Н.Г. ПРУССАКОВА

# *МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА* В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН ВОСТОКА

№97
32Н
П-85
(5л. 4тм)
14529

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

Н.Г. Пруссакова

# *МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА* В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН ВОСТОКА

Очерки

Москва
"НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
1990

ББК 86.3 + 66.3(5)
П85

Ответственный редактор

*Л.Р.Полонская*

*Утверждено к печати*
*Институтом востоковедения АН СССР*

Пруссакова Н.Г.

П85 Мусульманские меньшинства в политической жизни стран Востока. Очерки. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.— 144 с.
ISBN 5-02-016909-9

В книге на примере Индии, Таиланда и Филиппин анализируется политическое поведение мусульман в странах, где приверженцы ислама составляют меньшинство населения; излагается политика правящих кругов в отношении мусульманских меньшинств; исследуются причины межобщинных противоречий и столкновений.

П $\frac{0403000000-123}{013(02)-90}$ 18-90 ББК 86.3 + 66.3(5)

Научное издание

Пруссакова Наталья Георгиевна

МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН ВОСТОКА
Очерки

Редактор *Ж.Д.Смиренская*. Младший редактор *Л.А.Минина*
Художник *А.И.Гольдман*. Художественный редактор *Б.Л.Резников*
Технический редактор *М.П.Горшенкова*. Корректор *В.Н.Багрова*

ИБ №16528

Сдано в набор 17.01.90. Подписано к печати 15.05.90
А-01604. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная №1. Печать офсетная
Усл. п.л. 9,0. Усл. кр.-отт. 9,25. Уч.-изд.л. 10,0
Тираж 2200 экз. Изд. № 6957. Зак. №135. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ISBN 5-02-016909-9

© Главная редакция восточной литературы
ИПКО "Наука", 1990

## ВВЕДЕНИЕ

В последней четверти XX в. мир стал свидетелем резкого обострения религиозно-общинных, этнических и религиозно-этнических конфликтов и противоречий. Национальные и религиозные противоречия принимают наиболее острые формы в полиэтничных и поликонфессиональных странах Востока прежде всего тогда, когда большинство принадлежит к одному этносу или одной конфессии, а представители других этносов и конфессий составляют меньшинство. В этих случаях возникает проблема меньшинств, которая, как свидетельствует история, всегда создавала сложности и в процессе этногенеза народов, и в жизни государств разных эпох и цивилизаций.

В первые два десятилетия после крушения колониальной системы на Востоке волна этнических конфликтов прокатилась по целому ряду многонациональных стран, и проблема национальных меньшинств прочно заняла место среди наиболее трудноразрешимых задач общественного развития молодых государств.

С середины 70-х годов не меньшую, а в поликонфессиональных странах в ряде случаев и бóльшую роль стала играть проблема религиозных меньшинств. Это было неотделимой частью того "возрождения религии", которое особенно отчетливо выступило на поверхность политической жизни стран традиционного распространения ислама на рубеже 70 — 80-х годов. Тогда же активизировались движения религиозных меньшинств, в первую очередь представляющих отдельные формирующиеся этносы, их группу либо часть.

Такого рода квазиэтнические (в большинстве случаев) общности стали все более активно отстаивать свои требования государственного самоопределения и культурной социоидентификации, неотъемлемую часть которой составляла религия. Как правило, эти общности складывались на более ранних этапах исторического развития. Однако именно с конца 70-х годов в ряде районов мира их движения стали отличаться все более экстремистскими чертами и сепаратистской направленностью и приобрели опасный размах не только там, где религия большинства населения объявлялась государственной, но и в странах со светскими режимами. Изучение политических аспектов проблемы меньшинств тем более актуально, что "... в странах Востока в период независимого развития политика имеет несомненное первенство перед экономикой" /75, с.194/.

В свое время В.И.Ленин отмечал национальную узость, замкнутость, обособленность национальных меньшинств. Эти особенности во многом характерны и для религиозных

меньшинств Востока. Между первыми и вторыми имеются существенные различия. Религиозные меньшинства могут быть полиэтничными, а национальные — поликонфессиональными. Однако религиозные различия нередко совпадают с национальными, и религиозное меньшинство может выступать здесь одновременно как национальное. Общинная психология, массовое сознание и политическое поведение религиозных и национальных меньшинств имеют много общего. Так, особая приверженность религиозных меньшинств своим традициям и обостренная чувствительность к неуважительному отношению к ним не менее сильны, чем у национальных меньшинств. В результате вспышки религиозно-общинной вражды бывают так же остры, как и межнациональные конфликты в многонациональных странах Востока.

Проблема меньшинств неотделима от проблем традиционных, прежде всего религиозных, общественных институтов в современных переходных обществах. В современном развивающемся мире социальные корни религии достаточно прочны; обострение имущественного и иного неравенства, наличие архаичных структур и институтов, а также заинтересованность части имущих классов в укреплении этих институтов способствуют сохранению всех традиционных форм мышления.

На необычайную живучесть традиции указывал в свое время К.Маркс: "Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых" /2, с.119/. Он подчеркивал, что в те периоды истории, когда "люди как будто только и заняты тем, что переделывают себя и окружающих", они чаще всего и обращаются к прошлому, оживляют традиции /2, с.119/.

Обращение к традициям, в том числе и к религиозным, было характерной чертой идеологии и политики национально-освободительных движений[1]. Идеологи буржуазного национализма обращались к религии как к одному из инструментов мобилизации масс на антиколониальную борьбу. С религией массы связывали свое доколониальное прошлое, и религия стала для них символом независимости. В наши дни религиозный фактор часто продолжает играть роль активной силы, воздействующей на эволюцию социальных и политических систем стран Азии и Африки. Он оказывает неодинаковое и неоднозначное влияние на различные социальные слои и по-разному используется ими для достижения классовых целей. Рабочий класс раздроблен по мелким предприятиям и подвергается жестокой эксплуатации. Это в значительной мере определяет верность рабочих-мусульман исламским традициям и облегчает лидерам религиозных организаций идеологическое и политическое воздействие на рабочих.

[1] Эта тема разработана в трудах наших востоковедов А.Н.Беленького, А.Х.Вафы, Л.Р.Гордон-Полонской, А.И.Новиковой, В.И.Корнева, Р.Б.Рыбакова, М.Т.Степанянц и многих других.



