутировавшей своих членов из самых темных и фанатично преданных исламу низов общества. В результате столкновений сотни людей получили ранения. Хомейни выступил с резкой речью, обвинив оппозицию в злоупотреблении свободой, провоцировании беспорядков и в подготовке "заговоров против ислама". Он обязал "стражей исламской революции" арестовывать тех, кто пишет "подстрекательские статьи".

Это послужило сигналом для широкой атаки на левые силы. "Хезб-е Аллаха" разгромила штаб-квартиры НПИ, организаций "Федаин-е халк", "Моджахедин-е халк" и редакции их газет. Разгрому подверглись также магазины и газетные киоски, продававшие оппозиционную, особенно левую, литературу.

Против газеты "Пейгаме амруз" было возбуждено судебное дело за "провокации и оскорбительные выпады против лидера революции". Распоряжением генерального прокурора по обвинению в критике исламской революции и связях с контрреволюцией в августе 1979 г. были запрещены еще 26 левых, либеральных и вообще нерелигиозных газет (в том числе две, принадлежащие НПИ).

Наступление на "неудобные" духовенству органы печати велось во всех городах страны. Так, только в одном Мешхеде "после тщательной проверки", была закрыта 41 газета. Приехавший специально по этому вопросу в Мешхед заместитель министра национальной ориентации по делам печати Момкин объяснил закрытие этих газет согласно статьям 2 и 11 закона о печати, т.е. обвинил издателей и журналистов, работающих в этих органах, в сотрудничестве с бывшим режимом.¹⁵ Закрытие же штаб-квартир политических организаций объяснялось незаконным занятием ими государственных помещений, тем более, что "ни одна из них не является официальной, так как не зарегистрирована в правительственных органах". Выступая по радио, министр внутренних дел Х.Саббагян, предупредив партии против ухода в подполье, поскольку тайные организации могли существовать при деспотическом режиме бывшей монархии, а при "свободной Исламской республике" нет необходимости в нелегальной деятельности, вместе с тем признал, что газеты, не поддерживающие линию ислама и Исламской Республики, запрещены с целью "ублажить имама Хомейни".

Таким образом, августовские события положили конец существовавшей с февраля 1979 г. политической свободе и свободе слова в стране. Как верно отмечает С.Агаев, "Превентивный ха-

ракет действий религиозного руководства был обусловлен, как и ранее, стремлением обеспечить благоприятные условия для претворения в жизнь идеи исламской республики. Закрытие газет и представительство левых и демократических организаций преследовало в основном цель облегчить и ускорить процесс принятия и утверждения проекта конституции в новом, более соответствующем замыслам религиозного руководства виде".¹⁶

Одновременно с ужесточением и лишением условий для функционирования оппозиционной, в первую очередь либерально-демократической и левой прессы, широкое поле деятельности предоставлялось новым исламским органам печати, выпускаемым партиями и организациями, приверженными исламу. Так, Исламская республиканская партия имела свой орган — газету "Джомхурийе эслами", группировка Банисадра — газету "Энгелабе эслами", организация "Федаин-е ислам" — газету "Набарде миллят", Корпус стражей исламской революции — журналы "Пейам-е энгелаб" и "Омиде энгелаб" и т.д.

Газетно-журнальные объединения, принадлежавшие ранее крупным владельцам, были национализированы. Так, например, одно из крупнейших в стране газетно-журнальное объединение "Кейхан" было передано в фонд обездоленных.

В сентябре 1979 г. Исламский Революционный Совет принял закон о "чистке" государственного аппарата, который распространился и на средства массовой информации. Закон и меры по "чистке" особенно широко пропагандировались придерживающейся курса правящего духовенства прессой. Так, опубликованная в газете "Хабар ва назар" статья С.М.Мирмохаммеда "Скорейшая чистка в печати — есть революционная необходимость" была полна призывами изгнать из редакций газет и журналов "безответственных и наемных журналистов и редакторов, преднамеренно вносящих смуту в умы людей, прислужников империализма, сионизма и коммунизма".¹⁷

Особо большое внимание уделялось радио и телевидению. Так, с октября 1979 по июнь 1980 г., т.е. за девять месяцев, имам Хомейни восемь раз встретился с руководителями центрального радио и телевидения, чтобы обсудить и разрешить трудности в работе этого "самого важного аппарата в стране". Назвав писателей и журналистов, действующих вопреки курсу "ислама и народа", "невеждами" и "предателями", поддерживающими контакты с прежним режимом и получающими указания от сверхдержав, Хомейни

призывал руководителей избавиться от таких сотрудников.

Одновременно с проведением политики исламизации самой системы пропагандистского аппарата, правящее духовенство активно использовало средства массовой информации для реализации задач по исламизации всей общественно-политической жизни страны. Так, на встречах с руководителями радио и телевидения Хомейни, подчеркивая особо важное значение этого аппарата для "окончательной победы ислама в Иране", поставил перед ним целый ряд задач. Прежде всего на радио и телевидение возлагалась воспитательная миссия. Поскольку борьба "с порчей" начинается с детского возраста, то передачи, адресованные юношеству и молодежи, должны быть пронизаны исламскими идеями и помогать ликвидации идейной зависимости иранской молодежи от тлетворного влияния Запада.

Особое значение придавалось роли радио и телевидения в пропаганде ислама как интернациональной религии, в которой нет места национальностям, языкам и расам. Все мусульмане, населяющие Иран, — братья и пользуются всеми "исламскими правами и привилегиями".

Радио и телевидение должны сыграть активную роль в борьбе против попыток "иностранных агентов" внести раскол в "исламское единство" народа, "раскромсать страну на части, а потом совершить здесь переворот и покончить с исламом".¹⁸

Фильмы, демонстрируемые по телевидению, должны соответствовать канонам исламского учения, чтобы удовлетворить духовные потребности народа, который в ходе своей борьбы провозглашал "ни Запад, ни Восток, а Исламская Республика".

Музыка, звучащая по радио и телевидению, должна иметь "здоровые корни с исламскими особенностями", способствовать укреплению у слушателей, особенно молодежи, воли и решимости, а не возбуждать плотские чувства.¹⁹

Однако главное внимание в своих выступлениях Хомейни уделял исламизации самого аппарата радио и телевидения, неоднократно подчеркивая, что "если радио-телевидение не станет исламским, то ислам не укрепитсЯ в Иране".²⁰

Те же задачи были поставлены перед информационным агентством ПАРС. На встрече с делегацией сотрудников агентства Хомейни призывал "заблудшие души" "вернуться на правильный путь, указываемый исламом", а не признающих "партию аллаха" подвергнуть строжайшей "чистке", ибо "страна должна с божьей ми-

лостью превратиться в исламскую, чтобы сорвать все заговоры иностранцев".²¹

Мероприятия по исламизации пропагандистской системы Ирана распространялись и на издательское дело, которое в ходе революционных событий также претерпело крупные изменения.

Воспользовавшись свободами, предоставленными сразу после революции, издательства Ирана наполнили книжный рынок страны огромным количеством политической литературы, выпуск которой был невозможен при шахской цензуре. Различные политические группы стали издавать и распространять труды своих идеологических лидеров. Однако неустойчивая политическая атмосфера не способствовала развитию издательского дела. Многие издательства в ходе революционных событий и после победы февральской революции подверглись серьезной реорганизации, а некоторые и вовсе прекратили свое существование "из-за идеологической негибкости, неспособности справиться с растущими долгами, а порой и по политическим причинам (находясь в черном списке как агенты "СА-ВАК")".²²

В сентябре 1979 г. аятолла Хомейни встретился в Куме с группой издателей. Он предупредил их, что издающиеся в стране книги не должны уклоняться от ислама и противоречить ему, и указал на необходимость строгой цензуры на все публикации.

Уже в 1980 г. иранские издательства в основном издавали "исламскую литературу", начиная с трудов видных шиитских теологов (Мотаххари, Хомейни, Табатабаи, Дастгейба и др.), кончая монографиями справочного характера, вроде "Основы религии и веры для семьи".

В июне 1980 г. Хомейни подписал указ об образовании "Штаба культурной революции". С этого момента в Иране официально началась "культурная революция" для создания новой системы духовных ценностей и воспитания человека, обладающего "совершенным исламским мировоззрением". Все средства массовой пропаганды — печать, радио, телевидение, информационные и рекламные агентства, издательства были обязаны заняться "культурной революцией", объявляющейся "исламским делом". На страницах газет и журналов развернулась широкая кампания за исламизацию не только духовной, но и всей социально-экономической и политической жизни страны. Исламская тематика стала доминирующей во всех передачах иранского радио и телевидения, предназначенных разным слоям и возрастным группам населения.

По официальным данным, только издательства Корпуса стражей исламской революции и Кумского идеологического центра выпустили в 1980–1983 гг. более 100 тысяч экземпляров исламской пропагандистской литературы.

В сентябре 1981 г. после избрания ходжата-аль-эслама Али Хосейни Хаменеи президентом ИРИ духовенство впервые открыто взяло на себя ответственность за непосредственное руководство государственным управлением. Исламизация страны велась все активнее.

В конце 1981 г. было создано министерство исламской ориентации — высший идеологический орган, которому были подчинены Главное управление печати и иностранной прессы, радио, телевидение, а также телеграфное агентство ПАРС (в декабре 1981 г. переименованное в агентство ИРНА).

Таким образом, одновременно со стабилизацией исламского режима в Иране усиливался процесс становления исламского пропагандистского аппарата. Способствуя распространению религиозной идеологии, средства массовой информации Ирана в настоящее время являются действенным средством укрепления власти исламского руководства.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Барзин М. Таджзийе ва тахлиле амари матбуате Иран. — Аянде, 1984, № 9–10, с.559.
2. Эттелаат. 06.01.1963.
3. Эттелаат. 02.09.1980.
4. Там же.
5. Эттелаат. 07.01.1979.
6. Кейхан. 23.01.1979.
7. Кейхан. 18.01.1979.
8. Эттелаат. 02.02.1979.
9. Эттелаат. 08.12.1979.
10. Аянде. 1979, № 10–12, т.У.
11. Хабар ва назар. 21.05.1980.
12. Агаев С.Л. Иран: рождение республики. М., 1984, с.185.
13. Там же, с.167.
14. Эттелаат. 22.08.1979.
15. Хабар ва назар. 02.09.1979.
16. Агаев С.Л. Иран: рождение республики, с.244.
17. Хабар ва назар. 10.09.1979.

18. Хабар ва назар. 15.12.1979.
19. Хабар ва назар. 28.05.1980.
20. Хабар ва назар. 21.05.1980.
21. Хабар ва назар. 28.09.1979.
22. Ben W. Iranian Publishing in the Post-Pahlavi: at home and abroad. - Middle East Studies Association Bulletin, Cambridge (Mass), 1981, Vol XV, N 1, с. 10-13.

ПРУССАКОВА Н.Г.

ИСЛАМ В БАНГЛАДЕШ

За полтора с небольшим десятилетия политической истории в Бангладеш произошло немало драматических поворотов от учреждения парламентской республики с многопартийной политической структурой к введению однопартийной системы и президентской формы правления, от военных переворотов и диктатуры генералов к установлению гражданской формы правления. Произошла утрата принципа секуляризма, провозглашенного первой конституцией Бангладеш в декабре 1972 г. наравне с другими основными принципами национализма, социализма, демократии. Поправкой к конституции от апреля 1977 г. был отменен светский характер государства и провозглашена "абсолютная верность исламу".

Такой отход если не закономерен, то вполне объясним. Секуляризм, как он понимался лидерами Бангладеш и самим Муджибуром Рахманом, таил в себе опасность отхода от него в условиях политической нестабильности, социально-экономической напряженности и обращения к религии для поисков выхода из кризисного состояния. Секуляризм Муджибура Рахмана не означал устранения религии из жизни общества. Провозглашая секуляризм одним из главных принципов бангладешского государства, его основатель хотел исключить вмешательство религии в политику. Однако к концу своего правления Муджибур Рахман все чаще стал прибегать к исламской лексике.² Бангладеш вступила в ОИК и стала ее активным членом.

После убийства Муджибура Рахмана и государственного переворота влияние религии на жизнь мусульманской общины стало официально стимулироваться на правительственном уровне. "По официальным данным, - пишет исследователь проблем политического развития Бангладеш В.П.Пучков, - численность мусульманского духовенства увеличилась со 148 тыс. человек в 1975 г. до 239 тыс.

в 1979 г.⁴ Стало поощряться религиозное образование, в 1979 г. насчитывалось 10230 начальных и средних религиозных школ.

В последние 3-4 года в Бангладеш все больше и больше активизируются религиозные силы. Исламизация государственной системы и всей жизни страны стала одним из важнейших компонентов политической борьбы. При этом в Бангладеш сложилась такая ситуация, когда проведения исламизации требуют как правящие круги, так и оппозиция. Конечно, режим и оппозиционные круги преследуют разные цели.

В руках оппозиции исламизация — это действенная сила для борьбы с режимом, это способ привести в движение массы, чье сознание во многом определяется религиозностью и которые воспринимают внедрение принципов ислама в жизнь государства, как выход из бедственного положения, как решение множества социально-экономических проблем.

Ныне за исламизацию выступают многие религиозные партии и организации, и даже светские политические партии не поднимают вопроса о секуляризме. Как замечает журнал "Дакка курьер", ни одна партия в случае прихода к власти не обратится к секуляризму. Это обстоятельство журнал объясняет тем, что почти у всех политических деятелей — выходцев из средних слоев буржуазии и интеллигенции — существует врожденное чувство религиозности, и все они прекрасно сознают, что народ Бангладеш, не будучи фанатичным, глубоко религиозен.⁵

Религиозные партии и группировки вступают в союзы, образуют временные альянсы, в которые входят от трех до 16-17 партий. Среди них можно выделить Комитет объединенных действий, состоящий из 11 партий. Во главе его стоят Хафези Хузур (он же глава партии "Бангладеш халифат андолон"), майор в отставке М.А. Джалиль (руководитель партии "Джатья мукти андолон"), маулана Абдур Рахим (лидер "Исламской демократической лиги"). Трехпартийный союз — "Бангладеш авами улама парিশад", руководимый мауланой Абдул Матином. Исламский объединенный Фронт из 16 партий — "Ислами джакта фронт". Пост председателя Фронта по очереди занимают руководители входящих в него партий и организаций, первым председателем был А.С.Солейман ("Кришак Срами парти"), потом был маулана А.К.М.Фарук. Семипартийный фронт улемов во главе с мауланой Мохаммедом Хабибуллой.

Отдельные партии, союзы, комитеты, фронты выступают за немедленное установление в Бангладеш исламской республики и пос-

тепенную исламизацию всей общественной жизни.

Эту идею журнал "Исламик таймс", орган исламистской организации "Ассоциация бангладешско-ливийского содружества" выразил образно так: "Если построить дом и назвать его мечетью и молиться в нем, то все примут его за мечеть. Постепенно дом наполнится всем необходимым для мечети".⁶ И тут же делается вывод о том, что то же самое произойдет и со страной. Никто в Бангладеш не будет сопротивляться исламизации всей общественной системы, если объявить страну исламской республикой.

Другие партии, например, 3-х партийный союз и "Джамаат-и ислами" (Дж.И) стремятся сначала к установлению и укреплению исламских идеалов в обществе, а уж потом образованию исламского государства.

Бангладешская "Джамаат-и ислами" ведет свою историю от "Джамаат-и ислами", основанной А.А.Маудуди в колониальной Индии в 1941 г. На протяжении более сорока лет партии "Джамаат" в Пакистане, Бангладеш и даже Индии несколько отошли от идеологии, разработанной ее основателем. Хотя при более пристальном изучении их теперешних постулатов, легко можно обнаружить верность основным положениям мауланы Маудуди. Изменившиеся условия, расстановка сил на политической арене вынуждают идеологов "Джамаат" изменить фразеологию, переставить акценты, принять и учитывать новую обстановку.

Сразу же после образования в Бангладеш "Джамаат-и ислами" попала в положение партии, на которую был наложен запрет, многие ее члены были арестованы или бежали из страны. Это было вызвано тем, что Дж.И. в период борьбы народа Восточной Бенгалии за независимость выступила на стороне антинародных сил, активно сотрудничала с оккупационной пакистанской армией, создавала вооруженные отряды, которые занимались истреблением восточно-бенгальской интеллигенции и других участников национально-освободительного движения.

В течение 1972-1975 гг. "Джамаат-и ислами" действовала нелегально, осторожно реорганизовывая свои ряды. Деятельность ее была направлена против правительства Муджибура Рахмана. Партия устраивала диверсии, вела клеветническую пропаганду, раздувая недовольство курсом правительства и правящей Авами лиг, а также разжигала религиозные, антисекуляристские и антииндийские чувства.

В 1975 г. после государственного переворота и убийства

М.Рахмана "Дж.И.", как и другие религиозно-общинные партии, активизировала свою деятельность.

"Джамаат-и ислами" постепено вновь проникала на политическую арену Бангладеш. При Зиаур Рахмане амиру "Джамаат" удалось вернуться в страну и развернуть работу по восстановлению позиций партии. Но только при генерале Эршаде она стала законной организацией и приобрела законченный политический характер, который, пожалуй, перевесил былую ультрарелигиозную направленность.

"Джамаат-и ислами" стала играть на нуждах народа, оформив их лозунговым словосочетанием "хлеб и масло" и поняв, что выдвижение на первый план демократической риторики приносит большие политические дивиденды, нежели требования "введения наказаний по шариату".

Как утверждают руководители "Джамаат", их партия не стремится к власти, если эту власть не поддерживает "исламское общество", т.е. общество, в котором укоренилось исламское сознание. Целью "Джамаат-и ислами" и является моральное воспитание людей в духе предписаний истинной веры.⁷

"Джамаат-и ислами" не требует немедленного учреждения исламской республики в Бангладеш. Она как и прежде выступает за исламское движение, т.е. за утверждение исламской идеологии и исламского образа жизни.

Идеолог и руководитель бангладешской "Джамаат" профессор Голам Азам в двух своих книгах сформулировал идеологию и политику организации. В них он учитывает конкретные условия в стране, делает уступки бангладешскому национализму (мусульманин должен сознавать долг перед той страной, в которой он по воле Аллаха родился), утверждает, что самое подходящее место для исполнения воли бога является родина.

Дань времени прослеживается также в признании демократии, которую на начальном этапе отвергал А.А.Маудуди. Идеологи современной "Джамаат" признают демократические выборы, надеясь получить свою долю в управлении страной.

В работах лидеров Дж.И. содержится резкая критика мусульман, отошедших от предписаний ислама; резкому осуждению подвергаются мусульманские страны, особенно богатые, не стремящиеся всемерно помогать бедным государствам с традиционным распространением ислама. С постоянством и упорством проповедуются настоятельная необходимость возвращения отдельных последователей

ислама и целых стран в лоно мусульманской религии - установление "образа жизни Аллаха".

В области экономики отвергаются как капиталистическая модель, так и социалистическая. Тут пускается в оборот хорошо известный набор положений об экономическом порабощении ради политической свободы в буржуазном обществе и политическом порабощении индивида ради экономической обеспеченности в социалистическом. Только Коран дает достоверные указания к решению современных экономических проблем человечества, которое делится на два "класса": людей - верующих (религия безразлична) и безбожников, "рабов дьявола". Счастье и процветание человечества призваны обеспечить только последователи Мухаммеда, они спасут мир. Но для этого надо неустанно работать. Долг каждого мусульманина участвовать в исламском движении, утверждают идеологи и руководители Дж.И. Для достижения задач исламского движения, т.е. всеобщего процветания и счастья, необходимо руководство, исполненное понимания ислама. Это под силу партии, с хорошей организацией, вот почему "Джамаат-и ислами" на всем протяжении своей истории остается кадровой партией со строгим иерархическим подчинением. Кстати, четкая организационная структура дала возможность лидерам быстро возродить деятельность Дж.И.

Руководство "Джамаат" неустанно повторяет необходимость морального воспитания людей. Настойчиво пропагандируется тезис о том, что эксплуатацию можно уничтожить только путем установления греховности эксплуатации в моральном плане, любой другой способ обозначен как "самоубийственный".

Лидеры "Джамаат-и ислами" на данном этапе не хотят вступать в конфронтацию с правительством. По их мысли, "Джамаат" представляет собой идеальную оппозиционную партию, которая "поддерживает правительство в честной деятельности и удерживает от бесчестных поступков".

Симптоматично отношение к "Джамаат-и ислами" других религиозных партий и организаций. "Джамаат" настолько скомпрометировала себя во время борьбы западнобенгальского народа за независимость, что сейчас руководство почти всех религиозных партий и альянсов, не говоря уже о секуляристских, отвергает возможность сотрудничества с ней. Кроме того, руководители большинства партий, по-видимому не без оснований, опасаются усиления политического влияния Дж.И. Принимают в расчет тот факт,

что на выборах 1970 г., несмотря на всплеск бенгальского национализма, "Джамаат" получила 10% голосов, а на выборах в Национальный парламент Бангладеш 1986 г. получила 10 мест из 300 выигранных всеми оппозиционными партиями вместе взятыми. Сейчас вопреки фундаменталистской идеологии "Джамаат-и ислами" привлекает к себе определенную часть средних городских слоев и молодежи. Об этом, в частности, можно судить по составу руководящих кругов организации: Центральный совет ее состоит на 66% из людей, получивших образование в колледжах и университетах западного типа, а 33% руководства составляют люди в возрасте от 20 до 40 лет. Численность членов и кандидатов Дж.И. возросла с 425 и 30 000 соответственно в 1969 г. до 650 и 100 000 в 1980 г.⁸

Как уже указывалось, в противоположность "Джамаат-и ислами" большинство религиозных партий и организаций требуют немедленно объявить Бангладеш исламской республикой, и уже только после этого вводить нормы исламизации. По данным "Исламик таймс", 62 партии и организации требуют провозглашения Бангладеш исламской республикой.⁹

Провести дифференциацию идеологических принципов и политических платформ всего множества партий и организаций не представляется возможным, да, пожалуй, и не существует такой необходимости, поскольку с одними и теми же требованиями выступают разные партии, а различия между ними часто выявляются только на персональном уровне, т.к. идет соперничество лидеров, а не идей или политической тактики. Лидеры различных партий ориентируются или, по крайней мере, симпатизируют разным исламским государствам. Так, президент партии "Бангладеш олама дал" маулана А.К.М.Фаруки не скрывает своих симпатий к Саудовской Аравии. Хафези Хузур — лидер "Халифат андолон" и маулана Абдул Рахим, глава Исламской демократической лиги, берут примером Иран, а руководитель Бангладешской партии труда маулана Абдул Матин идеалом исламского государства считает Пакистан. Разные внешнеполитические ориентации и идеалы не мешали этим и многим другим партиям объединяться в союзы, фронты. Однако понимание правовой, политической и даже идеологической сущности исламского государства разными партиями и их лидерами неодинаково. Но все они мотивируют требование проведения исламизации страны стремлением облегчить судьбу народа. В политических заявлениях всех партий и организаций на первый план выносятся

целевая установка "облегчить и ликвидировать страдания народа", причем ислам в их представлении — единственный путь и средство возможного прекращения этих страданий. Так считает Хафези Хузур, основатель и председатель Комитета объединенных действий. Сходной точки зрения придерживаются и два других лидера Комитета — майор в отставке Джалиль и маулана Абдур Рахим. Но в пределах одних и тех же группировок ко многим проблемам существуют различные подходы. Это видно, например, в их отношении к принципу демократии.

Так, часть лидеров Комитета открыто не высказывается против демократического образа правления. И Х.Хузур, и майор Джалиль на вопрос корреспондента еженедельника "Дакка курьер" об их отношении к движению за восстановление демократии в Бангладеш не дали прямого отрицательного ответа, а Х.Хузур на четко сформулированный журналом вопрос, не идет ли политика исламизации вразрез с общенациональным движением за демократию, туманно ответил, что это движение началось только после того, как окрепло движение "за утверждение исламского порядка".¹⁰ Часть же членов Комитета открыто выступает против демократии. Так, Азизул Хак не считает демократическую систему правления способной разрешить все трудности; экономические и политические, "не способной установить справедливый исламский порядок". А другой руководитель Комитета Абдур Рахим заявил: "С нашей точки зрения, движение за восстановление демократии представляет собой яд, который парализует нацию".¹²

Организатор трехпартийного союза "Бангладеш авами улама паришад" Абдул Матин включил в программу Союза требование упорочения демократии и проведения всеобщих выборов. В то время как лидер семнадцатипартийного Фронта Азизул Хак не считает демократическую систему правления способной разрешить все экономические и политические трудности и установить справедливый исламский порядок.

Также различны подходы к выборам. Одни лидеры высказываются за проведение выборов на основе Конституции 1982 г. (председатель Фронта улемов маулана М.Хабибулла), другие видят возможным проводить выборы только после принятия исламской конституции (сторонники Комитета объединенных действий).

Что касается экономического устройства страны, отношения к секуляризму, капитализму и социализму, то по этим вопросам у сторонников исламизации взгляды в основном совпадают и мало

чем отличаются от позиции идеологов фундаментализма и улама в других странах Южной Азии.

Они отвергают как капиталистическую, так и социалистическую экономические модели и пропагандируют "исламский путь" экономического развития. Социализм и капитализм они преподносят как "модные философские и экономические теории". По их мнению, только ислам остается адекватным учением на все время и для всех народов, т.к. он имеет дело лишь "с принципами и ценностями, а не с конкретными экономическими системами".¹³

Все они стоят на позициях религиозной исключительности. Признавая разобщенность уммы, они выступают с призывом к ее единению. При этом руководители бангладешских мусульманских организаций призывают богатые арабские страны помогать бедным мусульманским государствам, к которым они относят Бангладеш. В этом они видят способ укрепления монолитности и силы уммы, повышение роли мусульманских государств на международной арене, что неизбежно приведет их к освобождению от зависимости, в которую эти страны попадают, принимая помощь развитых стран Запада.¹⁴

Большинство исламских партий и организаций не приемлют секуляризм. "Секуляризм импортирован еретиками, и нет ничего общего между исламом и секуляризмом"¹⁵ — утверждает, например, лидер Комитета объединенных действий Хузур. Лишь немногие мусульманские идеологи подчеркивают толерантность ислама.

Значительная часть руководителей мусульманских организаций весьма враждебны к социализму и коммунизму. Так, например, майор Джалал, который, по его собственным словам, изучал марксизм в течение 13 лет и пришел к выводу о том, что это учение не указывает дорогу к свободе по причине своей бездуховности, противопоставляет марксизму ислам, как единственное средство спасения человечества.¹⁶ Маулана А.К.М.Фаруки, лидер организации "Бангладеш улама дал", обучавшийся в Советском Союзе в качестве профсоюзного деятеля, теперь отдает предпочтение Корану и хадисам перед научным социализмом, мотивируя это тем, что на протяжении 1400 лет учение, созданное богом, не обнаруживает ни единой ошибки, тогда как на основе учений, разработанных человеком, "совершены тысячи ошибок".¹⁷ Однако отдельные исламские деятели не проявляют никакой враждебности к социализму. А.С.М.Солейман, например, оставляет за социалистами право выражать свое мнение и предоставляет народу высказывать свое

окончательное предпочтение той или иной идеологии, а маулана Авал утверждает, что социализм не противоречит исламу.

В условиях переходного периода, который переживает Бангладеш, трудно точно определить классовый характер исламских партий и организаций.¹⁸ По преимуществу это представители мелкобуржуазных слоев, сословных групп улемов, богословствующей интеллигенции. Многие из них связаны с военно-бюрократическими кругами. Некоторые из мусульманских лидеров видят возможность вступать в переговоры с правительством (Абдул Матин), другие отказывают военному режиму в праве на управление страной, третьи выступают с заявлениями о своем праве в одних случаях поддерживать правительство, в других — выступать в оппозиции к нему. Маулана Фаруки это выразил так: "Квалифицировать существующее правительство сегодня как врага, а завтра как друга — это в традициях политики".¹⁹

По образному выражению Авала, многие партии, носящие вывеску исламских, используют религию для достижения корыстных выгод: их руководство "при свете яркого дня организует митинги протеста против правительства, по вечерам водят с ними дружбу".²⁰ В бангладешской печати делаются намеки на то, что Комитет объединенных действий, лидеры которого делают порою резкие антиправительственные заявления, был организован по инициативе правительства.

Как указывалось ранее, идею исламизации в Бангладеш используют также и правящие круги. После прихода к власти в марте 1982 г. генерал Хоссейн Мохаммад Эршад сделал исламизацию частью своего политического курса.

Во внешнеполитическом плане исламизация Х.М.Эршада призвана играть роль действенного фактора в расширении и углублении контактов со странами традиционного распространения ислама, особенно с богатыми нефтедолларовыми государствами, финансово-экономическая помощь которых необходима для решения сложных хозяйственных затруднений.

Х.М.Эршад и многие деятели его администрации неустанно акцентируют принадлежность Бангладеш к умме, преданность ее идеалам, "конструктивную роль Бангладеш в деле консолидации единства и солидарности" мусульман во всем мире. Об этом говорил Х.Р.Чоудхури на семинаре "Исламская революция в современном мире", организованном бангладешской Лигой прав человека.²¹ Такие же мысли многократно высказывал и сам генерал. Кроме то-

го Х.М.Эршад обращается с призывами к богатым арабским странам помогать бедным, т.к. "процветание исламского мира в целом не будет полным, если условия жизни мусульман бедных стран не будут улучшены".²² Выступая на 9-ом ежегодном совещании правления Исламского банка развития (ИБР), Эршад ратовал за то, чтобы наименее развитые страны — члены ИБР — получали займы на льготных условиях.

Правящие круги Бангладеш особое внимание уделяют укреплению всесторонних связей с Саудовской Аравией. Между странами поддерживаются, по выражению автора газеты "Исламская солидарность", прекрасные отношения не только традиционного свойства: в духовной, религиозной и культурной сферах; "наступила новая эра экономического, политического, стратегического двустороннего, регионального и глобального сотрудничества, братского взаимопонимания как на уровне правительств, так и на уровне населения стран".²³

На внешнеполитический эффект нацелена во многом и политика исламизации внутри страны. Выступая поборником утверждения в Бангладеш исламской республики, военный режим создает себе добрую репутацию у ортодоксальных правительств стран исламского мира.

К исламизации правительство Х.М.Эршада прибегает для привлечения на свою сторону народных масс, средних слоев населения, а также в целях нейтрализации деятельности религиозной оппозиции, равно как и для борьбы с консервативной оппозицией, а прежде всего, с демократическими и левыми силами.

В выступлениях перед богословами, в мечетях перед прихожанами, перед паломниками, направляющимися в святые места, — Мекку и Медину — генерал Х.М.Эршад всемерно подчеркивает необходимость всюду и всегда следовать предписаниям религии: "... если мы будем придерживаться принципов ислама в повседневной жизни, мы, безусловно, достигнем желаемой цели построения счастья и процветания".²⁴ Президент объявляет себя "службой ислама". В доказательство своих заявлений он вскоре после захвата власти проводит законодательное запрещение употребления наркотиков — мера, которая с одобрением была встречена не только религиозными кругами. Затем Х.М.Эршад снял налоги со всех видов собственности мечетей, освободил их от оплаты за пользование электроэнергией и водой. Ряд других мер также был призван показать народу способность генерала от слов переходить к делу.

Верность исламу глава Бангладеш продемонстрировал учреждением управления по делам и фонда закята, провозглашением Бейтуль Мукаррам национальной мечетью. Он объявил пятницу нерабочим днем. Правительство поддерживает и субсидирует деятельность Исламского фонда — религиозно-идеологической и пропагандистской организации.

Особое внимание уделяется воспитанию подрастающего поколения в духе исламской идеологии. Правительство разработало широкий круг мероприятий по исламизации образования. Значительная роль в этой области отводится Х.М.Эршадом и его сторонниками мечетям. Правительство решило учредить при 200 000²⁵ мечетей мактабы — начальные религиозные школы. Они, по мысли организаторов, должны "освободить нацию от проклятия неграмотности", в них дети получают религиозное воспитание и функциональное образование. Мечети помогут распространить грамотность среди всех слоев населения, "воспитывать детей в духе благородных исламских идеалов — терпимости, братства и высокой морали".²⁶ Для этой цели необходима соответствующая подготовка имамов мечетей, которым "выпадает такая благородная задача". В Дакке на церемонии открытия специальных курсов для обучения первых 200 имамов министр юстиции и по делам религии А.Р.М.Нурул Ислам сказал, что хорошая подготовка имамов в конечном счете поможет им сыграть значительную роль в социально-экономическом развитии страны.²⁷

В Тонги в 20 километрах от Дакки организован Исламский университет Бангладеш, рассчитанный на 2000 студентов, из них 300 мест предоставляется студентам из зарубежных стран. Его отличительной чертой от остальных университетов Бангладеш является то, что "изучение ислама интегрируется в изучение различных областей гуманитарных и точных наук".²⁸

Студенчество Бангладеш всегда было в первых рядах борьбы за прогресс и демократию. Режиму необходимо поставить под контроль эту легко воспламеняемую часть молодежи. Поэтому государство взяло в свое ведение много школ и колледжей под предлогом совершенствования обучения, а также для того, чтобы сделать образование "доступным для всех слоев населения".

В отличие от оппозиционных религиозных партий и союзов правительство Эршада стремится доказать народу, что оно на деле следует законам ислама и что заверения руководителей режима о намерении "освободить общество от бедности, голода и других

пороков, следуя по пути, начертанному Аллахом", ²⁹ не пустые фразы и политическая риторика.

Таким образом, политика исламизации в руках военного режима превращена в действенный способ политической мобилизации традиционалистских и полутрадиционалистских масс, а также средство ослабления социальной напряженности. "Мы исповедуем одну и ту же религию, — говорил президент Х.М.Эршад, — поэтому мы должны объединить усилия по развитию страны на твердой экономической основе". ³⁰

Следует, однако, учесть, что, хотя президент и делает заявления в духе исламского фундаментализма, он все время вынужден учитывать наличие в стране внушительной секуляристской оппозиции. Его утверждение об исключительности ислама ("ислам — величайшая из религий всех времен и народов, утверждающая мир, дисциплинированность и благосостояние человечества" ³¹) соседствует с признанием толерантности мусульманской веры. Это рассчитано как на религиозные меньшинства, так и на секуляристские круги Бангладеш.

Когда генерал обращается к той части бангладешской общности, которая не подвержена традиционалистским настроениям, он выступает как поборник демократии, бангладешского национализма, социального и экономического прогресса.

Так, например, выступая перед борцами за независимость, студентами, рабочими после референдума в 1985 г., ^{*} президент заверил собрание: "Мы будем проводить нашу политику и выполнять программы в интересах народа и продолжим работу по мирному переходу к демократии". ³²

Как и в других выступлениях, обращенных к секуляристски настроенной аудитории, Х.М.Эршад ни слова не упомянул об исламе и исламизации, религиозная фразеология отсутствовала в этой его речи. Однако это не означает отказа от ориентации политического курса, а на исламизацию страны.

^{*}Референдум, цель которого была заручиться поддержкой населения по вопросам политики военных властей и который состоялся 21.III.1985 г. в обстановке запрета деятельности политических движений и партий, принес победу генералу Эршаду.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Полонская Л.Р. Вафа А.Х. Восток: идеи и идеологии. М., 1982, с.200.
2. Maniruzzaman T. Bangladesh: Secular and Islamic Trends.—Islam in Bangladesh. Dhaka, 1983, с. 197.
3. См.: Полонская Л.Р., Вафа А.Х., ук.соч., с.187-201.
4. Азия и Африка сегодня. 5.09.1980, с.27.
5. Dhaka Courier. Dhaka. 24.10.1984, с. 7.
6. The Islamic Times. Dhaka. 9.11.1984, с. 3.
7. Islam in Bangladesh. Dhaka. 1983, с. 238-239.
8. Там же, с.211-215.
9. The Islamic Times. 9.11.1984, с. 5, 7.
10. Dhaka Courier. 10.11.1984, с. 13.
11. Там же, 24.II.1984, с.10.
12. Там же, 10.II.1984, с.17.
13. The Islamic Solidarity. 15.01.1982.
14. The Islamic Times. 9.11.1984, с. 18, 32.
15. Dhaka Courier. 10.11.1984, с. 11.
16. Там же, 10.II.1984, с.14-15.
17. Там же, 24.II.1984, с.15.
18. Islam in Bangladesh, с. 4-6.
19. Dhaka Courier, 30.11.1984, с. 16.
20. Там же, с.13.
21. Islamic Solidarity. 23.01.1985.
22. The Islamic Times. 9.11.1983, с.3.
23. Islamic Solidarity. 1.10.1985.
24. The Indian Times. New Delhi. 28.08.1985.
25. Islamic Solidarity. 23.03.1985.
26. Там же.
27. Там же, 3.03.1985.
28. The Islamic Times. 9.11.1985, с. 17.
29. Islamic Solidarity. 8.03.1983
30. Там же, 23.03.1985.
31. Там же, 8.03.1985.
32. Islamic Solidarity. 23.03.1985.

ИСАКОВ С.В.

"ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР" В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Мусульмане Индии являются крупнейшим религиозным меньшинством страны и, согласно переписи населения 1981 г., насчитывают свыше 75 млн. человек (без учета штата Ассам), то есть 11,35% всего населения.¹ А на 7-м заседании Всеиндийской мусульманской конференции по вопросам образования (апрель 1984 г.) было указано,² что количество мусульман в стране превысило 100 млн. человек. По своей численности индийская мусульманская община занимает второе место в мире после индонезийской. Свыше 90% членов общины — сунниты.

Группы, составляющие мусульманскую общину Индии, традиционно отличаются друг от друга по своему социальному статусу, экономическому положению, обычаям и даже языку. В основе этих различий лежит фактор географического (регионального) расселения. Усиление неравномерности социально-экономического развития отдельных районов страны в условиях капиталистической трансформации индийского общества в конечном счете ведет к росту регионализма в мусульманской общине. Мусульманское население распределено по стране крайне неравномерно. Свыше 71% всех мусульман страны живут в сельской местности.

В политическом аспекте мусульманская община в Индии является крайне аморфной. В общине отсутствуют сильный лидер или организация, способные сплотить мусульман на общеиндийском уровне и превратить их в деятельную политическую силу. Для развития мусульманской общины в годы независимости характерны две ярко выраженные тенденции: во-первых, эта, в целом консервативная, община является резервом для реакционных сепаратистских и коммуналистских сил и, во-вторых, на протяжении всего этого периода большинство мусульман страны, как правило, под-

держивает партию Индийский национальный конгресс. Оппозиционным ИНК буржуазным политическим партиям не удалось распространить свое влияние на сколь-нибудь значительную часть индийских мусульман, хотя такие партии, как Лок дал и Джаната парти пользуются ограниченным влиянием среди мусульман штатов Харьяна, Уттар-Прадеш и Карнатака соответственно. Позиции и влияние левых сил, включая коммунистов, в мусульманской общине страны продолжают оставаться слабыми. Этому также способствует яростная антикоммунистическая кампания, развязанная реакционными мусульманскими силами в стране в связи с событиями в Афганистане.

Активное использование ислама в узкополитических целях находит отклик у значительной части городского населения мусульман Индии. Однако верхушка общины сталкивается с тем, что в условиях углубления социальной дифференциации круг общинных интересов значительно сужается и, таким образом, их значимость для широких масс снижается. Поэтому с целью удержания масс под своим влиянием мусульманская элита спекулирует на существующих социально-экономических трудностях общины, искусственно раздувает "проблему мусульманского меньшинства", искажая ее реальное содержание. Политика большинства мусульманских партий и организаций в основном направлена на сохранение замкнутого характера общины, на раздувание идеи "исключительной самобытности" мусульман. Руководство этих партий и организаций, таким образом, отдает приоритет укреплению мусульманской солидарности и единства исключительно на основе ислама. Подобный курс приводит к тому, что в ходе различных избирательных кампаний неграмотные мусульманские массы отдают свои голоса за кандидатов мусульман независимо от их политической ориентации. Причем критерием подобного выбора являются качество кандидатов как истинных последователей ислама.