Консервативные светские круги также обращаются к религии, в том числе к исламу. В этом случае на первый план выступают охранительные функции религии, призванные способствовать стремлениям крупного капитала препятствовать участию верующих трудящихся в антиэксплуататорских движениях, поставить заслон на пути распространения антикапиталистических идей, в первую очередь идей научного социализма.

Национальная буржуазия использует религию, в том числе и ислам, для укрепления государственного суверенитета, развития экономики, культуры, для охраны своих государств от проникновения империалистического Запада, а также в целях противодействия коммунистическому влиянию на массы, делая особый упор на атеизм коммунистов.

Ислам представляет собой чрезвычайно важный фактор жизни многих стран Востока. "За исламом стоят 13 веков непрерывного и активного воздействия на жизнь общества. Степень религиозности населения в мусульманских странах исторически весьма высока. Ислам, как и любая другая религия, непосредственно влияет на отношения в семье и обществе, консервируя их традиционность. Вместе с тем специфика ислама заключается в том, что священная книга мусульман — Коран и свод мусульманских законов — шариат содержат принципы, регулирующие не только морально-этические нормы поведения человека в семье и обществе, но и его личную, хозяйственную и общественную жизнь. В глазах верующих ислам выступает не просто как религиозная система, но и как образ жизни /59, с.71—72/.

Мусульманские теоретики стремятся "превратить ислам в идеологию активного действия, когда политика провозглашается частью религии" /53, с.8/. Исследователи отмечают возросшую политизацию ислама, использование его различными силами для мобилизации масс, вовлечения их в идейно-политическую борьбу, часто за чуждые им интересы. В монографии "Ислам в современной политике стран Востока" (1986 г.) отмечается "волнообразность" влияния ислама на политику и ее связь с особенностями исторического развития стран Востока, в частности обусловленность так называемого "исламского бума" (70—80-х годов) зависимым характером развития капитализма на зарубежном Востоке, значительным влиянием на становление буржуазного способа производства традиционных структур, кризисных ситуаций, урбанизацией, усилением в городах традиционного момента.

Но влияние ислама на политику не ограничивается только странами исламского мира, где мусульмане составляют большинство. Оно проявляется и в поликонфессиональных государствах, в которых имеются достаточно многочисленные общины мусульманских меньшинств.

Предлагаемые вниманию читателя очерки посвящены конкретному показу сложных общественных явлений религиозно-общинного и этноконфессионального типа на примере мусульманских меньшинств. В 70—80-е годы во всем мире

значительно осложнилась проблема мусульманских меньшинств. Этому способствовало развитие движения исламской солидарности, толчок которому дала активизация сионизма и войны Египта с Израилем в конце 60-х годов. Особую остроту получила проблема мусульманских меньшинств в связи с созданием теократического режима Хомейни в Иране, курсом на экспорт исламской революции и пропагандой Ираном всемирного исламского государства.

Проблемы мусульманских меньшинств весьма усложняют многие процессы общественно-политического развития народов Востока — национально-государственную интеграцию, модернизацию и демократизацию государства, преодоление консервативных ориентаций и традиционных форм мышления. Особую актуальность они обрели в наше время, когда "исламский фактор"[2] стал одним из важных элементов международной политики.

В ряде случаев положение мусульман в поликонфессиональных странах с иным религиозным большинством дает повод внешним, главным образом исламским, силам вмешиваться во внутренние дела этих стран. И международная исламская реакция, и империалистические круги пытаются оказывать влияние на политический курс молодых государств, используя трудности мусульманских меньшинств как действительные, так и мнимые.

До сих пор рассмотрение проблемы мусульманских меньшинств ограничивалось областью религиозно-общинной напряженности и розни. Мы же постараемся раскрыть самые разные аспекты положения мусульманских меньшинств как субъекта и объекта политического процесса: их официальный статус в государствах светской модели и странах с религией, провозглашенной государственной, специфические проблемы мусульман — экономические, культурные, иные; политическое поведение мусульманской элиты и масс; роль проблемы меньшинств в сфере международных отношений и др.

Из 800 млн. населения земли, исповедующего ислам, одна треть проживает в странах, где оно является религиозным меньшинством, причем в некоторых государствах мусульмане составляют от 11 до 25% и выше всего населения. Мусульманские меньшинства осознают себя (в большей или меньшей степени) гражданами тех стран, где они проживают, но одновременно и частью уммы — всемирной религиозной общины мусульман.

В данных очерках рассматриваются три страны Южной и Юго-Восточной Азии. В центре исследования находится Индия — крупнейшее государство Азии, где проблема межобщинных отношений и ее влияния на политику — проблема коммунализма — имеет глубокие исторические корни и серьезно осложняет современную политическую ситуацию страны в целом. Мусульманское меньшинство в Индии — самая большая концентрация населения, исповедующего ислам в пределах одного государства, за исключением Индонезии. На примере общины индийских мусульман особенно четко проявляется влияние ислама на процессы общественного развития, типичное и для других стран: выдвижение новой общинной буржуазии, которая стремится к равноправному с другими общинами экономическому и политическому статусу, политизация религии, ее использование для мобилизации масс и т.п.

Филиппины также светское государство; подавляющее большинство населения являются христианами; движение мусульманского меньшинства — моро — может рассматриваться как этноконфессиональное, объединяющее ряд мелких этносов, стремящихся к культурной самоидентификации, отличающееся ярко выраженными сепаратистскими тенденциями.

Таиланд взят как пример государства, где буддизм — религия этноса, составляющего большинство населения страны, является государственной. Конечно, в этой стране конфликт между тайским большинством и малайским меньшинством, исповедующим ислам, носит прежде всего этнический характер, но совпадение этнических и религиозных различий настолько влияет здесь на политическое поведение малайцев, а сам ислам играет столь важную роль в процессе культурной самоидентификации малайцев, что нередко трудно сказать, имеем мы дело с религиозно-общинной или этнической проблемой. Именно в этом смысле некоторые советские и зарубежные исследователи называют противоречия между малайцами-мусульманами и тайцами-буддистами этноконфессиональными.

Такой выбор объектов исследования позволяет сравнить характер проблемы меньшинства в странах, отличающихся цивилизационными особенностями и представляющих крупнейшие религии: индуизм (большинство в Индии), буддизм (большинство в Таиланде) и христианство (большинство на Филиппинах). Изучение проблемы мусульманского меньшинства в Индии основано как на научных работах, так и на большом количестве документов и источников; та же проблема в Таиланде и на Филиппинах исследуется главным образом по работам советских и зарубежных ученых, поскольку круг доступных нам источников значительно уже.

Материал в очерках организован по проблемам, относящимся главным образом к 70—80-м годам, хотя в ряде случаев затрагиваются и более ранние исторические периоды.

[2] Под "исламским фактором" понимается, как это констатируется в коллективной монографии "Ислам в современной политике стран Востока", "вся совокупность мусульманских политических движений, вопросов вероучения, общественных теорий, элементов ислама в общественном сознании, культуре, государственной структуре, экономике, праве, морали, этике — в общественной жизни в целом" /39, с.13—14/.

*ОЧЕРК ПЕРВЫЙ*

# ПРОБЛЕМА МУСУЛЬМАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ В СТРАНАХ ЮЖНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

## ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ. ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА МЕНЬШИНСТВ

Южная и Юго-Восточная Азия находятся на окраине "исламского мира" не только потому, что ислам распространился в этих регионах позже, чем в арабских странах, но еще и потому, что эти страны никогда не входили в халифат. Зачастую ислам в страны этого региона привносился помимо арабских миссионеров и купцов также и теми мусульманами, которые сами были обращены в ислам в ходе арабского завоевания. Так, в Южную Азию, в частности на Индостан, ислам принесли как арабы, так и ирано-тюрки, в Юго-Восточную Азию — помимо арабов — китайцы и индийцы.

Ислам в указанных регионах распространялся неравномерно по времени. Индию познакомили с исламом арабские купцы задолго до арабского вторжения в Синд в 712 г. Мухаммад ибн-Касим завоеванием Синда положил начало проникновению мусульман на Индостан в качестве завоевателей. После него Индия подверглась многократным набегам ирано-тюркских завоевателей, но только с утверждением Делийского султаната в 1206 г. ислам стал проникать в глубь полуконтинента /31; 109; 114/. Индусы обращались в ислам не только насильственно: массы низших каст добровольно принимали новую для них религию, привлеченные ее эгалитаристскими тенденциями.

При этом сам ислам испытал на себе влияние индуизма: мусульмане переняли у индусов многие обычаи и ритуалы, а впоследствии — даже кастовое деление общин. Известный мусульманский просветитель конца прошлого века Сайид Ахмад-хан в одной из своих лекций в Патне (1883 г.) говорил: "... совместная долгая жизнь изменила нашу кровь, характерные особенности и сделала из нас одно целое. Цвет нашей кожи стал одинаков, в чертах наших лиц трудно найти разницу. Мусульмане усвоили сотни обычаев и обрядов индусов, в свою очередь индусы заимствовали у нас множество наших обычаев..." /30, с.159—160/.

В Малайю ислам начинает проникать с XI в. Очагами распространения новой религии были торговые колонии. В Таиланде компактное мусульманское население образовалось в результате англо-сиамского договора 1906 г., до



этого за владение Северомалайскими султанатами около четырехсот лет боролись султанаты Малаккского п-ова и Сиам (прежнее название Таиланда, сохранявшееся до 1939 г.), а позднее англичане, захватившие часть этих территорий.

На Филиппины ислам пришел еще позже. Первыми были исламизированы о-ва Сулу, как считают многие ученые, в последней четверти XIII в., причем миссионерскую деятельность проводили малайские купцы /88/. Имеются предположения, что Южные Филиппины познакомились с новой для них верой ранее, а именно в IX в., хотя это и не обязательно означает исламизацию населения. Но к моменту создания первого султаната на Сулу в XV в. население, видимо, или уже приняло ислам, или было хорошо с ним знакомо. То же происходило и с о-вом Минданао: до установления султанатов в первой четверти XVI в. здесь побывали мусульманские торговцы. Исламизацию на Минданао осуществляли главным образом малайские беженцы, спасавшиеся от португальских колонизаторов (подробнее см. /46; 47; 48; 88; 89; 104/).

Ислам распространился на южных островах Филиппин мирным путем, но на протяжении всей последующей истории мусульмане защищали себя в беспрестанных боях и сражениях против испанцев, англичан, американцев, японцев и своих соотечественников-христиан. Исламское вероучение на Филиппины несли китайцы, малайцы, индийские мусульмане, но, пожалуй, большее влияние в духовном смысле оказали арабы. Мусульманские миссионеры вместе с догмами своей религии принесли на Сулу и Минданао арабский язык с его письменностью. В то же время на местные языки переводились и записывались арабским алфавитом части Корана, хадисы, а также доисламские сказания; так устная традиция приобрела письменную форму. В местные языки проникло много заимствований из арабского, был принят арабский календарь. Как считает П.Гоуинг, распространение ислама на Сулу и Минданао прошло легко и спокойно потому, что местные адаты (нормы обычного права) без труда сочетались с новой религией /88; 89/.

Конституционный статус религии в рассматриваемых поликонфессиональных странах различен: Индия и Филиппины — страны светской государственности, в Таиланде за буддизмом закреплен статус официальной религии, и это накладывает серьезный отпечаток на положение мусульманского меньшинства.

Мусульмане Индии, Таиланда и Филиппин принадлежат к различным направлениям и толкам ислама (сунниты, шииты, исмаилиты, ваххабиты) и разным этносам.

По данным переписи населения 1981 г., в Индии проживает 85 млн. мусульман. Некоторые мусульманские лидеры, да и некоторые органы печати сообщают другие цифры — от 90 до 150 млн. человек. На Филиппинах численность мусульманской общины составляет 2,5 млн. (2 504 332 человек в начале 80-х годов), или 6% всего населения /95, с.152/. Правда, и здесь в разные времена назывались дру-

гие цифры. Так, один из мусульманских лидеров, Удтог Маталам, в своем Манифесте мусульманского движения за независимость заявил, что мусульман на Филиппинах четыре миллиона, т.е. 11% (см. /101, с.103/), а по данным Организации исламской конференции (ОИК) — 5 млн. (август 1989). Однако объективные исследователи останавливаются все-таки на 6% /38, с.30; 88, с.2; 89, с.81/. В Таиланде живет 2 млн. мусульман-малайцев (4% населения).