С середины 70-х годов "исламский фактор", который обуславливается активизацией деятельности мусульманских партий и организаций, а также выступлениями широких слоев общины, начинает играть заметную роль в политической жизни Индии. Наиболее ярко он проявляется, как правило, в преддверии выборов в различные законодательные органы страны, когда победа той или иной партии зависит от поддержки избирателей-мусульман, в том числе и мусульманских партий. В связи с ростом политического самосознания представителей общины в настоящее время ин-

дийским политическим партиям уже не так легко, как это было раньше, добиваться поддержки мусульман. Поэтому эти партии приходят к необходимости постоянной работы в мусульманской общине. "Исламский фактор" активно используется не только мусульманскими партиями и организациями в борьбе за свое место на общеиндийской политической арене, но также и правыми индусскими силами в их борьбе за сохранение своих экономических позиций. Все это в конечном счете ведет к росту религиозно-общинной напряженности в стране. Особенностью "исламского фактора" в Индии является то, что в стране секуляризм провозглашен государственной политикой. Кроме того, значимость этого фактора во внутривнутриполитической жизни Индии усиливается в связи с резким ростом коммунизма, что ведет к обострению индусско-мусульманских противоречий.

В настоящее время в Индии насчитывается свыше 500 мусульманских партий и организаций.³ В большинстве своем они имеют религиозно-просветительский характер и в количественном отношении малочисленны. Их деятельность ограничивается лишь небольшими районами страны, и они не играют заметной роли в политической жизни Индии. Самыми крупными и политически активными суннитскими мусульманскими партиями и организациями являются Джамаат-и-ислами хинд, Мусульманская лига Индийского Союза, Ом Индия Муслим маджлис-и-мушаварат, Джамиат-улемай-хинд, Маджлиси-иттехадуль муслимин. Шиты Индии не имеют своей отдельной влиятельной политической организации. Их наиболее представительным органом является Шитская конференция, которая в июне 1982 года раскололась, в результате чего был создан Шитский совет. Эта неполитическая организация активно поддерживает режим Ирана, что было подтверждено на ее ежегодной конференции в 1984 году.

Из всех крупных мусульманских партий и организаций Индии самого пристального внимания заслуживает деятельность крайне правой общинной религиозной партии Джамаат-и-ислами хинд (ДИХ). По сравнению с другими мусульманскими организациями ДИХ является единственной, имеющей мощный пропагандистский аппарат. Партия издает около 40 периодических изданий практически на всех основных языках Индии. Ее печатные органы — еженедельник "Ахбар-э-Машрик", издающийся в Калькутте с финансовой помощью иранцев, а также газета "Аль-Акхара" — на средства, направляемые из Ирана и Саудовской Аравии. ДИХ издает

также единственный в мусульманской общине еженедельник на английском языке — "Рейдианс" (тираж около 2 тыс. экз.). Под контролем Джамаат-и-ислами хинд функционируют 548 библиотек, 388 читален, 355 начальных и 36 средних школ, а также 23 колледжа.⁴

Партия пользуется популярностью и большим влиянием в основном среди мусульман города — безработной молодежи, студенчества, преподавателей медресе, части интеллигенции, мелкой буржуазии. Джамаат-и-ислами хинд воздерживается от прямого участия в политической борьбе и предпочитает действовать в тени, распространяя свое влияние на многие мусульманские организации. В настоящее время она вновь стала доминировать во Всеиндийском консультативном комитете мусульман, проникла в ведущее духовное учебное заведение индийских мусульман — Дарул-улум Деобанд, во Всеиндийский совет по мусульманскому частному праву и т.д.

Из других наиболее активных мусульманских партий и организаций следует упомянуть также и партию Джамаат-и-ислами (ДИ), действующую в стратегически важном для Индии штате Джамму и Кашмире. Эта партия не имеет никаких связей с Джамаат-и-ислами хинд, но их идеологические установки сходны. Обе выступают за создание исламского государства на территории Индии. Однако эта цель у Джамаат-и-ислами более, что называется, "заземлена" — в настоящее время она не только борется за создание сепаратного государства иранского образца на территории штата Джамму и Кашмир, но и за отторжение его от Индийского Союза. В отличие от ДИХ Джамаат-и-ислами активно участвует в политической борьбе, используя антииндийские лозунги, которые в последнее время приняли ярковыраженную пропакистанскую направленность. Наибольшей воинственностью отличается ее молодежное крыло — Джамаат-и-тулба (ДТ), насчитывающая в своих рядах свыше 50 тысяч членов.⁵ Приняв идеи иранской революции 1979 года, Джамаат-и-тулба значительно активизировала свою деятельность по их пропаганде среди молодежи штата, особенно в тех учебных заведениях, которые контролирует Джамаат-и-ислами (сейчас их 720). Распространению этих идей в штате способствуют широкие связи партии с консервативными арабскими режимами и Пакистаном, их крупная финансовая помощь партии. По информации друзей, ДИ и ДТ имеют на территории Пакистана и оккупированной им части Кашмира лагерь по подготовке активистов и

боевиков партии, которые принимают деятельное участие в проведении беспорядков на территории штата, в проведении различных антииндийских кампаний. Причем активизация деятельности Джамаат-и-ислами связывается с ростом причастности пакистанских спецслужб к нагнетанию напряженности в этом районе Индии. Надо отметить, что, помимо ДИ и ДТ, в Дхамму и Кашмире действует значительное количество пропакистанских сепаратистских организаций, которые поддерживают контакты как с представителями Ирана и Ливии, так и с представителями США. Иностранная помощь способствует также появлению новых воиствующих мусульманских деятелей штата. Большую популярность приобрел пешимам мечети города Анантнаг Кази Нисар, проповедующий сепаратистские идеи. Он является одним из организаторов созданного в конце августа 1986 г. в штате Дхамму и Кашмир Мусульманского объединенного фронта (МОФ), в состав которого также вошла партия Джамаат-и-ислами. Этот фронт носит явную антикоммунистическую окраску, поскольку, как утверждают его создатели, "коммунисты не могут быть мусульманами". Учитывая присутствие в нем ДИ следует ожидать, что МОФ будет выступать с антисоветской платформы по вопросу об Афганистане.

Не только в штате Дхамму и Кашмир действуют воиствующие мусульманские партии и организации, проповедующие необходимость возрождения исламских ценностей, выступающие за объединение мусульман в борьбе с "неверными". К ним можно отнести в первую очередь правую партию Маджлис-и-иттехадуль муслимин (штат Андхра-Прадеш), Тамир-э-миллат (Андхра-Прадеш), Муслим далит али сангх (бомбейская мусульманская организация во главе с известными контрабандистами, поддерживающими тесные связи со странами Персидского залива), а также действующую в тени, но, как отмечают индийцы, очень опасную - Таблягхи джамаат (штаб-квартира в г. Дели). Причем именно в этих штатах, где вышеупомянутые партии и организации выступают в качестве действенной региональной силы, "исламский фактор" оказывает существенное влияние на внутривнутриполитическую ситуацию. Практически ни одна политическая партия страны не может не учитывать в своей деятельности его влияния на региональном уровне.

В последние годы в Индии наблюдается смещение роли "исламского фактора" в сторону усиления его реакционности. Одновременно с усилением исламского консерватизма наблюдается отход мусульман от ИНК (И), тревожащий руководство правящей пар-

тии. Этому способствовал ряд факторов как внутреннего (игнорирование трудностей развития мусульманской общины, социально-экономическая дискриминация мусульман и т.д.), так и внешнего порядка.

С середины 70-х годов в деятельности мусульманских партий и организаций усиливается влияние так называемого фактора Персидского залива, связанного с нефтяным бумом в этом районе мира, когда значительное количество индийцев, в том числе мусульман, устремилось сюда на заработки. В этот период, помимо роста торговых связей, расширились религиозные, идеологические и культурные связи индийских мусульман со странами Персидского залива. В Индию хлынул поток "нефтедолларов" не только от индийцев, работающих там, но, главным образом, от консервативных арабских мусульманских организаций. Эти деньги в первую очередь направлялись в виде пожертвований для строительства новых мечетей, учебных заведений, а также для улучшения деятельности многочисленных религиозно-просветительских организаций на территории Индии. По данным МВД Индии, в 1978-79 гг. такую финансовую помощь получили 60 мусульманских организаций и партий, а в 1981-82 гг. - 62 организации. Основной поток "финансовой помощи" направлялся в районы с крупными мусульманскими поселениями - штаты Уттар-Прадеш, Бихар и союзную территорию Дели или же в штаты, откуда больше всего выехало мусульман в страны Персидского залива - Керала, Андхра-Прадеш, Тамилнаду, Махараштра. Основные "доноры" - Саудовская Аравия, Кувейт, ОАЭ, Ливия, Оман. Активно подключились к этому процессу и такие страны, как США, Англия, Канада, ЮАР.

"Фактор Персидского залива", способствовавший определенному улучшению экономического положения индийских мусульман, привел к появлению и укреплению средней прослойки мусульман города (так наз. новые мусульмане), в первую очередь торговой буржуазии, которые активно повели борьбу за власть в общине. Именно они и явились проводниками идей исламского фундаментализма в Индии, особенно после антишахской революции в Иране и ввода советского ограниченного воинского контингента в Афганистан в 1979 г. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что "взрыв исламского энтузиазма", как его называет индийская пресса, возник не на пустом месте. Он был предопределен социально-экономическими причинами на фоне общего религиозного возрождения в Индии, и прежде всего роста индуистского шовиниз-

ма. Помимо внутренних причин немаловажное влияние оказали и внешние факторы, которые воздействовали двумя путями: естественным путем развития и расширения связей с арабским миром, так и путем целенаправленного "насаждения" этих идей реакционными исламскими странами через активную пропаганду, поощрение сепаратизма и религиозного экстремизма и т.д. Идеи исламского фундаментализма, которые были активно восприняты представителями низов и средних слоев мусульман города, рассматривались в первую очередь как оружие в борьбе за "защиту ислама от притеснений неисламского общества" (т.е. Индии), а также против экономической дискриминации индийских мусульман. Причем, и здесь надо особо отметить, что наблюдаемый в Индии с 1980 года рост идеологии исламского фундаментализма под влиянием консервативных арабских организаций принял после событий в Афганистане резко антисоветский и антикоммунистический характер. Кроме того, нельзя обрывать со счетов и пропаганду, проводимую обосновавшейся в Индии антиафганской эмиграцией, цель которой — сплотить индийских мусульман в борьбе за освобождение "братьев-мусульман Афганистана от угнетения Советского Союза". Эта пропаганда оказывает большое влияние на мусульманскую молодежь и особенно студенчество Индии, среди которого насчитывается значительное количество антисоветски настроенных иранских студентов — сторонников Хомейни. Как раз эти группы мусульман Индии, включая представителей мелкой и средней буржуазии города, являются участниками многих антисоветских и антиафганских выступлений. Особую активность в этом проявляет организация Исламское движение студентов, которая является молодежным крылом партии Джамаат-и-ислами хинд.

Говоря о печатной пропаганде мусульманских партий и организаций Индии, следует подчеркнуть, что после 1979 г. ни одна газета не выходила без антисоветских публикаций в связи с событиями в Афганистане. Из всей массы изданий на урду можно было бы выделить такие газеты, как "Дават", "Ахбар-э-Машрик", "Аль-Джамиат", "Урду таймс" и др. Наибольшую активность в публикации антисоветских и антисоциалистических материалов проявляет орган Джамаат-и-ислами хинд на английском языке "Рейджианс" (еженедельник). В нем периодически появляются статьи, а также перепечатки из западных и арабских изданий, в которых рассматривается "бедственное положение" мусульман в СССР и соцстранах. Основным источником подобных публикаций является издающийся в

Лондоне журнал "Арабия". В 1983 году в Индии стал выходить на английском языке журнал "Муслим Индия", рассчитанный на англоговорящую интеллигенцию, а также мелкую и среднюю мусульманскую буржуазию города северных штатов страны. Редактором является бывший генеральный секретарь Джаната партии С.Шахабуддин. Его антисоветская позиция в вопросе об Афганистане наложила отпечаток на характер материалов о положении "мусульманских меньшинств", например, в СССР, Болгарии, Югославии. Так, в январском номере (1985 г.) "Муслим Индия" была помещена статья из журнала "Арабия" под названием "Советский Союз и крымские татары", в которой в искаженном свете трактовалась современная история крымских татар в Советском Союзе. Таким образом, мусульманские периодические издания в последние годы были рассчитаны на создание антисоветских настроений у некоторой части мусульманской общины Индии (главным образом, у городского мусульманского населения страны). Англоязычные же издания были ориентированы на разжигание таких настроений не только среди мусульман, но и у представителей других общин Индии. Что касается контроля со стороны центральных органов страны, то в результате его отсутствия, а во многих случаях и прямого потворства, поток антисоветских изданий не сдерживался и таким образом негативно сказывался на формировании общественного мнения среди представителей крупнейшего религиозного меньшинства Индии. Надо отметить и тот момент, что мусульмане — члены правящей партии Нацконгресса (И) в этих вопросах зачастую блокируются с реакционными силами мусульманской общины.

Несколько слов о наших позициях среди мусульман Индии. Во-первых, связи советских мусульманских организаций с индийскими до сих пор носят единичный и нерегулярный характер. Например, за период с 1981 г. по 1984 г. Индию в составе делегации СССР посетил всего один крупный религиозный деятель — А.Абдулганиев (зам.пред ДУМСАК и главный редактор журнала "Мусульмане Советского Востока"). Причем этот визит не был связан с приглашением от какой-либо мусульманской организации. В СССР делегации индийских мусульман побывали трижды (май 1982 г., лето 1984 г., октябрь 1986 г.). Часто среди приглашаемых в СССР присутствовали лица, не пользующиеся популярностью среди мусульман (М.Азиззула, К.Мохиаддин). В частных беседах индийцы постоянно высказывают мнение о необходимости более широкого включения в делегации мусульманских деятелей и представителей консер-

вативного толка.

Во-вторых, отсутствие стабильных связей с индийскими мусульманскими организациями приводит к тому, что на различных мероприятиях, как связанных с изучением ислама, так и чисто религиозных, не присутствуют представители Советского Союза (например, на II международном конгрессе по Корану, декабрь 1982 г.). Такое положение дел также сужает наши возможности влиять на мусульманскую общину в выгодном для нас ключе.

В-третьих, к сожалению, недостаточно эффективна, и это отмечали сами индийцы, наша печатная пропаганда, распространяемая среди мусульман Индии. Это касается содержания статей и их языка, то есть не учитывается тот факт, что в большинстве своем мусульмане малограмотны. Подобная ситуация в первую очередь характерна для наших публикаций о событиях в Афганистане. Значительная их часть дублировала аналогичные материалы на языках хинди и английском, рассчитанных на более образованные круги индийского общества. Именно поэтому вся приводимая в этих материалах аргументация не находила понимания у мусульман Индии. Слабо еще продвигаются наши материалы в прессу на урду, что вызвано недостаточной работой с редакторами этих периодических изданий. Одним из конкретных шагов по распространению нашей печатной и наглядной пропаганды среди мусульманских масс может служить регулярное направление в Индию представителей мусульманского духовенства для встреч и выступлений по вопросам положения мусульман, а также лекторов для выступлений по вопросам решения национального вопроса в СССР, что сейчас больше всего интересует индийцев. Хорошим началом можно назвать создание экспозиции о советских мусульманах в павильоне СССР на ежегодной международной торговой ярмарке в городе Дели.

Таким образом, в настоящее время мучает крайняя необходимость расширения и углубления нашей работы среди мусульманского населения Индии с тем, чтобы активно препятствовать распространению среди них антисоветской пропаганды западных и консервативных арабских стран.

В заключение следует подчеркнуть, что "исламский фактор" играет все возрастающую роль во внутренней политике Индии. Традиционно являвшаяся "банком голосов", помогавших ИНК (И) выигрывать на выборах, мусульманская община в настоящее время проявляет тенденцию играть роль инструмента давления на правящую партию со стороны укрепляющихся консервативных исламских

религиозных кругов. Руководство ИНК (И) учитывает и пытается использовать "исламский фактор" в своих политических целях. Однако, не имея твердой альтернативы коммуналистской пропаганды, оно часто идет на уступки и компромиссы с влиятельными консервативными элементами общины. Уступки под нажимом активизировавшихся исламских фундаменталистов ведут к укреплению, в противовес мусульманскому, индуистского коммунизма. Все это способствует росту межобщинной напряженности. Если же говорить в целом об исламском движении в Индии, то здесь наблюдается процесс сближения, хотя и не столь активного, различных центристских и правых мусульманских партий и организаций на антикоммунистической и антидемократической основе. Причем процесс усиления консервативных тенденций в мусульманской общине Индии в ближайшие годы будет сохраняться.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Muslim India. March 1985, с. 102.
2. Ozganiser. 15.04. 1984.
3. Probe. September 1983, с. 34.
4. M.Shakir. In the Name of Islam (Communalism: The Razor's Edge (Factsheet 2). Bombay, January 1984, с. 50.
5. Mid-Day. 21.05.1984.

МОСКАЛЕНКО В.Н.

ИСЛАМ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ПАКИСТАНА

(Новые тенденции)

В настоящее время в Пакистане, как и во многих других мусульманских странах, происходит спад "исламской волны" (разумеется, данная общая тенденция не исключает всплесков этой волны в каких-либо отдельных странах, которые в свое время не испытали "исламского бума", как это было с основной массой мусульманских стран на рубеже 70-80-х годов). Проявляется это прежде всего в ослаблении влияния ислама на политические процессы в государстве. В Пакистане сейчас довольно громко звучат голоса тех, кто оппозиционно настроен к проводимой властями политике исламизации. Кстати, и сама эта политика перешла ныне больше в сферу теоретических рассуждений, чем практических действий. Руководство ведущей оппозиционной Партии пакистанского народа, во главе с Беназир Бхутто, открыто пропагандирует один из основных своих принципов: "социализм — наша экономика". Еще несколько лет назад немыслимо было произнести слово "социализм" даже в сочетании со словом "исламский". Президент М.Зия-уль-Хак неоднократно "выражал сожаление" по поводу нынешнего состояния процесса исламизации, обвинял депутатов Национального собрания в "недостаточном внимании" к нему.¹ Конечно, подобными заявлениями Зия-уль-Хак стремится укрепить свой ореол "борца за веру", бросив одновременно тень на нынешние представительные органы власти. Однако нельзя отрицать и то, что серьезные основания для таких высказываний у главы государства имеются.

Разумеется, политическое влияние ислама в Пакистане велико и сейчас; несомненно, оно больше, чем это было в период до "исламского бума". Силы исламистов постоянно переходят в

контратаки, иногда добиваются успехов. В октябре 1986 г. Национальное собрание изменило уголовный кодекс. В соответствии с принятой поправкой, лица, обвиняемые в "оскорблении пророка", приговариваются к смертной казни. Большие усилия предпринимаются к тому, чтобы ввести так называемый шариатский закон, что усилит роль ислама в законодательном и судебном процессах.² Реакционные религиозно-общинные элементы подвергают нападкам прогрессивные общественные организации, деятелей, выступающих против исламистской регламентации жизни современного общества. Так, враждебная кампания была развернута летом 1980 г. против активистки организации "Форум в защиту женщин" адвоката А.Джилани.³ И все же политическое влияние ислама в настоящее время много меньше, чем это было несколько лет назад в начале 80-х годов. В нашей научной литературе довольно подробно исследованы причины "исламского бума" в Пакистане, его характерные черты и особенности.⁴ Представляется целесообразным рассмотреть теперь причины и обстоятельства, связанные с нынешним ослаблением политической роли ислама в Пакистане.

Из всего комплекса причин прежде всего следует отметить, что политика исламизации не привела к каким-либо успехам эгалитарного порядка. А ведь как раз именно идеи равенства и справедливости привлекали в исламских лозунгах широкие народные массы, которые связывали с исламизацией надежды на улучшение своего положения, искоренение всех социальных пороков общества. Однако эти надежды не оправдались. Несмотря на определенные успехи в развитии экономики в конце 70-х — первой половине 80-х годов, положение масс населения не изменилось к лучшему. Продолжало усиливаться имущественное неравенство. Не только сохранились, но и возросли коррупция, спекуляция, контрабанда; практически возникла и достигла опасных размеров проблема наркомании; угрожающим стал рост преступности.⁵ Естественно, все это вызвало большое разочарование в массах политикой исламизации, ее результатами.

Вообще, в Пакистане, как и в других развивающихся странах, в разные периоды развития доминируют те или иные идеи, которые во многом определяют направленность оппозиционных выступлений, формы проявления недовольства существующим положением. В период колониализма доминировали идеи национального освобождения. После завоевания независимости возобладали идеи "государственного" или "нового" национализма. Десятилетия су-

ществования "своего" государства вызвали разочарование у широких масс населения, которые надеялись на лучшую жизнь после прекращения чужеземного господства. Надежды все больше стали возлагаться на ислам, естественно, прежде всего на его эгалитаристские принципы. Широким сделалось движение за полное претворение исламских положений, создание "низам-и-ислам", исламского общества всеобщего равенства и благоденствия, свободного от современных общественных пороков. Движение это сопровождалось острыми столкновениями на религиозной основе. Как отмечалось выше, ныне происходит ослабление политической роли ислама. (Заметим, его преобладание заняло относительно короткий период, что свидетельствует об ускорении общественного развития). На первый план сейчас выходят региональный или местный национализм, межнациональные противоречия. Основной формой проявления недовольства масс становятся столкновения на этнической основе. Наиболее ярко это проявилось в кровавых событиях в ноябре-декабре 1986 г. в Карачи, других городах пакистанского Синда. Об этом же говорит развитие событий в индийском Пенджабе, на северо-востоке Индии, на Шри Ланке.

"Исламская волна" как явление прежде всего политическое было во многом обусловлено соответствующими изменениями государственной формы правления (представляется, что на это не обращалось должного внимания). Подъем "волны" во многом был связан с установлением авторитарных режимов (хотя и весьма разных по содержанию — достаточно упомянуть режимы в Пакистане, Бангладеш, Судане, Иране, Ливии и др.). "Сильная власть" активно проводила исламизацию "сверху".⁶ Ослабление некоторых из этих режимов, трансформация их в буржуазно-парламентские формы правления, естественно, повлекли за собой и ослабление прежнего курса в отношении ислама, его политической роли. В Пакистане, как известно, в период военного режима улемы активно участвовали в процессе исламизации, политической жизни страны в целом. Однако власти, пользуясь методами военного правления, всегда держали их в определенных рамках, оставляя за собой принятие окончательных решений и проведение их в жизнь. В условиях эволюции военного режима в гражданский, возрождения конституционно-парламентских институтов власти стремиться снизить уровень политической активности исламистов, опасаясь, что в новой обстановке их будет трудно удержать в том положении, в каком они находились во время военного режи-

ма. Думается, что в этом же направлении побуждает действовать нынешние пакистанские власти и Вашингтон, который в нынешних условиях оказывает сильное влияние на политические процессы в Пакистане. США поддерживают исламизацию в Пакистане в той степени, в которой она содействует укреплению дружественного им режима, но опасаются чрезмерного усиления фундаментализма, памятуя о событиях в Иране.

Одной из причин ослабления "исламской волны" в Пакистане явилось противодействие исламистским силам со стороны общенности, прогрессивных сил страны. Даже в трудных условиях военного положения им удавалось в какой-то мере ограничивать размах исламизации. Естественно, что по мере восстановления конституционно-парламентских форм и принципов государственного управления их деятельность усиливается. Упорное сопротивление внедрению исламистских фундаменталистских принципов оказывали те группы пакистанского общества, чьи интересы непосредственно затрагивались политикой исламизации. Так, довольно решительно выступают против исламизации весьма многочисленные и влиятельные в стране христиане, поскольку исламизация судебной системы означает вытеснение их из этой системы. Недовольство широких масс населения вызывает исламское налогообложение (закят и ушр), которое является дополнительным к уже существующим государственным налогам. Довольно значительны оппозиционные настроения в деловых кругах в связи с действиями по отмене банковского процента. Сильное сопротивление "исламской волне" оказывают религиозные меньшинства — христиане, индусы, парсы и др., которые низводятся на положение второсортных граждан. Поскольку исламизация в Пакистане проводится в соответствии с догмами суннизма, это задевает экономически влиятельную шиитскую общину; шииты активно сопротивлялись введению закята и ушра, некоторых уголовных наказаний, отмене банковского процента и др. Естественно, все отмеченные обстоятельства затрудняли проведение исламизации, деятельности стоящих за ней политических сил.

Для правильного понимания происходящих сейчас в Пакистане процессов чрезвычайно важно иметь в виду, что подъем "исламской волны" не был связан и не вел к усилению религиозности населения. Об этом свидетельствуют разнообразные факты. Так, в 1981 г., т.е. в самый "пик" исламизации, были проведены полевые исследования в Пенджабе. Вопросы, задававшиеся

представителям различных социальных, политических, возрастных и др. групп населения, касались отправления основных мусульманских обязанностей, в частности, совершения молитв. Из общего количества опрошенных две трети сообщили, что никаких изменений в их религиозном поведении не произошло. Из оставшейся трети опрошенных половина заявила, что молиться стали меньше, четверть затруднились дать ответ и лишь одна четверть стала молиться больше.⁷ Таким образом, исламизация, имевшая место в данный период в Пакистане, не затронула толщу общества, она бушевала лишь на его политической поверхности. Ее возникновение, дальнейшие подъем и спад определялись не процессами глубинного характера, а политическими факторами, имеющими ограниченный, временный характер.

В заключение еще раз отметим, что хотя в Пакистане в настоящее время происходит ослабление влияния ислама на политические процессы, само по себе это влияние весьма значительно, сильнее, чем в 60-е — начале 70-х годов. Среди важнейших причин этого — внешние факторы. Пакистан, как известно, имеет самые широкие связи с Саудовской Аравией, эмиратами Персидского залива, Ираном. Это дает возможность данным странам, которые по-прежнему являются эпицентром исламской активности, оказывать на Пакистан соответствующее влияние в значительных масштабах.

Поэтому представляется, что политическая роль ислама, его влияние на положение в Пакистане, как и других странах, должны оставаться объектом нашего пристального внимания. Без понимания данных проблем нельзя правильно и полно оценить многие явления не только нынешней внутренней, но и международной жизни мусульманских стран. К тому же, нельзя исключить того, что в условиях обостряющихся социальных противоречий и роста кризисных явлений произойдет новый взрыв исламской активности, опять забушует "исламская волна". Учитывая ускоряющиеся темпы общественного развития можно ожидать, что это произойдет не в столь отдаленные времена.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. См.: Pakistan Times. Lahore, 14.02.1986.
2. См.: Viewpoint. Lahore, 10.07.1986, с. 11-12.
3. Ibid., 26.04.1986, с. 7-8.

4. См. соответствующие разделы в: Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986; Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986 и др.
5. См.: Dawn Overseas Weekly. Karachi, 12-18.03.1982, с. 8; Muslim. Islamabad, 31.03.1986; Far Eastern Economic Review. Hong Kong, 18.09.1986, с. 23; The Herald. Karachi, April 1986, с. 65-76, September 1986, с. 52.
6. См.: Islam in the Political Process. Cambridge, 1983, с. 195-196.
7. Journal of South Asian and Middle Eastern Studies. Villanova, 1982, vol. VI, N 1, с. 33-47.

ЕДИМОВА Л.М.

ИСЛАМИСТСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДОНЕЗИИ

Как и в других странах "мира ислама", в последнее десятилетие в Индонезии оживились исламистские движения. Все они действуют в глубоком подполье, поэтому сведения о них чрезвычайно скудны и отрывочны. Общими для всех исламистских движений является оппозиционная правительству Сухарто направленность и призывы к созданию в Индонезии "исламского государства". В то же время истоки и конкретные причины активизации различных исламистских движений неодинаковы.

При режиме "нового порядка", утвердившемся в Индонезии после 1965 года, стали поднимать голову старые исламские экстремистские течения, разгромленные в пятидесятые-шестидесятые годы. В 1970-х годах оживилась деятельность буржуазно-националистических групп на севере Суматры в Аче, выступавших против "яванского колониализма" и широкую автономию этой провинции под флагом создания в Аче "государства ислама". Наряду со старыми мусульманскими деятелями созданный экстремистскими группировками Фронт национального освобождения Аче-Суматра возглавляли молодые лидеры типа Хасана ди Тиро - бизнесмена, получившего образование в американских университетах. Ими была предпринята попытка заручиться поддержкой зарубежных исламистских кругов в деле возрождения движения Даруль Ислам, разгромленного правительственными войсками Республики Индонезии в конце 1950-х - начале 1960-х гг. Для подавления вооруженных выступлений Фронта правительство "нового порядка" направило воинские подразделения, в результате чего основные силы экстремистов были рассеяны к концу 1970-х гг.¹

С конца 1960-х годов предпринимались попытки возродить движение Даруль Ислам на Яве. В 1967-1976 гг. бывшие соратники Картосуварьо - идеолога и главаря Даруль Ислама, помогавшие

военным в расправе над коммунистами и их сторонниками после событий 1965 года, совершили поездки по различным районам Явы и Суматры с целью вербовки приверженцев Даруль Ислама для возрождения этого движения "в новом стиле". Они пытались сколотить специальные военизированные отряды для борьбы за создание Индонезийского государства ислама. Эта экстремистская группировка была разгромлена, а ее руководители приговорены к длительным срокам тюремного заключения.²

В 1977 году правительство объявило, что в стране действуют террористические исламские банды "Командо джихад", стремящиеся к созданию в Индонезии "государства ислама". Члены этой группы отказывались признавать существующие законы и руководствовались исключительно Кораном и хадисами. Они обвиняли правящую группировку в отходе от истинного содержания конституции 1945 года и принципов панчасила, считали, что их подлинный смысл раскрыт в Джакартской хартии, документе периода подготовки независимости, призывающем мусульман руководствоваться шариатом в жизни и деятельности. Сторонники "Командо джихад" заявляли, что только те, кого власти именуют исламскими фанатиками, и могут считаться настоящими мусульманами, остальные же являются лицемерами.³ Группа пыталась создать Исламскую армию Индонезии и стремилась к установлению царства ислама во всем мире.⁴ Эта группа также была подавлена властями.

В 1980 году на Западной Яве в Чимахи возникла еще одна экстремистская террористическая группировка Имрана Мохаммада под названием "Революционный исламский совет Индонезии". Она провозгласила своей целью борьбу против президента Сухарто и его режима за создание "исламского государства". Имран объявил себя имамом созданной им религиозной общины и в качестве такового часто выступал с религиозными проповедями, направленными против идеологии панчасила и конституции 1945 года, а также критиковал деятелей "нового порядка". Руководство группы держало своих сторонников в состоянии страха и жестоко расправлялось с теми, кто хотел от нее отойти. Группа Имрана оказалась замешанной в вооруженном нападении на полицейский участок в Бандунге и в угоне самолета индонезийской авиакомпании "Гаруда" в Бангкоке в 1981 году, требуя освобождения своих членов, арестованных в связи с террористическим актом в Бандунге. Все угонщики были убиты во время операции по освобождению самолета, а Имран арестован и расстрелян по приговору трибунала.⁵

Осенью 1985 года состоялся судебный процесс по делу мусульманского террориста Симпуанг Абдул Малика. Этот исламский проповедник, проживавший в Сурабае, в сговоре с другими лицами из Чиребона, Бандунга и Джакарты в целях создания в Индонезии "государства ислама" рекрутировал сторонников и направлял их для специального обучения в Джокьякарту и Маланг "для подготовки кадров борцов за дело ислама". Это движение, называвшее себя "Индонезийское государство ислама", занималось также распространением листовок, в том числе "открытых писем к индонезийским вооруженным силам", антиправительственной агитацией.⁶ Один из членов этого движения мусульманский проповедник Абдул Латиф, выступал против стремления правительства сохранить традиционную яванскую культуру, считая, что яванская культура противоречит Корану и препятствует более глубокой исламизации Явы. Руководители этой группы были привлечены к суду за подрывную деятельность и террористические акты.

В I половине 80-х гг. в Джокьякарте издавался мусульманский журнал "Аль-Рисалах" (после его запрещения решением Верховного суда в мае 1985 г. выходит под названием "Аль-Ихван").⁷ Журнал имел довольно большой тираж, доходивший до 10 тысяч экземпляров и широкое хождение, вплоть до Восточной Явы и Западной Суматры. Он был ориентирован на молодое поколение индонезийцев, распространялся среди университетской молодежи, в первую очередь Джокьякарты. В нем публиковались антиправительственные материалы, содержалась критика ведущих лидеров страны, осуждалось введение единой и единственной идеологии панчасила. В то же время журнал превозносил заслуги старых руководителей исламских экстремистских движений Даруль Ислам - Картосувирьо, Кахара Музаккара, Дауда Бере.

С начала 1980-х годов резко возросло количество антиправительственных выступлений под флагом ислама в мусульманских религиозных учреждениях. Правительственные программы развития осуждались с позиций ислама как недостаточно учитывающие духовные и религиозные запросы индонезийских мусульман, члены правящей верхушки критиковались за отступление от морально-этических установлений ислама. Исламские общественные и религиозные деятели обвиняли власти в проведении политики давления и террора по отношению к исламским религиозным кругам. Исламские проповедники осуждали введение принципов панчасила в качестве единой и единственной идеологии, утверждая, что

эта идеология должна обязательно сочетаться с исламом, призвали к созданию в Индонезии "исламского государства". Много говорилось о том, что руководителями в государстве и обществе могут быть только люди, которые ревностно относятся к исполнению всех установлений религии. Тот же, кто не соблюдает пятикратную ежедневную молитву, не следует всем исламским предписаниям - является неверным и не может занимать руководящие посты.

Эти и другие проповеди исламских оппозиционеров, магнитофонные кассеты и брошюры, распространяемые ими, носили неизменно подстрекательский характер, призывали верующих не мириться с существующим положением, а активно выступать против ненавистных порядков. В них содержались обращения к мусульманам быть готовыми пролить кровь за религию, принести в жертву все, вплоть до собственной жизни, во имя ислама.

Критика с позиций ислама углубляющейся пропасти между богатыми и бедными, призывы к социальной справедливости в одной из мечетей в окрестностях столичного порта Танджунг Приок спровоцировали взрыв антиправительственных волнений осенью 1984 года, продолжавшихся более пяти часов. На подавление этих волнений были брошены правительственные войска, в ходе столкновений с которыми 18 жителей района были убиты. После подавления волнений в Танджунг Приоке мусульманские молодежные организации выпустили нелегальные брошюры, в которых погибшие участники выступлений назывались "мучениками за веру", а один из них - исламский проповедник, зачинщик волнений, именовался "муджахедином", или "борцом за святое дело ислама". В течение ряда дней после похорон во многих мечетях столицы были проведены специальные религиозные церемонии в память погибших, проходившие при небывалом наплыве верующих. На протяжении нескольких месяцев после событий в Танджунг Приоке по ряду районов Явы прокатилась волна террористических актов, взрывов бомб и пожаров в крупных универсальных магазинах, высотных зданиях, где расположены дорогие отели, современные кинотеатры, конторы крупных местных и иностранных компаний и транснациональных корпораций, китайских фирм. Часто взрывам и пожарам предшествовало распространение антиправительственных и антикитайских листовок.⁸

Оживление деятельности экстремистских исламских группировок происходило на фоне резкого обострения глубинных социаль-

но-экономических и идейно-политических противоречий индонезийского общества в условиях ускоренной капиталистической модернизации, проводимой правительством "нового порядка". Недовольство широких масс населения вызывалось политическим доминированием военных, закрепленным официально провозглашенным принципом "двойной функции" вооруженных сил, согласно которой они должны служить не только чисто военным институтам, но и призваны быть ведущей силой общества. Возмущение индонезийской общественности вызывали авторитарные методы правления, закрытый характер власти, делавший ее недоступной для представителей большинства прослоек населения, жесткий контроль над идейно-политической жизнью страны, господство замкнутых группировок, контролируемых генералитетом, а также засилье китайского и иностранного капитала в области экономики.

Исламские экстремисты стремились воспользоваться обострением противоречий в рамках "нового порядка" часто для достижения узкокорыстных целей. Так, Фронт национального освобождения Аче преследовал цель обеспечить для местной буржуазии свободу распоряжаться доходами провинции исключительно в интересах собственного обогащения, не принимая во внимание нужды центрального правительства. Приверженцы Даруль Ислама на Западной Яве и некоторых других районах Индонезии пытались на волне народного недовольства реализовать мелкобуржуазные правомусульманские концепции "исламского государства", выдвигавшие их "духовным отцом" Картосувирьо еще в тридцатые годы, отвергая принципы панчасила в качестве "философской основы" индонезийской государственности, требуя полной исламизации страны и введения теократического правления.

Оппозиционные правительству исламские проповедники, многие из которых были связаны с распущенной еще в 1960 году правомусульманской партией буржуазии и землевладельцев Машуми, выступали под флагом ислама в целом за капиталистический путь развития в тесном союзе с иностранным, в первую очередь западным, капиталом, несколько подправленный, преимущественно на словах, морально-этическими установлениями ислама.

Вместе с тем возникновение ряда исламистских движений и центров на Яве и в некоторых других районах страны (которые прежде считались оплотом умеренной мусульманской организации Нахдатул Улама, никогда не поддерживавшей экстремистские методы вооруженной борьбы за создание в Индонезии "государства

ислама") стало новым явлением в политической жизни страны. Деятельность этих исламистских центров и движений ориентируется в основном на молодежную и студенческую среду и имеет в ней определенный успех. Исламские экстремисты пытаются привлечь на свою сторону демократически настроенные слои учащихся и молодой интеллигенции, которые в обстановке антикоммунистического законодательства и жесткой регламентации идейно-политической жизни оказались в состоянии идеологического кризиса.

Брожение умов в условиях идеологического вакуума выливается в поиски созвучных демократическим устремлениям молодежи и интеллигенции социально-экономических и политических идеалов в исламе, который в современной Индонезии остается пока практически единственной избежавшей правительственной регламентации формой идеологии. Для этой части интеллигенции не прошел бесследно пример Ирана, где под флагом ислама был ниспровергнут диктаторский режим. Серьезное внимание привлекают и широко распространенные в других странах "исламского региона" современные идеологические течения, конструирующие политические, экономические и социальные модели государственности для развивающихся стран на основе догматов мусульманской религии и проповедующие идеи равенства и справедливости. По свидетельству индонезийской прессы, некоторые подпольные экстремистские организации поддерживают связи и получают помощь от зарубежных мусульманских центров, в частности Ирана.⁹

В последние годы индонезийскому правительству удалось резко сократить легальные возможности для деятельности мусульманских кругов как организованной и самостоятельной политической силы. Однако это приводит к перемещению политической деятельности мусульманских группировок в исламские религиозные и учебно-просветительные организации, в результате чего мусульманские учреждения все больше начали превращаться в политические клубы, а ислам — в наиболее удобную и доступную в сложившихся условиях идеологическую форму для критики существующих порядков.

Через исламские религиозные учреждения оппозиционеры пытаются наладить контакты с массами, проникнуть в деревни, где политическая деятельность официально запрещена. В мечети и святых местах развешиваются исламские лозунги, имеющие антиправительственную направленность, распространяются листовки и брошюры. Критика существующих порядков, призывы к их изменению

с позиций ислама стали главным содержанием многих религиозных проповедей. В результате этого религиозные церемонии начали собирать небывало большие аудитории.