Если в Таиланде или Филиппинах мусульманское население сконцентрировано в определенных районах, где они почти всегда составляют большинство, то в Индии мусульмане живут практически по всей стране. Значительна численность мусульманского населения в штатах Ассам (24,03%), Западная Бенгалия (20,40%), Уттар-Прадеш (15,48%), Бихар (13,48%), Керала (19,5%), но только в двух районах страны они составляют большинство: на о-вах Лаккадивы-Мининкой и Аминдивы — 94,37% и в штате Джамму и Кашмир — 65,85%.

Большинство индийских мусульман (90%) — сунниты, в основном ханифиты. Среди шиитов выделяется секта исмаилитов, живущих в городах штатов Махараштра, Гуджарат, Пенджаб. В Бомбее расположена штаб-квартира главы исмаилитов Ага-Хана, одного из самых богатых людей мира. Состоятельные члены общины бохра и ходжа (тоже исмаилиты) занимаются коммерцией и предпринимательством.

Гетерогенность общин мусульманского меньшинства прослеживается по многочисленным параметрам. Неоднородны они по национально-этническому составу, социально-классовой структуре. На их социальное расслоение оказывают влияние процессы классообразования в стране, фазы формационного развития, тип государственности и т.д. Члены мусульманской общины различаются по экономическому положению, идеологическим взглядам, политическим платформам. Исповедание различных направлений и толков ислама нередко ведет к столкновениям на этой почве между членами мусульманской общины. Подобные случаи нередки в Индии: здесь суннитско-шиитские конфликты иногда перерастают в кровопролитные столкновения. Это вызывает озабоченность не только секуляристской общественности, но и консервативных религиозных мусульманских организаций суннитов.

Неоднородность мусульманской общины существовала всегда и лишь менялась по мере эволюции всего общества страны.

*Этнический состав мусульманских меньшинств.*

И н д и я. Небольшой процент индийских мусульман — это потомки прибывших сюда во время завоевания арабов и ирано-тюрков, однако большинство представляют собой ту часть коренных индийских этносов, которая приняла ислам. Как правило, это были выходцы из низших каст, сменившие религию, чтобы избежать притеснений со стороны членов высших каст. В многонациональной Индии и мусульманская община многонациональна. Так, мусульмане Западной Бенгалии, особенно сельские жители, в значительной своей



части — бенгальцы, мусульмане Тамилнада — тамилы. В Керале, как пишет индийский политолог Азгхар Энжинир, не существует ни языковой, ни культурной разницы между мусульманами и немусульманами основной нации — малаяли /130, 1985, № 4, с.25/.

Во всех индийских штатах, кроме Нагаленда, и на всех союзных территориях, за исключением двух — Аруначал-Прадеш, Дадра и Нагар Хавели, мусульмане, как правило, принадлежат к нации или народности, занимающей данную территорию. В штате Джамму и Кашмир большинство населения исповедуют ислам и почти все по национальности кашмирцы. Это обстоятельство и соседство части Кашмира, отторгнутой Пакистаном, создают сложную общинную обстановку.

Несмотря на то что во многих штатах мусульмане говорят на местных языках и имеют общее с индусами этническое происхождение, они осознают себя обособленной религиозно-культурной общностью. Характерные черты этой общности наиболее ярко проявляются у мусульман, живущих в так называемом хиндиязычном поясе. Да и в общеиндийском политическом контексте мусульмане, как правило, воспринимаются как нечто целое, объединенное религией, не имеющее национальных различий, отличное от индийцев других вероисповеданий — индусов, сикхов, джайнов и др.

Ф и л и п п и н ы. Большинство мусульман Филиппин — моро[1], которые живут на южных островах.

На протяжении столетий моро вели непрестанные войны за свою независимость против европейских колонизаторов. Свою враждебность они распространили и на своих северных сограждан, которые не только подверглись колонизации, но и были обращены в чуждую мусульманам христианскую веру. Земли моро постоянно подвергались набегам и разорениям, в первую очередь испанцами. Только в 1878 г.

---

[1] Название филиппинских мусульман "моро" претерпело ряд смысловых изменений. В XVI в. при завоевании Филиппин испанцы встретили ожесточенное сопротивление со стороны жителей южных островов, мусульман, которых они по аналогии с арабскими завоевателями Испании назвали моро (т.е. мавры). Благодаря смелости и решимости моро в отстаивании своей свободы это название, как замечает П.Гоуинг, приобрело тогда уважительный смысл. Позднее, когда христианский север страны продвинулся в своем развитии, а юг стал заметно отставать, слово "моро" стало употребляться в оскорбительном значении ("невежественный, грубый, дикий человек"). И как реакция на это переосмысливание было требование моро называть их мусульманскими филиппинцами. Но в 70-х годах XX в. в ходе борьбы мусульман с христианами, с филиппинскими властями название "моро" вновь наполнилось уважительным смыслом, а сами мусульмане стали называть себя "бангса моро" ("нация, государство моро"). Теперь в документах Фронта национального освобождения моро (ФНОМ) стали общепринятыми сочетания типа "Республика нации моро", "Правительство исламского государства моро" и т.п. Бангса моро поглощает такие названия народностей, исповедующих ислам на Филиппинах, как магинданао, таусуги, маранао и др. /88, с.IX—X/.

был подписан договор с султаном Сулу, по которому был признан суверенитет Испании над островом. Однако на этом борьба моро за независимость не прекратилась, она разгорелась на Минданао. Большего успеха добились колонизаторы Филиппин — североамериканцы. Они же начали крупномасштабное переселение филиппинцев-христиан с северных островов во владения моро (см. подробнее /88/).

В настоящее время моро составляют большинство населения только на некоторых островах Сулу, Тави-Тави, Басилан и на Минданао, в районе оз. Ланао, в районе Магиндданао.

Различные этнические группы считают себя "народом моро". Некоторые исследователи насчитывают 13 этнических групп, из них 4 самые крупные составляют 94% всех моро. Это народность магинданао, самая крупная живущая в районе Котобато на о-ве Минданао, затем следуют таусуги с архипелага Сулу, маранао в районе Ланао и самалы архипелага Сулу. Все 13 групп объединены исламом, хотя говорят они на разных языках или диалектах и весьма отличаются друг от друга в культурном отношении, а также по роду и методам ведения хозяйства, связям с немусульманским миром, даже по степени исламизации /38; 47/. Хотя антропологи относят всех филиппинцев христианской и мусульманской веры к малайскому типу, антропологическая общность раскалывается религиями, а принадлежность к различным этносам позволяет говорить об этнорелигиозных противоречиях между христианским севером и мусульманским югом. Есть также на Филиппинах мусульмане — выходцы из Индостана, арабы, индонезийцы, малайцы.

По направлению ислама моро в основном сунниты, но есть и небольшая группа шиитов.

Таиланд. Подавляющее большинство мусульман Таиланда — малайцы. Всего в Таиланде около 2 млн. мусульман, что составляет немногим более 4% населения страны. Они исповедуют суннизм шафиитского толка. К этому же направлению принадлежат и арабы, а шиизм исповедуют выходцы из Пакистана. В основном мусульмане живут компактно в южных провинциях страны — Наратйват, Паттани, Сатун, Сонгкхла и Яла.

Прошло около 80 лет со времени включения северомалайских султанатов в Таиланд (тогда Сиам), но малайцы осознают себя отличной от других тайских этносов группой, несмотря на то что таиландские правители прибегали к различным формам ассимиляции — от подавления всякой этнорелигиозной самобытности до значительных уступок. Пока что о национально-государственной интеграции мусульманской общины в Таиланде говорить не приходится.

Мусульмане Филиппин и Таиланда осознают себя не только как религиозное, но и как определенное этническое меньшинство, и это способствует тому, что они в еще большей степени, чем в Индии, выступают в качестве религиозно-культурной общности. В то же время мусульманская община, как и любая другая религиозная, лингвистическая или этническая общность, неоднородна. Не случайно известный профессор М.Шакир, исследователь проблемы меньшинств, писал: "Мусульмане, которых считают сплоченными в общину, чьи политические позиции четко выражены, на самом деле разъединены во всех отношениях — экономически, социально и политически..." /99, с.33/.



*Социальная структура мусульманских меньшинств.*

Социальная стратификация мусульманской общины несет на себе отпечаток относительно более замедленных темпов формирования в ее среде капиталистического уклада и большей прочности традиционных связей. Это порождает отмечаемый в национальной историографии стран Востока и западной литературе феномен отсталости мусульманской общины. Рассмотрим эти особенности более конкретно.

Индия. Раздел британской колонии на Индостане в 1947 г. повлиял на жизнь и судьбы мусульман, оставшихся в Индии, особенно в плане социальном и политическом. Число мусульман, переехавших из Индии в новое исламское государство — Пакистан, как указывают индийские авторы, составило от 6 до 7 млн. человек /113, с.76/. Больше всего эмигрантов уехало из Восточного Пенджаба — свыше 80% всех переселенцев в Пакистан, тогда как на другие районы пришлось менее 20% (в том числе из Восточной Бенгалии и Ориссы — 9,8%, из Дели и Уттар-Прадеша — 6,4, из Бомбея и Гуджарата — 2,2, из Мадхья-Прадеша и Андхра-Прадеша — 1,3, из Мадраса и Майсура — 0,2%). Но и эти проценты составляют десятки и тысячи сотен людей.

Исследователи отмечают одну очень существенную для развития мусульманской общины в Индии особенность: основная масса мусульман уехала в Пакистан из индийских городов, причем из таких развитых, как Калькутта, Бомбей, Дели, Хайдарабад, Ахмедабад, Мадрас и др. Из городов мигрировала примерно одна треть. Это имело не только экономические, но и социальные и политические последствия для общины: в числе эмигрантов были представители мусульманской буржуазии, много служащих административно-управленческого аппарата, врачей, юристов и других представителей мусульманской интеллигенции, причем большинство среди них составляли молодые люди.

В число эмигрантов входили руководители Мусульманской лиги, функционеры и рядовые члены партии. Массовая эмиграция мусульман создала в этих городах Индии социальный и политический вакуум. Большинство оставшихся в городе мусульман принадлежало к низшим социальным слоям — это были мелкие лавочники, кустари и ремесленники, бедная интеллигенция и лишь незначительное число владельцев более крупной собственности. Адекватной замены в социальной структуре мусульман города не произошло.

В индийской деревне происходили иные процессы. Число эмигрантов из сельской местности было сравнительно небольшим (из 32,86 млн. мусульман — жителей деревни в Пакистан уехало только 366 тыс. человек). Основную массу эмигрантов, кроме северо-западных районов, составили

средние и мелкие хозяева, а также безземельные батраки, кустари и ремесленники, бывшие и до раздела довольно подвижной частью сельской местности: нужда часто гнала их то в города, то снова в деревню.

Изменения в социальной структуре мусульман города имели влияние на всю мусульманскую общину. Экономически ослабло население в городах, вся община утратила политическое руководство — лишилась своей наиболее активной социальной и политической силы — буржуазии.

Социальный и политический вакуум, образовавшийся в мусульманской общине, неизбежно должен был быть заполнен. И вместо лидеров, ориентированных на развитие современных общественных институтов, к руководству вновь пришла традиционная религиозная элита, что значительно ослабило позиции буржуазных политических лидеров /113, с.86/. Религиозно-политическое руководство снова стало ориентироваться на землевладельческие классы, энергичнее направлять социальную и политическую активность масс в религиозное русло.

Раздел Индии вызвал у оставшихся в республике мусульман чувство страха, неуверенности и подозрительности к своим согражданам-индусам. В сельской местности сразу после раздела прокатились межобщинные столкновения. Мелкие землевладельцы, чье имущество было утрачено в этих схватках, а также частично отторгнуто по Закону об имуществе эмигрантов (см. ниже, Очерк второй) устремились в города. За ними последовали ремесленники и кустари: они потеряли значительную часть работы в деревнях из-за беспорядков, враждебного отношения членов других общин; да и своя мусульманская знать сократила заказы, заняв выжидательную политику и не желая демонстрировать свое материальное благополучие (как замечает Зафар Имам, упомянутый выше закон не коснулся имущества "мусульман-националистов, навабов и богатеев /113, с.87/. Перед средними классами, которые ранее пользовались особой квотой при поступлении на службу, предоставляемой им британской администрацией и отмененной после 1947 г., возникли непреодолимые трудности при устройстве на работу, и это вызвало вторичную волну эмиграции в Пакистан.