Для осуществления оппозиционной деятельности через религиозные каналы в Индонезии имеются широкие возможности. Если в 1978 году в стране насчитывалось 93.650 мечетей, 341.777 молельных домов, 1.039 государственных и 39.499 частных мусульманских учебных заведений,¹⁰ то в 1984 году число мечетей и молельных домов возросло до 482 тысяч.¹¹

Исламские призывы к равенству, демократии и социальной справедливости в сочетании с резким обострением политической и социальной напряженности, вызванной нищетой и бесправием трудящихся масс, продолжающимся углублением пропасти между богатством и бедностью, способствуют пробуждению интереса к мусульманским проповедям среди бедных и обездоленных прослоек города и деревни. Знаменательным явлением становится отклик на исламские лозунги даже среди тех прослоек, для которых вследствие особенностей исламизации страны исламские стереотипы в мировоззрении и социальной психологии не являются доминирующими. В результате ислам может быть использован как опасный детонирующий фактор, способный серьезно дестабилизировать внутриполитическую обстановку в Индонезии. Об этом со всей очевидностью свидетельствуют события осени 1984 года в Джакарте и других городах.

Главнокомандующий вооруженными силами Индонезии Бенни Мурдани возложил ответственность за волнения городской бедноты и террористические акты осени 1984 года на "подрывные элементы", которые "безответственно злоупотребляют" религиозным учением и используют места отправления культа для подстрекательства верующих. В связи с беспорядками власти арестовали и предали суду несколько десятков исламских проповедников. Арестованным были предъявлены обвинения в подстрекательстве к антиправительственным выступлениям. Однако при этом Бенни Мурдани был вынужден признать, что "исламский экстремизм, импортированный с Ближнего Востока", сыграл лишь незначительную роль в разжигании волнений. Их главной причиной он назвал "социальную смуту" в бедных, перенаселенных районах столицы с высоким уровнем безработицы, жители которых возмущены разрывом между богатством и бедностью.

Экстремистские движения, особенно события осени 1984 года,

чрезвычайно обеспокоили власти, которые боялись дальнейших вспышек волнений под флагом ислама. Президент Сухарто встретился с наиболее авторитетными деятелями крупнейшей мусульманской организации Нахдатул Улама, которая контролирует основное число религиозных учреждений в самых населенных и бедных районах Явы, с просьбой предотвратить возможные вспышки исламского экстремизма. Однако и без вмешательства правительства подавляющее большинство представителей исламского духовного сословия Индонезии не поддержало действий экстремистов, несмотря на то, что основная масса исламских группировок оставалась в оппозиции правительству. Деятельность экстремистских движений и центров, их террористические акции не вызывают также стихийной поддержки и со стороны широких масс индонезийских мусульман в городе и в деревне.

Развитию исламского экстремизма в Индонезии не благоприятствует специфика религиозного сознания среди верующих страны. В мусульманской общине Индонезии сохраняется наличие трех основных социо-культурных пластов, из которых только один характеризуется приверженностью исламскому образу жизни и мировоззрению, а остальные два находятся под сильным влиянием доисламских анимистических и патриархально-общинных, а также индо-буддийских ценностей и ориентиров. По свидетельству индонезийских наблюдателей, примерно для 70% мусульман страны исламские стереотипы не являются доминирующими в социальной психологии и мировоззрении. Используя этот факт, власти стремятся заклеить исламский экстремизм как явление, противоречащее национальным традициям и особенностям индонезийского народа, главным ориентиром для которого, якобы, служит сохранение гармоничных отношений в обществе и государстве. Однако поскольку малейшая критика правительственной политики квалифицируется как подрывная коммунистическая деятельность или проявление западного либерализма, в равной степени объявленных властями несоответствующими индонезийской национальной самобытности, ислам — религия подавляющего большинства населения страны — остается единственной формой идеологии, находящейся в рамках "философской основы" индонезийской государственности — принципов панчасила. В то же время перекрытие буржуазно-демократических каналов для политической активности, для поисков альтернативных путей развития страны неизбежно толкает наиболее динамичные элементы индонезийской общественности в

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Far Eastern Economic Review. Hong-Kong. 30.10.1980, с. 41-42.
2. Antara. Jakarta. 18.04.1984; Jakarta Post. Jakarta, 22.11.1983; Merdeka. Jakarta, 22.11.1983.
3. Kompas. Jakarta, 27.09.1982.
4. Kompas. 14.05.1982.
5. Kompas. 17.03.1983.
6. Jakarta Post. 29.10.1985.
7. Jakarta Post. 3.02.1986; Kompas. 24.10.1985; Far Eastern Economic Review. 2.02.1986, 14.02.1986; Merdeka. 21.05.1984, 19.12.1985.
8. Jakarta Post. 28.01.1986, 1.02.1986, 14.03.1986, 6.05.1986; Kompas. 29.03.1986.
9. Jakarta Post. 27.01.1986, 12.02.1986.
10. Indonesia Times. Jakarta. 17.05.1978.
11. Kompas. 25.03.1984.

СТОЦКИЙ В.В.

ПОЛИТИКА ИСЛАМИЗАЦИИ И ОППОЗИЦИЯ В МАЛАЙЗИИ

После всеобщих парламентских выборов в Малайзии (2-3 августа 1986 года) в буржуазной прессе появились прогнозы о предстоящем отказе правящих кругов этой страны от проводимой ими политики исламизации, "болезненно воспринимаемой другими (немалайскими) национальными общинами".¹

В пользу подобных утверждений, казалось бы, говорили, по крайней мере, два важных обстоятельства. Беспрецедентный успех на выборах Партии демократического действия (ПДД получила 24 места в парламенте и 37 - в законодательных собраниях штатов), выражающей интересы оппозиционно настроенной к официальному курсу (к политике исламизации в том числе), значительной части китайской национальной общины, а также сокрушительное поражение, которое понесла на этих выборах Всемалайзийская исламская партия (или Исламская партия), завоевавшая лишь одно место в парламенте и 15 - в законодательных собраниях штатов.² С этой партией обычно связывают консервативное и экстремистское направление в исламе, идеи создания теократического "исламского государства" и рост мусульманского фундаментализма в стране. ПДД и Исламская партия представляют два основных идеологических направления в нынешней легальной оппозиции в Малайзии.

"В связи с катастрофическим поражением ИП на всеобщих выборах в августе, - замечает Сухаини Азнам, - ислам как политическая ценность потерпел жестокое фиаско".³ Действительно, результаты выборов внесли заметное отрезвление в общую обстановку мусульманской эйфории, царящей в политических, общественных и религиозных кругах, в ряды богословствующей интеллигенции и других сторонников политики исламизации страны, проводимой правительством Махатхира Мохаммада. "Со времени последних выборов

ОМНО в гораздо меньшей степени выступает в защиту своих собственных программ", а ИП, "занятая пересмотром своих позиций, на несколько месяцев перестала быть в центре внимания общественности",⁴ — отмечает тот же Сухаини Азнам.

Вместе с тем смещение политико-пропагандистских акцентов в проправительственной прессе представляют определенный интерес, поскольку они отражали первую реакцию правящих кругов (особенно Объединенной малайской национальной организации — ОМНО) на результаты последних всеобщих выборов, на которых столь внушительно заявила о себе немалайская оппозиция. Сильно приглушив исламскую тематику (в первую очередь это касалось англоязычной прессы), местная печать развернула широкую кампанию на тему о малайском политическом гегемонизме. Поводом к ней послужило выступление члена малайзийского парламента и ОМНО Датук Абдуллаха Ахмада в Институте международных отношений в Сингапуре 30 августа 1986 года. "Политическая система Малайзии, — заявил он, — основывается на господстве малайцев".⁵ Прежде об этом на официальном уровне открыто не говорилось. Острые кампании было направлено не только против оппозиционно настроенной части китайской общины, но и против ИП — главного идеологического противника правящей партии. Весь ход кампании подтверждал прежнюю позицию ОМНО о том, что в споре с ИП в вопросе о приоритете малайского национализма над исламом она на какие-либо компромиссы не пойдет.

Заявление представителей руководства оппозиционной ИП внесет существенные коррективы в прогнозы, касающиеся дальнейшего курса мусульманской оппозиции. На всеобщих выборах в 1986 году ИП "проиграла лишь сражение, а не войну", — говорит президент Исламской партии Юсуф Рава. Он не оставляет сомнений в том, что политический и религиозный курс партии, включая укрепление ее связей с китайской общиной через китайские консультативные советы (ККС) и сотрудничество с другими оппозиционными партиями, с которыми был заключен предвыборный пакт, останется неизменным.⁶ В условиях острой критики "новых направлений" в деятельности ИП со стороны местной прессы, членов самой Исламской партии (прежде всего среднего и низшего звеньев), а также ОМНО, выражающих уверенность в неизбежности изменения ее стратегии после поражения на выборах, подобные заявления представляются достаточно серьезными.

Ориентация на сотрудничество с немалайскими партиями идет

под исламскими лозунгами.

Никаких признаков каких-либо изменений в исламском аспекте своей политики не обнаруживает и буржуазная правящая партия ОМНО. Скорее наоборот, подчеркивается мысль не только об укреплении акида (веры) среди мусульман с помощью "неослабной деятельности даквы" (миссионерской деятельности), но и то, что "пришло самое подходящее время, чтобы разъяснить немусульманам сущность ислама".⁷ Все это сопровождается, правда, призывами к большей "гибкости" в проведении политики исламизации в условиях общества, в основе которого лежит "система контроля и баланса".⁸ Иными словами сдвигов принципиального характера в уже сформировавшейся собственной "исламской концепции" ОМНО вряд ли следует ожидать. Но в свете поражения ИП на последних выборах прежняя эффективность ее давления на правящую партию в проведении религиозного курса (по крайней мере на ближайший период времени), несомненно, будет ослаблена. Нельзя не согласиться с мнением Сухаини Азнама о том, что у ОМНО сейчас выбит из рук "политический предлог" в виде давления на нее мусульманской группы вне партии для того, "чтобы оправдать перед своими немусульманскими партнерами по коалиции какие-либо исламские реформы".⁹

Вопросы о взаимоотношениях двух основных малайских и исламских партий о характере религиозно-этнического конфликта в этой стране — одни из наиболее актуальных и сложных на внутриполитической арене сегодняшней Малайзии. Дать ответ на эти вопросы можно только проанализировав влияние ислама на политическую ситуацию в этой стране в 70-х — начале 80-х годов.

Ни словом не обмолвившись о подлинных причинах поражения ИП на выборах, премьер-министр Малайзии Махатхир Мохаммад в своем заявлении от 17 августа 1986 года поражение ИП объяснил только тем, что "партия сделала ошибку, стремясь стать правящей партией". По существу это было указанием на нереалистичность притязаний на политическую власть этой партии при отсутствии достаточной социальной и массовой опоры. "Если бы, — продолжает он, — она стремилась стать лишь сильной оппозицией, у нее были бы лучшие шансы для завоевания большего числа мест в парламенте, вместо одного, которое она получила". Иной акцент в его словах при характеристике ИПД. Эта партия, "выступает против всех направлений политики правительства, несмотря на их очевидную пользу".¹⁰

"В отличие от других демократических стран, где оппозиция играет конструктивную роль, — сказал Махатхир Мохаммад, характеризуя оппозиционные силы в целом, — в Малайзии она выступает против всех предложений, с которыми выступает правительство".¹¹ За этими словами стояли не только очевидная неудовлетворенность ОМНО итогами выборов, но и та напряженность в отношениях между национальными общинами, которая предшествовала им, а также активизация деятельности оппозиции, прежде всего китайской. Следует учесть, что накануне выборов наряду с политической оппозицией возрастало недовольство политикой исламизации со стороны различных религиозных общин страны.¹² Несмотря на их различные трактовки официального курса, степени остроты его критики, несмотря на заверение правящих кругов об "исторических обязательствах ислама" перед немусульманами, на почве противодействия этому курсу ощутимо набирала силу тенденция к объединению различных религиозных сил страны. Протест против правительственного курса "исламизировать малайзийское общество" выразил созданный в 1984 году Консультативный совет Малайзии по вопросам буддизма, христианства, индуизма и сикхизма, где, как свидетельствует Джеймс Глад, громче других подавала свой голос "более других ущемленная в своих правах" христианская община.¹³

Совершенно иную форму протест против официального исламского курса принял в среде образованной части немусульманских общин (главным образом китайской), поднимавших на щит в своих теоретических разработках и статьях в англоязычной прессе "потенциально взрывоопасные" проблемы Новой экономической политики (НЭП), образования, языка и национальной культуры. Нынешняя "политика исламизации, — говорит директор Исследовательского центра и китайских ресурсов Ква Киа Сун, — является выражением политики в области национальной культуры".¹⁴ Одной из главных мишеней критики стали решения Конгресса по национальной культуре (штат Малакка, 1971 год), который объявил "ислам важным компонентом формирования национальной культуры". Решения этого конгресса, — прямо говорит тот же Ква Киа Сун, — "не могут быть безоговорочно приняты китайской общиной, поскольку на конгрессе фактически не были представлены основные общины, заинтересованные в решении проблемы национальной культуры".¹⁵

Активизация деятельности китайской интеллигенции, представителей интеллектуальных кругов немалайских общин в немалой степени стимулировалась приходом к власти в штате Сабах в апре-

ле 1985 года новой Объединенной партии Сабаха (ОПС), выражающей интересы народности кадазан, в своем большинстве христиан-католиков. В самих темах проводимых представителями этих кругов семинаров и широких дискуссиях звучит больший или меньший вызов официальным культурным и политико-религиозным концепциям. Среди таких тем: "Отношение кадазан к национальной культуре", "Исламский подход к национальной культуре", "Буддизм и национальная культура", "Отношение христиан к малайской культуре", "Индуизм и национальная культура" и многие другие.¹⁶

И тем не менее наиболее серьезным противником официального курса на исламизацию страны оставалась оппозиционная Партия демократического действия (партия центра с правосоциалистической ориентацией). Она представляла собой главную базу китайской политической оппозиции в стране. В одной из резолюций, принятой на 7-ой национальной конференции ПДД в штате Пинанг (апрель 1985 г.), выражалась "серьезная озабоченность" по поводу "ускоренного процесса исламизации во всех сферах жизни"... которая "воздаст угрозу многоконфессиональной и секулярной основе малайзийского государства". Резолюция содержала также призыв к правительству Национального фронта "отказаться от политики и мер, которые усугубляют процесс расовой поляризации в Малайзии".¹⁷ Другим существенным обстоятельством было то, что ПДД на уровне оппозиции заняла не менее решительную позицию в вопросе о политической роли ислама в стране и по отношению к идее создания "исламского государства", которые отстаивал ее идеологический и политический противник — Исламская партия, пытавшаяся объединить на этой почве другие оппозиционные силы страны. Проблема "исламского государства"¹⁸ и была в центре внимания двух оппозиционных партий в период предвыборной борьбы и их усилий по созданию как Объединенного оппозиционного фронта, так и попыток заключить предвыборный пакт. Руководство ПДД объявило, что оно "выступает против идеи создания исламского государства", дав ясно понять, что "каких бы то ни было компромиссов по этой проблеме не будет" и что оно "не подпишет никакой документ, в котором поддерживалась бы идея создания исламского государства".¹⁹

Амбициозность устремлений ИП (единственная партия, представляющая правую оппозицию в стране) и ее притязания на власть во многом проистекали из глубоких сдвигов политико-идеологического характера, которые во внутренней жизни Малайзии отчетливо

проявились в 80-е годы. Прямое отношение к ним имела переоценка роли и места "исламских ценностей" в дальнейшем развитии государства в немусульманских партиях правящего Национального фронта. Для оппозиционных сил страны (по крайней мере до выборов в 1986 г.) единственной альтернативой официальной идеологии ОМНО, апеллирующей к исламской традиции, была исламская концепция ИП. Поэтому ИПЦ, называющая себя межобщинной партией и вынужденная так или иначе считаться с политическими реальностями сегодняшней Малайзии, выразила готовность признать ИП лидером оппозиции. Вместе с тем ее намерения в вопросе сотрудничества с ИП и заключения с ней предвыборного пакта не выходили за пределы "реалистической" цели лишить НФ поддержки 2/3 парламента, необходимой правящей коалиции партий для принятия законодательных актов.²⁰ К числу реальностей политической жизни Малайзии середины 80-ых годов следует отнести и то, что впервые открыто, отталкиваясь от коранических предписаний, Исламская партия фактически противопоставила всем существующим в стране институтам буржуазной парламентской демократии, включая действующую конституцию, институт султанов. Когда-то называвшая себя "партией бедных", она впервые открыто пошла на "сотрудничество" с китайской общиной на ярко выраженной внеклассовой основе. Ее притязания на власть в стране сопровождалась усилиями по созданию исламских правительств в "цитаделях" партии - штатах Келантан, Кедах, Тренггану. Перспективы "первого исламского правительства в стране" (в штате Тренггану) связывались с именем одного из "младотурков" в руководстве ИП (ее вице-президента) Хаджи Хади Авангом.²¹ Достоянием общественности стала, наконец, концепция "исламского государства" ИП, принципиально отличавшаяся от взглядов ОМНО на характер Малайзийского государства. Для ОМНО, как и значительной части улемов, которых она в результате многолетних усилий сумела привлечь на свою сторону, Малайзия уже является мусульманским государством. ИП же ставила своей целью исламизацию всей государственной системы, создание "исламского государства", целиком основанного на принципах шариата. "Малайзия, - говорит Хаджи Абдул Хади Аванг, отдав предварительно дань величию первого халифата и его (также как и в "эпоху пророка") "прекрасному" социальному устройству, - должна стать подлинно "исламским государством", а не государством, где ислам признается лишь в качестве официальной религии". "Как исламское государство, - продолжает он, - она должна управляться

только мусульманами. Правительство должно быть исламским". Возглавлять его могут лишь "мужчины-мусульмане, овладевшие научными знаниями". Конституция государства должна основываться на исламе и проводить в жизнь исламскую систему". Действующая конституция для Хади Аванга не что иное как "наследие английских колонизаторов". Между тем, официальная концепция ОМНО отвергла тезис о том, что государство должно целиком основываться на исламе и положениях Корана, а нынешняя конституция заменена шариатским законодательством.²²

По мнению идеологов ИП, существующие зарубежные модели "исламского государства" непригодны для Малайзии. В то же время в иранской модели они видят "новое развитие в исламе", суть которого заключается в том, что "Иран - единственное государство, которое объявило, что оно ни с Западом, ни с Востоком".

ИП стремится найти для Малайзии собственную модель "исламского государства". При этом, по мнению "всех руководителей" ИП, "исламское государство может выступать в форме и монархии, и республики, и в любой другой форме".²³

ОМНО претендует на то, что его официальная политика отвечает основным принципам ислама. Составной частью своего "исламского курса" в 60-70-е годы правящий режим объявил строительство большого числа мечетей, установление религиозного налога-закята, создание первого в ЮВА Исламского банка и мусульманской страховой компании, Международного исламского университета, исламизацию бюрократического аппарата, введение курса по истории и культуре ислама (с 1983 г. он стал обязательным для всех немусульман) в высших учебных заведениях страны и т.п. Важной составной частью "мусульманской концепции" ОМНО является тезис о поэтапном внедрении "исламских ценностей" в различные сферы общественной и государственной жизни страны.

В противоположность этому ИП требовала немедленного претворения исламских принципов в жизнь. Во всех начинаниях ОМНО Исламская партия видела не более чем "символику", которая вовсе не является "доказательством мусульманского правления ОМНО". "Политика исламизации, проводимая правительством, - по мнению вице-президента ИП Хаджи Накхаие Ахмада, - лишь копирует политику в других странах и преследует политические и экономические цели".²⁴

Вместе с тем ИП поддерживала ряд "мусульманских нововведений" ОМНО. Показательно, например, как руководитель отделения

ИП в штате Трентгану Мустафа Али оценивал факт создания Исламского банка: "Это хорошее дело, — говорит он, — но это не критерий, поскольку такие немусульманские страны как Швейцария, ФРГ и Англия также имеют исламские банки".²⁵ До выборов вице-президент ИП Накхаие Ахмад сосредоточивал огонь критики не на Исламском банке, а на банках, "взимающих проценты", на игорных домах и предприятиях, производящих алкогольные напитки, на "чрезмерном рвении" членов ОМНО во время религиозных церемоний индусов.²⁶

Сложный комплекс проблем немусульманских общин Малайзии — трудноразрешимая проблема как для исламских концепций ОМНО, так и для всего дальнейшего "исламского курса" страны. Отвечая на вопрос о правах немусульман в будущем "исламском государстве", Мустафа Али ограничивается общим высказыванием о том, что они (т.е. немусульмане) будут иметь права, но творцами политики должны быть мусульмане". В свою очередь Хади Аванг считает "странным" то обстоятельство, что "китайцы и индийцы, принявшие западную систему, не смогут принять исламскую".²⁷ Ведущий мусульманский идеолог ОМНО Анвар Ибрахим рассматривает политику исламизации как "тотальную программу" своей партии и твердо обещает, что в будущем ислам "займет особое положение во всей философской основе и жизненных принципах народа, а также конституции". При этом он считает, что проведение такой политики может иметь двойные последствия: либо "путь тотальной конфронтации, или сражения мусульманских идей с немусульманскими"; либо укрепление политической и экономической стабильности в стране без обострения межобщинных отношений. Предпочтение, разумеется, он отдает второму пути.²⁸

Все зримее накануне выборов на первый план выдвигаются социально-классовые противоречия, а не коммуналистский аспект проблем мусульманской общины страны. Ныне "основная опасность исходит не от других рас, а от самих малайцев",²⁹ — неоднократно повторяет премьер-министр Малайзии Махатхир Мохаммад. Лозунг 70-х годов о "единстве малайской общины" в 80-х годах был заменен благодаря усилиям ИП лозунгом "единства мусульманской уммы", лишенным какого-либо классового содержания.

Социальные конфликты облекаются в религиозные формы. Усиливается оппозиционное правительству движение исламских фундаменталистов.

В качестве примера может служить оценка малайзийским ис-

следователем Бунн Нагарой происшедшего еще до выборов 1986 г. инцидента в Мемали (деревня в штате Кедах), где руководитель среднего звена ИП Ибрахим Либия с последователями его "мусульманского учения" вступил в настоящее сражение с полицией. Из многих проблем, поднятых Бунн Нагарой, выделим лишь некоторые. Автор статьи "Семена мусульманского фундаментализма в стране" отмечает прежде всего малайский аспект проблемы. "По своей силе и жестокости то, что произошло в прошлом месяце (19 ноября 1985 г. — В.С.) не имело места со времени событий в мае 1969 г. Этот взрыв ярости не является отражением в миниатюре беспорядков в 1969 г., поскольку все вовлеченные в инцидент стороны — деревенские жители, власти и представляющая их полиция — целиком или преимущественно были из малайцев". Автор также акцентирует внимание на том, что радикализм мусульманского фундаменталиста Ибрахима Либия, который учился в Ливии, связан "скорее с достижением политических, а не религиозных целей", указывает на "коллективное бедственное положение" малайских сельских жителей (безработица, резкое снижение цен на каучук), устанавливает логические связи с предшествующими "инциденту" антиправительственными демонстрациями крестьян-рисоводов в Балинге. Существенным моментом в его анализе является фиксирование внимания на том, что члены ИП выступают в качестве участников и организаторов таких массовых выступлений.³⁰ Весьма характерно также, что в период предвыборной кампании, в тот самый момент (2.02.1986 г.), когда, по определению некоторых руководителей ИП, начался "теплый диалог" между руководством ОМНО и ИП по вопросам "единства мусульманской общины", вице-президент правящей партии Датук Хаджи Ахмад Бадави призвал членов ОМНО решительно выступать против "политических учений" ИП, "ставших средством подстрекательства против правительства". Эти сектантские и опасные учения, по его мнению, должны рассматриваться как "раковая опухоль, которая разрушит будущее малайцев". Ахмад Бадави подчеркивает еще один любопытный аспект в деятельности ИП: эта партия, как он полагает, "подстрекает малайцев выступать против решений и предложений, которые исходят от мусульманской интеллигенции, состоящей на государственной службе".³¹

Обобщающая характеристика антиправительственной деятельности ИП содержится в словах заместителя президента ОМНО Мусы Хитама. Выступая на конгрессе ИКМ (Индийский конгресс Малай-

зии) он включил "события, подобные в Мемали", в разряд третьих по значению "угроз нации и государству" (после "коммунизма", 12-летнего чрезвычайного положения в стране и экстремизма в национальных общинах, который привел к "трагедии 13 мая" 1969г.³² Уже из этих примеров можно видеть как затянута в один тугой узел политические, социально-экономические и религиозные проблемы малайской мусульманской общины. В них находит также отражение боязнь правящих кругов дальнейшей радикализации Исламской партии. Между тем рост социальной и политической напряженности находит отражение не только в конфликте между ИП и ОМНО, но и внутри самой Исламской партии.

Характер длительного политического кризиса и затянувшегося "периода борьбы за власть" показывают, какие силы в партии выступают за "сотрудничество" с ОМНО под флагом борьбы за "единство мусульманской общины". Открытое столкновение между "умеренными" и радикалами (в основном выпускники Аль-Азхара). На уровне руководства ИП, как правило, связывают с неблагоприятными для партии результатами всеобщих выборов в 1982 году и изгнанием из нее радикалами "умеренного" мусульманского деятеля Датук Хаджи Асри Муда, последующим расколом ИП и созданием им новой мусульманской партии Хизбул муслимин. Но по существу начало острым столкновениям противоборствующих группировок в партии положил ее выход из правящего Национального фронта (НФ) Малайзии еще в 1977 г. и последующих событий в Келантане (примечательно, что борьбу за власть в этом штате - "цитадели ИП" - ОМНО вела от имени НФ). В результате, ИП потеряла контроль над этим штатом, а от нее впервые откололась мусульманская партия Берджаса во главе с "умеренным" членом ИП Датук Мохаммед Насиром, которая сразу же была принята в коалицию правящих партий НФ. "Рост оппозиции против Асри Муда, особенно в лице групп из штатов Тренггану и Кедах", показал уже первый конгресс ("муктамар") ИП, который состоялся после отмены "чрезвычайного положения" в штате Келантан. Его потеря была тяжелым ударом по партии и по Датук Асри Муда как ее руководителя.³³ Нелишне заметить, что большую роль в росте оппозиции президенту ИП играла его близость к верхушке правящей партии и его участие в правительстве страны. С выходом Асри Муда из партии возможности радикалов стать у руля руководства партией увеличились. Но "хотя путь к президентскому креслу для них был открыт, разногласия среди различных групп достигли той критической точки,

когда возникла угроза единству партии, которой она прежде никогда не знала".³⁴ В 1982 году радикалов в ИП постиг еще один удар. Он связан с именем Анвара Ибрахима - президента в то время оппозиционного по отношению к правительству Движения мусульманской молодежи Малайзии (АБИМ). Вопреки надеждам исламских радикалов он неожиданно для них занял видное положение в правящей партии ОМНО. Внутренний политический кризис в ИП продолжался. В разгар его президентское кресло ИП в феврале 1983 года занял 64-летний Юсуф Рава. Подобно Асри Муда, он был также из числа "умеренных". Кризис руководства партии тем не менее не был преодолен. "Передать пост президента партии, - сообщила местная печать, - молодым лидерам Юсуф Рава хотел задолго до выборов в 1986 году".³⁵ Эффективность деятельности центрального руководства ИП была основательно подорвана. Начался процесс децентрализации власти. Северо-восточные штаты страны исламские радикалы превратили по существу в центры своей деятельности, где масса малайского сельского населения "твердых приверженцев ислама" составляла большинство населения. В штате Тренггану, например, члены ИП сплотились вокруг устаза (религиозный учитель) Абдул Аванга (его популярность вскоре перешла границы штата) и Ван Муталио Эмбонга. В штате Кедах такая же группа сплотилась вокруг Фацзила Нура - вице-президента ИП. Среди "умеренных" из числа старой гвардии ИП образовалась новая группа "сочувствующих" радикалам, которую представлял вице-президент ИП устаз Мохаммад Накхаие Ахмад и Датук Судин Вахаб - заместитель специального уполномоченного партии по штату Кедах.³⁶

К началу диалога о "единстве мусульманской общины" страны, идея которого принадлежит министру образования Анвару Ибрахиму, в руководстве ИП, да и в партии не было единства. Обострились столкновения между мусульманскими консерваторами и радикальной мелкобуржуазной интеллигенцией, сторонниками и противниками ориентации на усиление малайского национализма, новых и традиционных направлений деятельности партии.

Австралийский ученый Джон Фанстон еще на рубеже 80-х годов отметил "фундаментальный характер классовых противоречий", стоящих за взаимоотношениями этих двух партий - "антагонистов". Ссылаясь на результаты полевых исследований в штате Келантан (свои оценки ученый распространяет и на другие штаты северо-восточной Малайзии), он делает вывод, что за кандидатов ОМНО голосовали представители "небольшого по численности класса

крупных землевладельцев", которые "поддерживали ОМНО с самого начала". С другой стороны, поддержку ИП малайским крестьянством он связывает с ухудшением его "экономического положения". Протест крестьянства выражался "скорее в коммуналистской, а не классовой форме". Далее Д. Фанстон не без основания критикует тех западных авторов, которые приписывают "успехи" этой партии в сельских районах страны "узкому малайскому шовинизму", "политической и экономической отсталости" малайского избирателя и его "традиционализму". Он считает "поверхностными" представления других ученых, объясняющих влияние партии в северо-восточных штатах такими "решающими факторами", как наличие в них "системы независимых мусульманских школ" ("секолах пондок"), сельских религиозных учителей, оказывающих поддержку партии. Рядовые члены ИП, по его словам, давали "классические образцы апелляции к низам".³⁷ С мнением Фанстона нельзя не согласиться.

Вместе с тем, все новые и новые призывы к диалогу между двумя партиями свидетельствовали о серьезности намерений верхушки ОМНО предотвратить усиление расслоения малайской мусульманской общины.³⁸ Если после поражения ИП на выборах 1986 г. ОМНО призывает к сотрудничеству двух партий, образцом которого они считают середину 70-х годов, когда ИП входила в правящую коалицию партий НЮ, то рядовые члены ИП требуют "возвратиться к духу борьбы 60-х годов".

Сложные религиозно-этнические проблемы, наложившие свой отпечаток на отношения между правящей партией и партиями оппозиции, а также на противоречия внутри блока оппозиционных партий, остались нерешенными и после выборов 1986 г.

На протяжении всей истории Малайзии в силу незавершенности процесса складывания современных классов и социальных групп оппозиционные силы страны оставались раздробленными.

Не было исключением и "Движение народа за справедливость", созданное по инициативе ИП в середине 80-х годов. Тем не менее это была первая попытка объединить оппозиционные партии с разными платформами

на почве ислама. Приняв участие на выборах в 1986 г. в штате Сабах, партия впервые заявила о своем "присутствии" в Восточной Малайзии. Вслед за ней в декабре 1986 г. верховный совет ОМНО принимает "важное и историческое решение" об укреплении своих позиций в этом штате. Малайзийская пресса отмечает неиз-

бежность столкновений между ОМНО и ИП в штатах Восточной Малайзии в связи с использованием "исламского фактора".³⁹

Исламская партия, выступавшая в качестве главной партии малайской оппозиции, к середине 80-х гг. отказалась от ориентации на укрепление позиций малайцев. На этой почве ИП нашла общий язык с различными группами и силами немалайских общин страны. "Главная цель китайских консультативных советов содействовать тому, чтобы китайцы подняли престиж ИП",⁴⁰ — заявляют китайские руководители этих советов как на национальном, так и на уровне штатов. Сходные цели ставят и влиятельные китайские гильдии и ассоциации, неправительственные общественные организации подобно "Алиран". Имущие слои немалайских общин пытаются использовать "исламский фактор" для укрепления своих позиций.

Дискуссии президента организации социальных реформ "Алиран" Чандра Музаффар с улемами, состоящими на службе правительства, и содержание его книги "Возрождение ислама в Малайзии" — яркий тому пример. В отличие от малайских улемов, подчеркивающих значение "мусульманской веры", президент "Алиран" ищет корни "возрождения ислама" в комплексе социальных, политических и экономических причин, находивших отражение на протяжении всей истории деятельности ИП. "Успехи ИП, — говорит он, — нельзя объяснить силой или недостатком веры у сторонников этой партии, а также силой или слабостью ее руководителей".⁴¹

Отбросив в своей полемике этноцентризм и открыто промалайскую ориентацию, ИП встала на путь сближения с другими оппозиционными, прежде всего мусульманскими, силами страны, находящимися под сильным воздействием зарубежных мусульманских организаций и не склонных считаться со спецификой развития малайского национализма в стране.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Wall Street Journal. Hongkong. 5.07.1986.
2. Поражение на выборах понесли практически все руководители Исламской партии (ИП): президент ИП Хаджи Юсуф Рава, заместитель президента Хаджи Фадзил Нур, вице-президенты Хаджи Накхаие Ахмад и Хаджи Абдул Хади Аванг, специальный уполномоченный по Келантану и глава совета улемов партии Хаджи Ник Азиз Мат, генеральный секретарь ИП Хаджи Хассан Шукри, глава информационного центра партии Субхи Латиф, лидер молодежного крыла ИП Мустафа Али и др.

3. Far Eastern Economic Review. 22.01.1987, v. 135, N 4, с. 24.

4. Там же. Объединенная малайская национальная организация (ОМНО) является главной политической силой в правящей коалиции партий Национальный фронт (НФ).

5. FEER. 25.09.1986, v. 133, N 38, с. 2.

6. Berita Malaysia. 1986 August, с. 2.

7. Utusan Malaysia. 7.11.1986.

8. Utusan Malaysia. 7.08.1986.

9. FEER. 21.01.1987. v. 135, N 4, с. 24.

10. Berita Malaysia. 1986, August, с. 2.

11. Berita Malaysia. 1986, August, с. 2.

12. Из 15,2 млн. населения Малайзии 7,5 млн. исповедуют "немусульманские" религии. В эту цифру включены и приверженцы анимистических верований.

13. Там же.

14. New Sunday Times. 2.03.1986. В его книге "Национальная культура и демократия", охватывающей события культурно-политической жизни страны с 1971 по август 1984 г., затронуты проблемы НЭПа, политики в области образования и положения ислама в стране. Характерно, что немало зарубежных исследователей рассматривают проблемы культуры Малайзии в тесной связи с вопросами политики и экономики. См., например, Jr. Adinegoro. Kebudayaan Sebagai Issue Politik Di Malaysia. Merdeka. 11.12.1978.

Вопросы культуры, — говорит Адинегоро, — нельзя отделить ни от экономических, ни политических проблем. Весь комплекс этих проблем заложен в самой структуре правительства Малайзии, в котором представлены различные национальные общины".

15. New Sunday Times. 22.04.1986.

16. Там же.

17. New Straits Times. 22.04.1985.

18. В Объединенный оппозиционный фронт (ООФ), инициатором создания которого была ИП, вошли (помимо ИП) Народно-социалистическая партия Малайзии, Националистическая партия Малайзии и Социал-демократическая партия Малайзии. Вопреки главному предварительному условию ИП о принятии идеи создания исламского государства, в совместной декларации, подписанной участниками ООФ 15 июля 1986 года, признавалось лишь право ИП вести борьбу за создание исламского государства.

19. New Straits Times. 16.07.1986.

20. New Sunday Times. 9.03.1986.

21. New Straits Times. 10.01.1986; Utusan Malaysia. 6.08.1986.

22. Tempo. Jakarta, 1984, November, No 38, с. 63.

Создание исламского государства, — говорит Хади Аванг, — не должно рассматриваться как конечная цель. Высшей целью является освобождение общества от всех форм угнетения.

23. Там же.

24. Там же.

25. Там же.

26. Там же.

27. Там же.

28. Там же.

29. New Straits Times. 16.11.1985.

30. New Sunday Times. 1.12.1985.

31. New Straits Times. 3.02.1986.

32. New Straits Times. 1.07.1986.

33. Malaysia. 1982. December, с. 7.

34. Там же.

35. New Straits Times. 13.08.1986.

36. Malaysia. December, 1982, с. 7.

37. J. Funston. Malay Politics in Malaysia. Kuala Lumpur, 1980, с. 52.

38. Встреча между мусульманским идеологом Анваром Ибрахимом и Абдул Хади Авангом (одним из радикалов в руководстве ИП) в Пеории (штат Иллинойс, США) в декабре 1986 г., посвященная взаимоотношениям двух партий, явилась еще одним подтверждением того, что вопрос их "примирения" относится к числу долго — временных целей правящей ОМНО.

FEER. 22.01.1987, v. 135, N 4, с. 24.

39. Mingguan Malaysia. 7.12.1986.

40. New Straits Times. 24.04.1986.

41. Berita Harian. 2.04.1987.

ВАСИЛЬЕВ Л. С.

ИСЛАМ КАК ФАКТОР ПОЛИТИКИ КНР

Китайская народная республика с первых дней своего существования проводит активную внешнюю политику, стремясь играть заметную роль в международных делах и прежде всего в тех из них, которые более всего касаются так называемого "третьего мира", развивающихся стран. Среди этих стран большую и очень влиятельную группу представляют государства, в которых ислам является государственной религией либо позиции его очень сильны. Естественно, поэтому, что отношение к исламу как к религии и к мусульманам как ее приверженцам стало играть в политике КНР весьма существенную роль. Эта роль для нынешнего пекинского руководства тем более значима, что в самом Китае издревле существует пусть небольшая, но весьма влиятельная колония мусульман, а некоторые окраины республики населены почти исключительно исповедующими ислам нацменьшинствами. Таким образом, политика по отношению к исламу и мусульманам оказалась в КНР частью как внешней, так и внутренней политики этой страны, а ислам стал весомым фактором этой политики. Смысл и суть этого фактора станут более очевидными, если ознакомиться с историей ислама в Китае и статусом исламской общины и мусульманских нацменьшинств в КНР.

Ислам в лице его первых и основных носителей, арабов, проник в Китай давно. Уже в 8-9 вв. немалое количество арабских торговцев проживало в ряде крупных городов империи, создавая там свои мусульманские общины. В 12-14 вв. значительное количество мусульман — по большей части тюрков, жителей Средней Азии, — появилось в Китае в виде солдат-наемников, занимавших сравнительно привилегированное положение, особенно при монгольской династии Хань. Хотя в расовом, культурном и языко-

вом плане прибывшие в Китай мусульмане довольно быстрыми темпами ассимилировались и китаизировались (достаточно напомнить, что по меньшей мере на первых порах все они брали себе в жены китайок — практика, сохранявшаяся и позже), жесткость ислама как религиозной доктрины и комплекса обязательных для любого правоверного норм и обычаев со временем привела к появлению большого количества замкнутых мусульманских общин, рассеянных по многим районам Китая.

Отношения между китайцами и китайскими мусульманами складывались непросто. Конечно, непроезжимой стены между теми и другими никогда не было. Больше того, из среды китайских мусульман легко было выйти, вписавшись в нормы классической китайской структуры и культуры, достаточно напомнить о таких деятелях, как знаменитый флотоводец Чжэн Хэ или живописец Ми Фэй (Ми Фу). Но, несмотря на это, большинство мусульман продолжали существовать в форме строго замкнутых общин единоверцев, всячески обособляясь от окружавшего их мира. Более того, они старательно подчеркивали, что являются именно мусульманами, т.е. частью всеобщей исламской уммы. Да и в глазах окружавших их китайцев они всегда оставались чужаками, иноверцами, некитайцами.¹ Вплоть до 20 в., до наших дней, китайские мусульмане подчас даже утверждали, что их родной язык — арабский² (при все том, что они этого языка не знали и что даже не все их духовные вожди, кади и муллы, могли говорить и читать по-арабски).