Социальный вакуум в городах восполняется за счет внутренней миграции мусульман из деревни, а также отчасти благодаря мерам, предпринимаемым правительством для возрождения мусульманской интеллигенции (в частности, была оказана помощь традиционным мусульманским учебным заведениям, и в первую очередь Алигархскому мусульманскому университету, обеспечивавшему доступ мусульман из имущих слоев к современным светским знаниям). Было объявлено также, что будет обеспечена безопасность деловой активности мусульманам-предпринимателям, владельцам различных предприятий, оставшимся в Индии. Мусульмане, выступавшие в период борьбы за независимость с позиций общеиндийского единства, получили значительные посты на государственной службе /113, с.92—93/.



Постепенно в Индии стала складываться новая мусульманская буржуазия. За счет миграции мусульман из сельской местности значительно возрос процент мусульманского населения в городах. К 1951 г. в города перекочевало около 3 млн. человек, причем мигранты закреплялись в городах более прочно, чем прежде. Хотя нередко и в городах они подвергались некоторой дискриминации, однако обратно они не возвращались, и вся "мусульманская проблема" получила урбанистический характер. Это наложило отпечаток как на политику общинной элиты, так и на дальнейшие межобщинные взаимоотношения. К тому же и внутри самой городской мусульманской элиты не все шло гладко. Если, с одной стороны, мигранты из деревни увеличивали прослойку коренных обитателей города, то, с другой стороны, они все же оставались в границах низших городских слоев. Исключение составила небольшая прослойка представителей привилегированных слоев, ранее проживавших в деревне.

В 50—60-х годах в мусульманской общине происходили те же процессы, что и в Индии в целом. Продолжалась урбанизация, за счет которой росло городское население, появился слой новой буржуазии, укрепились зажиточные слои, а мелкая буржуазия и трудящиеся массы по-прежнему испытывали материальные трудности. Следует отметить, что именно малоимущие слои мусульман больше подвержены дискриминации в трудоустройстве и более страдают от межобщинных столкновений.

В конце 70-х — начале 80-х годов в городах Индии проживало 27—28% всех мусульман (наблюдаются колебания по различным районам страны). Наивысший процент городского мусульманского населения приходился на штаты Махараштра, Мадхья-Прадеш, Гуджарат, Тамилнад, Карнатака. Незначительную группу этого городского населения составляли привилегированные слои — бизнесмены, высшие круги интеллигенции. Большинство же относилось к средним и беднейшим слоям. Среднее звено составляли служащие, торговцы, мелкие бизнесмены, низшие слои интеллигенции. В самую многочисленную беднейшую часть мусульман города входили рабочие, поденщики, слуги, ремесленники и пауперы.

В сельской местности проживает 73% всех индийских мусульман. Сюда входят небольшая группа земельной аристократии и кулаки. Подавляющее большинство — деревенская беднота: крестьянство, на 90% безземельное, батраки, ремесленники. Все они — объект жесточайшей эксплуатации помещиков, кулаков, ростовщиков, перекупщиков как из своей общины, так и из других общин.

Ф и л и п п и н ы. Социальная структура мусульманской общины в этой стране также несет на себе отпечаток колониального прошлого. На Филиппинах вся история колониализма пронизана постоянными войнами с моро, беспрестанным стремлением захватить мусульманские территории, покорить моро. Эта сторона истории Филиппин еще ждет всестороннего и подробного освещения в нашей литературе.

Ныне у моро отчетливо проявляется социально-классовая стратификация со всеми особенностями переходного общества в послеколониальный период. Среди филиппинских мусульман еще сохраняются феодально-патриархальные отношения. Очень влиятельны среди простых тружеников аристократия и богословы. Велик авторитет султанов, чья родословная восходит к первым исламским правителям и далее к пророку. Еще большей властью и авторитетом во всех делах подданных — духовных и мирских — обладают дату[2]. Простые общинники — крестьяне, ремесленники, моряки, рыбаки соблюдают свои традиционные обязательства по отношению к дату /84, 88, 89, 104/. Примечательно, что древний институт дату сумел сохраниться поныне и при известной модификации вписался в современную социально-политическую структуру.

В глухих отдаленных местностях у моро еще существовало в конце 70-х годов рабство. Статус рабов определялся и определяется мусульманским правом /88, с.58 — 59/.

Тем не менее изменения во всем современном филиппинском обществе затронули, естественно, и моро. В общине мусульман происходят хозяйственные и социальные преобразования. Владельцы крупных плантаций, богатые дату начинают вести свое хозяйство капиталистическими методами. В последнее время филиппинский буржуазно-политический и административный аппарат пополняется выходцами из аристократических родов дату — Пианг, Синсуат, Маталам и др. /38, с.60 — 61/.

Рабочие-мусульмане вливаются в ряды филиппинских рабочих, занятых на предприятиях капиталистического типа. Среди моро формируется рабочий класс, который, преодолевая религиозную разобщенность, становится неотъемлемой частью филиппинского пролетариата.

Таиланд. Малайско-мусульманское меньшинство Таиланда все еще остается "закрытым" обществом. В нем до сих пор существуют феодалы-аристократы. Авторитет религиозных лидеров — имамов и кадиев — очень велик. Основную массу составляют крестьяне, рыбаки, плантационные батраки. Буржуазные преобразования, имевшие место в Таиланде, стали проникать и в среду мусульман. Появились мусульманская буржуазия, интеллигенция, бюрократия. Этому способствовали некоторые уступки тайских властей в области культуры, образования, религии. В 1980 г. из 573 чиновников, возглавлявших разного рода официальные учреждения, 30% были уроженцами трех "мусульманских" провинций — Нариватат, Паттани и Яла (ранее значительные посты занимали выходцы из тайских регионов), но лишь 40 чиновников были мусульманами.