Неудивительно, что между китайцами и жившими рядом с ними китайскими мусульманами (речь пока только о мусульманах в собственно Китае, о мусульманах-китайцах) всегда царил атмосфера недоверия, а то и недоброжелательства. Частично этому способствовало и то, что по роду занятий (военная служба, торговля) мусульмане обычно отличались сравнительно высоким статусом и имели достаток; в глазах окружавших их китайцев они подчас выглядели, да и сами себя считали стоявшими выше.³ Недружественное противостояние вело к усилению роль духовенства в мусульманских общинах Китая, слово которых обычно было законом для всех правоверных, что подчас превращало их в своего рода сектантов.

С середины 18 в. в результате присоединения к цинскому Китаю туркестанских районов с некитайским мусульманским населением количество мусульман в стране резко увеличилось за счет большого числа мусульманских и исламизированных нацменьшинств.

Компактные их поселения в Синьцзяне и Юньнани, а также появление новых исламизированных этнических групп (дунгане) привело к тому, что исламский вопрос стал приобретать для цинских властей политический характер. Под знаком sporadических восстаний и мятежей мусульманских меньшинств прошел 19 век. И хотя в 20 в. политическая активность китайских мусульман (в основном из числа стратегически важных для страны районов окраин с их преимущественно исламским населением) несколько ослабла, исламский вопрос по-прежнему оставался для страны одним из острых и болезненных.

Численность мусульман в Китае всегда была достаточно неопределенной. Применительно к XIX-XX вв. специалистами назывались очень разные цифры, от 3-4 до 50-70 млн.⁴ Реальная цифра, видимо, колебалась где-то между 10 и 20 млн. Рассеянные по четырем основным зонам - Синьцзян, Юньнань, западные провинции собственно Китая (Шаньси, Ганьсу, Нинся, Цинхай) и мусульманская диаспора в центральной части страны, - китайские мусульмане на протяжении последнего века продолжали вести обычный для исламского населения образ жизни. Ими по-прежнему руководили кади, муллы и имамы, их духовные нужды удовлетворяли мечети (ок. 40-42 тыс.), текущие бытовые - собственные предприятия, магазины, рестораны и т.п.

Эпоха революционных бурь (1911-1949) отодвинула проблему ислама на задний план. В периоды децентрализации исламские зоны компактного расселения мусульман обычно возглавлялись милитаристами-мусульманами, подчас немало способствовавшими экономическому и культурному развитию местного населения.⁵ С образованием КНР и централизацией администрации на новых основах была декларирована свобода вероисповеданий, закрепленная конституцией 1954 г. Однако практические действия администрации КНР, направленные на ускорение темпов трансформации меньшинств, в частности кочевников Синьцзяна, по пути социалистических преобразований, вызвали, как известно, резкую ответную реакцию, что нашло свое выражение, как в открытом неповиновении властям и восстаниях, так и в массовых миграциях за границу.⁶

Как известно, все это вызвало волну недовольства в мире ислама. "Туркестанские круги" в Каире и Карачи обвинили Китай в преследовании мусульман, и эти нападки не только были использованы для антикитайской кампании на Тайване или в Южной Корее,

но и сыграли свою роль в осуждении КНР в ООН в 1951 г., когда резолюцию, клеймившую КНР как агрессора, поддержали мусульманские страны.⁷ Это был суровый урок, и он сполна был учтен в Китае. Руководители КНР осознали, сколь большую роль играет ислам в современном мире и как важно правильно использовать этот рычаг.

С 1951-52 гг. из Пекина все чаще стали раздаваться утверждения о том, что империализм угнетает мусульман Ближнего Востока, с которыми у Китая общие интересы, что, в частности, китайские мусульмане солидарны с угнетенными мусульманами мира. С утверждениями и тезисами такого рода все чаще начали выступать и представители китайских мусульман, в том числе меньшинств, причем это были авторитетные представители, главы мусульманских общин, уважаемые муллы и имамы. На арабский язык начали переводить важные официальные документы для распространения их на мусульманском Ближнем Востоке и в иных странах ислама. Наконец, был создан Подготовительный комитет для создания Всекитайской ассоциации мусульман. Глава этого комитета Ш.Бурхан на приеме в честь мусульман из числа делегатов разных стран, прибывших в Пекин для участия в конференции за мир в Азии и Океании 18 октября 1952 г., заявил, что для 10 млн. китайских мусульман 10 разных национальностей с установлением КНР началась новая жизнь, свободная от угнетения и дискриминации.⁸

В апреле 1953 г. была создана Всекитайская ассоциация мусульман (ВМ) во главе с Ш.Бурханом. В программном документе ВМ были изложены ее основные цели и задачи, суть которых сводилась к тому, чтобы помогать КПК и правительству КНР проводить в жизнь принцип свободы вероисповеданий, объединять всех мусульман для строительства социализма и поддерживать контакт с мусульманами других стран, дабы тем самым активнее вести борьбу за мир, против империализма, в поддержку палестинцев и т.п. Основные направления деятельности ВМ в этом плане сводились с одной стороны, к изучению Корана и иных мусульманских текстов с тем, чтобы делать акцент на том, что сближает ислам с идеями социализма,⁹ а с другой - к установлению гармоничных отношений КНР с миром ислама. Для выполнения первой из этих задач в 1955 г. был создан специальный Институт ислама, деятельность которого, к слову, сводилась не только к изучению ислама в КНР, но также и к установлению кон-

тактов с учеными центрами ислама в других странах. В частности, в знаменитый каирский университет Аль-Азхар были посланы китайские студенты и стажеры из числа китайских мусульман. Под эгидой Института ислама уже в 50-х гг. в КНР стали публиковаться научные труды, смысл которых сводился к объяснению истории ислама, китайских мусульман и мусульманских восстаний в Китае с позиции марксизма.¹⁰

Вторая задача ВАР, т.е. установление контактов с "миром ислама", была наиболее важной. Именно эту деятельность возглавил сам Бурхан, который от имени ВАР организовал обмен делегациями, совершал официальные визиты в мусульманские страны, приглашал представителей мусульманских кругов этих стран в Пекин, где их принимали Сайфулдин и некоторые другие видные деятели КПК. Не случайно специалисты называли Бурхана "китайским посланом на Ближнем Востоке".¹¹ После Бандунгской конференции 1955 г., на которой одним из видных китайских делегатов был Сайфулдин, политика тесных связей со странами ислама еще усилилась. И эта политика стала приносить свои результаты. Усилился поток делегаций из этих стран в Пекин — торговых, культурных, студенческих, медицинских, парламентских, женских, спортивных, ученых, журналистских и т.п. (всего за 20 лет, 1955–1975, их было около 300).¹² И хотя специально религиозных среди них было немного, суть дела от этого не менялась: обратившись лицом к араб-исламскому миру и проявив добрые чувства к исламу как таковому, Китай сумел добиться желаемого результата. Что же касается ответных делегаций, то стоит заметить, что здесь исламский фактор оказался нарочито подчеркнутым: на примерно те же около 300 ответных китайских делегаций в страны ислама приходилось значительно больше специально религиозных миссий, групп пилигримов в Мекку, мусульманских делегаций доброй воли и т.п.¹³ Эта разница показательна: для Китая было гораздо более важным подчеркнуть именно свою лояльность к исламу, даже в некотором смысле ревностное отношение к отправлению религиозных обрядов (хадж в Мекку).

Проложенные умелой политикой заигрывания с исламом контакты с арабскими странами отнюдь не ограничивались официальными связями. В ряде случаев, как на то обращают внимание специалисты, Пекин использовал свои связи для вмешательства во внутренние дела некоторых стран, как например, в сложную внутривосточную борьбу в Ираке в 1958–59 гг., где в то время в

компартии была довольно значительная и политически весьма активная прокитайская фракция. Как известно, дело закончилось обвинением Китая в причастности к некоторым инцидентам, завершившимся кровавыми столкновениями (март–июль 1959).¹⁴ Вообще не стоит преувеличивать чисто исламско-религиозную сторону контактов Китая с арабским миром. Ислам был лишь средством установления контактов — не случайно во многих специальных изданиях, посвященных анализу внешней политики КНР, в том числе внешнеполитическим отношениям с арабским миром, практически вовсе не упоминается об исламе и исламском факторе.¹⁵ В плане нашей темы это значит, что ислам как фактор был нужен именно Китаю. Для Китая это был ключ к арабскому миру. А коль скоро запертая дверь была открыта и связи установлены, ислам как таковой оставался в стороне настолько, что не всеми специалистами оценивался должным образом. Тем не менее, однако, это не меняет того, что именно ислам сыграл роль ключа, отворившего двери. И в этом значении "исламского фактора".

Все это хорошо осознавали в Пекине. ВАР продолжала активно функционировать на протяжении ряда лет. В 1956 была проведена вторая ее конференция, в 1963 — третья. Однако вскоре обстановка в Китае начала существенно изменяться, что не могло не отразиться на деятельности ВАР, как, впрочем, и всех остальных организаций Китая. Уже в конце 50 гг. в связи с "большим скачком" стали накаляться внутривосточные отношения в стране. Мусульмане, которые еще в ходе политической кампании "Пусть расцветают сто цветов" (1956–57 гг.) не раз высказывали недовольство своим положением и недвусмысленно предлагали реализовать на практике марксистский тезис о самоопределении применительно именно к мусульманским народам Китая, в ходе связанных со скачком ускорением темпов и ухудшением качества жизни стали бурно протестовать. Их сепаратистские лозунги ("Китай — не отечество для мусульман", "Все мусульмане в мире — одна семья", "Родной язык мусульман — арабский" и т.п.) были официально осуждены в ходе специально созданных многотысячных митингов в Ганьсу, Синьцзяне и других центрах расселения исламских национальностей. При этом в газетных публикациях специально говорилось, что мусульмане сами охотно вступают в коммуны, отдавая им свои земли, что таким же образом поступают их духовные вожди, муллы и имамы, так что следует считать лживыми утверждения, будто земли мечетей (вакуфы) конфискуют-

ся, а ислам доживает в Китае последние дни.¹⁶

Опровержения такого рода сами по себе достаточно красноречивы. Если добавить к ним упоминания о попытках восстаний и о требованиях мусульман отдельных районов разрешить им эмигрировать в Аравию либо позволить создать "исламское государство",¹⁷ ситуация станет еще очевидней. Хаос "большого скачка" оказался мощным дестабилизирующим фактором, на фоне которого национализм и сепаратизм китайских мусульман стали выявлять себя весьма рельефно. Мусульманские меньшинства в разных районах страны и особенно серьезно на стратегически важных окраинах, как в Синьцзяне, все определенной стремились не только стать этноконфессиональными общностями сектантского типа, но и добиться эффективной автономии, если даже не политической независимости. Естественно, что все это до крайности обострило внутривнутриполитические отношения в районах расселения мусульман. И хотя крайности и эксцессы "большого скачка" уже на рубеже 50-60 гг. были преодолены, упомянутые взаимоотношения продолжали оставаться до предела напряженными, что и понятно: аграрные преобразования и, в частности, тотальное обобществление имущества и резкие эгалитарные тенденции в образе жизни кардинальным образом затронули веками складывавшиеся и санкционированные религией нормы жизни китайских мусульман, так что это не могло не спровоцировать их на столь же крайние ответные выступления.

Напряженность сохранялась до середины 60 г., пока очередной бурный всплеск политических страстей, завершившийся катаклизмами "культурной революции" не привел к еще большему обострению ее. В 1966 г. прекратила свое существование ВАР, а большинство ее руководителей во главе с Бурханом подверглись репрессиям. В ходе борьбы со "старыми обычаями" мусульманские общины в Китае оказались объектом едва ли не наиболее изощренных бесчинств хунвэйбинов. Осквернялись и разрушались мечети, сжигались религиозные книги, преследовались духовные вожди мусульман, муллы и имамы, а рядовых мусульман хунвэйбины подчас стремились силой заставить отказаться от обычаев предков, в частности, есть свинину (многие мечети сознательно превращались в свинарники) и кремировать умерших.

Бесчинства хунвэйбинов вызвали резкую реакцию в мире ислама.¹⁸ Политические лидеры КНР и прежде всего Чжоу Эньлай, стремившийся спасти хоть что-либо (и кого-либо) от ударов

хунвэйбинов, сознавали тот колоссальный ущерб, который нанесен стране в этом плане. Уже в конце 60 гг., после того, как наиболее страшные пароксизмы "культурной революции" стали кошмаром прошлого, в Пекине, а затем и в Шанхае были отремонтированы и открыты мечети, в которых стали регулярно совершать богослужения. И хотя это было сделано в основном для религиозных нужд пребывавших в Китае либо посещавших его иностранцев, начало выправлению перекосов было положено. В 1970 г. с большой pompой был организован визит в Китай президента наиболее крупной и дружественной по отношению к Китаю исламской страны — Пакистана. Визит З.А.Бхутто сыграл существенную роль в урегулировании взаимоотношений с "миром ислама". В частности, Бхутто встречали и приветствовали уцелевшие от преследований члены уже фактически не существовавшей ВАР. Однако в условиях продолжавшейся ожесточенной политической борьбы в КПК и КНР, в частности, кампании критики Линь Бяо и Конфуция, большего добиться было невозможно. Социальные эксперименты великого кормчего продолжались, причем китайские мусульмане ощущали последствия этих экспериментов едва ли не наиболее резко. Есть сведения, что в 1975 г. это вызвало волнения среди мусульман Юньнани, причем дело дошло до того, что армия была вынуждена обстреливать мусульманские поселения.¹⁹ Положение в стране, как известно, стало быстро меняться лишь после смерти Мао, в 1977-78 гг.

Изменения начались — в интересующем нас плане — с реабилитации Отдела единого фронта ЦК КПК, бывшего одной из жертв "культурной революции". Этот отдел, которому в Китае подведомственна деятельность всех политических и иных общественных организаций, кроме КПК, был восстановлен, причем во главе его был поставлен Уланьфу, позже включенный в Политбюро ЦК КПК. Была также восстановлена деятельность Управления по делам религий при Госсовете КНР. При Академии общественных наук (это в КНР та часть Академии наук, которая объединяет учреждения гуманитарного профиля) был создан Институт мировых религий, который уже в апреле 1978 г. созвал специальное совещание для определения характера своей деятельности. На совещании были сформулированы главные задачи института, в число которых входит развернуть всестороннее изучение мировых и китайских религий, а также усилить пропаганду атеизма. Комментируя эти события, китайские издания подчеркивали, что сам институт был

создан еще в 1964 г. по инициативе Мао и Чжоу, причем уже тогда он начал разворачивать деятельность по изучению истории и современного состояния религий, в том числе и в Китае, и по изданию важнейших религиозных текстов, но что вся эта его деятельность была приостановлена "культурной революцией".²⁰

В феврале 1979 г. в Пекине было создано Всекитайское общество религиозных исследований – общественная организация, во главе которой стал известный китайский буддист Чжао Пучу, а одним из вице-президентов – мусульманин Чжан Цзе. Уже после этого, в апреле 1980 г., была проведена очередная 4 конференция ВАО, на которой была заново воссоздана организационная структура этого учреждения с его филиалами на местах, особенно в районах значительного расселения мусульман. Во главе ВАО вновь был поставлен в качестве почетного председателя реабилитированный 86-летний Бурхан, председателем ассоциации стал Чжан Цзе.

Все эти институциональные перестройки и нововведения имели своей главной целью как подтвердить взятый уже ранее в Китае курс на восстановление законности и правопорядка в стране, так и использовать немалый потенциал религиозной активности, особенно в сфере ислама, направив его в выгодное для политики КНР русло. Было вновь официально объявлено, что любой гражданин КНР вправе исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, что он может свободно менять свои убеждения в этом вопросе, что закон будет защищать эти права, равно как и деятельность всех верующих, включая право их на издание религиозной литературы и создание религиозных учебных заведений – разумеется, все это под строгим верховным и эффективным текущим контролем администрации и соответствующих партийных органов. Если принять во внимание, что наибольшие эксцессы "культурной революции" в плане борьбы с религией были связаны с преследованием мусульман и учесть огромное политическое значение "исламского фактора", который в конце 70-х гг., как известно, стал еще более значимым, то нетрудно понять, почему все эти нововведения и изменения коснулись прежде всего и в наибольшей степени китайских мусульман, численность которых к этому времени в стране, несмотря на все сложности их существования, значительно возросла (официальные данные – все те же 10–13 млн; примерные оценки специалистов – 20–30, а то и 35).

Дело, однако, как уже упоминалось, отнюдь не только в количестве – хотя и по количеству исламские меньшинства абсолютно преобладают среди всех остальных. Дело в том, что мусульманское население компактно расселено на окраинах страны, где именно оно составляет большинство. Учитывая это обстоятельство, китайские власти в 60–70 гг. предприняли немало усилий для того, чтобы изменить такую демографическую ситуацию. И не без результатов: если в 1949 г. китайцев в Синьцзяне было не более 6% на 94% мусульман, в основном уйгуров, то ныне китайцы составляют свыше 40% населения – которое, кстати, за это время увеличилось там втрое, с 4 до 12 млн. Однако существенно заметить, что такого рода изменение баланса, важно само по себе, не сыграло сколько-нибудь заметной роли в ослаблении значения "исламского фактора" в том же Синьцзяне. Дело в том, что смешения обеих общин практически не происходит. Китайцы и местное мусульманское население живут рядом, особенно в городах, но по существу совершенно раздельно, не общаясь вне службы. Немалое количество китайцев, проработавших в Синьцзяне ряд лет, местными языками не владеет, что особенно сказывается в случае с кадровыми работниками, в служебные обязанности которых входит постоянный контакт с местным населением.

Этот любопытный феномен свидетельствует о том, что стремление мусульман к сепарации и превращению в замкнутую этноконфессиональную общность оказалось – возможно, этому помогли преследования – по крайней мере частично реализованным, во всяком случае в Синьцзяне. А эта небезопасная для китайских властей тенденция в свою очередь позволяет понять, почему именно мусульманской общине ныне уделяется столько внимания, почему именно в этом пункте руководители КНР стараются как можно быстрее и эффективнее выправить положение и залечить раны, нанесенные событиями недавнего прошлого. В чем конкретно это проявилось в конце 70 – начале 80-х гг.?

Не вдаваясь в детали, стоит обратить внимание на основное. Быстрыми темпами восстанавливаются мечети – этот основной признак этноконфессионального статуса мусульман. Воссоздают религиозные школы при некоторых из них. Возвращают вакуфные земли, на доходы с которых существуют упомянутые мечети, школы и обслуживающие их муллы и имамы. Переводятся, издаются и распространяются среди верующих Коран и иные священные исламские тексты. В районах с многочисленным исламским насе-

нием восстанавливаются магазины, рестораны и предприятия, в которых изготавливаются и продаются продукты и вещи, необходимые для повседневного потребления мусульман. Местные имамы в этих районах, став во главе региональных подразделений ВАР, приобретают привычные для них и соответствующие их статусу власть и влияние на население. К этому следует добавить восстановление права преподавания и обучения на родном языке, издание на нем книг, газет и журналов, увеличение различного рода вспомоществований и льгот, особенно для кочевников, а также предоставление права широко отмечать религиозные праздники и даже внимание со стороны китайских властей к мероприятиям, связанным с этими праздниками (в августе 1981 в дни рамазана во многих районах с исламским населением официально устраивались встречи, выступления, чаепития, на которых с речами выступали представители местных властей и партийных комитетов).

Разумеется, о процветании ислама в Китае говорить не приходится. Слишком еще живы воспоминания о вчерашних преследованиях. Больше того, далеко не все мусульмане в Китае и вне его склонны забыть вчерашний день и принимать все сегодняшнее за чистую монету. Интересна в этом смысле одна статья из "Араб Ньюс", не без злорадства воспроизведенная тайваньским еженедельником. В статье говорится, что КНР хотела бы превратить ислам в свое политическое оружие, тогда как в самом Китае мусульмане пока еще влачат жалкое существование. Если прежде было 42 тысяч мечетей и около 50 млн. мусульман, то сейчас китайских мусульман едва 18 млн. Поэтому китайская политика по отношению к исламу в КНР не заслуживает доверия, несмотря на открываемые мечети и школы.²¹

Оставив на совести авторов статьи цифровые данные, отметим, что сама по себе проблема поставлена ими весьма остро, причем в весьма болезненном для руководства КНР аспекте: политика вчерашнего дня способствовала резкому уменьшению численности мусульман в КНР. Независимо от того, насколько цифровые данные искажены и преувеличены, следует добавить, что публикации на эту тему и в таком духе подрывают основы политики КНР в отношении мусульманских стран, режут под корень "исламский фактор" этой политики. Неудивительно поэтому, что в ответ на подобные выпады руководство КНР стремится еще активнее и эффективнее осуществлять взятую им на рубеже 70-80 гг. ли-

Существо этой линии сводится отнюдь не только к мерам по улучшению реального положения китайских мусульман и к широкой пропаганде этих мер (стоит в этой связи напомнить, что издающийся на многих языках и рассчитанный в основном на зарубежную аудиторию журнал "Китай" за последние годы не раз писал о том, какие замечательные перемены произошли в жизни китайских мусульман и как хорошо они сейчас живут, свободно отправляя все свои религиозные потребности). Существо ее глубже: оно сводится к созданию максимально благоприятных условий для использования немалых политических потенций "исламского фактора". Улучшение условий жизни китайских мусульман, как и пропаганда этого, — лишь условие, средство для эффективной политики. Сама же политика сводится к тому, что бы максимально использовать упомянутые потенции. Но как?

Прежде всего, следует сконцентрировать весь потенциал, собрать его как бы в кулак. А для этого существенно не столько вести борьбу с религией и ее пережитками, сколько напротив, как бы закрыть глаза на все пережитки, воспринимать ислам как таковой и использовать его в качестве политического союзника в политике. Показательно, что в нынешнем Китае мусульмане чуть ли не официально рассматриваются ныне не как представители определенной религии, а как этноконфессиональное меньшинство. Когда агентство Синьхуа (например, в его сообщении от 7 апреля 1980 г.) заявляет, что среди депутатов Всекитайского собрания народных представителей 5 созыва насчитывается 125 мусульман, а среди делегатов 5 созыва Народного политического консультативного совета их 37, то эти цифры отнюдь не означают, что в высшие органы КНР включено упомянутое количество активных религиозных деятелей. Речь лишь о том, что включено упомянутое количество представителей мусульманского этноконфессионального меньшинства — как представителей духовенства (муллы, кади, имамов), так и иных мусульман, в том числе и активно сотрудничающих с властями членов КПК.

Таким образом, в Пекине не делают акцента на религиозном моменте. Не то, чтобы там не понимали разницы между активным религиозным деятелем, муллой и имамом, и функционером КПК из числа мусульман. Речь о том, что эту разницу намеренно игнорируют перед лицом внешнеполитических целей и задач, равно как и перед сложностями внутренней политики. Для администрации КНР выгоднее и полезнее, чтобы партийный функционер и имам сидели

рядом, в одной организации (скажем, в ВАР), и делали общее дело. При этом предполагается — и не случайно, не напрасно, — что упомянутый имам патристически настроен и готов активно сотрудничать с руководством. А это значит, что он по сути такой же или почти такой же полезный политике активист, как и партийный функционер. Более того, религиозный деятель высокого ранга может одновременно быть и общественно-политически, по сути тем же партийным активистом, как это имело место в случае со всем тем же Бурханом. Разумеется, это не значит, что все муллы и имамы только и делают, что занимаются высокой политикой. Дело просто в том, что их текущая религиозная деятельность не воспринимается в Китае как целиком отделенная от государства. В конце-концов государство в Китае касается всего, так что религия, при всей ее автономии, не может быть исключением. Религия же со своей стороны должна быть патристичной и готовой сотрудничать с государством во имя его интересов. Тем более это касается ислама, мусульманской этноконфессиональной общины со всеми свойственными ей автономистско-сепаратистскими тенденциями и редкой внутренней организационной сплоченностью.

Из сказанного явствует, что главной заботой для политики Пекина в отношении ислама ныне становится сохранение баланса во внутриполитических отношениях с китайскими мусульманами. Практика показывает, что добиться этого не столь уж сложно — во всяком случае по сравнению, скажем, с тибетцами-ламаистами, где ситуация в чем-то аналогична ситуации с мусульманскими меньшинствами, а результаты много менее обнадеживающие — по крайней мере с точки зрения Пекина, не говоря уже о самих тибетцах и далайламе. И если политика КНР по отношению к мусульманскому меньшинству в Пекине дает позитивные итоги, то это и означает, что "исламский фактор" в этой политике действует и приносит ожидаемые результаты.

Собственно, именно это и нужно, да еще в сочетании с пропагандой успешных результатов в налаживании взаимодействия с собственными мусульманами. Нужно, чтобы весь мир, прежде всего "мир ислама", хорошо знал и помнил, что КНР заботится о благосостоянии и свободе вероисповедания мусульман, живущих в Китае. И если для этого нужно с рекламой совершить хадж в Мекку — это делается, как то было, в частности, в 1979 г., когда группа пилигримов во главе с самим Чжан Цзе отправилась в Аравию. Если нужно отправить делегацию на какое-либо совещание

представителей ислама, она посылается. Однако при всем том важно не переоценить ситуацию и не представить дело таким образом, что КНР придает религиозному фактору чересчур большое значение в политике либо делает на нем чрезмерный акцент. Отнюдь. Ислам для КНР — это средство в большой политике, не более того. Но в случае нужды это средство эффективно используется.

В заключение стоит еще раз напомнить, что КНР умело и эффективно использует фактор ислама в своей политике, как внутренней, так и внешней. Во внутренней политике смысл этого фактора в том, чтобы ослабить издревле существующую напряженность во взаимоотношениях с многочисленной мусульманской общиной, значительная часть которой являет собой этноконфессиональные меньшинства, проживающие в стратегически важных районах окраин страны. Ослабление этой напряженности — для чего используются различные средства, включая предоставление ряда свобод и льгот и широкое привлечение представителей мусульман для участия в различного рода административных и политических акциях, — имеет огромное значение для внешней политики КНР, ибо статус и самочувствие китайских мусульман являются своего рода визитной карточкой Пекина в его отношениях с многочисленными странами традиционного распространения ислама. В отношениях с этими странами Китай стремится как можно эффективнее использовать "исламский фактор", особенно в тех случаях, когда для этого создана сколько-нибудь благоприятная с точки зрения Пекина ситуация. Религиозный (исламский) фактор может быть использован и чаще всего используется в таких случаях как фон, как благоприятствующее улучшение исходных политико-дипломатических позиций обстоятельство, тогда как сама внешняя политика Пекина им не очень обременена. Эта политика строится на иных принципах, так что неудивительно, что специалисты подчас вовсе не обращают внимания на "исламский фактор".

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. R. Israeli. Muslims in China. L., 1980, с. 24, 39.
2. R. Israeli. Islam in China. Incompatibility between Islam and the Chinese Order. — *Toung P'ao*, 1977, vol. 63, N 4/5, с. 323.
3. M. Broomhall. Islam in China. A Neglected Problem. L., 1910, с. 227.
4. Broomhall, с. 194.
5. A. Ali. Muslim China. Karachi, 1949, с. 52-55.

6. Muslim Unrest in China. N-Dehli, 1963, c. 24-26; D.H.McMillen. Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang, 1949-1977. Boulder, Colorado, 1979, c. 113.
7. Shichor Y. The Middle East in China's Foreign Policy, 1949-1977. L., 1979, c. 18-19.
8. Shichor, c. 19-20.
9. B.Lewis. Communism and Islam. - International Affairs. L., vol. 30, No 1, Jan, 1954, c. 1-12.
10. C.A. Winters. Pan-Islamism: China's Use of Muslims in Developing Relations with Muslim Countries. - Asian Profile. Hong-Kong, 1978, vol. 6, No 4, c. 318.
11. Winters, p. 318.
12. H.S.H. Benbehani. China's Foreign Policy in the Arab World 1955-1975. L., 1981, c. 329-332.
13. Benbehani, c. 333 etc.
14. Y.Shichor, op.cit., c. 87.
15. J.E. Khalili. Communist China's Interaction with the Arab Nationalists Since the Bandung Conference. N-Y, 1970; R.S. Chavan. Chinese Foreign Policy. The Chou En-lai Era. N-Dehli, 1973.
16. Muslim Unrest... c. 31-35.
17. Ibid., c. 35-47.
18. Winters, op.cit., c. 319.
19. Europeo. 10.01.1980.
20. Beijing Review. No 37, 14.10.1979, c. 29.
21. Muslims Doubt Peiping Motives. - Free China Weekly, vol. XXI, No 35, 7.09.1980, c. 2.

КРЫЛОВ А.Б.

ЭФИОПИЯ: СООТНОШЕНИЕ ИСЛАМА И НАЦИОНАЛИЗМА В СЕПАРАТИСТСКИХ ДВИЖЕНИЯХ (50-80-е гг. XX в.)

Население Эфиопии, превышающее по данным правительства страны 42 млн чел.,^{*} является по своему составу полиэтническим и поликонфессиональным. Наиболее крупными народами являются амхара и оромо: численность каждого из них превышает 10 млн.^{***} Остальные народы значительно уступают им по численности: тиграи (3 млн), сидамо (2 млн), гураге (1 млн), тигре (700 тыс), афары (650 тыс), сомалийцы (600 тыс), каффа (350 тыс), агау (350 тыс). На долю десятков небольших по численности этнических

^{*} Оценка населения Эфиопии в 42 млн человек, появившаяся в 1984 г. в эфиопской печати, основана на данных выборочной переписи, которая охватывала преимущественно центральные районы и городское население. Такая оценка превосходит все делавшиеся до этого подсчеты, в том числе и официальную эфиопскую статистику на 5-7 млн человек и, несомненно, нуждается в уточнении.

^{***} Следует отметить, что официальные данные о численности отдельных народов отсутствуют, всеобщей переписи в стране никогда не проводилось и приводимые цифры имеют сугубо оценочный и приблизительный характер. Особенно сложно определить действительную численность доминирующих в Эфиопии амхара, т.к. многие годы к ним относились все лица, говорившие на амхарском языке и подвергшиеся той или иной степени амхаризации, но не являвшиеся амхара по своему самосознанию и этнической принадлежности. В настоящее время оценка численности амхара у разных авторов колеблется от 6 до 12 млн; оромо - от 10 до 18 млн.

групп (от нескольких тысяч до нескольких десятков тысяч человек) приходится незначительная часть населения страны.

Этнической пестроте Эфиопии соответствует конфессиональная: большинство населения (около 2/3) исповедует христианство монофизитского толка и принадлежит к эфиопской церкви.² Общая численность католиков, протестантов (преимущественно лютеран) и эфиопских униатов (или католиков александрийско-эфиопского обряда) превышает полмиллиона. На мусульман приходится около трети населения страны. Мусульмане сосредоточены в основном на севере и юго-востоке Эфиопии, где они составляют в ряде провинций от 50 до 80% местного населения. Эфиопские мусульмане исповедуют ислам суннитского толка, большим влиянием пользуются мусульманские ордена Кадирийя, Мирганийя, Хатмийя и другие, а также культы местных шейхов — Хуссейна, Буделла.

Для Эфиопии характерна раздробленность отдельных народов по конфессиональному признаку: среди оромо, гураге, сидамо имеются как приверженцы христианства (в том числе католики и протестанты) и ислама, так и традиционных верований. Отличительной чертой эфиопских мусульман является сохранение в их среде большого влияния племенных структур, особенно у кочевников-скотоводов афаров, оромо, сомалийцев и тигре. В целом эфиопские мусульмане традиционно принадлежали к наиболее отсталой в социальном и культурном плане и бесправной части населения эфиопской империи, политическая власть в которой издавна находилась в руках христиан.

Амхара-христиане занимали в эфиопской империи господствующее положение. Непременным условием успешной карьеры для представителей других народов было принятие христианства и практически полная амхаризация — т.е. свободное владение амхарским языком, восприятие мировоззрения, культуры и обычаев амхара.

50-е годы характеризовались обострением конфессиональных противоречий в Эфиопии, происходивших под воздействием ряда внутренних и международных факторов. В начале 50-х годов императору Хайле Селассие удалось добиться распространения политического контроля эфиопского государства над значительными по площади и населению территориями Эритреи и Огадена, в течение длительного времени находившихся под управлением европейских держав. Эритрея была в 1890—1941 гг. колонией Италии, а затем

² Официальное название — Эфиопская православная церковь.

в 1941—1952 гг. управлялась британской военной администрацией. По решению ООН Эритрея образовала Федерацию с Эфиопией, но ее федеральный статус постоянно нарушался императором, окончательно превратившим Эритрею в 1962 г. в рядовую 14-ю по счету провинцию страны. Огаден — обширная полупустынная территория на юго-востоке Эфиопии в конце XIX в. была завоевана императором Менеликом II (1889—1913). В 1935 г. Огаден, как и остальная часть Эфиопии, был оккупирован Италией, а с 1941 г. находился под контролем британской военной администрации. Последние английские войска были выведены из Огадена в 1954 г.

Эритрея и Огаден имели многочисленное мусульманское население: в Эритрее мусульмане (тигре, афары, арабы, беджа и др.) составляли примерно половину и были приблизительно равны по численности местным христианам-тиграи; в Огадене мусульмане-сомалийцы составляли подавляющее большинство населения. За время управления Эритреей и Огаденом британской военной администрацией здесь сложились традиции активной политической жизни местного населения: действовало несколько политических партий (в том числе выступавших под исламскими лозунгами), проводились массовые митинги и манифестации, широко обсуждался вопрос о будущем статусе этих районов. Подавляющее большинство мусульман Эритреи требовали предоставления независимости этой территории. Местные христиане разделились на сторонников присоединения к Эфиопии (юнионистов) и приверженцев Прогрессивной либеральной партии, которая выступала за создание в Эритрее христианского государства под эгидой местной тиграйской династии с присоединением к нему в дальнейшем всех населенных тиграй районов в соседних эфиопских провинциях.

В Огадене большинство политически активных сомалийцев были членами Лиги молодых сомалийцев (ЛМС), созданной в 1947 г. в Могадишо на базе действовавшего с 1943 г. Клуба молодых сомалийцев. Деятельность ЛМС охватывала все населенные сомалийцами территории.³ Целью ЛМС было создание единого сомалийского

³ В результате колониальных захватов империалистических государств сомалийские племена оказались разделенными установленными границами: они проживали в Британском, Французском и Итальянском Сомали, в северной части британской Кении. Одновременно обширные территории с сомалийским населением были присоединены к феодальной Эфиопии, значительно расширившей в этот период свои границы.

мусульманского государства путем предоставления независимости и объединения не только бывших колоний — Британского, Французского и бывшего Итальянского Сомали и северной части Кении, но и населенных сомалийцами районов Эфиопии, которая также рассматривалась как колониальная держава.

После создания федерации Эфиопии и Эритреи и возвращения Огадена в состав Эфиопии все существовавшие здесь политические партии (и мусульманские, и христианские) были запрещены, начала проводиться политика насаждения языка и культуры доминирующих в Эфиопии амхара. Местные мусульмане особенно страдали от курса правящих кругов на амхаризацию, так как наряду с этнической, они подвергались и религиозной дискриминации, являлись гражданами второго сорта. Такое положение эфиопских мусульман резко отличалось от положения их единоверцев в мусульманских государствах, добившихся независимости в 50-е — 60-е годы, в том числе в соседних Судане и Сомали.³⁵

В ответ на подавление политической деятельности и политику этноконфессиональной дискриминации в Эритрее и Огадене возникли сепаратистские движения. В Эритрее оно было первоначально представлено несколькими организациями, созданными в конце 50-х годов находившимися в эмиграции в Каире представителями феодально-племенной верхушки, мусульманского духовенства и связанными с ними политическими деятелями. Целью этих организаций было добиться повторного рассмотрения эритрейского вопроса в ООН в связи с постоянными нарушениями эфиопским правительством федерального статуса Эритреи. После неудачи этих попыток и ликвидации федерального статуса Эритреи сторонники вооруженной борьбы за создание независимого эритрейского государства в 1961 г. создали Фронт освобождения Эритреи (ФОЭ). Первоначально ФОЭ был довольно малочисленной организацией, вооруженные отряды которого состояли из племенных военных организаций кочевников-мусульман Эритреи. При создании ФОЭ не было выработано никакой общей политической линии. Каирское руководство разделило Эритрею на пять "районов боевых действий" согласно племенным границам и фактически не контролировало обстановки на месте, где реальная власть в контролируемых ФОЭ районах принад-

лежала местной феодально-племенной верхушке. Выступление местной феодально-племенной верхушки против Хайле Селассие во многом носило характер феодального мятежа против центральной власти. Лозунгом этого мятежа стал джихад против христианского государства — наиболее доступный пониманию рядовых кочевников. В течение нескольких лет эритрейское сепаратистское движение было представлено исключительно этим консервативно-исламским течением.

В середине 60-х годов начался интенсивный рост численности ФОЭ, в основном за счет городского населения провинции — студентов, представителей мелкой буржуазии, рабочих, учителей, недовольных уничтожением федерального статуса Эритреи, политическими репрессиями и дискриминацией местного населения. Причем христиане-тиграи Эритреи, составлявшие около половины населения провинции и ставшие объектом этнической дискриминации со стороны императорского режима, также стали источником пополнения рядов сепаратистов. Большинство представителей городского населения Эритреи — как христиане, так и мусульмане — были сторонниками ведения борьбы за отделение не под исламскими, а под националистическими лозунгами. Они утверждали, что население Эритреи не имеет с Эфиопией ничего общего и представляет собой единую нацию, сформировавшуюся к середине XX в. и имеющую полное право на независимость и создание собственного государства. Большинство эритрейских националистов было настроено леворадикально, требовали не только строгой централизации сепаратистского движения, но и проведения в контролируемых ФОЭ районах реформ с целью ликвидации отживших феодально-племенных структур, придания движению демократической направленности.

Конец 60-х годов был отмечен ожесточенным противостоянием консервативно-исламских сил и националистического течения в ФОЭ. В результате кровавых усобиц лидерам ФОЭ, опиравшимся на племенные военные организации, удалось отстоять свои позиции в организации, уничтожить или изгнать из ее рядов большинство леворадикально настроенных членов, как христиан, так и мусульман. ФОЭ остался на позициях необходимости сохранения в Эритрее классового мира, неприкосновенности частной собственности, принадлежности местного населения к мусульманскому миру, к арабам. Последнее являлось полным игнорированием конфессиональных и этнических различий в среде местного населения, противопоставляло ФОЭ христиан Эритреи.

³⁵ Государство Сомали было создано в 1960 г. путем предоставления независимости и объединения Британского и бывшего Итальянского Сомали.

Сторонники объединения всего населения провинции на основе эритрейского национализма, потерпевшие поражение в борьбе с консервативно настроенными лидерами ФОЭ в рамках Фронта, в 1970 г. создали собственную организацию — Народный фронт освобождения Эритреи (НФОЭ). К руководству НФОЭ пришли леворадикально настроенные представители городского населения Эритреи. Большинство из них было христианами, однако имелось и значительное число мусульман. НФОЭ был провозглашен "марксистско-ленинской организацией", целью которой являлось создание свечского народно-демократического эритрейского государства путем одновременной борьбы за отделение и социальное переустройство общества, т.е. фронт выступил за одновременную борьбу против императорского правительства и местной феодально-племенной верхушки.