[2] Дату, или дато (datu), — термин, обозначавший вождя местного племени, был принят мусульманами в том же значении с начала исламизации южных островов архипелага. Ныне дату — в основном довольно крупные землевладельцы.



Мусульманская буржуазия и бюрократия стремились установить контакты с тайскими крупными предпринимателями и администрацией. Однако зачастую недоверие и экономическая дискриминация толкали их на сторону тех сил в своей общине, которые стояли на позициях сепаратизма. Со своей стороны, часть феодальной верхушки, некогда противившаяся каким-либо контактам с тайскими правящими и имущими кругами и активно поддерживавшая сепаратистские движения, постепенно стала порывать с ними. Буржуазия и интеллигенция пытаются внести современные преобразования в свою общину, тогда как аристократия и основная часть богословов занимают традиционалистские позиции.

Пауперизация крестьян и рыбаков увеличивает ряды деклассированных элементов — они образуют бандитские шайки и пиратские флоты, которые грабят не только зажиточных таи, но и своих единоверцев — крестьян и рыбаков.

Таким образом, мусульманские общины всех трех стран в большей или меньшей степени состоят из представителей разных народностей. Но если в Индии многонациональная мусульманская община распылена (за исключением Кашмира) по разным районам страны, то на Филиппинах разные этносы, объединенные исламом, живут компактно, преимущественно на южных островах архипелага. В Таиланде же южные провинции заселены однородным малайским населением, исповедующим ислам, число мусульман других национальностей весьма незначительно.

Что касается социальных процессов, то они сходны во всех трех странах: в мусульманскую общину проникают буржуазные преобразования, хотя слои, связанные с мелкотоварным и традиционным укладами, преобладают. На формационные процессы оказывает воздействие национальная специфика стран. В Индии на социальную структуру общины существенно повлиял раздел колонии на два государства. В Таиланде и на Филиппинах процессам обуржуазивания препятствует замкнутость мусульманских общин, связанная с компактным расселением мусульман в определенных районах, а также массовое переселение христиан и буддистов на земли, традиционно занимаемые мусульманами.

14529

## ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ. МУСУЛЬМАНСКИЙ КОММУНАЛИЗМ И СЕПАРАТИЗМ

Религиозные антагонизмы в каждой стране имеют свои особенности, но повсюду неизменно оказывают негативное влияние на политическую ситуацию. Коммуналзмом принято называть весь сложный комплекс межконфессиональных противоречий, проявляющихся в политике. Наибольшее значение приобрел этот термин применительно к Индии. Для этого понятия выработано много определений. Так, Дж.Неру квалифицировал его как сочетание политики с религией в узком ее значении. В апреле 1948 г. он говорил,

обращаясь к мусульманскому меньшинству: "Это сочетание мучительно для всей страны, оно тягостно для большинства, но еще тяжелее для меньшинства, которое хочет извлечь из него выгоду. Я думаю, что это подтверждает история Индии, а в независимом государстве меньшинство, которое стремится изолировать себя, причиняет вред стране. Но больше вреда оно приносит себе, потому что воздвигает барьер между собой и другими — и не в религиозном смысле, а в политическом, иногда даже в экономическом. И если оно будет действовать подобным образом, то никогда не сможет добиться того влияния, которого меньшинство должно добиваться законным порядком" /23, т.I, с.74/.

Однако не всякое привнесение религии в политику можно считать коммунализмом. Об этом свидетельствуют недавние события на Филиппинах. Церковная оппозиция правительству Ф.Маркоса, вмешательство архиепископа Х.Сина в политический кризис (февраль 1986 г.), его призыв продемонстрировать "силы народа", способствовавший падению Маркоса, освещение новой конституции как соответствующей Евангелию и выступления в пользу К.Акино — едва ли все это можно назвать коммунализмом. Коммунализм, на наш взгляд, обязательно предполагает еще и враждебное отношение к приверженцам иной религии, использование и культивирование в своей общине враждебных чувств для достижения элитой религиозно-общинной группы политических и других выгод. Мы считаем также, что возникновение коммунализма как общественного явления, отражающего межобщинные противоречия в политике, связано с эпохой становления буржуазных отношений. Британский колониализм внес свою лепту в укоренение коммунализма на индийской почве. Коммунализм использовался колонизаторами для упрочения своих позиций, для раскола национально-освободительного движения индийцев. В этой политике английские правители ориентировались на наиболее реакционные буржуазно-помещичьи круги, которые раздували коммунализм для защиты своих классовых интересов.

В условиях независимой Индии коммунализм продолжает использоваться силами политической реакции. Религиозно-общинные идеологи и политики и те круги крупного бизнеса и земельных магнатов, чьим классовым интересам наносит удар солидарность и согласованность действий трудящихся в борьбе за экономическую и социальную справедливость, унаследовали колонизаторский принцип "разделяй и властвуй". Он работает и в современных условиях.

Любой коммунализм — как религиозного большинства, так и меньшинства — враждебен демократии и секуляризации, является тормозом в решении национального вопроса, в осуществлении прогрессивных социальных преобразований. Он вносит раскол в борьбу трудящихся за лучшие условия жизни, способствует политической дестабилизации.

Вместе с тем необходимо делать различия между коммунализмами религиозных общин большинства и меньшинства в той или иной конкретной ситуации. Так, индусский коммунализм после обретения Индией независимости нередко принимал шовинистический характер. После 1947 г. индусская коммуналистская пропаганда объявляла всех мусульман и их партию — Мусульманскую лигу — ответственными за раздел Индии и за сопровождавшие этот акт кровавые индусско-мусульманские столкновения. Этот мотив никогда не исчезал из ее арсенала. Временами добавлялся тезис об исторических корнях индусско-мусульманских антагонизмов. Так, идеолог индусского шовинизма Балрадж Мадхок писал (1970 г.), что все религии независимо от того, были ли они привнесены извне или возникли в самой Индии, прекрасно уживались с индуизмом, только ислам, проникший "на крыльях завоевателей", был непримирим к другим религиям на Индостане. "История мусульманского коммунализма, — пишет Б.Мадхок, — так же стара, как и сам ислам" /96, с.94/.