Сознавая невозможность достижения поставленных целей, опираясь исключительно на христианскую или мусульманскую общину Эритреи, лидеры НФОЭ всячески пропагандировали эритрейский национализм, подчеркивали общность исторических судеб, культуры и экономической жизни местного населения. От имени этой, объединившей в себе представителей различных религий и этносов, эритрейской нации, лидеры НФОЭ требовали самоопределения эритрейского населения путем создания независимого государства.

Опорой НФОЭ стало городское население, крестьянство, учащая молодежь. В контролируемых НФОЭ районах до революции 1974 г. и после нее был осуществлен ряд мер по реализации выдвинутых фронтом лозунгов: упорядочивалась система землепользования, земельные владения феодально-племенной верхушки распределялись среди крестьян, ограничивался произвол спекулянтов, улучшалось медицинское обслуживание, велась кампания по ликвидации неграмотности, создавались кооперативы и т.д., что способствовало росту популярности этой организации.

Сознавая важность материальной и моральной поддержки своей борьбы мусульманскими государствами, лидеры НФОЭ вступили в союз с изгнанной из ФОЭ в 1972 г. группировкой Османа Салех Сабби. Последний стал главой Иностранной миссии, представляющей НФОЭ за границей, и постоянно делал заявления о приверженности Фронта идеалам общеарабской борьбы, подчеркивая, что организация борется против императорского режима, являющегося союзником Израиля. В результате Осману Салех Сабби, несмотря на непрекращающуюся вражду с мусульманским ФОЭ, удалось нала-

дить поставки вооружения в адрес НФОЭ из Сирии, Ирака и других арабских стран.

Постоянным очагом сепаратизма в форме одного из его видов — ирредентизма³⁸ — стала территория Огадена, где с 1961 г. действовал Фронт освобождения Западного Сомали (ФОЗС). Штаб-квартира ФОЗС находилась в Могадишо. ФОЗС выступил под знаменем джихада за отделение населенных сомалийцами территорий Эфиопии и их присоединение к Сомали. Организация опиралась на кочевые сомалийские племена, начавшие вооруженную борьбу против эфиопского правительства под влиянием горячих проповедей джихада мусульманскими проповедниками и племенной верхушкой, а также на тех представителей местного городского населения, которые стали активными борцами за создание "Великого Сомали". ФОЗС получал всестороннюю поддержку Сомали, лидеры которого продолжали борьбу за воссоединение всех населенных сомалийцами территорий. О распространенности в Сомали националистических настроений свидетельствует тот факт, что все без исключения политические партии (а их в 1960—1969 гг. были десятки) заявляли о своей приверженности идее "Великого Сомали". После совершенного военными в 1969 г. переворота новое руководство страны во главе с Сиадом Барре ставило национализм и интересы этнической консолидации сомалийцев на много выше зафиксированной в программных документах Сомалийской революционной социалистической партии ориентации на социализм. В конституцию Сомалийской демократической республики (СДР) был внесен специальный пункт о "Великом Сомали", а на государственном флаге изображена пятиконечная звезда, символизирующая необходимость воссоединения пяти населенных сомалийцами территорий. Сомалийские националисты, как в Сомали, так и в Эфиопии, продолжали рассматривать Огаден как оккупированную часть территории своего государства, что было, в частности зафиксировано в названии ФОЗС.

Широкий размах сепаратистского движения в Эритрее и Огадене в конце 60-х — начале 70-х годов послужил одной из важнейших причин кризиса императорской власти в Эфиопии, способствовал созреванию революционной ситуации в стране. После победы революции 1974 г. происходит резкая активизация деятельности сепаратистских организаций. Ни одна из действовавших до ре-

³⁸ Ирредентизм — движение за отделение определенной территории с целью последующего ее присоединения к соседнему государству.

волюции или созданных после нее сепаратистских группировок не пошла на компромисс с военными властями, расценив произошедшее в стране события как верхушечный переворот, а новую власть — как "военно-фашистскую хунту", продолжавшую политику амкарского шовинизма. Наряду со стремлением использовать благоприятный момент для отделения, вызванный ослаблением после революции центральной власти, в активизации сепаратизма сыграло роль оказанное традиционной элитой национальных окраин сопротивление прогрессивным преобразованиям. Это сугубо классовое противодействие местной феодально-племенной верхушки земельной реформе и другим прогрессивным преобразованиям нового эфиопского руководства оказывалось под сепаратистскими лозунгами, что повлекло за собой возникновение новых центров сепаратизма.

С начала 70-х годов в Эфиопии начался углублявшийся кризис феодальных структур. Одним из центров этого кризиса была Эритрея, обладавшая развитой по масштабам страны промышленностью, торговлей, имевшей значительный процент получившего современное образование городского населения. Сохранявшиеся в Эритрее феодально-племенные структуры подвергались растущей деформации как со стороны развивающегося в стране капитализма, так и окружающего мира. В этих условиях лидеры ФОЭ стремились изменить представление о своей организации как о консервативной, расширить свою социальную базу и нейтрализовать недовольство рядовых бойцов путем широкого использования левых лозунгов и социальной демагогии. С середины 70-х годов все чаще делаются заявления о приверженности лидеров ФОЭ некапиталистическому пути развития эритрейского общества, пропагандируются идеи заимствованного в Сирии и Ираке баасистского социализма и т.п. Однако главным для лидеров ФОЭ продолжала оставаться защита интересов традиционной элиты Эритреи, что после революции 1974 г. особенно отчетливо проявилось в проводимой в контролируемых ФОЭ районах политике. В них вся национализированная после революции собственность (крупные земельные угодья, предприятия, дома и т.д.) возвращалась ее прежним владельцам, не предпринималось никаких шагов по борьбе со спекуляцией, ростом цен на продукты питания и т.д. ФОЭ и после революции проповедовал необходимость соблюдения в Эритрее классового мира, неприкосновенности частной собственности, прежде всего земельной, что отвечало интересам местной феодально-племенной верхушки, спекулянтов и перекупщиков. Если исламский характер ФОЭ вел к противопоставлению этой организа-

ции половине населения провинции — христианам, то социальный консерватизм его лидеров постепенно, но неуклонно, уменьшал влияние организации на мусульманскую общину: крестьян, средние и низшие городские слои, учащуюся молодежь. Поэтому растущее ослабление ФОЭ после революции, а в его лице и исламского течения в эритрейском сепаратизме было закономерным явлением. В конечном счете оно привело к поражениям ФОЭ в боях с эфиопской армией и к его вытеснению в 1980 г. отрядами НФОЭ и союзным ему Народным фронтом освобождения Тыграй³⁸ на территорию соседнего Судана.

Постоянная усобица в среде эритрейских сепаратистов, понесенное консервативно-исламскими силами поражение от НФОЭ, вызвало обеспокоенность консервативных арабских государств, рассматривавших Эритрею как составную часть мусульманского мира и выступающих против усиления слишком "левых", по их мнению, тенденций в эритрейском сепаратизме. На исламской конференции, состоявшейся в г.Тайфе (Саудовская Аравия), в начале 1981 г. был создан специальный комитет по "эфиопским делам", который оказал на НФОЭ нажим с целью добиться его объединения с ФОЭ и двумя другими немногочисленными исламскими сепаратистскими организациями Эритреи, также вытесненными НФОЭ на территорию Судана. НФОЭ категорически отказался от объединения не только из-за личного соперничества лидеров организаций, стремления удерживать за собой господствующее положение и наличия острых социальных противоречий между НФОЭ и мусульманскими консервативными организациями, но и потому, что подобное объединение неминуемо повлекло бы за собой ослабление ставшего довольно монолитным и централизованным на основе эритрейского национализма движения в случае включения в него консервативного исламского потока. Отказ НФОЭ от сотрудничества с мусульманскими сепаратистскими организациями³⁹ вызвал по отношению к нему репрессивные

³⁸НФОЭ активно действует в соседней с Эритреей провинции Тыграй и опирается в основном на христиан-тиграи, составляющих также большинство среди христиан Эритреи.

³⁹НФОЭ выделил специальные отряды для патрулирования границы с целью не допустить проникновения в Эритрею сторонников соперничающих организаций с территории Судана.

меры со стороны консервативных арабских кругов: в ноябре 1983 г. корабли ВМС Саудовской Аравии задержали в международных водах направлявшееся в адрес НФОЭ судно и конфисковали находившееся на нем оружие. Летом 1984 г. были закрыты представительства НФОЭ в Джидде и других городах Саудовской Аравии.¹

Ухудшение отношений НФОЭ с консервативными арабскими режимами не привело к значительному ослаблению этой организации. Она сохранила традиционную поддержку со стороны Сирии, Ирака и Сомали, а огромное количество вооружения и техники, "захваченное" в 1983-1984 годах в г.Тесэнай и на позициях эфиопской армии в районе Сахеля, позволило увеличить численность вооруженных отрядов НФОЭ и расширить зону его операций".² Провал нескольких наступлений эфиопской армии на позиции НФОЭ свидетельствует о сохранении этой организацией высокой боеспособности, которая во многом объясняется достигнутыми ее руководством успехами в распространении среди местного населения идей эритрейского национализма.

К возникшим после революции сепаратистским исламским движениям относится созданный в 1975 г. феодально-племенной верхушкой кочевых афарских племен³ Фронт освобождения афаров (ФФА). Деятельность ФФА отличалась крайней консервативностью, его лидеры выступили под знаменем джихада за создание исламского государства во главе с султаном афаров Али Мирах Анфере. ФФА опирался на поддержку консервативных арабских режимов, имел тесные связи с ФФА, чему способствовало как социальное единство консервативно настроенных лидеров обеих организаций, так и общность лозунга джихада против эфиопского правительства. Деятельность ФФА, довольно активная в 1975-1977 гг., быстро пошла на убыль после разгрома сомалийской агрессии 1977-1978 гг., и организация фактически прекратила свое существование. Это объясняется прежде всего массовой поддержкой афарами проведенной эфиопским правительством в их землях земельной реформы. Именно против этой реформы выступали лидеры ФФА, и, в результате их позиции, организация лишилась политических перспектив.

Еще одним центром консервативного исламского сепаратизма

³ Племена афаров населяют засушливые районы на северо-востоке Эфиопии.

стал созданный в 1975 г. Фронт освобождения сомалийцев-аббо⁴ (ФОСА). ФОСА, объединившийся с ФОЭС под эгидой правительства Сомали, был создан феодально-племенной верхушкой кочевников-оромо на юге и юго-востоке Эфиопии. Лидеры ФОСА заявили об абсолютной принадлежности оромо к самалийской нации и мусульманскому миру и призвали к джихаду против эфиопского правительства. ФОСА, как и ФОЭС, в своей пропаганде широко использовал местных мусульманских муллы и улемов, разжигавших в среде кочевников религиозный фанатизм.

Как средство преодоления конфессиональной пестроты оромо (среди которых мусульмане составляют менее половины) лидеры ФОСА рассматривали переход оромо в ислам. Пример показал лидер ФОСА Ваку Гуту, всячески подчеркивавший свою преданность исламу и даже изменивший свое имя на Ибрагим Ваку Гуту Усу.

Как и в Эритрее, консервативное исламское течение в оромском сепаратизме натолкнулось на активное противодействие в среде оромо как из-за принадлежности их большинства к христианской религии, так и в силу постоянного роста национального самосознания и "этнического" национализма.

Носителем "этнического" национализма в оромском сепаратистском движении была действовавшая полулегально в 1974-1976 гг. организация Революционная борьба угнетенных Эфиопии (РБУЭ), занимавшаяся ведением националистической пропаганды в среде оромского крестьянства и городского населения, а также созданный в 1973 г. Фронт освобождения оромо (ФОО). ФОО активизировал свою деятельность после смещения и физической ликвидации председателя ВВАГ (с конца 1974 по начало 1977 г.) Тефери Банти, оромо по национальности, и последовавшего вскоре запрещения РБУЭ. ФОО требовал предоставления независимости "Оромии" - якобы издавна существующему государству, колонизированному "абиссинским колониализмом" и населенному "единой оромской нацией, представляющей собой одну из немногих древних, сложившихся исторически общностей людей, имеющей общий национальный характер, язык, устройство, территорию, физический тип, экономическую жизнь, историю и культуру".⁵

⁴ Аббо - это сомалийское название кочевых племен оромо, проживающих на юге Эфиопии. В этническом отношении кочевники оромо не имеют с сомалийцами ничего общего, хотя в религиозном плане их объединяет общий культ Шейха Хуссейна.

Консервативное исламское течение в оромском сепаратизме, представленное ФОСА, возглавлялось феодально-племенной верхушкой и справедливо связывалось оромо прежде всего с внешней силой — Сомали. Сомалийская вооруженная агрессия 1977–1978 гг. не встретила поддержки не только у оромских националистов, но и у мусульман-оромо, среди которых чувство принадлежности к своему этносу оказалось в целом сильнее конфессиональной солидарности. ФОО же рассматривал агрессию Сомали как попытку заменить "абиссинский колониализм" на сомалийский и оказал вооруженное сопротивление сомалийской армии и отрядам ФОСА, пытавшимся поставить под контроль оромские районы.

После разгрома сомалийской агрессии правительство СДР отказалось от претензий на населенные оромо районы Эфиопии, ограничив их лишь районами расселения сомалийцев. ФОСА, бывший лишь орудием в руках сомалийских экспансионистов и не представлявший сам по себе никакой реальной политической и военной силы, был распущен в 1978 г. С этого времени оромский сепаратизм в Эфиопии представлен исключительно своим националистическим течением — Фронтом освобождения оромо.

Последним сепаратистским движением из действующих в 80-ые годы в Эфиопии, в котором сохраняются сильные политические позиции ислама, остается Фронт освобождения Западного Сомали в Отадене. Однако ФОЗС никак нельзя рассматривать как самостоятельное политическое объединение, оно всегда было тесно связано с правительством соседнего Сомали. Именно благодаря сильному внешнему влиянию в ФОЗС произошло слияние консервативно-исламского течения и "этнического" национализма, а руководство организацией стало постепенно переходить от феодально-племенной верхушки к мелкобуржуазным слоям, учителям и студентам.

Понесенное Сомали военное поражение от эфиопских войск и кубинских интернационалистов привело к уменьшению влияния тесно связанного с ним ФОЗС на проживающих в Эфиопии сомалийцев. После 1978 г. лидеры ФОЗС отказались от лозунга "Великого Сомали" и стремились создать о своей организации представление как о политически независимой силе. Было заявлено, что ФОЗС ведет борьбу за независимость проживающих в Эфиопии сомалийцев, после достижения которой "массы сами решат свою судьбу" путем референдума по вопросу присоединяться ли им к Сомали, создать собственное государство или остаться в составе Эфиопии.⁴ Однако эта подобная маскировка не в состоянии изменить

сложившееся в Эфиопии и других государствах отношение к ФОЗС как орудие в руках внешних сил и восстановить ее влияние на проживающих в Эфиопии сомалийцев.

Таким образом, на рубеже 70–80-х годов в сепаратистских движениях Эфиопии не наблюдалось усиления влияния исламского фактора, характерного для многих стран зарубежного Востока. Напротив, в этой стране влияние ислама на сепаратистские движения неуклонно ослабевало и в конечном итоге в настоящее время существенной роли в политике не играет. Это происходило под влиянием ряда причин: специфики конфессиональной структуры меньшинств, когда в одном этносе имелись представители различных религий; усиления процесса этнической консолидации меньшинств, сопровождавшегося бурным ростом национального самосознания и национализма, укрепления позиций эритрейского национализма среди значительной части населения Эритреи. Важную роль сыграло и то обстоятельство, что носителем исламских идей в сепаратистских движениях была отжившая свой социальный век феодально-племенная верхушка и тесно связанные с ней политические деятели. Приходящие им на смену социальные силы — городская мелкая буржуазия, крестьянство, преподаватели, учащая молодежь — выступили под светскими националистическими лозунгами, позволяющими объединить в сепаратистском движении представителей различных конфессий и в большей степени соответствующими происходящим этноконсолидационным процессам.

Отделение религии от политики к концу 70-х годов стало назревшей необходимостью не только для сепаратистских движений, но и всего эфиопского государства. Накануне революции с требованием ликвидировать религиозную дискриминацию выступали не только мусульмане и представители других неравноправных конфессий, но и прогрессивно настроенные христиане. После победы революции эфиопская церковь была отделена от государства, ее земельные угодья конфисковывались. В декабре 1974 г. вступило в силу новое законодательство об эфиопских национальных праздниках, согласно которому мусульманские Ид аль-Фитр (конец поста), Ид аль-Адха (конец паломничества) и Яум аль-Вильда (рождение пророка) были объявлены нерабочими днями наряду с христианскими праздниками. Отдельные выходы из мусульманской общины заняли после революции высокие посты.

Руководство Эфиопии учитывало глубокую религиозность мусульман, прочные позиции богословов и служителей культа, стре-

милось избежать противопоставления мусульман государству. В целом можно констатировать, что после революции 1974 г. по отношению к мусульманам проводится осторожная политика: были предприняты шаги по улучшению материального положения мусульманских религиозных деятелей, на национальных праздниках рядом с главой эфиопских христиан стал присутствовать и глава мусульман Хаджи Мохаммед Санни Хабиб. Такой демонстративно уважительный подход к исламу после революции позволил привлечь на ее сторону прогрессивно настроенную часть мусульманского духовенства и в значительной части нейтрализовать пропаганду той его части, которая блокировалась с силами контрреволюции, предотвратить столкновения на религиозной почве. Как подчеркивала эфиопская печать, мусульмане страны в целом не поддерживали выдвинутого Сиадом Барре лозунга джихада — священной войны против христианского государства и не выступили на стороне своих единомышленников — сомалийцев. Наоборот, согласно заявлению Хаджи Мохаммеда Санни Хабиба, большинство мусульман активно помогали разгромить агрессора и отстоять территориальную целостность страны.⁵ После разгрома сомалийской агрессии правительство Эфиопии все чаще привлекает сотрудничающих с ним мусульманских священнослужителей для пропаганды мирного и справедливого сосуществования религиозных общин, для мобилизации мусульман на строительство нового общества. Такая позиция выгодно отличает эфиопское руководство от представителей городской учащейся молодежи, которые на начальном этапе революции под прикрытием левой фразы и для демонстрации своего воинствующего атеизма совершили многие акты вандализма по отношению к мусульманским святыням, оскорбляли религиозные чувства мусульман, пытались насильно ликвидировать мусульманские обычаи (особенным нападкам подвергалось многоженство), что вело к человеческим жертвам и усилению религиозной розни.

Предпринимаемые правительством решительные меры по ликвидации юридической дискриминации мусульман пока еще не сопровождались столь же решительными мерами по ликвидации их фактического неравенства. Оно сохраняется прежде всего из-за общей социально-политической отсталости мусульман-кочевников по сравнению с более развитыми земледельческими христианскими народами. Правительство страны не имеет достаточных средств для проведения достаточно эффективных социальных и культурных преобразований среди отстающих в своем развитии мусульманских пле-

мен.

Ослабление влияния религиозного "исламского фактора" в сепаратистских движениях Эфиопии отнюдь не означает ослабления сепаратистского движения как такового. Однако на первое место выступает не религиозный, а этнический (оромо, сомалийцы, тиграй провинции Тыграй) или территориальный (эритрейский) сепаратизм. Первая половина 80-х гг. не продемонстрировала сколько-нибудь заметного ослабления межэтнической напряженности. Правительство революционной Эфиопии до сих пор не смогло решить проблемы этнических меньшинств.

Как важнейшее средство ликвидации неравноправного положения национальных меньшинств Эфиопии, в том числе мусульман, после революции рассматривалось осуществление административно-территориального переустройства и предоставление региональной автономии различным народам. Такое сильно затянувшееся по времени переустройство было проведено в конце октября 1987 г. после провозглашения Народно-демократической республики Эфиопии (НДРЭ). В соответствии с конституцией НДРЭ, в ее составе были созданы пять автономных провинций — Эритрея, Асэб, Тыграй, Дире-Дауа и Огаден. Шенго (собранию) автономной провинции Эритрея предоставлялось право самостоятельно издавать для этой территории законодательные акты, не противоречащие основному закону страны. Этим Эритрея отличалась от остальных автономных провинций, собрания которых могут принимать собственные законы только с санкции центрального правительства. Проведенное же административно-территориальное переустройство свелось к введению более подробной административной структуры — вместо 14 провинций в Эфиопии образовывалось 24. Такая мера, по мнению властей, должна способствовать успешному социально-экономическому развитию страны. Однако несомненно, что игнорирование национального фактора при проведении административной реформы привело к большей степени раздробленности различных этнических групп административными границами, чем ранее. Создание более подробной административной структуры, а не национально-министративных единиц является серьезным препятствием на пути этнической консолидации населяющих Эфиопию народов.

В настоящее время можно констатировать, что предпринятые после революции меры по решению проблемы сепаратизма (несколько раз объявлявшаяся сепаратистам амнистия в случае сдачи оружия, крупные наступления эфиопской армии с целью военного раз-

грома сепаратистских организаций, ведение пропаганды для нейтрализации влияния сепаратистов на местное население и т.п.) не привели к значительному сокращению масштабов деятельности сепаратистских группировок. Во многом это объясняется расширением социальной базы, усилением внутренней централизации в результате оттеснения от руководства консервативно-исламских сил.

За послереволюционный период численность эфиопской армии многократно возросла — до 227 тыс. человек в армии и 160 тыс. в народной милиции. По подсчетам западных экспертов военные расходы составляют более половины государственного бюджета Эфиопии — до 500 тыс. долларов в сутки,⁶ что является одной из основных причин застоя в экономике страны.

Националистическая платформа способствовала достижению высокой степени единства и боеспособности сепаратистов, позволяющей говорить о реальной возможности отделения в первую очередь Эритреи. Непопулярная внутренняя политика, особенно в области сельского хозяйства, в сочетании с безуспешной войной на истощение против сепаратистов, подрывает не только боеспособность эфиопской армии, но и влияние режима в массах. Таким образом, сепаратизм выступает в качестве важнейшего катализатора консолидации всех оппозиционных режиму сил (от крайне правых, в том числе и в армии, до ультралевых), выступающих с общенациональных позиций. Наиболее заметными из левых организаций подобного рода являются Эфиопская народно-революционная партия (ЭНРП), возобновившая активную деятельность после глубокого кризиса конца 70-х годов,⁷ и Объединенный демократический фронт Эфиопии (ОДФЭ). Эти организации действуют в ряде провинций с преобладающим амхарским населением, создав там собственные "освобожденные" районы и выступая под лозунгом объединения усилий всех народов страны с целью свержения правящего режима. Обострение проблемы сепаратизма в сочетании с постоянной политической и экономической нестабильностью делает вероятным использование "исламского фактора" как средства политической мобилизации масс прежде всего наиболее консервативными силами — феодально-племенной верхушкой кочевников, стремящейся к восстановлению своих политических и экономических позиций, утраченных после революции 1974 г.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Adulis. Journal of Eritrean People's Liberation Front. 1984, vol. 1, № 4-5, с. 8.

2. Там же, с. II.

3. Sagale Oromo. Journal of the Union of Oromo Students in Europe. West Berlin. 1977, vol. 3, N 1, с. 29.
4. Africa Report. 1981, vol. 26, N 3, с. 16.
5. Аддис Замэн. I7.I.1983.
6. Newsweek. 1984, N 39, с. 23.
7. О росте влияния ЭНРП и ОДФЭ в провинциях Гондар, Годжам и Уолло см. New Africa, 1984, № 196, с. 33-34; New Africa, 1987, № 245, с. 25.

РОЛЬ И МЕСТО РЕЛИГИИ У ЛАЗОВ ТУРЦИИ

После захвата турками в 1461 году Трапезунда и некоторых приморских городов юго-восточного причерноморья здесь усиленно стал насаждаться ислам. Этому способствовало много факторов, но главными из них были: облегчение для мусульман налогового бремени и приобретение новообращенными прав "господствующего племени", ибо, как известно, в Османской империи только мусульманин имел "право носить оружие"¹ и участвовать в грабительских захватнических войнах, которые в период могущества империи, приносили огромные доходы даже рядовым войнам. Войнственные лазы в большом количестве служили в османском флоте, легкой пехоте, из них формировалась личная охрана и гвардия многих пашей и дербеев.

При этом османская администрация не проникала вглубь Лазистана. Лазистанские владетели отстаивали свою независимость вплоть до середины XIX века и управляли своими "подданными" по древним адатам и родоплеменным обычаям, почти ничего общего не имевшим с мусульманскими законами. Здесь переход в ислам часто был только видимостью, и лазы, перешедшие в ислам, еще долго, на протяжении веков "втайне держались старых обычаев православия".²

Еще в XIX в. Дж.Пальгрэв в своих отчетах о провинциях Анатолии писал, что в северо-восточной Анатолии "значительная часть населения и теперь еще состоит из так называемых "греков"³ (то есть православных христиан - Ц.Б.), но следует заметить, - отмечает он, - что здешние так называемые "греки" суть ни что иное, как лазы в византийский период, принявшие христианство и с тех пор удерживающие его на свой лад".⁴

Несколько позже, в начале XX в., Проскуряков Я.С. в своих "Заметках о Турции" отмечал, что, "начиная от Трапезунда на

восток, по северным и отчасти южным склонам Лазистанского хребта, преобладает греческое (христианское - Ц.Б.) племя, которое явно исповедует греческую веру, не имеет своих церквей и прикрывает себя исполнением обычаев турецких (мусульманских - Ц.Б.), этих-то отщепенцев турки называют лазами, которых не причисляют ни к урумам (грекам), ни к гюрджи (грузинам) и никак к османлисам (туркам). Турки уверяют, что лазы имеют какую-то свою веру, не похожую ни на греческую, ни на грузинскую, ни на татарскую, а представляющую смесь между всеми этими верованиями".⁵

В современной Турции подавляющее большинство лазов официально считается мусульманами суннитского толка ханифитского мазхаба. Однако пережитки язычества и христианства до сих пор сохраняются в религии и быту жителей Лазистана, главным образом среди женщин, которые, в отличие от мужчин, на долгие годы покидающих страну в поисках заработка, являются хранительницами языка и обычаев лазов.

В быту лазы вообще не похожи на правоверных мусульман. Они пышно празднуют "рождество Христово" 25 декабря (по-лазски декабрь - христана, т.е. месяц Христа), и Новый год - цанагани, первого января, отмечают день "святой девы Марии" 15 августа, август по-лазски - марашина, т.е. месяц Марии. 14 сентября (везде старый стиль) отмечают день вознесения. По-лазски сентябрь - старошина, т.е. месяц креста.

Среди лазов до сих пор сохранился и особенно почитается культ Митры - Литропи, который широко празднуется во всем Лазистане в "период летнего солнцестояния, а по некоторым свидетельствам, 14 августа (старого стиля)... с ритуальными омовениями в море".⁶

Резко отличается от турецко-мусульманской и национальная кухня лазов, в которой широко употребляется винный уксус. Лазы открыто пьют маджар, делают феламуши и туца (термони) - разновидность киселя, приготавливаемого из маджара и употребляемого в горячем виде. Отсюда и известная турецкая поговорка: "Лазского киселя мусульманину есть нельзя".⁷ На охоте, если случится убить кабана, большинство лазов с удовольствием лакомятся его мясом.

Выпекая хлеб, женщины обязательно выводят на нем крест. Культ креста прослеживается почти во всех бытовых действиях, будь то подготовка воды для купания ребенка, закладка нового дома. А культ виноградной лозы до сих пор занимает ведущее мес-

то в лазском орнаменте.⁸ Значительно отличаются от турецко-мусульманских лазские обряды бракосочетания, погребения и т.д.

Таким образом, мусульманство не является для лазов "образом жизни", а их быт в большей степени определяется особенностью влияния местных домусульманских этно-религиозных, географических и экономических условий, исторических воспоминаний. Наличие собственного языка и резко отличающего их от остального населения Турции этнопсихологического оклада также способствует тому, что в массе турецкого населения-лазов вообще не считают мусульманами. Это находит отражение в турецком фольклоре, прежде всего анекдотах и поговорках. Например: самый набожный лаз — не мусульманин; самое низкое из животных — гусь, самое низкое из людей — лаз; если и есть неверный — это лаз, другой никто им быть не может; лазский шербет — вино неверного; бог лаза — хамса.

Такое отношение к лазам, как мы уже говорили, вызвано тем, что их исламизация протекала крайне медленно и часто носила лишь показной характер.

Некоторые источники указывают на наличие в современной Турции тайных христиан (крипто-христиан) среди лазов. До II мировой войны их насчитывалось около 50000 человек.⁹

В современной Турции, по официальным, далеко не точным, данным переписи населения 1955 года, зафиксировано мужчин лазов, называющих лазский своим родным языком и исповедующих христианство: "православных — 30, католиков — 30, протестантов — 10 человек".¹⁰ Надо полагать, что у этих мужчин лазов-христиан есть свои семьи, в которых исповедуют ту же религию. К тому же, зная сущность турецкой статистики, можно смело сказать, что христиан-лазов в десятки раз больше.

Экономическое положение Лазистана, прежде всего малоземелье и промышленная отсталость, вынуждает лазов эмигрировать в центральные и западные районы Турции, заниматься отхожими промыслами. По всей Турции они славятся как хорошие строители, хлебопеки, кондитеры. Они содержат большое количество гостиниц, кафе и ресторанов, активно участвуют в коммерции и торговле. Они также вынуждены искать улучшения своего материального положения в непроизводительной сфере деятельности. Поэтому среди них много врачей, учителей, артистов, служащих в армии и флоте, полиции и органах госбезопасности. Среди служителей ислам-

ского культа они также составляют довольно значительную часть.

Несмотря на то, что "в основу законодательства Турецкой Республики заложен принцип отделения религии от государства, ислам продолжает удерживать в стране свои позиции и ощутимо влияет на социально-общественную жизнь. Действующая в Турции многопартийная система по западному образцу, вынуждена считаться с ролью и местом ислама в жизни общества".¹² В этих условиях лазы вынуждены внешне вести себя как истинные мусульмане, что дает некоторым исследователям повод считать их фанатиками.¹³ В действительности же в северо-восточных районах Анатолии (в Лазистане), где абсолютное большинство населения составляют лазы, до наших дней, как мы видели, сохраняется институт тайного христианства. Несмотря на то, что в современной Турции всеми силами стараются искоренить сам этноним "лаз" и заменить его термином "karadenizli",¹⁴ т.е. житель побережья Черного моря,¹⁵ местное население считает себя лазами и резко противопоставляет себя туркам. Как заявляет Ф.Кепрюлю, "эта вредная традиция сохраняется до сих пор".¹⁶

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Соч., т. XI, с. 374.
2. Гроте Г. По азиатской и европейской Турции. М., 1904, с. 71.
3. Материалы для описания азиатской Турции и Батумской области. — Приложения к т. УП ИКОРГО. Тифлис, 1882, с. 29-30.
4. Там же, с. 60. См. также: Pears Edwin. Turkey and its people. London, 1911, с. 267. Ibrahimoff. Dans le Lazistan turc. — Revue du Monde Musulman, 1910(1911), с. 451-457.
5. Проскуряков Я.С. Заметки о Турции. — ЭКОИРГО, книга XXV, выпуск I. Тифлис, 1905, с. II2. Об особой приверженности женщин к исламу. См.: Медицинский сборник. Тифлис, 1901, № 63, с. 83.
6. Куфтин Б.А. Материалы к археологии Колхиды. Тбилиси, 1950, № 2, с. 206.
7. Там же, с. 627.
8. Читая Г.С. Грузинский народный орнамент. Тбилиси, 1939 (на груз. яз.).
9. Massignon L. Annuaire du Monde Musulman. Paris, 1955, с. 175-178.
10. 1955 Genel nüfus sayımı. Ankara, 1956, с. 34.

- II. Фадеева И.Л. Ислам в общественно-политической жизни современной Турции. - Турция: история, экономика, политика. М., 1984, с.73.
- I2. Шкурдалов А. И старина и новь города на Босфоре. - "За рубежом". 1986, № 23, 22-23 августа, с.13; см. также: Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х - начало 80-х годов XX в.). М., 1986.
- I3. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.- Kabul tarihi. 09.07.1961, kanun N 334.
- I4. Karadeniz. - Kültür, Sanat, ekonomi, turizm dergisi. Temmuz, 1969, says: 13-14, с. 11.
- I5. Овсяный Н.Р. Современная Турция. С-пб., 1879, с.XVII.
- I6. Köprülü F. Osmanlı imparatorluğun etnik menşei meseleleri. - Belleten, N 28, с. 216.

ГЕЛАШВИЛИ Н.Г.

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ ШАХА ИСМАИЛА II (1576-1577)

Царствование шаха Исмаила II (1576-1577) известно как один из самых кровавых периодов в истории сефевидского Ирана. Хотя он правил всего год и шесть месяцев, но успел проявить себя как жестокий тиран. Двадцатилетнее заточение в Аламутской крепости¹ оказало неистгладимое влияние на его личность. Вступив на престол, Исмаил без замедления расправился со своими братьями, двоюродными братьями и племянниками. Кровопролития избежал лишь его брат Мохаммед (который был полуслепым и, по-видимому, Исмаил не считал его претендентом на царский трон) и племянники Хамза-мирза и Аббас-мирза. Последний в то время жил в Хорасане. Его убийство Исмаил поручил правителю Герата Аликули-хану Шамлу. Однако судьба спасла будущего великого повелителя Ирана - шаха Аббаса I. Аликули-хан выполнение приказа шаха отложил до конца месяца Рамазана. К тому времени шаха Исмаила настигла смерть. Таким образом, приказ остался невыполненным.²

Наше сообщение посвящено религиозной политике шаха Исмаила II, которая в корне отличалась от религиозных устремлений первых сефевидских шахов. Известно, что идеологической опорой Сефевидской державы явился шиитский ислам имамитского толка, позиции которого всячески укреплялись сефевидскими шахами - предшественниками Исмаила II. В отличие от них, Исмаил питал симпатии к суннизму и всячески поощрял его последователей.

По данному вопросу имеются сведения в различных письменных источниках. Историк XVI в. Шараф-хан Бидлиси сообщает, что в отличие от своих отцов и дедов, Исмаил запретил шиитам проклятие суннитских шейхов и "так повел дела, чтобы в государстве Ирана сунниты и шииты каждый следовали своей вере и в дела друг

друга не вмешивались"³.

Махмуд Натанзи, другой историк XVI в., в своем историческом сочинении отмечает, что по указу Исмaила были выпущены золотые монеты, на одной стороне которых вместо традиционной шиитской формулы, был выбит бейт шейха Аттара,⁴ а на другой — имя и титулы шаха и место чеканки. Это нововведение вызвало сильное недовольство духовенства, что, однако, не повлияло на решение шаха.⁵

Более пространные и полные сведения о религиозной политике Исмaила II содержатся в труде Искандера Мунши "Тарих-и алам-арай-и Аббаси". По его данным, Исмaил запретил шиитский обычай проклятия первых трех халифов: Абу Бакра, Омара и Османа. Было приказано удалить стихи о любви к имаму Али со всех стен и ворот Казвина. Эти и подобные им мероприятия шаха вызвали негодование кызылбашей.⁶

Так же как и Натанзи, Искандер Мунши сообщает о чеканке монет Исмaилом с измененной формулой. По его данным, Исмaил выразил сомнение в правильности арабского изречения, которое обычно стояло на одной стороне монеты и гласило следующее: "Нет бога кроме Аллаха и Мухаммед — посланник Аллаха, Али — друг Аллаха". Исмaил пожелал изменить формулировку, мотивируя это тем, что монеты с именем Аллаха в процессе обращения попадали также в руки неверных: евреев, армян, индусов и других, что противоречило предписаниям веры. А на самом деле причиной возмущений шаха — указывает Искандер Мунши — было то, что в вышеупомянутом изречении ему была не по душе последняя часть: "Али — друг Аллаха".⁷ Однако убрать с монеты шиитский символ веры, а вместе с ним и имя Али Исмaил не решился, так как это могло вызвать возмущение в стране. Выход был найден в замене символа стихотворным бейтом, прославляющим Али и его род:

Если с Востока до Запада (и) существует имам

Для нас достаточно Али с его родом.⁸

Следует отметить, что указанные сведения Искандера Мунши приводит Роджер Сейвори в своем исследовании о шахе Аббасе I. Комментируя суждение шаха Исмaила II об изречении Корана "Прикасаются к нему только очищенные", он пишет, что указанный запрет относится к самому Корану, а не к имени бога.⁹ Сейвори прав; это ясно видно из предыдущих стихов той же суры, где говорится: "Поистине, это ведь Коран благородный", "в книге сокровенной".¹⁰

По мнению Рабино де Бургомале, Исмaил питал отвращение к монетам, имевшим священную надпись, так как они попадали в руки неверных. Поэтому шах придумал для лицевой стороны своих монет надпись, впервые употребляемую в Иране. Затем Рабино приводит выше упомянутый бейт.¹¹

Монеты Исмaила II изучены исследователями В.Хинцем, Пахомовым Е.А., Раджабли А.М., Добрыниным М.А.¹² и другими. Поэтому мы не останавливаемся на них более подробно.

Важные, хотя и скудные сведения о религиозной политике шаха Исмaила II содержат грузинские письменные источники. В частности, в сочинениях Бери Эгнаташвили подобно выше рассмотренным персидским источникам, упоминается о жестокости Исмaила и о том, что тот "принуждал народ к принятию суннизма. За это кызылбашы возненавидели шаха и после шестимесячного царствования убили".¹³ Парсадан Горгиджанидзе же, не касаясь религиозных воззрений Исмaила, сообщает лишь об отравлении шаха кызылбашами.¹⁴ Некоторые скудные сведения об убийстве Исмaила II содержат армянские мелкие хроники, где говорится: "Султан Тахмак и Амиран-шихан убили шаха Исмaила и сказали, что это сделал предатель".¹⁵

Заслуживают внимания сведения Томазо Минадой, являвшегося в 70–80-х годах XVI в. венецианским информатором в Константинополе. По его словам, "самой большой бедой при правлении Исмaила II явилось то, что он приказал кызылбашам изменить веру; вместо Али они должны были почитать первых трех халифов". Всех, кто был предан шиизму, шах велел истребить.¹⁶

Что же явилось причиной просуннитской религиозной политики шаха Исмaила II? На основе имеющихся материалов пока трудно дать ясный ответ на этот вопрос. Современный иранский историк Мохаммед Машкур Джавад религиозные мероприятия Исмaила объясняет тем, что в юношеские годы тот в Герате изучал религию у суннитского наставника и проникся симпатией к суннизму. Поэтому, став шахом, он решил упразднить шиизм, а хутбу и сику учредил на имя первых четырех халифов.¹⁷

Другой современный историк Ахмед Тадджабах данный вопрос освещает следующим образом. Исмaил стал сторонником суннизма с целью устранения противоречий между Ираном и Османской империей. Для этого он ограничил власть шиитских богословов, а взамен привлёк суннитских богословов. Далее автор отмечает, что шах запретил проклинать первых трех халифов, поощрял разрушение ме-

четей, на стенах которых были стихи с восхвалениями Али.¹⁸

Советский историк О.А.Эфендиев высказывает предположение, что шах Исмаил II стремился установить мирные отношения с османским султаном Мурадом III (1574-1595) и в этих целях старался смягчить шиитско-суннитский антагонизм. Возможно, что именно благодаря просуннитской политике Исмаила II за короткое время его правления на сефевидско-османской границе царило спокойствие.¹⁹ Учитывая отношения, которые сложились в то время между Ираном и Османской империей, такое предположение вполне допустимо. Как известно, при заключении Амассийского договора 1555г. одним из главных требований со стороны Османской Турции явилось то, что Иран должен был признать первых трех халифов. Шах Тахмасп (1524-1576) и не думал выполнять это требование, а Исмаил II, как явствует из рассмотренных выше источников, усердно старался воплотить его в жизнь.

С другой стороны, думается, что Исмаил не решился бы на такой важный шаг, как упразднение шиитской религии в шиитском государстве, исходя лишь из политических интересов. Тем более, что, как известно из истории, Исмаила мало интересовали государственные дела. Он проводил время, предаваясь развлечениям и наслаждениям.²⁰ Поэтому здесь, наверное, следует учитывать также и психологический фактор, в частности, внутреннее, душевное состояние Исмаила. За долгие годы заключения из-за мнительности своего отца, Исмаил возненавидел весь свой кызылбашский род. Сразу после освобождения из тюрьмы, там же около крепости по приказу Исмаила была казнена группа сторонников его покойного брата Хейдара из племени устаджлу.²¹ А после коронации, как уже отмечалось выше, шах Исмаил истребил почти всех своих кровных родственников. Затем он взялся за кызылбашских эмиров, которые хоть чем-то навлекли на себя подозрения шаха. Не удовлетворившись этим, чтобы сильнее унижить и оскорбить ненавистных ему кызылбашей, Исмаил противопоставил шиитам суннитов, всячески поощряя и покровительствуя последним.

В результате шах Исмаил II был вскоре убит. 25 ноября 1577 года его нашли мертвым в доме придворного кондитера. По сведениям Шараф-хана Бидлиси, "сколько эмиры и знать не дознавались и не расследовали это дело, истину не узнал никто".²²

Рассматриваемые нами источники указывают на участие в убийстве Исмаила II его сестры Перихан-ханум. Так, Шараф-хан

Бидлиси отмечает, что недовольные политикой Исмаила II кызылбашии находились в сговоре с Перихан-ханум. Согласно Искандеру Мунши, ею с помощью невольниц гарема был примешан яд к принятой шахом наркотической смеси.²³ По словам Томазо Минадои, противники Исмаила II, воспользовавшись его непопулярностью в народе как осквернителя веры, задушили или отравили шаха с помощью Перихан-ханум.²⁴

Ахмед Таджабаш также отмечает, что недовольные религиозным курсом шаха Исмаила, вожди кызылбашских племен убили его при содействии Перихан-ханум.

Мохаммед Машкур Джавад приводит две версии убийства Исмаила. Согласно первой, шах Исмаил, который никогда прежде не пил вина, случайно выпил у своего друга Хосейн-бега напиток с опиумом и отравился. По другой версии, его убили 15 мужчин, переодетых в женские платья, которые прокрались в его покои. Народ восторжествовал при известии о его смерти — заключает свой рассказ автор.²⁶ Однако, приводя эти версии, он не указывает, какой из них он отдает предпочтение.

Исходя из данных выше рассмотренных источников, а также исследований современных историков, представляется, что Исмаил II пал жертвой своей религиозной политики, во всяком случае она явилась одной из главных причин его смерти. Исмаил в своем рвении зашел слишком далеко, вызвав тем самым общее недовольство в стране. К этому прибавились еще жестокость, мнительность и злобность шаха. Просуннитский курс Исмаила был чужд и неприемлем для кызылбашей. Улучив удобный случай, кызылбашские эмиры в сговоре с Перихан-ханум убили его. Сразу же после смерти Исмаила II в Иране вновь восторжествовал шиизм.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Исмаил попал в крепость в 1556/57 гг., когда шах Тахмасп, опасаясь дальнейшей деятельности царевича (Исмаил с большим успехом вел независимые бои с внешними врагами), приказал заключить его в тюрьму.
2. Эфендиев О.А. Азербайджанское государство сефевидов. Баку, 1981, с.143.
3. Шараф-хан Бидлиси, Шараф-наме II. Перевод, предисловие, примечания и приложения Е.И.Васильевой. М., 1976, с.233.
4. Вероятно, подразумевается известный суфийский законовед и поэт Фарид ад-дин Аттар (1141-1229).

5. Махмуд Натанзи. Накават ал-асар фи зикр ал-ахбар. Техран, 1350, с.40 (на перс. яз.).
6. Искандер Мунши. Тарих-и аламарай-и Аббаси, I, II. Техран, 1335 (на перс. яз.).
7. Искандер Мунши, с.217.
8. М.А.Добрынин. Стихотворные легенды на монетах сефевидов. Эпиграфика Востока, VIII, М.-Л., 1953, с.68.
9. History of Shah Abbas the Great (Tarid-e Alamara-ye Abbasi) by Iskander Beg Monshi. Vol.I. Translated by R.Savory. Colorado, 1978.
10. Коран. Перевод и комментарий И.Ю.Крачковского, сура 56: 77, 78, 79. М., 1963.
11. H.L. Rabino de Burgomale. Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran, 1500-1941. Hartford, 1945, с. 30-31.
12. Пахомов Е.А. Монетные находки АССР в 1924 г., с.83; Раджабли А. М. Из истории монетного дела в сефевидском государстве при Исмаиле II. Труды Гос.музея истории Азербайджана, т.V, Баку, 1962, с.77-85; Добрынин М.А., Стихотворные легенды на монетах Сефевидцев, с.64-69.
13. Бери Эгнаташвили, Ахали Картлисцхovreба. Картлис цховреба, II, Тб., 1959, с.371, III текст анонимного автора "Ахали Картлис Цховреба", "Картлис Цховреба", II, Тб., 1959, с.495 (на груз.яз.).
14. "История" Парсадана Горгиджанидзе, издание С.Какабадзе. "Исторический вестник", II, Тб., 1925, с.219 (на груз. яз.).
15. Мелкие хроники, т.I, с.393. Тер-Мкртичян Л.Х., Армянские источники о Средней Азии, VIII-УУШ, М., 1985, с.101.
16. Тамазо Минадои. История войны между персами и турками, Турин, 1588. Перевод с итальянского пастора Лазаре Гозалишвили (рукопись - I49 Института рукописей им. К.С.Кекелидзе АН СССР), с.67 (на груз.яз.).
17. Мохаммад Машкур Джавад, Тарих-и Иранзаман, Техран, 1977, с.272 (на перс.яз.).
18. Ахмед Таджбахш, Иран дар заман-и сефевие, Тебриз, 1340, с.39 (на перс.яз.).
19. Эфендиев О.А. Азербайджанское государство сефевидов, с.142.
20. Искандер Мунши, Тарих-и аламарай-и Аббаси, с.207.
21. Искандер Мунши, с.199.
22. Шараф-хан Бидлиси, с.234.
23. Искандер Мунши, с.218-219.
24. Томазо Минадои, с.16.
25. Ахмед Таджбахш, с.42.
26. Мохаммед Машкур Джавад, с.272.

ЕГАНЯН Г.М.

ПОЗИЦИЯ ШИИТСКОГО ДУХОВЕНСТВА В БОРЬБЕ ЗА
НАЦИОНАЛИЗАЦИЮ НЕФТИ В ИРАНЕ (1949-
1953 гг.)

Из истории вопроса,
Обзор

Официальными кругами Исламской Республики Иран в последнее время настойчиво выдвигается тезис о том, что якобы духовенство Ирана во всех периодах новой и новейшей истории страны бескомпромиссно занимало антишахскую и антиимпериалистическую позицию. Однако обстоятельное ознакомление с историческими фактами выявляет иную картину. Наиболее характерен в этом отношении период борьбы за национализацию нефти.

В конце 40-х годов в Иране действовали две тайные организации: "Федаян-е ислам" и "Муджахедин-е ислам". "Федаян-е ислам" считала, что страной должны править религиозные деятели, и боролась против иностранного влияния. Эта организация действовала террористическими методами.

Высшие слои духовенства не одобряли деятельности Фейдаинов и не доверяли им. Фейдаины в свою очередь обвиняли богословов в непоследовательности. На наш взгляд, справедливо указание Шахрох Ахави о том, что противоречия между ними были во многом результатом различий их социального происхождения. Улемы были представителями прежде всего духовной элиты, тогда как организация "Федаян-е ислам" была организацией неимущих масс. Естественно, что их интересы были разными.¹

Руководители духовенства (аятоллы Боруджерди, Бехбехани, Техрани и Хойи и др.) старались держать народные массы по возможности дальше от прогрессивных организаций. В 1950 г. аятолла Аштиани в своем воззвании, направленном к народу, объявлял, что мусульмане имеют лишь одну партию — партию ислама. Аятолла

Шариат Сангладжи образовал "Союз пропаганды ислама", развернувший активную деятельность. Однако многие представители духовенства сотрудничали с буржуазными национальными силами, а некоторые — даже с прогрессивными организациями. Среди последних особенно выделялись Ленкорани, Боргаи и др. Своей антиимпериалистической деятельностью известен и аятолла Кашани. Он сотрудничал с созданным в конце 1949 г. Национальным фронтом и его лидером доктором Мосаддыком. Когда буржуазия начала борьбу за национализацию нефтяных богатств страны и изгнание английских империалистов, то ее поддержала и часть высшего духовенства.

В 1951 г. группа муджахидов объявила, что долг каждого мусульманина — поддерживать борьбу за национализацию нефти. В феврале аятолла Хонсари официально осудил иранское правительство в связи с отдачей богатств недр страны иностранцам.² В защиту национализации нефти выступили аятоллы Шахрестани, Решти, Джезаيري, Исфгани, Техрани, более сдержанно Бехбехани и др.

Однако были и такие высокопоставленные духовные лица, которые относились к национализации враждебно. Эту часть духовенства возглавлял имамджем Тегерана Сеид Хосейн Имами. Он объявил, что религия не должна вмешиваться в политику.

Интересна также позиция Великого аятоллы Боруджерди. Он старался не участвовать в политике, не выступать в защиту национализации нефти, поддерживал тесные связи с шахом.³ Однако есть свидетельства, что в беседах с отдельными лицами Боруджерди выражал свое положительное отношение к борьбе за национализацию нефти. В дальнейшем эту двойственность политики Боруджерди объясняли его связями с двором и считали результатом определенной дипломатии. После провозглашения Исламской Республики позиция Боруджерди в период борьбы за национализацию нефти в 50 гг. оценивалась особенно высоко.

Известно, что на определенном этапе борьбы за национализацию нефти с Мосаддыком сотрудничал аятолла Кашани. Можно согласиться с мнением американского автора Ричарда Котама, что "во всех случаях единственной реальной основой сотрудничества Мосаддык — Кашани было то, что они имели общих врагов (английских империалистов — Г.Е.)."⁴ Однако вскоре между Мосаддыком и аятоллой Кашани возникли разногласия, основной причиной которых была разница в политике, проводимой в отношении шаха. Мосаддык стремился ограничить права шаха, тогда как Кашани не был с этим согласен. Немаловажной причиной явилось и то, что Кашани был

против Англии, но был сторонником более примиренческой политики в отношении США.

Отмечая факт сотрудничества Кашани с шахом и предательство им Мосаддыка, А.Хамид выражает удивление по поводу того, что в Исламской Республике Иран о Кашани говорят с симпатией, несмотря на то, что в свое время он находился в дружественных отношениях с шахом и генералом Захеи.⁵

Шиитское духовенство считало Кашани "политическим муллой", отличным от других высокопоставленных духовных лиц. Поэтому, когда возник раскол между доктором Мосаддыком и аятоллой Кашани, большая часть "духовных" депутатов меджлиса продолжала защищать линию, проводимую доктором Мосаддыком. Тем не менее отход Кашани от доктора Мосаддыка в значительной мере ослабил участие духовенства в Национальном фронте, несмотря на то, что многие духовные руководители оставались в составе фронта до конца.⁶

Тот же Хамид подчеркивает то обстоятельство, что накануне переворота Захеи нашел убежище в квартире аятоллы Банисафра.⁷

По этому же вопросу напечатаны интересные сведения в американской печати. Еженедельник "Тайм" писал, например, что Кашани, являвшийся вначале единомышленником доктора Мосаддыка, вскоре отошел от него и начал сотрудничать с организаторами переворота, осуществленного с помощью ЦРУ, который сверг правительство Мосаддыка и дал возможность шаху вернуться на трон. "Однако это не мешает тому, — пишет "Тайм", — что и сегодня Хомейни возмечивает имя Кашани, тогда как иранские националисты обвиняют его в предательстве Мосаддыка".⁸

Аятолла Кашани начал усиленную борьбу против Мосаддыка в начале 1953 г. Эта борьба еще более обострилась, когда Мосаддык задумал решить вопрос роспуска меджлиса посредством референдума. Кашани и ряд других деятелей решительно выступили против проведения референдума.

Оппозиция обратилась к самым авторитетным аятоллам Боруджерди и Бехбехани с тем, чтобы они выступили против проведения референдума. Боруджерди отказался от участия в этом деле и, как прежде, занял нейтральную позицию, а Бехбехани предложил попробовать уговорить Мосаддыка отказаться от референдума. Кашани был вынужден выступить один против референдума. Итоги референдума были в пользу Мосаддыка.

19 августа 1953 г. в Иране произошел военный переворот.

Факты показывают, что к делу переворота имела определенное отношение часть духовенства, которая была сторонником шаха и покровительствующих ему американских империалистов.

Бижан Джазани пишет, например, что всего лишь небольшая часть духовенства имела связи с Мосаддыком. Значительная часть была "эффективной союзницей режима, как во время государственного переворота 1953 г., так и после переворота".⁹

Тенденция возмечивания аятоллы Кашани в Исламской Республике Иран, несмотря на факт его сотрудничества в прошлом с шахом и его администрацией, по-видимому, преследует определенную цель. Возможно, что это частично вытекает из намерения опорочить организованный еще Мосаддыком Национальный фронт, сыгравший активную роль в революции 1978-1979 гг. С другой стороны, аятолла Кашани, действительно, в годы борьбы за национализацию нефти пользовался большой популярностью, и в настоящее время руководители Исламской Республики не хотят принизить роль духовенства в этом широком всенародном движении.

После военного переворота влияние той части духовенства, которая на предыдущем этапе играла активную роль, сильно ослабло. Аятолла Кашани был почти изолирован. Теперь большим влиянием стал пользоваться аятолла Бехбехани. После переворота шах решил улучшить свои отношения с духовенством.

Из разных группировок духовенства шах выбрал группировку Боруджерди — Бехбехани, которая больше всех пользовалась уважением духовенства и уже объявила о своей готовности посредничать между борющимися друг против друга разными социальными слоями с целью установления порядка и безопасности.¹⁰

Исследование показывает, что после военного переворота 1953 г., когда утвердилось единоличная диктатура шаха, и почти до начала 60-х годов какие-либо существенные разногласия между духовенством и правительством на поверхности политической жизни не выступали.

Итак, изучение материалов позволяет прийти к заключению, что взаимоотношения шаха и духовенства не были стабильными. Они определялись сложившейся в стране конкретной обстановкой, а также соотношением политических сил. Высшее духовенство не всегда находилось в оппозиции к шаху, как это утверждают сами улемы и многие исследователи. Были периоды, когда высшее духовенство, исходя из собственных интересов, поддерживало шаха, и последний, в свою очередь, опирался на него.

1. Shahrough Akhavi. Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state Relations in the Pahlavi Period. New-York, 1980, p. 69.
2. Элвен Саттон. Иранская нефть. М., 1956, с. 256.
3. Algar Hamid. The Opposition Role of the Ulama in Twentieth Century Iran. - International Journal of Middle East Studies.
4. R.W. Cottam. Nationalism in Iran. Pittsburg, 1964, p. 149-150.
5. Algar Hamid... p. 517.
6. F.W. Fernau. Moslems on the March. London, 1955, p. 154.
7. Algar Hamid... p. 517.
8. Time. July 16, 1979.
9. B. Jazani. Capitalism and Revolution in Iran. London, 1980, p. 62.
10. Shahrough Akhavi..., p. 69.

ЧИНЧАРАУЛИ Т.И.

ИСЛАМ И ВОПРОС О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ "БОЛГАРСКИХ ТУРКАХ"

Обзор

В идейно-политической борьбе сил империализма и мусульманской реакции против сил социализма и прогресса на мировой арене важное место занимает пантуркистская пропаганда, тесно связанная с обращениями к идеям возрождения ислама. Поэтому изучение исторических корней пантуркизма сегодня весьма актуально и представляет не только научный, но и практический интерес.

На территориях, которые были инкорпорированы в состав Османского государства, как правило, распространялся ислам, а вместе с ним и турецкий язык. Подобное явление имело место и в Болгарии. Поэтому Османское господство в Болгарии в значительной степени повлияло на этно-религиозную структуру местного населения. В тех районах Болгарии, где распространился ислам, а вместе с ним и турецкий язык, начался процесс культурной и языковой ассимиляции населения с турками. Данный процесс ускорился и политикой Османской империи, которая расселяла турецкие племена в Болгарии. Но турецкий этнический элемент по своему количеству не был значительным.

Ко времени провозглашения Болгарии отдельным княжеством на ее территории, где большинство составляли христиане, имелось довольно значительное мусульманское меньшинство, среди которого был распространен турецкий язык. Исключение составляла та часть мусульманского меньшинства, которая принадлежала к коренному населению - болгарам по своей этнической принадлежности, в качестве их родного языка сохранялся болгарский язык. Однако и они, как правило, знали турецкий язык. В то же

время следует учитывать, что те мусульмане, которые были переселены турками в Болгарию, не все были по своему этническому происхождению турками и не все знали турецкий язык. Таким образом, мусульманское население Болгарии можно разделить на 3 группы: 1) мусульмане, говорящие на турецком языке и являющиеся по своему этническому происхождению турками; 2) мусульмане, говорящие на турецком языке, но по своему этническому происхождению являющиеся болгарскими; 3) мусульманское население, не говорящее на турецком языке.

Отметим также, что двуязычными являются не только болгары, принявшие ислам, но и переселившиеся в Болгарию турки. Последние, как правило, говорят и на болгарском языке и часто не хуже, чем на турецком. В настоящее время в Турции в пропагандистских целях распространяется версия о том, что все мусульмане в Болгарии являются турками. Однако данная версия отвергается даже большинством турецких ученых. Так, например, турецкий историк Билал Н. Шимшир в своей статье, напечатанной в газете "Джумхуриет" от 31.10.1985 г., пишет, что в 1926 г. в Болгарии проживало 578 тыс. турок и 826 тыс. мусульман не-турецкого происхождения. Другой турецкий ученый Г. Эроглу пишет о том, что в турецком и французском текстах Берлинского трактата слово "турок" служит для обозначения всех мусульман, проживающих в Болгарии, а не обязательно лиц турецкого происхождения.¹

Таким образом, версия о том, что поголовно все мусульмане, проживающие в Болгарии, являются турками, не получила научного обоснования даже в турецкой литературе. В то же время тезис о том, что все мусульмане, проживающие в Болгарии, являются турками, имеет определенные исторические традиции. Именно поэтому в Османской империи, начиная со второй половины XIX века всех мусульман, проживающих на Балканах и на Кавказе (в том числе и тех, родным языком которых был не турецкий язык и даже не один из языков, относящихся к тюркской группе) называли турками.

В то же время следует подчеркнуть, что историческая община мусульман в Болгарии пользовалась гарантированным правом исповедовать свою религию и отличалась определенной обособленностью.

Вопрос о религиозных меньшинствах в христианской Болгарии был поставлен еще в 1878 г., когда Болгария была по Бер-

линскому трактату признана отдельным княжеством, т.е. получила фактическую независимость. Аналогично с принятой в международных договорах практике об обеспечении прав христианского меньшинства в мусульманской Османской империи, в Берлинском трактате были оговорены права мусульманского меньшинства в христианской Болгарии. В дальнейшем упоминание о болгарских мусульманах мы встречаем в нескольких международных договорах, подписанных с Болгарией. Свобода вероисповедования, культуры и языка гарантировалась болгарским мусульманам специальными статьями и протоколами: Стамбульского договора 1909 г., турецко-болгарского Стамбульского мирного договора от 29 сентября 1913 г., Невильского мирного договора от 27 ноября 1919 г. и другими договорами. Отметим, что в них применительно к лицам, исповедующим ислам, применяется термин "мусульманин", а не "турок". 18 октября 1925 г. в Анкаре был подписан еще один турецко-болгарский договор, по которому стороны обязывались не создавать никаких препятствий свободной эмиграции турок, проживающих в Болгарии и болгар, проживающих в Турции. В этом договоре применительно к мусульманам употребляется уже термин "турок", а не "мусульманин".

Эмиграция из Болгарии мусульманского населения интенсивно шла и до подписания вышеупомянутого договора. Много мусульман переселилось в Турцию во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Этот процесс продолжался в течение целого века. По данным турецких материалов, эмиграция наиболее интенсивно проходила в следующие годы:

<u>Годы</u>	<u>Число эмигрантов</u>
1879-1880	18033
1884	600000
1893-1902	70603
1911-1913	440000
1923-1939	198688
1940-1949	21353
1950-1951	154393
1951-1960	83
1968-1980	130000

В течение одного столетия из Болгарии в Турцию переселилось более 1,5 млн. человек. Но вопрос о болгарских мусульма-

нах этим не был решен. Несмотря на то, что в течение целого века турецко-болгарская граница была открыта (с кратковременными перерывами) для желающих переселиться, в Болгарии и поныне проживает определенное количество мусульман. По данным турецкой печати, в настоящее время количество "болгарских турок" колеблется от 800 тыс. до 1,5 млн. человек. Однако, по нашему мнению, эти данные несколько преувеличены.

К болгарским мусульманам в Турции всегда проявляли огромный интерес. Проблема мусульманских меньшинств особенно активно использовалась в политических целях панисламистами и пантуркистами, которые всячески способствовали возбуждению сепаратистских настроений и созданию протурецкой ориентации среди болгарских мусульман. Как известно, после провозглашения Турецкой республики ислам в этой стране стал терять свои прежние позиции.² Проблема болгарских мусульман постепенно превратилась в проблему "болгарских турок".

После становления народной власти в Болгарии началась интенсивная работа по преодолению тяжелых последствий прошлого не только в области экономики и политики, но и в области религиозных отношений. Однако проблема мусульманского меньшинства в Болгарии, большая часть которого, как уже отмечалось, говорит на турецком языке, сохранилась. В соответствии с изменениями, происходившими в самой Турции, Коммунистическая партия Болгарии и правительство страны последовательно ведут борьбу против вредных и отживших пережитков средневековья. Были приняты меры и по устранению сепаратистских тенденций среди мусульманского населения.

В Турции же пантуркистская пропаганда, нацеленная на мусульман Болгарии, усилилась. Вопрос о так называемых "болгарских турках" особенно оживился здесь в 1985-86 гг. Главной причиной этому послужила начатая в Болгарии в конце 1984 г. кампания по замене мусульманских личных имен болгарскими национальными именами. Правительство Болгарии заявило, что она проводится на добровольной основе. Тем не менее, это вызвало нездоровый интерес в Турции. По всей стране состоялись митинги и демонстрации по поводу "болгарских событий". Широкую антиболгарскую кампанию развернули турецкие средства массовой информации. Почти ежедневно в газетах публиковались различные материалы и сообщения о якобы тяжелейшем положении "болгарских турок". Большей частью они основывались на заведомо ложных

сведениях.

Против Болгарии по вопросу о мусульманских меньшинствах выступили ряд общественных организаций. Особой активностью отличалось "Общество солидарности и культуры балканских турок". Председатель этого общества Мехмед Чавуш передал представителям социалистических стран в Турции так называемое "Мирное воззвание".⁶ Антиболгарские выступления устроили также зарубежные турецкие общественные организации в Англии, Бельгии и в других странах Запада. Участники этих выступлений принесли черные венки к болгарским представительством.

На проблему "болгарских турок" откликнулись и научные круги. Турецкие историки опубликовали ряд работ из истории турецко-болгарских взаимоотношений. Анкарский университет провел два семинара, участники которых обсудили вопрос о "репрессиях" в отношении турок-мусульман в Болгарии.⁷ Определенный интерес к положению турок в Болгарии проявляют и турецкие правящие круги. Так, президент республики К.Эврен заявил, что правильного решения проблемы можно достичь только за столом переговоров.⁸ Более агрессивно настроен премьер-министр Турции Т.Озал, который поднял вопрос "болгарских турок" в своем выступлении на 40-й сессии Генеральной ассамблеи ООН и обвинил Болгарию в нарушении прав человека, двусторонних и многосторонних договоров и т.п.⁹ Вопрос о "болгарских турках" поднимался представителями турецких официальных кругов и на многих других международных форумах.

В вопросе о "болгарских турках" важную роль в настоящее время играет религиозный фактор. Обращение к исламу служит объединению "болгарских турок", их культурной самоидентификации. Это умело используется в пантуркистской пропаганде. Как мы уже отметили, в настоящее время в Турции понятие "болгарские мусульмане" уравнивается с понятием "болгарские турки". Обвиняя Болгарию в нарушении прав человека, турецкие авторы пишут в основном об ограничении религиозной свободы мусульманских меньшинств в этой стране. Антиболгарские выступления под предлогом "защиты ислама" направлены на укрепление позиций светской Турции в мусульманском мире, а также на решение существующих в самой Турции религиозных проблем.

В определенном смысле эти выступления выгодны и для турецких националистов. Умело пользуясь тесным переплетением национальных и религиозных факторов, они стараются создать

протурецкое настроение у болгарских мусульман.

Тезис об ограничении в Болгарии прав мусульман выдвигается как официальными, так и неофициальными кругами Турции и рассчитан на пропагандистский эффект. Так, например, газета "Джумхуриет" в октябре 1985 г. сообщила, что министр иностранных дел Турции В.Халефоглу в Нью-Йорке на собрании министров иностранных дел исламских государств, приехавших для участия в работе сессии Генеральной ассамблеи ООН, сделал сенсационное заявление о том, будто в Болгарии тысячи мусульман-турок находятся в концлагерях.

В то же сообщении говорится, что при встрече с представителями мусульманских стран турецкий министр напомнил им, что "болгарские турки" являются мусульманами и призвал "мусульманский мир" поддержать Турцию в борьбе против несправедливых действий Болгарии. В этой связи министры иностранных дел Пакистана, Бангладеш, Малайзии и Индонезии, а также постоянный представитель Ирана в ООН, высказались за поддержку Турции.

Это только один пример использования "исламского фактора" в пантюркистской пропаганде. Такие примеры можно было бы продолжить.

Не вызывает сомнения тот факт, что сегодня, когда открытые выступления против стран социализма и социалистического пути развития не могут рассчитывать на поддержку широких слоев населения, особое значение приобретает спекуляция на создаваемых и раздуваемых проблемах национальных и религиозных меньшинств в странах социализма и социалистической ориентации. При этом стремление использовать националистические настроения и идеи религиозной исключительности для раздувания религиозного фанатизма весьма характерно для тактики реакционных сил развивающихся стран Востока и империалистических держав, действующих в этих странах. Обращение современных пантюркистов к "исламскому фактору" в связи с вопросом о "болгарских турках" представляет нам в этой связи весьма характерным.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Hamza Eroğlu. Milletlerarası hukuk açısından Bulgaristan'daki Türk sınılıđı sorunu; Bulgaristan'da Türk Varlıđı. Ankara, 1985, с. 28.

2. Как известно, из 6 принципов Ататюрка важнейшими являются

национализм и лаицизм.

3. Cumhuriyet. 21.12.1985.

4. Milliyet. 29.03.1986.

5. Barış. 21.03.1986.

6. Hurriyet. 22.02.1986.

7. Barış. 21.03.1986.

8. Cumhuriyet. 31.10.1985.

9. Cumhuriyet. 23-24.10.1985.

П. "ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР" В МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ

ДОРОШЕНКО Е.А.

ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ АСПЕКТЫ ШИИТСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА В ИРАНЕ

Девятилетний период ИРИ свидетельствует о долговечности исламского режима в Иране, породившего такое явление, как шиитский экстремизм, ставший официальной идеологией теократического режима. Основные черты шиитского экстремизма – культ ислама в его шиитском направлении, теократическое правление и правосудие по шариату, культ имама Хомейни, воинствующий шовинизм и мученичество (шахадат), антизападничество и антикоммунизм. Идеология шиитского экстремизма нашла отражение в государственной внешней и внутренней политике ИРИ.

Распространение шиитского экстремизма режимом Исламской Республики Иран принимает широкие масштабы, что представляет серьезную опасность, с точки зрения дестабилизации обстановки в странах мусульманского региона, в том числе и в самом Иране.

Главным идеологом шиитского экстремизма является верховный духовный лидер имам Хомейни, который совместно со своими сторонниками и последователями, установив теократическое правление в Иране, приступил к осуществлению указанной политики, используя для этого старые и вновь созданные религиозные институты: мечети, медресе, шиитские семинары, Корпус стражей исламской революции, шиитские экстремистские группировки партии Хезболла и т.п.

Размах шиитского экстремизма показывает, что пропаганда, ведущаяся из Ирана, практическое руководство и финансирование экстремистского движения, осуществляемое режимом ИРИ, принесло свои плоды. За последние годы наибольшее количество террористических актов и захватов заложников было совершено либо по инициативе, либо при содействии шиитских экстремистов Ирана.

О степени организованности и успехе международного экстре-

мистского движения, обеспечения его денежными средствами, оружием, боеприпасами, увеличении числа его участников свидетельствуют международные конференции шиитов, состоявшиеся в 1985–1986 гг. в Лондоне и в Тегеране. По имеющимся сведениям, на этих конференциях обсуждались вопросы стратегии и тактики шиитов в Ливане, Ираке, Саудовской Аравии, районе Персидского залива, а также в некоторых странах Европы и США.¹ Образована международная военно-террористическая мусульманская организация аль-Джихад аль-Ислами, занимающаяся вербовкой и обучением террористов-смертников из шиитов, в первую очередь иранцев, ливанцев, шиитов и суннитов, оппозиционно настроенных к режимам своих стран. Штаб организации находится в Тегеране, но ее лагеря расположены в шести иранских городах (Тегеран, Исфахан, Тебриз, Ахваз, Шираз, Кум), в Ливане (долина Бекаа, город Баальбек) и в Сирии. Обучение ведется специальными инструкторами (их до 1500 человек). Среди обучающихся террористов-смертников (шахидов) молодежь в возрасте от 18 до 30 лет, но есть и дети 10–12 лет.² Как считает шиитское руководство, ему нужны "чистые души", чтобы по прошествии времени эти подростки могли заменить погибших. Идеология, проповедуемая инструкторами аль-Джихад аль-Ислами, – разрушение "продажного мира", уничтожение империализма и коммунизма, расправа с "неудобными" режиму ИРИ правительствами, игнорирующими нужды "обездоленных". Их лозунг: "Смерть шахидов – не самоубийство! Когда нет другой возможности победить, надо пожертвовать жизнью. Это более, чем храбрость, это – великая вера в ислам".³ К аль-Джихад аль-Ислами присоединилась иракская шиитская организация ад-Дава, ливанская Амаль аль-Ислами, отколовшаяся от влиятельного военизированного движения Амаль в Ливане, руководимого Набихом Берри, ливанская Хезболла и др. Финансируемые и координируемые шиитским режимом Хомейни, эти экстремистские организации проявляют большую активность в выполнении террористических акций. При проведении операций они подчас действуют тайно, в других случаях – от имени аль-Джихад аль-Ислами.⁴

Руководство ИРИ использует любую возможность для разжигания розни между шиитскими экстремистскими группировками типа Хезболла и движения Амаль в Ливане. Лидер Амаль Набих Берри, не желающий раскола Ливана, ищет решения ливанских проблем вне конфессиональных рамок, в то время как прохомейнистские экстремисты считают, что необходимо следовать по пути, избранному

Ираном.

Хомейни не скрывает своих амбициозных планов: успеть еще при жизни превратить такие страны как Ливан, Ирак, Кувейт и Бахрейн в исламские республики.

Исключительно политические соображения заставили Хомейни пойти на сближение с президентом Сирии Хафизом Асадом. Сирии нужен Иран для борьбы против Израиля в Ливане, ее устраивает ирано-иракская война, которая ослабила позиции Ирака как соперника Сирии в борьбе за лидерство на Арабском Востоке. Что касается религиозного аспекта, то имам Хомейни и шиитские улемы не признают Хафиза Асада, поскольку он алавит. Тем не менее из арабских стран только Сирия и Ливия заняли сторону Ирана в ирано-иракской войне. Более того, Сирия пропустила через свои границы в Ливан тысячи пасдаров, позволила иранским функционерам организовать в Сирии и Ливане несколько лагерей, разрешает приземлять в Дамаске и Баальбеке иранские самолеты. В то же время Иран и Сирия соперничают между собой в борьбе за влияние в Ливане. Президент Сирии руководствуется желанием установить в Ливане просирийский политический режим, в то время как для Хомейни важно расширить зону влияния шиизма на мусульманском Востоке и создание в дальнейшем под эгидой ИРИ единой мусульманской общины. Но Сирия тщательно следит за действиями шиитских экстремистов в Ливане.⁵ Она не потерпит усиления влияния прохомейнистских элементов, если это будет связано с ослаблением влияния Сирии.⁶ В то же время шиитские экстремистские лидеры, в том числе преемник Хомейни аятолла Монтасери выступил и с угрозами, направленными против сирийского президента в связи с гибелью бойцов Хезболла в Бейруте при столкновении с сирийскими воинскими подразделениями при молчаливом нейтралитете Хафиза Асада. Между тем, шиитские экстремистские организации и группировки выполняют указания Хомейни, Монтасери, а также председателя меджлиса Хашеми-Рафсанджани, президента ИРИ Хаменеи. Теократическое руководство Ирана не отрицает того, что Иран является покровителем "экстремистской группировки мирового исламского движения. Только такое движение может объединить мусульман и противостоять черному деспотизму мировых держав".⁷

Шиитский экстремизм нашел проявление и во внутренней политике ИРИ. На это обращает внимание бывший премьер-министр Временного революционного правительства Мехди Базарган, который отмечал, что политика терроризма "порождает опасные явления

внутри Ирана", ведет к продолжению ирано-иракской войны, к экономической катастрофе, к гонениям на интеллигенцию, которая "сыграла большую роль в революции".

Чтобы укрепить режим, имам Хомейни и его функционеры используют шариат, "созидательный джихад", шахадат ("мученичество") и узурпированный Хомейни шиитский догмат о "валайате сокрытого имама" (попечительство "сокрытого" имама), превращенный им в валайат факиха Хомейни, для проведения политики против всех, кто в той или иной степени противится теократической власти Хомейни и его ближайших сторонников. Ударной силой шиитского экстремизма являются члены ультраэкстремистской группировки Хезболла, члены Стражей исламской революции, молодчики из "созидательного джихада", ревкомов, ревтрибуналов, шариатских судов. Подобные многочисленные центры являются "гарантом непрерывности теократии".

Для активных действий против оппозиции, "инакомыслящих", обвиняемых в безбожии, шиитские экстремисты прибегают к помощи самых невежественных и фанатичных слоев населения, привлекая их на свою сторону демагогическими религиозными лозунгами, обещаниями предоставления жилья, продуктов, небольших денежных сумм и т.п.

Политика шиитского экстремизма нашла выражение в массовом закрытии газет и журналов разных политических направлений, арестах журналистов, общественных и политических деятелей, закрытии университетов, в применении крайних форм насилия против левых сил. Преследованиям подвергаются и иранские женщины, нарушающие предписания Корана и шариата. Проводники политики шиитского экстремизма строго следят за посещением мусульманами общественных пятничных молитв. Для этого создан специальный штаб пасдаров (стражей) и мулл, при котором находится щедро финансируемая сеть доносчиков, осуществляющих максимальный контроль над личной и общественной жизнью иранских граждан.⁸

Идеологи шиитского экстремизма прибегают к политике государственного терроризма, ярким проявлением которой в начале революции был захват американских заложников в 1979 г., а затем стали акции, направленные на продолжение ирано-иракской войны и втягивание в нее всех слоев населения. Преследованиям подвергаются национальные и этнорелигиозные меньшинства, истребляются курды, борющиеся за свою независимость; христиане, зороастрийцы подвергаются оскорблениям, а бабидов открыто преследуют. В

отношении них проводится политика геноцида.

Идеологи шиитского экстремизма относятся резко отрицательно к иранской интеллигенции, внесшей в последние десятилетия большой вклад в развитие науки и просвещения. Они считают иранскую интеллигенцию проводником западного буржуазного национализма, подрывающего устои мусульманского единства.⁹

Политика шиитского экстремизма внутри Ирана означает исламизацию госаппарата, образования, постоянные проверки и "чистки", ускоренное судопроизводство на основе шариата, т.е. собственных критериев судей понимания вины и отсутствия адвокатов для защиты обвиняемого. Имам Хомейни никогда не верил в силу примера, в качестве одного из средств воспитания народа и молодежи, он ориентирует режим на политику прямого принуждения: "Если необходимо, надо применить силу и заставить людей слушаться в соответствии с предписаниями ислама".¹⁰ Проведение реформ в области образования делается правящим режимом в основном "для более эффективной службы исламу". Так, декан вновь открыто в Тегеранском Университете факультета литературы и общественных наук в своем выступлении подчеркнул два момента: "У нас самое совершенное учение — ислам и наша наука и ваша учеба должны базироваться на божественном законе и должны осуществляться во имя бога".¹¹ При Университете открыт специальный центр (хоузе) для подготовки преподавателей-пропагандистов в области ислами и фикха. Эти учителя получили военную подготовку и могут быть отправлены и на фронт. Более 3-х лет работает открытый по инициативе председателя меджлиса Хашеми-Рафсанджани т.н. Свободный исламский университет, в котором обучаются до тысячи студентов. Этот университет автономен, не зависит от правительства¹² и существует, по-видимому, на средства Фонда Хомейни или Фонда обездоленных. Подобными мероприятиями, проводимыми теократическим руководством, оно хочет расширить свою социальную базу путем преемственности поколений через систему исламского воспитания.

В условиях деспотического режима Хомейни не избежали грубого насилия и "неприкосновенные" великие аятоллы и мардже ат-таклиды, хотя открыто имам Хомейни опасается подвергать их репрессиям. Однако в 1984 г. домашнему аресту подверглись аятолла Гольпаегани, Мараш-Неджафи, Табатабаи Кумми, Азари Кумми, выступающие против продолжения ирано-иракской войны, экспорта исламской революции, за нормализацию обстановки в Иране. Особую ярость Хомейни вызвало заявление аятоллы Гольпаегани о том, что

никто, кроме "сокрытого" имама не имеет права объявлять джихад. Режим ИРИ и его вождь, при содействии боевиков из экстремистской группировки Хезболла, окружившие дом Шариатмадари, отказали в визе и не позволили тяжело больному аятолле Шариатмадари выехать для лечения за границу. Было отказано также устроить почетные похороны Шариатмадари в кумском некрополе. Однако 3-го апреля 1986 г. тысячи его сторонников: учеников, мулл, аятолл, улемов-отправились в Кум на похороны, что было расценено Хомейни как покушение на основы исламской революции. В результате произошло столкновение со стражами исламской революции и сотни участников похорон были арестованы.¹³

Между тем, традиционная шиитская элита продолжает составлять оппозицию (хотя и сдержанную) Хомейни и существующему режиму. Во-первых, они не считают духовных лиц, входящих в руководство страной, "истинными" богословами, поскольку большинство из них (за исключением самого Хомейни) не имеет трудов и сочинений по мусульманской теологии, не преподает в медресе, не имеет учеников и последователей, а многие из нынешнего руководства, которых Хомейни называет ходжат аль-эслам, не получили классического традиционного религиозного образования и являются скорее самоучками, нежели духовными лицами в прямом смысле этого слова. Во-вторых, великие аятоллы Гольпаегани, Мараш-Неджафи, Азати Куми, а также Хойи (живет в Неджефе) критикуют Хомейни и его сторонников за фактическое аннулирование института мардже ат-таклид и замену его новым институтом валайате факих, что, с точки зрения шиитской традиции, несовместимо с принципами шиитской догматики о "сокрытом" имаме. Они отрицают также применение в ирано-иракской войне принципа мученичества (шахадат), возведенного в ранг государственной политики с целью политической мобилизации масс. По мнению традиционной элиты, имам Хомейни и Совет экспертов по избранию преемника Хомейни нарушили основной шиитский принцип, не пригласив для обсуждения вопроса о преемнике главных мардже ат-таклидов, великих аятолл и наиболее высокочтимых аятолл, ибо только они могут решить вопрос о преемнике.

Хотя в настоящее время традиционная шиитская верьшка не представляет опасность для режима, тем не менее, время от времени она доставляет Хомейни некоторое беспокойство. Так, аятоллы Кума призывают студентов медресе и мулл вернуться в мечети и медресе к своим непосредственным обязанностям. Традиционная эли-

та по-прежнему сохраняет достаточно независимое положение от государства, получая от своих последователей традиционный религиозный налог "хумс" ("доля имама"), хотя другой религиозный налог "закат" стал государственным налогом и вносится по приказу Хомейни в казну "Фонда Хомейни". Аятоллы Кума подстрекают верующих не вносить закат режиму ИРИ. Об этом знает сам имам, который пытается отнять у великих аятолл и хумс. Однако до сих пор ему этого сделать не удалось.

Между тем, ирано-иракская война и экстремистская политика привели Иран на грань кризиса. Особенно это сказалось на нефтеперерабатывающей и нефтехимической промышленности, на энергетике и в области транспорта.

Создавая в стране одну кризисную ситуацию за другой, идеологи шиитского экстремизма, который превратился в деспотизм, стремятся отвлечь народ от его насущных нужд, держа в постоянном напряжении. На основе сказанного можно прийти к заключению, что шиитский экстремизм в Иране с его одержимостью и воинственностью является опасной, разрушающей силой, с которой ныне не может не считаться ни Восток, ни Запад. И хотя не может быть точной аналогии, тем не менее, в социальной опоре хомейнистского режима, в его идеологии и методах его практической деятельности есть ряд черт, позволяющих провести параллель с тоталитарными диктатурами.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- I. Observer. 11.04.1985; 5.04.1986.
2. Times. 17.01.1985.
3. Jeune Afrique. 25.01.1984, N 1203, с. 47.
4. Там же, с.49.
5. Le Monde Diplomatique. Fevr. 1987, N 395, с. 11.
6. The Middle East. April, 1987, с. 244-245.
7. Джомхурийе эслами. 29.01.1985.
8. Джомхурийе эслами. 1980-1986 гг.
9. Hindustan Times. 10.11.1986.
10. Jeune Afrique. 19.02.1986.
11. Эттелаат. 1.05.1983.
12. Кейхан. 6.06.1987.
13. Кейхан. 4.04.1986.

ЗВЯТЕЛЬСКАЯ И.Д.

"ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР" В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

(К постановке вопроса)

Анализируя формы и направления влияния "исламского фактора" на международные отношения следует, очевидно, исходить из объективного и долгосрочного характера этого явления. Оно обусловлено глубинными социально-политическими и экономическими процессами, происходящими в мусульманских странах, являющихся интегральной частью развивающегося мира в целом. Периферийное зависимое развитие капитализма, многоукладность обществ, в которых сохраняются и воспроизводятся добуржуазные уклады, определяют устойчивость традиционных институтов и стереотипов массового сознания, включая мировоззрение и систему жизненных ценностей политических лидеров. Рост "исламских настроений", выплеснувшийся и во внешнеполитическую сферу, представляет собой реакцию традиционных в своей основе восточных обществ на столкновение с западной цивилизацией, форсированной модернизацией, их стремление подчеркнуть свою "особость" как во внутривнутриполитическом плане, так и на уровне международных отношений. Причем ислам в качестве политизированной религии создает для этого определенную почву. В сложившихся условиях обращение руководства мусульманских государств к исламу во внешней политике представляется неизбежным и закономерным.

Исламские лозунги берутся на вооружение различными социально-политическими силами, которые используют их для достижения конкретных целей, отвечающих их классовым интересам. Наблюдаемый откат национально-освободительного движения и рост консервативных сил предопределяет усиление и соответствующих тенденций в политике отдельных режимов и движений, кото-

рые облакаются в исламские одежды.

Вопрос о характере воздействия "исламского фактора" на международные отношения предполагает рассмотрение конкретных форм его проявления, оценку их реальной значимости и динамики.

В целом влияние ислама на внешнюю политику всегда было значительно более опосредованным, чем на внутреннюю. Как правило, оно сводилось к "исламской" риторике, призванной представлять те или иные политические акции как полностью отвечающие постулатам ислама. Вместе с тем советские исследователи справедливо отмечали наличие в предыдущий период и таких функций ислама как легитимизирующая и консолидирующая, хотя и отводили им второстепенную роль.

Как представляется, ко второй половине 80-х годов на первый план ясно и недвусмысленно выступила пропагандистская функция ислама во внешней политике, которая собственно и определяет ныне содержание понятия "исламский фактор" в этой сфере деятельности мусульманских государств.

В отличие от внутренней политики, где идеи "исламского государства", "исламской экономики" получают конкретные воплощения, например, в виде законодательств, регулирующих общественную жизнь, ислам во внешней политике выступает исключительно как набор лозунгов, прикрывающий политический расчет и прагматические цели. Так, исламская риторика используется Саудовской Аравией для подкрепления претензий на лидерство в арабском и мусульманском мире; Турцией, стремящейся к выгодному для нее решению кипрской проблемы; Пакистаном в борьбе против ДРА; Индонезией, Малайзией и Сингапуром в попытках создать региональный центр силы в Юго-Восточной Азии, НДРГ, где находящийся у власти революционно-демократический режим, провозгласивший официальную идеологию научного социализма и политику социалистической ориентации, стремится подчеркнуть свою принадлежность к мусульманскому арабскому сообществу, и обеспечить тем самым получение кредитов от нефтедобывающих государств.

Даже идеи "экспорта исламской шиитской революции", выдвигаемые Ираном, прикрывают по существу прагматические соображения нового иранского руководства. Они обращены прежде всего против традиционного соперника Ирана в Персидском заливе — Ирака, создают условия для продолжения военных действий. Война дает возможность иранским лидерам добиваться национальной кон-

солидации, препятствует возможным проявлениям недовольства, позволяет держать армию подальше от Тегерана. Вместе с тем приверженность шиитским догмам не препятствует поддержанию хороших отношений иранских лидеров с Ливийской Джамахирией, приобретению израильского оружия.

Несмотря на то, что "исламский фактор" во внешней политике и, в частности, лозунг "ни с Востоком, ни с Западом", не способствует развитию нормальных отношений мусульманских государств с СССР, тем не менее он не снимает и прагматической заинтересованности консервативных режимов в налаживании и поддержании контактов со странами социализма. Ислам не помешал, например, Оману и ОАЭ установить дипломатические отношения с СССР, расширению кувейтско-советских связей, сживлению экономических отношений Ирана с СССР.

Политический расчет явно просматривается в поведении не только отдельных мусульманских государств, но и движений. Показательно в этом отношении маневрирование ливанских шиитских группировок, которое, абстрагируясь от действия многих политических факторов и столкновения интересов различных сил, схематически можно представить следующим образом. В 1982 г. когда израильская армия вторглась в Ливан, шииты, населяющие южные районы, беспрепятственно пропустили ее, надеясь, что израильский удар будет обращен главным образом против палестинцев, поскольку нахождение ПДС в Южном Ливане привело к серьезным трениям между ними и шиитами. По мере роста сопротивления оккупантам шиитские группировки также непосредственно втянулись в борьбу на стороне национально-прогрессивных сил и отрядов ПДС. После отвода израильских войск они, преследуя цели укрепления своих позиций, организовали нападения на палестинские лагеря. Затем последовал период резкого обострения отношений между различными шиитскими группировками, доходивший до открытых столкновений.

Приведенный пример подводит нас и к вопросу о том, способен ли ислам сыграть на современном этапе консолидирующую роль. С одной стороны, создание и функционирование ОИК, неправительственных мусульманских организаций заставляет полагать, что весьма глубокие различия между отдельными мусульманскими государствами и направлениями в исламе не препятствуют существованию объединительных тенденций в исламском мире. Однако, с другой стороны, анализ деятельности подобных объедине-

ний показывает, что они не способны играть сколько-нибудь существенную консолидирующую роль на международной арене, и практически даже не всегда могут сформулировать свой подход к конкретным политическим вопросам.

Судя по всему, ныне превалируют не консолидирующие, а дезинтеграционные тенденции, развитие которых ислам скорее углубляет, чем затормаживает, а нередко и провоцирует. "Исламский бум" привел к ирано-иракской войне, к углублению раскола арабского мира, который на этот раз прошел по линии поддержки той или иной воюющей стороны. Арабский Восток является, пожалуй, наиболее ярким примером действия дезинтеграционных, центробежных тенденций. Несмотря на историческую, культурную, лингвистическую общность, идеи "панисламской солидарности" оказались в значительной степени утопией в применении к арабскому миру. Ныне для арабских государств характерно холодно-циничное отношение друг к другу. Оно иллюстрируется и поведением арабских режимов во время израильской агрессии против Ливана, и их реакцией на американскую бомбардировку Ливии, на визит бывшего израильского премьера Переса в Марокко. В этих условиях агрессивные акции США, их многосторонние связи с Израилем в гораздо меньшей степени, чем прежде, затрудняют маневрирование Вашингтона в арабском мире.

Еще одной стороной "исламского фактора" в международных отношениях является вопрос о его использовании империалистическими державами, прежде всего Соединенными Штатами, в своей политике. На современном этапе, как представляется, значительно увеличился разрыв между изучением ислама, его функций и современного содержания на академическом уровне и реальным политическим курсом Вашингтона. В июне, июле и сентябре 1985г. в американском конгрессе были организованы слушания по вопросам исламского фундаментализма и радикализма, в которых принимали участие ведущие американские специалисты в этой области. Они подготовили ряд рекомендаций относительно проведения американского ближневосточного курса с учетом "исламского фактора". В частности, речь шла о том, чтобы США прекратили жестко увязывать поставки оружия консервативным арабским государствам с израильскими интересами, более дифференцированно подходили к различным исламским движениям, постарались менее тесно ассоциироваться с репрессивными режимами и проч.

Известный американский специалист по Ближнему Востоку,

бывший посол США в Саудовской Аравии и Египте Г.Эйлс прямо заявил о "неинформированности" и "поверхностном подходе" к вопросам ислама политических деятелей США, ответственных за принятие решений, включая президента и госсекретаря.

Однако военно-политическая практика США свидетельствует не просто об игнорировании американскими политиками предложений и рекомендаций ученых, а о том — и этот момент следует особо подчеркнуть, — что на деле издержки "неинформированности" в этом вопросе для американских региональных интересов крайне невелики. Это позволяют администрации проводить жесткий курс на Ближнем Востоке, санкционируя непосредственное участие вооруженных сил США в боевых действиях на стороне Израиля и правохристианских сил против мусульман или прямую агрессию против мусульманской страны (Ливия), не опасаясь, что их позиции на Арабском Востоке окажутся подорванными.

ИВАНОВА И.И.

ИСЛАМ И ТУРЕЦКО-ИРАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Вследствие сохранения в 80-е гг. влияния ислама и его политической культуры на политику во всем исламском мире Турция взяла на вооружение лозунг "исламской солидарности" для интенсификации и дальнейшего расширения своих связей с этим миром. Турецкое руководство, пришедшее к власти в результате военного переворота 1980 г., достаточно умело использует лозунги "исламского содружества" в своей внешнеполитической деятельности, что приносит ему максимум политических и экономических выгод. В настоящее время Турция претендует на более активную роль в исламском движении, что объясняется рядом факторов, наиболее важными из которых являются следующие:

стремление Турции получить поддержку исламского мира (а в дальнейшем с его помощью и неприсоединившихся стран) на мировой арене по кипрскому вопросу, который является важной составной частью национальной политики турецкого руководства;

- желание использовать рынки стран Ближнего и Среднего Востока для сбыта турецких товаров и тем самым стабилизировать сложную внутриэкономическую ситуацию в Турции;

- попытки через активизацию деятельности турецких компаний в Северной Африке и в странах Персидского залива создать возможность для обеспечения населения занятостью, что, с точки зрения Анкары, имеет особое значение ввиду сокращения возможностей для обеспечения занятости в Западной Европе и, как следствие, возникновения опасности лишиться значительных валютных поступлений;

- стремление путем сближения с исламскими странами разрешить проблемы, связанные со снабжением нефтью (Турция вынуждена ввозить примерно 2/3 жидкого топлива из стран Арабского Вос-

тока и Ирана).

Новый этап начался и в отношениях Турции с Ираном. Известно, что после революции в Иране и прихода к власти Хомейни началась постепенная нормализация турецко-иранских отношений, резко ухудшившихся в последние годы правления шаха. Нейтралитет в ирано-иракском конфликте позволил турецкому руководству значительно расширить торговые отношения с Ираном. Совместный товарооборот увеличился с 600 млн. дол. в 1981 г.¹ до 2 млрд. дол. в 1985 г. В 1986 г. он достиг 2,2 млрд.² (вместо запланированных 3 млрд.³).

Вместе с тем, турецкие и иранские руководители относятся друг к другу с известным подозрением и осторожностью. Стремление Турции идентифицировать себя с исламским миром во внешней политике, сохраняя при этом основой государственного устройства секуляризм, весьма негативно воспринимается в Иране. Турецкие лидеры хотели бы сохранять отношения с Ираном на уровне выгодных экономических связей, считая что подчеркивание "исламского фактора" не представляет особой опасности для секуляризма в Турции, пока армия выступает в качестве защитника наследия Ататюрка. Однако западные обозреватели не без основания считают, что проведение такой политики в течение длительного времени не останется без последствий.⁴

Иранские лидеры поставили для себя целью установление в Турции режима типа "хомейнистского", создание в Турции исламской республики по иранскому образцу. С этой целью они проводят немало акций, вызывающих (особенно в последнее время) серьезную озабоченность Анкары. Хомейни засылал и продолжает засылать в Турцию сотрудников своей разведки, которые совершают террористические акции и разжигают сектантские разногласия. Они получают прямые инструкции из иранского консульства в Стамбуле и посольства в Анкаре.⁵

Значительно усилилась антилаицистская кампания, проводимая ИРИ против Турции. Как сообщило тегеранское радио, в августе 1986 г. аятолла Рухолла Хомейни прямо высказался против Ататюрка. Он заявил следующее: "Мог ли пророк Мухаммед повелеть следовать за Ататюрком, который не соблюдал законов шариата и говорил "Не молитесь"?".⁶ Неслучайно поэтому, что еще в начале 1986 г. в ходе визита в Тегеран премьер-министра Турции Т.Озала двумя наиболее важными пунктами переговоров были:

I. Вопрос об антилаицистских изданиях. В связи с продол-

жавшимся распространением в Турции ввозимых из Ирана изданий, направленных против лаицизма, и участием иранских представителей в их распространении, турецкий премьер-министр указал на недопустимость подобной практики.

2. Об организации "Ислами Джihad". В свете угроз со стороны "Ислами Джihad" в адрес турецких представительств за рубежом турецкая сторона попыталась выявить позицию иранского руководства в отношении деятельности этой организации, которую, как утверждается, Иран поддерживает.⁷

Значительно увеличившийся к середине 80-х годов поток иранских беженцев также начинает серьезно волновать турецкие власти. По турецким данным, в Турции находится от I до I,5 млн. иранских граждан.⁸ Самое главное для властей — отличить настоящих политических беженцев (поток которых никогда не прекращался с момента создания исламской республики) от "людей Хомейни" или простых преступников по турецким законам.⁹ Первых, как правило, можно встретить у оград консульств западных стран, которые подвергаются настоящей осаде со стороны изгнанников, желающих получить визы.

Другие — это упомянутые выше "люди Хомейни", ведущие активную пропагандистскую и террористическую деятельность за отмену секуляризма в Турции. Так, в начале января 1986 г. турецкие власти арестовали членов проилямской террористической группы в Анкаре. В заявлении службы безопасности Турции говорится, что эта группа ставила своей целью проведение "исламской революции" в стране. У группы были прямые контакты с иранским посольством в Турции, которое снабжало ее исламскими книгами и публикациями для распространения в стране. В заявлении говорится, что первым террористическим актом, который провела группа, было отключение электричества от окрестностей Анкары во время празднования Нового года. Эксперты службы безопасности Турции также подчеркивают, что данная группа планировала проведение актов саботажа по всей Турции. Нередки задержания членов подобных террористических групп при нелегальном пересечении границ. Иранцы, как правило, имеют при себе военное снаряжение для проведения саботажа.¹⁰

Известно, что иранский режим провоцирует курдов, проживающих в Ираке, а также в Турции, главным образом, в ее восточных и юго-восточных вилайетах и являющихся алавитами (большая часть турок — сунниты). Однако выступления курдов на турецкой

территории быстро усмиряются армией. В Ираке курдам удается сковывать действия отдельных военных контингентов, что несколько ослабляет позиции Ирака в войне с Ираном. Именно поэтому иракское руководство несколько раз на протяжении последних лет обращалось за военной помощью к Турции. Несколько раз открывалась турецко-иракская граница для турецких подразделений, которые проводили на территории Ирака операции по усмирению курдских выступлений и по охране нефтепровода, ведущего из Ирака в Турцию. Таким образом, попытки ИРИ разжечь религиозные и националистические чувства курдов для усиления своего влияния в Турции терпят провал. Это не может не вызывать недовольства Тегерана.

Подозрительность Ирана вызывает и тот факт, что после революции в Иране Турция стала местом паломничества антихомейнистских группировок. Не случайно в западной печати начали появляться сообщения, что на территории Турции "готовится тайная армия для свержения Хомейни и восстановления светского правления в Иране".¹¹ Представитель турецкого МИД Акыман выступил с опровержением, охарактеризовав подобные сообщения как попытку "испортить турецко-иранские отношения". Однако и после опровержения такого рода сообщения продолжали появляться в западной печати. Косвенные подтверждения того, что сторонники шаха проживают в Турции, появляются и в турецкой печати. Популярный в Турции политический журнал "Нокта" опубликовал в конце 1986 г. сообщение о том, что в Стамбуле членами иранской тайной спецслужбы был убит бывший офицер охраны шаха Резы Пехлеви и бывший руководитель САВАК полковник Ахмед Намит Ферсани. Еще ранее турецкие власти сообщали об убийстве в августе и декабре 1985 г. в Стамбуле двух бывших шахских полковников, которые, по их мнению, пали жертвами настоящей "шпионской войны", и выражали не без основания опасения относительно расширения политической преступности в Турции.¹² Не случайно лондонский журнал "Мидл Ист" писал, что иранские официальные круги все с большим недоверием относятся к Турции, считая, что она сближается с Ираком.¹³

Пропаганда, развернутая сторонниками Хомейни в Турции, имеет свой резонанс среди местных исламских фундаменталистских кругов. Так, в начале января 1986 г. была зафиксирована деятельность ранее запрещенных религиозных групп, из которых четыре носят явно проиранский характер.¹⁴ По сообщениям турецких

разведывательных служб, некоторые активизировавшиеся в последнее время группировки, выступающие за возвращение к нормам шариата, связаны с Н. Эрбаканом, бывшим лидером происламской Партии национального благоденствия (ПНБ), распущенной после переворота 1980 г. Это подтверждается событиями 16 января 1987 г., когда во время приезда Эрбакана в Стамбул после пятиичной молитвы в городе состоялось массовое шествие религиозных деятелей под лозунгом "Хотим шариат", "Единственный путь - ислам" и т.д. Имеются сведения о том, что Эрбакан получает помощь из Ирана и клерикальных организаций в ФРГ.¹⁵

Президент Турции Кенан Эврен объявил войну исламским фундаменталистам в этой стране, включившись в полемику вокруг деятельности нелегальных групп и их призывов к введению в Турции законов шариата. В одном из своих выступлений в конце 1985 г. он подчеркнул, что "коммунизм, фашизм и религиозная реакция" являются одними из главных опасностей для страны. Обращаясь к студентам стамбульского университета, он заявил: "Наши университеты должны стать опорой в борьбе против религиозного фанатизма и реакции".¹⁶ В ноябре 1986 г. Эврен заявил в связи с появившимися в печати сообщениями о тайных оборонках сект в финансируемых частными владельцами общежитиях для детей, обучающихся в легальных мусульманских школах: "Некоторые организации под личиной благотворительности пытаются агитировать наших учащихся". Он предупредил родителей: "Если вы не будете с должным вниманием относиться к тому, чем забивают голову вашим детям в местах, где они живут, вы нанесете своим детям вред". Эврен выступил также против того факта, что женщины из Восточной Турции носят чаршафы и длинные бесформенные одежды, что является признаком соблюдения ими законов шариата. Эти заявления президента страны были наиболее решительными предупреждениями с его стороны в адрес фундаменталистов.

Турецкая печать отмечает, что многие турки являются членами религиозных групп и орденов, численность которых растет. Преподаватель государственной мусульманской школы в городе Анталья сообщил корреспонденту Рейтер, что, насколько ему известно, большинство его учеников являются членами запрещенных в Турции суфийских орденов. Ведущими из них являются: Накш бенди Сулейманджи и "Мевлеви". "Танцовщикам" последнего власти разрешают выступать легально, что считается зрелищным мероприятием.

После выступления президента Эврена, в котором содержалось требование не допускать вмешательства религиозных обществ в процесс обучения турецких школьников, органы безопасности приступили к проведению мероприятий, которые предусматривают установление жесткого контроля над школьными заведениями и другими организациями.

Газета "Хюрриет" сообщает о следующих мероприятиях, принятых властями: в вилайете Денизли подготовлен доклад о деятельности школьных заведений и установлено наблюдение за учителями; закрыто более 1000 зданий "Общества оказания помощи учащимся курсов и школ", принято решение передать эти здания в распоряжение министерства образования, начато судебное разбирательство в отношении семи руководителей "Общества оказания помощи учащимся курсов и школ"; арестовано 17 сотрудников государственной плановой организации, которые являются активными членами различных религиозных сект, среди них - И. Эвраносоглу, эксперт Государственной плановой организации, обвиняемый в попытке "распространить религиозный шовинизм по всей Турции".¹⁷

В октябре 1986 г. журнал "Нокта", проведя опрос общественного мнения, подчеркнул, что по сравнению с результатами опроса, проведенного пять лет назад, число верующих заметно возросло. Муфтий Стамбула Селахатин Кайя заявил журналу, что в городе 3500 мечетей и примерно 70 новых строится каждый год в связи с приростом населения и "увеличением спроса". Он подчеркнул: "Я также считаю, что возрастет роль религии в жизни людей".¹⁸

В начале января 1987 г. ведущие турецкие газеты ("Миллиет", "Хюрриет" и другие) поместили ряд материалов о росте религиозного фанатизма в Турции и поддержке этого процесса со стороны иранских мулл. Так, сообщая об итогах визита в Иран советника МИД Турции Н. Кандемира, носившего характер "деловой встречи" с целью согласования даты визита премьер-министра Ирана Хосейна Мусави в Турцию, "Миллиет" приводит строки из послания иранского премьера Т. Озала. В послании, пишет газета, говорится, что "главную роль в развитии двусторонних отношений будет играть уважение к ценностям ислама". Комментируя это заявление, газета указывает, что таким образом иранский премьер сделал намек на позицию турецкого правительства по "вопросу о ношении турбанов учащимися турецких университетов". Одновременно по этому поводу сделали муллы иранского города Кум

и агентство ИРНА. В этих заявлениях, по сообщению газеты, содержались "странные попытки поучать Турцию", а также выпады в адрес президента Турции К.Эврена. По сообщению газеты, премьер-министр Турции заявил, что "волна религиозного фундаментализма не сможет повернуть Турцию назад". Вместе с тем он обвинил средства массовой информации в раздувании религиозного вопроса.¹⁹

В середине января 1987 г. посол ИРИ в Турции Моттаки обратился к Озалу от имени своего правительства с просьбой разрешить иранским студентам в Турции одеваться в соответствии с мусульманскими традициями. В ответ турецкий премьер-министр подчеркнул, что все иностранцы в Турции должны выполнять турецкие законы, постановления и решения. А если это идет вразрез с их убеждениями, указал он, "они могут убраться куда угодно, мы можем обойтись и без них".²⁰

Практически все политические партии страны высказали свое отношение "к вопросу о турбанах" — можно ли их носить в учебных заведениях. По инициативе Социал-демократической народной партии (СДНП) вопрос "о принципах лаицизма в Турции и религиозном консерватизме" было решено вынести на обсуждение парламента страны.

Таким образом, в последнее время Турция превратилась в арену борьбы между сторонниками и противниками режима Хомейни. По сообщению печати, президент К.Эврен отменил свой визит в Иран, на текущий, 1987 г.²¹ Выступления ряда иранских средств массовой информации, а также отдельных религиозных деятелей этой страны, расцененные в Турции как вмешательство во внутренние дела, стали причиной осложнения турецко-иранских отношений. Несмотря на отсутствие официальной реакции Анкары на заявления иранских представителей, о которых говорилось выше, а также на выпады иранских мулл из Кума и отдельных иранских изданий в отношении личности президента Эврена, турецкие газеты единодушно признают "возросшую напряженность в отношениях между двумя странами". Видимо, этим и объясняется отмена визита турецкого президента в Иран.

В январе 1987 г. состоялась пресс-конференция министра иностранных дел Турции В.Халефоглу, на которой он указал, что Турция должным образом предупредила Иран в отношении передач радио "Голос Исламской Республики Иран", имеющих характер "вмешательства во внутренние дела Турции". По ряду данных, в

последние дни, подчеркнул Халефоглу, иранские радиостанции усилили пропагандистские передачи на Турцию, призывая верующую молодежь и религиозные круги взяться за оружие во имя торжества идей ислама.²²

Подтверждением попыток Ирана экспортировать исламскую революцию в Турцию, особенно усилившихся в конце 1986—1987 гг., стало заявление второго начальника Генерального штаба вооруженных сил Турции генерала Нихата Торумтая, сделанное во время визита в США. Торумтай прямо подчеркнул, что турецкая армия стоит на страже завоеваний революции Ататюрка, одним из основополагающих принципов которого является принцип лаицизма (светскости). Торумтай указал, что "одна соседняя страна" пытается усилить свое исламское влияние в Турции, экспортировать сюда исламскую революцию. Он заявил, что турецкая армия не позволит этого.²³

Следует указать, что правящая Партия отечества, во главе с ее лидером, премьер-министром Турции Т.Озалом относится к данному вопросу достаточно сдержанно. Партия отечества имеет сильное крыло, состоящее из членов распущенной происламской ПНС. Сам Озал в прошлом являлся членом этой партии. На состоявшемся в конце января общем заседании парламента большинством голосов Партии отечества было отменено предложение Социал-демократической народной партии (СДНП) о проведении парламентского расследования с "целью выявления в полном масштабе действий, противоречащих принципу лаицизма и определения необходимых мер".

Озал обвинил печать и оппозиционные партии в "раздувании вопроса о мусульманской реакции", заявив, что вследствие "различий в видах исламской религии, исповедуемой в Турции и Иране, клерикальная реакция не придет из этой страны".²⁴ В этой связи лидер СДНП Эрдал Иненю, выступая на пресс-конференции, указал, что Иран занял неприемлемую позицию, направленную на вмешательство во внутренние дела Турции. Он критически высказался о действиях турецкого правительства по данному вопросу, подчеркнув, что "позиция его в этом вопросе крайне недостаточна, чтобы осадить Иран".²⁵

В целом же, несмотря на обострение в 1986—87 гг. турецко-иранских отношений в связи с попытками иранских деятелей навязывать Турции принципы исламской республики, на указанные демарши турецких политических деятелей, сделанные в этой связи,

двусторонние отношения по-прежнему остаются важным фактором развития как для Турции, так и для Ирана. Эти отношения имеют и будут сохранять большое политическое и экономическое значение для обеих сторон.

Так, в конце января 1987 г. в Турцию прибыл помощник премьер-министра ИРИ по политическим делам Али Реза Моайери, доставивший послание иранского премьер-министра М.Х. Мусави премьер-министру Турции Т.Озалу. Послание Мусави, по отзывам турецкой печати, касалось двусторонних отношений и обстановки в районе Персидского залива. Сообщалось, что этот "неожиданный" визит иранского представителя имел целью воздействовать на позицию Турции на проходившей в то время в Кувейте Конференции глав государств и правительств стран-участниц ОИК, а также связан с подготовкой визита в Турцию премьер-министра Ирана. На повестке дня встречи с иранскими представителями, по мнению турецкой печати, наиболее важным представляется постановка следующих основных проблем в отношениях между двумя странами:

1. Дискуссия о "тюбанах" в Турции и ее поддержка режимом Хомейни;

2. Публикации и выступления средств массовой информации Ирана, содержащие выпады в адрес президента Турции;

3. Акты террора в Турции в отношении иранцев-противников Хомейни;

4. Попустительство Тегерана действиям раскольнических группировок (курдов), имеющих свои базы в Иране и осуществляющих свои акции в Турции;

5. "Пренебрежение особой чувствительностью Турции в отношении зоны нефтепровода Киркук-Юмурталык и нефтепромыслов в районе Киркука (на территории Ирака)", а также невыполнение обязательств Ираном по импорту из Турции.²⁶

Таким образом, очевидно, что на турецко-иранские отношения в последнее время оказывают влияние следующие три фактора: экономические двусторонние связи, ирано-иракский конфликт, турецкая позиция в отношении Киркука и, наконец, попытки экспорта исламской революции в Турции, т.е. использование ИРИ "исламского фактора" для усиления своих позиций в Турции.

Ситуацией в регионе стремятся воспользоваться США. В западной печати публикуются разного рода спекулятивные комментарии относительно возможности американского удара в случае захвата Ираном Басры. Эти комментарии, правда, были отвергнуты

как турецкой, так и американской стороной, но факт концентрации американских военных сил в Турции налицо.²⁷

С другой стороны, после "ирангейта" США готовят новый "сценарий": принести в жертву Салдама Хусейна и создать ось "Иран-Саудовская Аравия-Турция".²⁸

Однако турецкое руководство относится к подобным планам очень серьезно и отвергает подобного рода "сценарий", не собираясь отходить от чрезвычайно выгодного для Турции нейтралитета в ирано-иракском конфликте, который она занимала с самого его начала.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- I. Milliyet. 08.03.1982.
2. Hürriyet. 24.09.1986.
3. Daily News. Ankara. 03.01.1986.
4. Europa-Archiv. Bonn. 1985, N 7, с. 215.
5. The Bagdad Observer. 17.01.1986.
6. Атлас. 1986, № 51, с. 48.
7. Cumhuriyet. 03.01.1986.
8. Nokta. 01.02.1987, N 4, с. 32.
9. The Middle East. July 1985, N 129, с. 12.
10. The Bagdad Observer. 07.01.1986.
- II. Цит. по Yanki, 22-28.03.1982, сс.8-9.
12. Nokta. 09.11.1986, с. 29.
13. Middle East. L., 1985, March, № 125, с. 30.
14. Op.cit. January 1986, с. 14.
15. Sabah. 19.01.1987.
16. Middle East. L., 1985, March; N 125, с. 30.
17. Hürriyet. 02.12.1986.
18. Nokta. 15.10.1986, с. 32.
19. Milliyet. 12.01.1987.
20. Turkish Daily News. Ank., 20.01.1987.
21. Hürriyet. 13.01.1987.
22. Cumhuriyet. 22.01.1987.
23. Güneş. 08.02.1987.
24. Cumhuriyet. 21.01.1987.
25. Op.cit., 20.01.1987.
26. Hürriyet. 25.01.87.
27. Nokta. 01.02.1987, N 4, с. 40-41.
28. Op.cit.

МАЛЫШЕВА Д.Б.

ИСЛАМ И МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АФРИКЕ

Освободившиеся страны в последнее время все чаще заявляют о себе как о вполне самостоятельной силе в мировой экономике и политике. Их внешнеполитическая активность, однако, протекает как бы в двух измерениях. Если на международные форумы они приходят с осознанием факта общности их исторических судеб и, выступая в целом как единый блок государств развивающегося мира, стремятся выработать на этой основе коллективные формы антиимпериалистической борьбы за свои интересы, то на межгосударственном уровне, "внутри" "третьего мира" в силу углубляющейся дифференциации, высокого удельного веса конфессионального, национально-этнического факторов, отдельные страны или группы стран в ущерб другим выдвигают на первый план собственные, специфические интересы, что создает в зоне освободившегося мира обстановку повышенной конфликтности.

Правоммерно в этой связи поставить вопрос о том, в какой степени исламский фактор воздействует на внешнюю политику развивающихся стран и каков характер этого воздействия, играет ли исламский фактор стабилизирующую или, напротив, дестабилизирующую роль? Попытаемся ответить на эти вопросы, проследив опыт развития межгосударственных отношений двух групп государств — арабских стран Северной Африки, где ислам является господствующей религией, и стран Тропической Африки, в большинстве своем представляющих поликонфессиональные общества, где мусульмане сосуществуют с христианами, приверженцами местных традиционных культов, представителями других религий.

В 70-е годы отношения между этими государствами складывались столь успешно, что в литературе и публицистике стали

употреблять термины "арабо-африканское содружество", "формирующийся арабо-африканский альянс" и т.п.¹ Оптимистические оценки в отношении перспектив развития арабо-африканских отношений основывались как на объективных факторах (географическая близость двух регионов, связывающие их исторические и религиозно-культурные традиции, торгово-экономические контакты, общие задачи социально-экономического развития), так и на субъективных последствиях энергетического кризиса 70-х годов. Арабские страны-производители нефти, выдвинувшиеся в результате него в качестве влиятельной экономической и политической силы, усмотрели в этом широкие возможности для расширения своего воздействия на политику государств Тропической Африки, для активного привлечения их на антиизраильскую платформу.

Стремление африканских государств положить конец неравноправному характеру экономических отношений с развитыми капиталистическими государствами, защитить свои природные богатства от разграбления иностранными монополиями объективно совпадало с борьбой арабских народов против "нефтяного капитализма".

Солидарность арабских стран Ближнего Востока с борьбой африканцев против колониализма и расизма на Юге Африки, заинтересованность арабских государств в дипломатической и политической поддержке со стороны африканцев в вопросах ближневосточного урегулирования и палестинской проблемы, стремление государств Тропической Африки получить арабскую нефть по ценам, ниже мировых — вот в основном факторы, обеспечившие подъем арабо-африканских отношений в 70-е годы. Ислам в этот период становится важным компонентом политической стратегии целого ряда арабских государств. Наибольшую активность в этом плане проявляет Ливия.

Идеи "мусульманской солидарности" используются ее руководителями для реализации конкретных политических задач. По инициативе ливийского лидера Муамара Каддафи, который называет себя вдохновителем "культурного революционного африканского исламского движения", в ряде африканских государств создаются ассоциации так называемого "исламского призыва", цель которых состоит не только в том, чтобы оказывать поддержку африканским исламским народам, подвергающимся преследованиям, но и в том, чтобы активно распространять идеологию и практику Ливийской Джамахирии. Следует отметить, что ливийские инициативы, как политические, так и прозелитские, были встречены в

Тропической Африке весьма настороженно, а порой и враждебно. Ведь государственные деятели здесь, учитывая религиозную и этническую неоднородность в своих странах, избегают выдвигать религиозный фактор на передний план. Именно поэтому уже в 70-е годы ряд руководителей Тропической Африки негативно воспринял возрастание арабо-мусульманского влияния, расценив его как угрозу внутривнутриполитической стабильности своих государств.

В 80-е годы противоречивые тенденции, на основе которых складываются арабо-африканские отношения, углубляются. Формированию арабо-африканского блока препятствуют экономические, политические, идеологические разногласия, конфликтные ситуации, в которые оказались вовлеченными арабские и африканские государства, наконец, политический курс некоторых арабских руководителей, претендующих на лидерство в африканских делах. Исламский фактор, мусульманская солидарность, идея единения на основе религиозной общности не смогли стать основой, на которой бы сформировался арабо-африканский альянс. Причин к этому несколько.

Во-первых, в Тропической Африке сохраняются пережитки расового антагонизма между "белыми" арабами и черными африканцами, воспоминания о том, что в прошлом арабы были первыми работоторговцами. Этот порожденный исторической ситуацией стереотип особенно остро ощущается в странах со смешанным расовым составом населения: Чаде, Судане, Танзании, Мавритании. Довольно влиятельная группа политиков, представителей интеллигенции в Западной Африке — среди них прогрессивный сенегальский писатель и кинорежиссер Сембен Усман — рассматривает ислам как орудие, использовавшееся арабами для закабаления африканцев.

Во-вторых, в странах Африки к югу от Сахары все чаще высказывают недовольство по поводу того, что главными получателями арабской помощи в Тропической Африке стали государства с преимущественно мусульманским населением. Арабская помощь, считают здесь, носит не столько финансово-экономический, сколько религиозно-политический характер, ибо арабское влияние почти всегда предполагает арабизацию и исламизацию общественной жизни, то есть вмешательство во внутренние дела Африки. Кроме того, экономическая помощь наименее развитым государствам Тропической Африки распыляется на мечети, где, по выражению африканской печати, "паук плетет свою паутину". Ряд афри-

канских политических деятелей усматривает в подобных действиях попытку ущемить суверенитет, самостоятельность их стран, приписывает арабам стремление использовать в своих целях с помощью "нефтяного давления" "африканские мусульманские массы".

В-третьих, противники односторонней ориентации на арабский мир в Тропической Африке возражают против попыток некоторых арабских лидеров и таких организаций, как Лига исламского мира, изобразить арабо-израильский конфликт как религиозную конфронтацию между мусульманами — арабами и немусульманами — евреями. Апелляция на этой основе к религиозным чувствам мусульман Тропической Африки, содержащаяся в призывах требовать от правительств полного разрыва всех отношений с Израилем, по мнению африканских государственных деятелей, нарушает и без того шаткий баланс в отношениях между различными религиозными общинами внутри любого африканского государства, стимулирует конфликтную ситуацию.

Симптоматична в этом плане ситуация, сложившаяся в Нигерии после ее вступления в начале 1986 г. в Организацию исламской конференции (ОИК). Этот шаг вызвал настоящий раскол в стране по религиозному признаку. При этом противники вступления Нигерии в межгосударственное объединение мусульман опасались не только изменения светского характера государства, ущемления прав христиан, но и того, что подобное решение заставит Нигерию в будущем "принять арабский подход к глобальным геополитическим проблемам, особенно касающимся израильского вопроса".²

Как своеобразную реакцию на насаждение ислама в Тропической Африке "с севера" можно расценить попытки ряда африканских деятелей объединить "черную" Африку исключительно на основе расового признака без учета религиозной принадлежности. С подобной идеей выступил в середине 80-х годов президент Заира Мобуту. Он предложил создать Лигу государств черной Африки, утверждая, что в ее рамках Черная Африка может противостоять притязаниям арабских стран на лидерство в делах африканского континента. Предложение Мобуту было в целом весьма благосклонно встречено к югу от Сахары и почти единодушно (идею Лиги поддержало лишь Марокко) отвергнуто на севере Африки.

Почему же многие страны Тропической Африки поддержали заирский проект? Они полагают, что в рамках Лиги, которая объединит только "черные" африканские страны — в отличие от

Организации африканского единства (ОАЕ), включающую и арабских участников, — им удастся противостоять экономическому и политическому давлению со стороны ряда арабских государств. Существуют и другие причины. В частности, такие прозападные режимы, как Заир, Кот д'Ивуар считают для себя более выгодным поддержание экономических и политических контактов с Западом, в то время как сотрудничество с арабским миром, особенно в вопросах арабо-израильской конфронтации накладывает на них весьма неудобные обязательства. Именно поэтому они чаще, чем другие, склонны драматизировать ситуацию, поднимать вопрос о дестабилизирующем воздействии арабо-мусульманского фактора на внутривнутриполитическую обстановку в Тропической Африке. Следует признать одновременно с этим, что, поскольку большинство государств в Африке к югу от Сахары неоднородно в этническом, расовом и религиозном отношении, концепция общеафриканского единства, трактуемого как единство общенегритянского, единство чернокожих народов встречает большее понимание и отклик, чем идея мусульманской солидарности.

На этой основе чаще всего и происходит противопоставление арабского и африканского лагерей, особенно рельефно проявляющееся в конфликтных ситуациях. Рассмотрим некоторые из них.

На Африканском Роге два конфликта — межгосударственный, между Сомали и Эфиопией, и внутренний, эритрейский — привели к размежеванию как между арабскими и африканскими государствами, так и внутри обеих групп. Религиозные симпатии арабских стран остаются в основном на стороне "братского мусульманского государства" Сомали, в то время как Южный Йемен и Ливию связывают относительно прочные узы с идеологически близким им режимом в Эфиопии.

Отношения Эфиопии с арабским миром значительно осложнены главным образом из-за "исторических связей" с Израилем, заимствованных еще со времен императорского правления, и "мусульманской проблемы" в Эритрее. Революция 1974 г., повлекшая за собой кардинальные изменения всех сторон жизни эфиопского общества, оказала слабое воздействие на "исторические цели" этой традиционно христианской страны, состоящие в том, чтобы объединить немусульман на Африканском Роге и бороться против превращения Красного моря в "арабское озеро". Объективно политика Эфиопии вряд ли носит антиарабский характер, как это приписыв-

ают ей западные и некоторые арабские исследователи. Тем не менее, поддержка рядом арабских государств и ОИК противников единства и территориальной целостности Эфиопии, зафиксированная в документах и решениях ЛАГ и ОИК, влияет на определение внешнеполитической направленности Эфиопии, углубляет размежевание в этом регионе.

Западносахарский и чадский конфликты на протяжении ряда последних лет парализуют деятельность ОАЕ. В африканских политических кругах получила распространение точка зрения, согласно которой оба конфликта являются "импортированными проблемами", навязанными африканцам мусульманами-арабами. Западносахарский конфликт все чаще рассматривают как "арабо-арабский", а вопрос о принятии Сахарской Арабской Демократической Республики (САДР) в ОАЕ — как средство политического манипулирования африканскими государствами со стороны арабских участников организации. Известно, однако, что одной из причин продолжающегося в Западной Сахаре конфликта является неуступчивая позиция Марокко, стремящегося утвердить свои территориальные притязания и не желающего идти на компромиссы в этом вопросе. К тому же арабские государства никогда открыто не поддерживали Марокко, старались избегать обсуждения западносахарской проблемы, держаться от нее в стороне, считая ее внутренним африканским делом.

Что касается чадского конфликта, то здесь африканские соседи Чада, а также ряд других государств "черной" Африки выражают недовольство в связи с притязаниями Ливии на часть чадской территории. В этом регионе Африки Ливия требует признания своих "исторических границ", провозглашения Чада арабо-исламской республикой. Требование о пересмотре границ — пусть даже установленных несправедливо колониальными властями — не поддержит ни одна африканская страна, ибо это привело бы к нарушению основополагающего принципа Устава ОАЕ, создало бы прецедент, вызвало цепную реакцию территориальных споров.

На примере Судана, лежащего на стыке арабоязычного "мира ислама" и "черной" Африки, отчетливо прослеживаются как негативные, так и позитивные результаты арабо-африканского сотрудничества.

Исламизация общественной жизни в Судане, сопровождавшаяся при Нимейри гонениями на политических противников и прогрессивные элементы, особенно компартию, действительно связана с влия-

нием консервативных арабских режимов, в первую очередь Саудовской Аравии и Кувейта.

Со времени введения в Судане "шариатских законов" (1983г.) гражданская война, по сути и не затухавшая, вспыхнула с новой силой. Резко углубился разрыв между арабами Севера и "черными" жителями Юга, расценивавшими исламскую политику правительства как целенаправленный план замены самобытной африканской культуры арабо-исламской культурой, вдохновляемой и поощряемой арабским миром.

Таким образом, противостояние в Судане двух сил - Севера, обращенного к арабскому миру, и Юга, пользующегося поддержкой Черной Африки, осложняет здесь процесс нормального развития, усиливает и углубляет взаимные обиды и подозрения, окрашивает внутривнутриполитический конфликт в религиозные, расовые тона.

Очевидно, что в дальнейшем арабо-африканские отношения будут развиваться преимущественно по линии укрепления политико-экономических и религиозно-культурных контактов исламизированных народов Тропической Африки и арабских государств на севере континента. Совместное их участие в ОАЕ, ОИК благоприятно отразится на сотрудничестве между ними. Вместе с тем, при известном развитии событий ислам может стать фактором, дестабилизирующим процесс развития межгосударственных отношений, своего рода барьером между арабским миром и Тропической Африкой.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Beshir M.O. "Terramedia", Themes in Afro-Arab relations. L.-Khartum, 1982.
2. West Africa . L. 1986, 31 March, с. 665.

НАДЖИП Э.Э.

К ВОПРОСУ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ИСЛАМСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ (II половина 80-х годов)

Обзор

Период 80-х годов в деятельности Организации исламской конференции ознаменован стремлением перейти от накопления политического потенциала к его реализации как внутри ОИК, так и в масштабе мирового сообщества. ОИК выходит за рамки "мусульманской специфики", круг ее интересов расширяется, она все чаще начинает говорить от имени всего развивающегося мира.

В то же время в этот период наблюдались очевидные симптомы углубления дифференциации в группе мусульманских стран, значительно усилились признаки расхождений в позициях государств с различными социальными системами и политическими режимами, а также и внутри отдельных групп развивающихся стран. Этот процесс, проявившийся, в частности, в ослаблении четких политических ориентиров, породил кризис внутри Национального фронта стойкости и противодействия* и привел к его фактическому развалу.

Глубокие разногласия характеризуют и отношения в группе стран консервативной ориентации. На поверхности столкновения между ними принимают форму борьбы за лидерство. До недавнего времени эта борьба не выходила за пределы ОИК. Однако на У конференции в верхах в Кувейте (январь 1987 г.) со стороны Ирана обнаружилась тенденция противопоставлять себя в качестве лидера мусульманского мира Организации исламской конференции. Иран пользуется поддержкой Пакистана, который в свою очередь неод-

*Национальный фронт стойкости и противодействия в конце 70-х годов возглавлял прогрессивное крыло ОИК.

нократно демонстрировал желание потеснить Саудовскую Аравию с ее претензиями на определение курса ОИК по всем кардинальным вопросам международной жизни. В качестве потенциальных соперников в борьбе за лидерство в ОИК можно назвать Ирак (чьи возможности пока сильно подорваны войной) и Египет (который активно стремится поднять свой авторитет, катастрофически подорванный в результате участия в камп-дэвидской сделке).

Во второй половине 80-х годов в ОИК, как и при ее создании, продолжает лидировать Саудовская Аравия, действующая в первую очередь при поддержке других консервативных нефтедобывающих государств. Она стремится использовать механизм ОИК, с одной стороны, чтобы навязывать другим членам этой организации выгодные ей формы взаимодействия, с другой — чтобы, опираясь на свой авторитет, проводить собственную линию на международной арене.

Рост "гегемонистских" претензий со стороны ряда мусульманских государств неизбежно ведет к дальнейшему обострению борьбы внутри ОИК, в первую очередь, между группами стран разной социально-политической ориентации.

Усиление столкновений внутри ОИК не в последнюю очередь порождено нарастанием националистических устремлений в политике стран мусульманского мира.

ОИК оказалась неспособной найти выход из затянувшегося ирано-иракского конфликта. По мнению политических наблюдателей, итоги состоявшейся в 1987 г. конференции ОИК позволяют полагать, что непосредственная угроза ее существованию в связи с нерешенностью ирано-иракского конфликта миновала, хотя кардинального решения проблемы так и не было найдено. Показательно и то, что ОИК практически отказалась от санкций против участников этого конфликта, несмотря на вызывающую позицию, занятую Ираном (отказавшегося даже принять делегацию ОИК для проведения переговоров по вопросам политического урегулирования конфликта). Участники У конференции в верхах в своих высказываниях в адрес Тегерана соблюдали предельную осторожность.

Характерно, что крайне затяжной характер приняла и процедура утверждения так называемого Исламского суда справедливости, органа ОИК, призванного "заниматься разрешением конфликтов, руководствуясь положениями исламского законодательства и нормами международного права, ставя своей целью укрепление и оздоровление братских отношений между исламскими государствами".

Уже IV конференция в верхах (Касабланка, 1984 г.) разработала рекомендации по подготовке окончательного варианта проекта его устава. У конференция также обсуждала этот вопрос. Она решила внести в ст.3 Устава ОИК следующее положение: "Исламский международный суд справедливости осуществляет свою деятельность на основе внутреннего устава, который является приложением к Уставу ОИК и его дополнением".¹ Однако, как было отмечено на последней конференции, этот суд начнет действовать не ранее, чем через три года. Не исключено, что эта медлительность вызвана нежеланием форсировать вынесение окончательного осуждения в адрес стороны, которую суд сочтет "виновной" в ирано-иракском конфликте.

Тактика поведения ОИК явно свидетельствует о ее стремлении сохранить перед лицом внешнего мира видимость гармоничного сосуществования в составе ОИК мусульманских стран. Ответственность за внутренние трения ОИК склонна возлагать на немусульманские государства. Не исключено, что в ближайшем будущем ОИК в своей деятельности будет уделять большое внимание развитию курса на "единый фронт", в частности, по такой важной проблеме, как ближневосточная.

В середине 80-х гг. ОИК по-прежнему выступает с осуждением политики США на Ближнем Востоке. IV конференция ОИК выступила с осуждением стратегического альянса между США и Израилем, равно как и всех договоренностей и всех форм взаимного сотрудничества между ними. Руководители мусульманских стран заявили, что в их глазах существование этого альянса является подтверждением "враждебного отношения Соединенных Штатов к арабскому исламскому миру, создающего угрозу для безопасности этих стран". У конференция ОИК в верхах дополнила это решение следующим пунктом: "Этот альянс и все последующие договоренности, в частности относительно создания зоны свободной торговли между Соединенными Штатами и Израилем и участия Израиля в американской программе "звездных войн", направлены на усиление военного и экономического потенциала Израиля, что тем самым дает ему возможность проводить свою агрессивную и экспансионистскую политику в регионе и подкрепляет его политику создания поселений в Палестине и других оккупированных территориях".²

Серьезное беспокойство народов мусульманского мира вызывают ядерные планы Израиля. Эта проблема рассматривается ОИК вкупе с южноафриканским планом обзаведения собственным ядерным

оружием, поскольку в данном вопросе Тель-Авив и Претория идут рука об руку, оказывая друг другу всевозможное содействие.

У конференция ОИК решительно осудила "сговор между Израилем и Южной Африкой в области ядерных вооружений, что создает угрозу спокойствию и безопасности Африки и Ближнего Востока, в частности, и международному миру и безопасности в целом, препятствуя тем самым усилиям, направленным на создание в этих двух регионах зон, свободных от ядерного оружия". В резолюции содержится призыв поставить всю "ядерную деятельность под гарантии Международного агентства по атомной энергии до создания в районе Ближнего Востока зоны, свободной от ядерного оружия, к чему призывают государства этого региона, и заявить тем временем о своей поддержке идеи создания такой зоны"...³

Важной составной частью американского курса на Ближнем Востоке являются постоянные, из года в год возобновляемые попытки Вашингтона оказать давление на Ливию. США неоднократно пытались использовать ливийскую ситуацию для провоцирования конфликта в среде развивающихся стран, пытаясь столкнуть с Ливией то Египет, то Судан. Вопреки ожиданиям американской администрации антиливийская акция вызвала практически единодушное осуждение арабских стран. Несмотря на нажим из Вашингтона, не удалось подключить к антиливийской военной акции и руководство Египта.

В своих резолюциях ОИК уже не в первый раз выступает с осуждением "американской агрессии против Ливийской Арабской Джамахирии". В решении У конференции ОИК говорится по этому поводу: "Пятая Исламская конференция... осуждает американскую агрессию против Социалистической Народной Ливийской Джамахирии и резиденции ее лидера как нарушение Устава Организации Объединенных Наций и принципов международного права; рассматривает любое нападение на одного из государств-членов как нападение на все мусульманские страны..., призывает все государства воздерживаться от предоставления какой-либо помощи для совершения любых актов агрессии против Джамахирии, осуждает экономические меры, введенные Соединенными Штатами против Ливийской Арабской Джамахирии, расценивая их как форму экономического принуждения

*США было введено эмбарго на импорт ливийской нефти, запрещен импорт в США ливийских продуктов переработки нефти, значительно ограничен американский экспорт в Ливию, в том числе приостановлены поставки для нефтехимического комплекса Рас-Лануф.

для достижения политических целей, и призывает Соединенные Штаты незамедлительно отменить такие меры; призывает государства-члены принять необходимые меры и осуществить мероприятия для оказания Джамахирии поддержки в отражении таких агрессий и противодействии экономическим мерам, установленным против нее Соединенными Штатами".⁴

Разумеется, не все решения ОИК, имеющие отношение к ближневосточному конфликту, могут быть оценены однозначно положительно. На сегодняшний день спорным представляется восстановление Египта в качестве полноправного члена организации. С предложением о возвращении в ОИК к Египту обратилась еще IV конференция в верхах. Она мотивировала этот шаг "настоятельной необходимостью единства действий всех мусульманских государств в деле возвращения Иерусалима..., а также всех арабских территорий, незаконно оккупированных Израилем".⁵ Это соображение звучит достаточно веско. В советской историографии неоднократно отмечалось снижение интеграционных возможностей арабского национализма, наблюдаемое в последние годы. В этих условиях выдвигаемый ОИК лозунг "мусульманской солидарности" может отчасти восполнить этот пробел. Ближневосточный конфликт не может быть ликвидирован до тех пор, пока не будет выработана реалистическая единая позиция арабских стран и народов в деле его урегулирования. В то же время расстановка политических сил в ОИК такова, что включение в ее деятельность Египта может поколебать позицию ОИК в вопросе о заключении арабскими странами отдельных соглашений с Израилем.

На этапе подготовки У конференции ОИК в верхах против участия в ней Египта выступила Сирия. Она возражала также против приглашения Марокко (САР разорвала дипотношения с Марокко после марокканско-израильской встречи в верхах в июле 1986 г.).

Египет тем не менее принимал участие в У конференции ОИК. По его требованию из решений конференции были полностью устранены все прямые упоминания о Кэмп-Дэвиде. Конференция обошла молчанием вопрос о контактах короля Марокко Хасана II с израильским премьер-министром Пересом. На конференции была принята резолюция "Возобновление или установление и поддержание некоторыми странами дипломатических отношений с сионистским врагом". В этой резолюции говорится, что конференция "осуждает возобновление некоторыми государствами дипломатических отношений с сионистским врагом, поскольку это является нарушением резолюции

ОИК и Совета министров ОАЕ и враждебным актом по отношению к арабскому и исламскому миру; просит те государства, которые возобновили дипломатические отношения с сионистским врагом, пересмотреть свое решение; призывает государства, предполагающие либо возобновить, либо установить дипломатические отношения с сионистским врагом, изменить свою позицию с тем, чтобы избежать негативных последствий для их отношений с арабскими и исламскими государствами.⁶ Замена прямых указаний на то, кого имеет в виду данная резолюция, "фигурой умолчания" может сослужить дурную службу и ОИК, и делу ближневосточного урегулирования, поскольку за ней скрывается нежелание некоторых влиятельных сил ОИК выработать в рамках Организации принципиальную позицию по отношению к политике некоторых ближневосточных государств. Эта тактика может оказаться на руку США и Израилю, которые стремятся свести весь процесс урегулирования конфликта к сепаратным двусторонним арабо-израильским сделкам под эгидой США.

В то же время участники У конференции ОИК прямо высказались за скорейший созыв международной мирной конференции по Ближнему Востоку под эгидой Организации Объединенных Наций при участии всех заинтересованных сторон в арабо-израильском конфликте, включая Организацию освобождения Палестины, а также постоянных членов Совета Безопасности с целью добиться осуществления соответствующих резолюций Организации Объединенных Наций.⁷ Участники конференции призвали создать подготовительный комитет для содействия проведению указанной международной конференции. Идея подготовительного комитета направлена на то, чтобы, действуя сообща, используя многосторонние и двусторонние контакты, проявляя гибкость и конструктивность, подключить к деловым переговорам все непосредственно заинтересованные стороны.

В резолюции "Вопрос о Палестине и Ближнем Востоке" говорится о необходимости "отвергать все односторонние соглашения и инициативы, которые нарушают неотъемлемые права палестинского народа на репатриацию, самоопределение и создание своего независимого государства на своей собственной национальной земле и которые противоречат принципам стремления к справедливому и всеобъемлющему решению вопроса о Палестине и ближневосточной проблеме".⁸ Таким образом, ОИК сформулировала условие осуществления поддерживаемого ею плана урегулирования ближне-

восточной проблемы.

Палестинская проблема

К середине 80-х годов политический аспект палестинской проблемы находит все большее отражение в решениях ОИК.

На последних конференциях ОИК неоднократно поднимался вопрос о создании так называемого Исламского бюро по военной координации с Организацией освобождения Палестины (ООП). К 1987 г. согласно материалам У конференции ОИК деятельность этого бюро сводилась к оказанию помощи ООП в военных материалах, оборудовании, специалистах, выделению для нее стипендий и организации учебных курсов. Под эгидой ОИК был создан "Комитет исламских экспертов для противодействия опасности, которая возникает в результате создания сионистских колониальных поселений в Палестине".

В знак солидарности с народом Палестины ОИК выступает за повсеместное преподавание курса истории и географии Палестины по единой программе в качестве обязательного предмета на всех уровнях системы школьного образования во всех школах (начиная с 1987/88 учебного года). Разработкой этого курса занимается упомянутый выше Комитет экспертов.

ОИК призывает все государства-члены выпустить посвященные Палестине почтовые марки. 21 августа считается Днем солидарности с палестинским народом.

В ситуации сегодняшнего дня несомненным достижением является четко сформулированная позиция по палестинской проблеме, которую в развернутом виде изложила состоявшаяся в январе 1987 г. У конференция ОИК. Основные ее положения сводятся к следующему: палестинский вопрос, который является сутью ближневосточной проблемы и арабо-израильского конфликта, мусульмане рассматривают как дело первостепенной важности, "палестинский вопрос и проблема Ближнего Востока должны рассматриваться как неделимое целое". ОИК считает, что основой справедливого мира в регионе может быть только полный и безусловный уход Израиля со всех оккупированных палестинских и других территорий и восстановление неотъемлемых национальных прав палестинского народа, включая право на родную землю Палестину, право на возвращение на родину и на возврат своего имущества, право на самоопределение без всякого вмешательства извне, право на свободное осуществление своего суверенитета над своей нацио-

нальной землей и ее природными ресурсами, право на создание под руководством ООП своего национального независимого суверенного государства в Палестине со столицей в Иерусалиме.⁸ Единственным законным представителем палестинского народа является ООП. "Никакое решение не может быть справедливым, полным или приемлемым, если Организация освобождения Палестины не будет являться наряду с другими заинтересованными сторонами равноправным и независимым участником процесса его выработки".¹⁰

Государства-участники У конференции ОИК в верхах в резолюции "Вопрос о Палестине и Ближнем Востоке" высказались за необходимость коллективных мер для обеспечения принятия Советом Безопасности новой резолюции, которая "гарантировала бы обеспечение неотъемлемых национальных прав палестинского народа... согласно соответствующим международным резолюциям".¹¹

Касаясь проблемы ООП, У конференция ОИК вновь заявила о "недопустимости вмешательства во внутренние дела Организации освобождения Палестины" и подтвердила "право ООП вести борьбу в военных, политических и экономических формах и всеми возможными средствами". Конференция обратилась ко всем государствам-членам с призывом "оказать безотлагательную и эффективную помощь Организации освобождения Палестины с тем, чтобы она могла восстановить лагеря палестинских беженцев и дома палестинцев, разрушенные в ходе войны в Ливане, а также компенсировать жителям этих лагерей понесенные ими огромные людские и материальные потери".

По проблеме Иерусалима У конференция в верхах зафиксировала следующую позицию ОИК: "ОИК вновь подтверждает, что город Аль-Кудс аш-Шариф является неотъемлемой частью узурпированной палестинской родины и столицей Палестины, суверенного и независимого государства, что восстановление арабского палестинского суверенитета над ним является единственной гарантией сохранения его арабо-исламского характера, его постоянной святости и обеспечения в нем свободы вероисповедания для всех последователей других существующих религий — свободы, которая

⁸ОИК ставит вопрос о "незаконном" характере "еврейской эмиграции в Палестину". Ее У конференция высказалась за то, чтобы государства-члены приняли "в соответствии со своими национальными законами и законодательствами такие меры, которые поощряли бы еврейских иммигрантов к эмиграции из оккупированной Палестины".⁹

обеспечивалась арабами и мусульманами в течение предыдущих четырнадцати веков; вновь заявляет о готовности государств-членов использовать весь свой потенциал для борьбы против решения израильского врага аннексировать город Аль-Кудс аш-Шариф и объявить его вечной единой столицей сионистского образования, включая разрыв политических, дипломатических и консульских отношений и прекращение всех форм сотрудничества — экономического, культурного, научного, технического и любого другого, независимо от уровня — с любым государством, признающим это агрессивное решение".¹²

Борьба за решение вопроса об Иерусалиме превратилась в важный инструмент укрепления солидарности мусульманских государств. В отличие от палестинской проблемы, в трактовке которой ОИК все больше отходит от первоначальных исламских формулировок, вопрос об Иерусалиме устойчиво сохраняет роль символа религиозного единства мусульман.

Вопрос об Иерусалиме широко используется мусульманской пропагандой — и для консолидации усилий стран мусульманского мира, и для завоевания симпатий у общественности немусульманских стран. Для иллюстрации этого положения приведем выдержку из итогового коммюнике У конференции глав государств и правительств. Конференция ОИК "призывает государства-члены работать над осуществлением программы в области информации, включенной в утвержденный план в области информации по вопросу о Палестине и Аль-Кудсе аш-Шарифа, а также провести симпозиумы и фестивали солидарности в столицах стран мира с участием широких масс, интеллигенции и международной общественности, особенно в Соединенных Штатах Америки, странах Западной Европы, Японии и Латинской Америке, стремясь с этой целью заручиться поддержкой Советов послов мусульманских стран и комитетов по поддержке Палестины; призывает провести официальные и народные празднества в День солидарности с палестинским народом, который отмечается ежегодно 21 августа. Цель этого мероприятия заключается в том, чтобы напомнить о преступной попытке сжечь священную мечеть Аль-Акса, напомнить о солидарности мусульманских стран в защите дела Палестины, Аль-Кудса аш-Шарифа и других святынь исламского мира, о создании Организации Исламская конференция в качестве рамок для совместных действий исламских стран".¹³

Ливанская проблема

Позиция ОИК по ливанской проблеме непосредственно отразила реакцию на израильские действия мусульманского мира. Состоявшаяся в 1983 г. XIV конференция министров иностранных дел стран-членов ОИК "решительно осудила политический курс, который США стремятся навязать в этом районе в ущерб правам арабов и палестинцев и территориальной целостности их земель".¹⁴ Ливанский вопрос рассматривался также на IV конференции в верхах и XV и XVI конференциях министров иностранных дел ОИК.

Пространную резолюцию, озаглавленную "Вопрос о Ливане и израильской оккупации ливанских территорий" приняла V конференция ОИК на уровне глав государств и правительств. Хотя Израиль и был вынужден отвести свои войска из некоторых районов Ливана, он сохранил свой военный контроль над обширными районами этой страны, включенными в так называемую "зону безопасности". Конференция ОИК выступила с решительным осуждением Израиля "за оккупацию части Южного Ливана в любых формах, включая так называемый "пояс безопасности", который на самом деле является плацдармом для осуществления его экспансионистской политики".¹⁵ а также "за его непрекращающиеся акты агрессии и преступления против мирного населения, преследующие цель его насильственного изгнания".¹⁶ Конференция ОИК, — говорится в резолюции, — "подтверждает свою твердую решимость сохранить независимость Ливана, его суверенитет, территориальную целостность, единство его народа и вновь заявляет о поддержке правительства Ливана и его усилий по достижению национального примирения, возобновлению нормальной жизни, возвращению перемещенного населения в свои районы, освобождению похищенных лиц, установление суверенитета и правомочий государства на всей ливанской территории в пределах международно признанных границ..."¹⁷ В резолюции содержится требование немедленного и безоговорочного вывода израильских войск со всех ливанских территорий. Сохранение ситуации нестабильности в Ливане наруку только тем силам, которые заинтересованы в том, чтобы не был восстановлен единый фронт арабских народов в борьбе за решение ближневосточной проблемы.

У конференции ОИК в верхах подчеркнула также "необходимость оказания экономической помощи Ливану, предоставления ему срочной материальной и финансовой помощи, с тем чтобы позволить ему преодолеть острые трудности в социальной и экономической

сфере, а также предоставления ему надлежащих возможностей экспорта своих товаров. Она призывает все государства и специализированные международные организации оказать помощь Ливану, чтобы помочь ему восстановить свою экономику и инфраструктуру и выплатить ранее утвержденные суммы помощи".¹⁸

Постоянный комитет ОИК по экономическому и торговому сотрудничеству еще в 1986 г. принял решение оказать помощь Ливану в восстановлении его экономики, а также "предоставить ему экономическую и финансовую помощь во всех формах, включая предоставление возможностей сбыта своих товаров".¹⁹

Рассматривая вопрос о Ливане, ОИК широко апеллирует к "арабской солидарности", ссылаясь на решения Лиги арабских государств.

ОИК придает большое значение "нормализации отношений между различными слоями и группами в Ливане", призывая их "прекратить кровавые столкновения и бороться с общим врагом — Израилем".²⁰ Выступая на V конференции ОИК, король Иордании Хусейн обратился ко всем мусульманским странам, "которые могут повлиять на ход событий в этой братской стране (Ливане — Э.Н.), использовать свои возможности с целью прекращения бойни и осуществления национального примирения".²¹

Ирано-иракский конфликт

Отсутствие единой конструктивной позиции у мусульманских стран по ирано-иракской проблеме существенно затрудняет деятельность ОИК.

Последние конференции ОИК свидетельствуют о том, что мусульманские страны приблизились к осознанию этой истины. V конференция ознаменовала определенный прогресс в выработке ими общей платформы по этому вопросу. "Мирные усилия должны стать единой целью всех", — подчеркнул в своем выступлении на V конференции ОИК министр иностранных дел Кувейта. Он охарактеризовал ирано-иракский конфликт как "грязную войну", которая "наносит ущерб обеим воюющим сторонам".²²

Сложившаяся к началу конференции ситуация отличалась большой сложностью. Иран предпринял накануне конференции ряд демаршей, которые должны были продемонстрировать мусульманскому миру его решимость навязать ОИК свои условия любой ценой. Он настаивал на изменении места проведения встречи, а также на том,

чтобы на Ирак была возложена ответственность за ирано-иракский конфликт. Когда его предложение было отклонено, Иран участвовать во встрече отказался, взяв курс на срыв конференции.²²

Ситуация усугублялась подрывными акциями шиитских экстремистов. Они шантажировали принимавшие конференцию кувейтские власти угрозами в адрес представителей высшего руководства ОИК. Организаторам встречи лидеров мусульманского мира пришлось принять дополнительные меры для обеспечения безопасности участников конференции. Для осуществления этих мероприятий были привлечены, помимо кувейтской служб безопасности, спецслужб Иордании, Египта и стран Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива. Тем не менее накануне совещания на нефтепромышленных объектах Кувейта раздался взрыв: лишь случайность помешала вспыхнуть гигантскому пожару в нефтехранилищах.

Объявив, что ОИК руководствуется принципом мусульманской солидарности²³ в своем подходе к решению ирано-иракского конфликта, конференция призвала к примирению воюющих сторон. Она воздержалась не только от применения санкций к Ирану, но и вообще от какого бы то ни было осуждения в его адрес. Когда министру иностранных дел Кувейта был задан на пресс-конференции вопрос, одинаково ли отношение ОИК к иранской и иракской сторонам, он ответил, что ОИК "делает различие между теми, кто от-

²²С этой целью Тегераном были направлены эмиссары в наиболее влиятельные исламские государства. В качестве пропагандистского обеспечения своей дипломатии иранские официальные лица заявляли о неспособности кувейтских властей обеспечить безопасность делегаций стран-членов ввиду близости страны-организатора конференции ОИК к ирако-иранскому фронту и "пристрастной позиции" (антииранской) Кувейта в отношении войны между Ираном и Ираком. Президент Ирана Хаменеи заявил, что его страна не будет выполнять решения встречи в верхах, если она будет проведена в Кувейте, и предложил провести ее в Пакистане, полагая, что в этом случае страна-организатор постаралась бы вернуть исламский мир лицом к т.н. "афганскому вопросу", оставив на заднем плане ирако-иранскую войну.

²³На У конференции ОИК было принято решение считать эту встречу глав государств и правительств стран мусульманского мира "конференцией мусульманской солидарности".

кликнулся на призыв прекратить войну, и теми, кто ответил отказом" — и этим ограничился.

Благодаря такому подходу, У конференция смогла наконец выработать резолюцию по ирано-иракскому конфликту. В ней говорится о "необходимости немедленного прекращения всех военных действий, отхода к международно признанным границам, начала взаимного обмена военнопленными вскоре после прекращения военных действий и завершения отхода, а также начала переговоров для урегулирования конфликта мирным путем". Резолюция призвала государства-члены "продемонстрировать солидарность и приложить усилия в целях прекращения войны". В решении конференции была отмечена большая позитивная роль, которую играет в деле урегулирования конфликта созданный ОИК Исламский комитет мира.²³

В резолюции "Ирано-иракский конфликт" выражена солидарность с деятельностью ООН, направленной на урегулирование этого конфликта, в частности с резолюцией 582 Совета Безопасности ООН от 24 февраля 1986 г. и резолюцией 588 от 8 октября 1986 г. Участники конференции выразили удовлетворение в связи с изысканной руководством Ирака готовностью откликнуться на предложения ООН и ОИК по урегулированию конфликта и призвали Иран присоединиться к этим предложениям. Еще раз подчеркнем, что, несмотря на негативную реакцию иранской стороны на проводимый ОИК курс, участники конференции придерживались примирительного тона в своих обращениях к иранскому руководству.

Афганская проблема

У конференция ОИК объективно продемонстрировала готовность ОИК отойти от своих позиций в отношении ДРА, сформулированных январской чрезвычайной конференцией ОИК (1980 г.) и по-новому взглянуть на ситуацию, сложившуюся в ДРА. Она проявила заинтересованность в том, чтобы "афганский вопрос" по возможности в краткие сроки был урегулирован политическими средствами.

Выступавшие на У конференции ОИК представители прогрессивных сил подчеркивали, что советская сторона выразила готовность ускорить процесс вывода советских войск при условии достижения политического урегулирования проблем, существующих в Афганиста-

не, обеспечивающего независимость и невмешательство извне.²³ (Об этом говорилось и в адресованном У конференции ОИК советском послании). В ряде выступлений на конференции (Сирия, Алжир, АНДР) звучало требование зафиксировать в ее решениях положительное отношение ОИК к шагам СССР и ДРА по политическому урегулированию обстановки вокруг Афганистана.²⁴

В то же время давление на участников конференции оказали присутствовавшие на ней в качестве наблюдателей члены контрреволюционного "Союза муджахедов Афганистана". Его представитель

Абдераб Ар-Расул Сайяф отверг выдвинутые Кабулом мирные инициативы, назвав их "лживыми". Он настаивал на разрыве отношений с Советским Союзом и требовал признания афганских контрреволюционеров представителями "афганского мусульманского народа". В изложенном им "проекте урегулирования" предусматривалась передача власти в стране в руки временного правительства муджахедов.²⁴

Однако его призывы не были поддержаны даже представителями консервативных стран-членов ОИК. Президент Пакистана Зия-уль-Хак в своем выступлении подчеркнул, что "в течение последних месяцев Советский Союз продемонстрировал позитивный подход к установке на политическое урегулирование афганского кризиса". Он охарактеризовал советско-пакистанские переговоры в Исламабаде как "откровенные и конструктивные". При этом он, однако, заявил, что приступить к нормализации положения в Афганистане можно лишь при условии вывода советских войск из этой страны "в течение разумного короткого периода времени". Представитель Кувейта сказал, что цель ОИК — "сохранить Афганистан... в качестве неприсоединившегося государства" и что "великие державы должны отказаться от любых форм вмешательства во внутренние дела Афганистана".²⁵

нам представляется существенным, что в резолюции У конференции было выражено твердое намерение принимать участие в поисках путей "осуществления мусульманским народом Афганистана

²³Во второй половине 1987 г. Советский Союз по договоренности с афганским правительством решил вывести свои войска не за 16 месяцев, как это планировалось раньше, а за год.

²⁴Под воздействием представителей прогрессивных режимов на последнее заседание конференции были приглашены представители прессы ДРА.

его права на определение своего политического будущего в соответствии со своей собственной волей", ссылаясь при этом на "неотъемлемые права народов определять свою собственную форму правления и избирать свою собственную экономическую, политическую и социальную систему без какого бы то ни было вмешательства, интервенции, принуждения или нажима извне". В ней говорилось, что ОИК "приветствует усилия, направленные на поиск политического решения афганской проблемы, и выражает свою поддержку позитивным шагам, предпринятым в этой связи Генеральным секретарем Организации Объединенных Наций и его личным представителем посредством не прямых переговоров... ОИК приветствует также содействие подлинному национальному примирению в Афганистане, отражающему волю народа Афганистана и его исламский характер и традиции, и настоятельно призывает содействовать такому примирению одновременно с выводом советских войск из Афганистана в короткие сроки".²⁶

Одновременно в той же резолюции было записано, что ОИК "высоко оценивает героическую борьбу народа Афганистана за освобождение своей родины от иностранных войск и поддерживает роль Афганского союза муджахидов, добивающегося восстановления независимости Афганистана и его исламского характера".²⁷ Ее участники заявили, что присутствие советских войск в Афганистане является "основным препятствием в отношениях между мусульманскими странами и Советским Союзом".²⁸

В действительности же урегулирование конфликта вокруг Афганистана в какой-то мере зависит и от готовности мусульманских стран с позиций политического реализма взглянуть на ситуацию в этой стране. Не приходится сомневаться, что ОИК может внести свой вклад в дело афганского примирения.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Материалы IV конференции ОИК в верхах, Касабланка, 1984 г.
2. Резолюция 4/5 — P(I). "Стратегический альянс между Соединенными Штатами и Израилем". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
3. Резолюция 17/5 — P(I). "Ядерное вооружение Израиля". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.

4. Резолюция 21/5 - P(I). "Американская агрессия против Ливийской Арабской Джамахирии". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
5. Материалы IV конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Касабланка, январь 1984 г.
6. Резолюция / - P(I). "Возобновление или установление и поддержание некоторыми странами дипломатических отношений с сионистским врагом". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран. Эль-Кувейт, 1987.
7. Резолюция I/ - P(I). "Вопрос о Палестине и Ближнем Востоке". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
8. Там же.
9. Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
10. Резолюция I/ - P(I). "Вопрос о Палестине и Ближнем Востоке". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
11. Там же.
12. Резолюция 2/ - P(I). "Город Аль-Кудс, Аш-Шариф". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
13. Там же.
14. По этому вопросу см.: Е.М.Примаков. История одного сговора. М., 1985, с.254-268.
15. Резолюция 9/ - P(I). "Вопрос о Ливане и израильской оккупации ливанских территорий". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
16. Там же.
17. Там же.
18. Там же.
19. Там же.
20. "Аль-Кабас", 23.I.1987 г.
21. "Ар-Рай аль-Ама", 28.I.1987 г.
22. "Аш-Шарк. Аль-Аусат", 28.I.1987 г.
23. Резолюция 10/ - P(I). "Ирано-иракский конфликт". Матери-

- алы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
24. Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
25. Там же.
26. Резолюция II - P(I) "Положение в Афганистане". Материалы У конференции глав государств и правительств мусульманских стран-членов ОИК. Эль-Кувейт, январь 1987 г.
27. Там же.
28. Там же.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Часть I

Ислам в идеологии и политике стран Востока

Современность

Г.И.Мирский. Институт мировой экономики и международных отношений АН СССР. "Исламская революция": реальность в Иране и перспективы в арабском мире.	3
Р.Я.Алиев. Институт востоковедения АН АзССР. Ислам в концепции "арабского социализма" Г.А.Насера.	9
Л.В.Валькова. Институт востоковедения АН СССР. Роль "исламского фактора" в расстановке внутривосточных сил в Саудовской Аравии.	19
Н.И.Ворсичанина. Институт востоковедения АН СССР. Ислам в официальной идеологии и общественно-политической жизни Алжира (80-е гг.).	28
А.К.Лукоянов. Институт востоковедения АН СССР. Исламские "антиимпериалисты" против коммунизма.	43
С.Рустамова. Центр научной информации по общественным наукам АН АзССР. Становление исламского пропагандистского аппарата в Иране.	53
Н.Г.Пруссакова. Институт востоковедения АН СССР. Ислам в Бангладеш.	69
С.В.Исаков. МИД СССР. "Исламский фактор" в современной Индии.	82
В.Н.Москаленко. Институт востоковедения АН СССР. Ислам в политической жизни современного Пакистана. (Новые тенденции).	92
Л.М.Ефимова. Московский государственный институт международных отношений МИД СССР.	

Исламистские движения в современной Индонезии.	98
В.В.Стоцкий. Институт востоковедения АН СССР. Политика исламизации и оппозиции в Малайзии.	107
Л.С.Васильев. Институт востоковедения АН СССР. Ислам как фактор политики КНР.	122
А.Б.Крылов. Институт востоковедения АН СССР. Эфиопия: соотношение ислама и национализма в сепаратистских движениях (50-80-е гг.).	137

История

Ц.Н.Бацаши. Институт востоковедения АН ГрузССР. Роль и место религии у лавов Турции.	154
Н.Г.Гелашвили. Институт востоковедения АН ГрузССР. К вопросу о религиозной политике шаха Исмаила II (1576-1577).	159
Г.М.Еганян. Институт востоковедения АН АрмССР. Позиция шиитского духовенства в борьбе за национализацию нефти в Иране (1949-1953 гг.) Из истории вопроса.	166
Т.И.Чинчараули. Институт востоковедения АН ГрузССР. Ислам и вопрос о так называемых болгарских турках.	171

Часть II

"Исламский фактор" в международной политике

Е.А.Дорошенко. Институт востоковедения АН СССР. Внешний и внутренний аспекты шиитского экстремизма в Иране.	178
И.Д.Звягельская. Институт востоковедения АН СССР. "Исламский фактор" в международных отношениях. (К постановке вопроса).	185
И.И.Иванова. Институт востоковедения АН СССР. Ислам и турецко-иранские отношения.	190
Д.Б.Мальцева. Институт мировой экономики и международных отношений АН СССР. Ислам и межгосударственные отношения в Африке.	200
Э.Э.Наджиб. Институт востоковедения АН СССР. К вопросу о деятельности Организации исламская конференция (II половина 80-х гг.).	207
Оглавление.	224