Со своей стороны, идеологи мусульманского коммунализма стремятся использовать идеи религиозной исключительности для укрепления своих политических позиций. Теоретики мусульманской общинной идеологии отыскивают корни индусского коммунализма в средневековых концепциях индуизма /108, с.4, 8, 35/.

Следует отметить, что индусско-мусульманские столкновения имели место и до колониального периода, однако коммуниализма как общественного явления не было: это была скорее религиозная форма политических и социальных движений эпохи феодализма. Встречались и такие проявления враждебных отношений между индусами и мусульманами, в основе которых лежали различные религиозно-этнические нормы и традиции, но опять же это не было общественным явлением такой значимости, каким является коммунализм колониального периода и современного этапа независимого буржуазного развития.

Известный индийский политолог С.Г.Сардесай убедительно показывает, что реакционная суть коммуналзима в Индии как общественного явления проявилась только после Великого народного восстания 1857—1859 гг. Во время этого восстания мусульмане и индусы были объединены и вместе сражались против английских колониальных войск. Напуганная таким единством колониальная администрация стала прибегать ко всякого рода интригам, чтобы разделить народы Индии на индусское большинство и мусульманское меньшинство. "Коммунализм, — пишет Сардесай, — есть продукт британского владычества... и наиболее реакционные, антинациональные силы страны помогали британским правителям Индии раздувать коммунализм для защиты своих классовых интересов" /127, 1982, February, с.34/.

Ныне индусские коммуналисты поднимают вопрос об угрозе самому существованию индусов в Индии, причем для этого используются демографические данные, случаи прозелитизма в среде неприкасаемых и т.п.

Коммунализм мусульманского меньшинства выступает как идеология и политика, выполняющие оградительные функции в отношении своей общины. Мусульманские коммуналисты пы-

таются изобразить независимую Индию как "царство индусов" (Хинду радж), в котором религиозные меньшинства не пользуются равноправием. Для выживания в таких условиях коммуналистские лидеры призывали индийских мусульман к самоизоляции.

В основе коммунализма лежит эксплуатация элитой религиозных чувств единоверцев в целях укрепления своих позиций в политической и экономической области. На VI съезде Комитета по антикоммунализму Индира Ганди говорила: "Коммунализм сегодня никоим образом не связан с религией. Он просто политическое орудие" /127, 1974, February, с.23/. Однако это — не только политический феномен. В его возникновении и существовании лежат также социально-экономические причины. Неравномерное развитие капитализма в странах Востока, экономическая и политическая конкуренция, социальная несправедливость, религиозные стереотипы, господствующие в массовом сознании, — вот источники, которые питают коммунализм во всех его аспектах; А.А.Энжинир считает, что характерная для коммунализма нетерпимость к другим религиям есть категория социальная, а не чисто религиозная: нетерпимостью заражена доминирующая общинная элита /118, 28.06.1986, с.15/. Когда имущий класс встречается с ущемлением или угрозой ущемления своих выгод и привилегий, то он обращается к остальным членам общины, выдавая свои собственные интересы за интересы общины в целом.

На коммуналистскую пропаганду легче всего поддаются молодежь, средние городские слои и низы. "Вирусу коммунализма" подвержены, в частности, те группы населения, которые психологически не могут принять модернизацию общества, сопряженные с ней экономические затруднения, социальную несправедливость. Идеализация прошлого, архаичных традиций усиливается эрозией старых верований и привычек, неизбежной при всякой модернизации. Люди не способны осознать и воспринять прогрессивные перемены, особенно если эти перемены не несут им немедленного улучшения социально-экономического положения, не дают психологического комфорта.

Таким образом, борьба переносится из материальной сферы в идеальную. Так возникает идеология коммунализма, а при демократической по форме государственности, в частности всеобщем избирательном праве, сохранение традиционных типов сознания создает условия, благоприятные для использования национальных, кастовых, лингвистических, общинных связей в интересах привилегированных классов, для упрочения ими своих преимуществ и расшатывания политического, экономического положения своих конкурентов. Такая обстановка мешает развитию демократического сознания всего общества, в том числе и членов религиозных меньшинств.

*Религиозно-общинные столкновения.*

Коммунализм существует во всех поликонфессиональных странах, освободившихся от колониальной или полуколониальной зависимости. Проявления его разнообразны, но самым опасным являются межобщинные столкновения. В них фокусируются все трудности и сложности развития молодых суверенных государств, именно в ходе этих столкновений выявляется способность правящих партий и правительств проводить свою политическую линию, последовательно отстаивать провозглашенные в конституциях принципы демократии, секуляризма, социальной справедливости или веротерпимости, а также последовательно решать религиозно-этнические проблемы.

Трудно, пожалуй, выделить сферу общественной и государственной жизни, на которую не влияли бы общинные конфликты, с одной стороны, а с другой — еще труднее определить тот круг причин и факторов, которые не вызывали бы к жизни межобщинные противоречия и столкновения.

В основе конфессиональных столкновений лежат причины религиозного, социального, экономического, политического, культурного характера, те многочисленные проблемы, решение которым пытаются найти молодые суверенные государства со сложной многоконфессиональной структурой. Разумеется, в каждом случае на первый план выступает какая-либо одна причина или комплекс факторов, которые в данный период особенно обострены. Как правило, религиозно-общинный или этнорелигиозный взрыв отражает нарастание кризисной ситуации в данном районе или в стране в целом.

В послеколониальный период сохранились многие прежние черты конфессиональных конфликтов и стычек, но, как нам кажется, к кардинальным отличиям следует отнести стремление правительств (правда, отнюдь не во всех странах одинаковое) предотвратить, изжить из практики общественной жизни кровопролитные столкновения. Это объясняется, в частности, тем, что религиозно-общинные, этнорелигиозные конфликты являются фактором, дестабилизирующим ситуацию в стране, угрозой существующим режимам, а порой угрожают и целостности государства. Поэтому правящие режимы объективно не заинтересованы в разжигании конфессиональных раздоров. В тех же случаях, когда их отдельные правящие группировки стремятся использовать религиозно-общинные противоречия для упрочения своего положения или для усиления репрессий против левых и демократических сил, это зачастую приводит к политическому кризису в стране.

Что же касается религиозно-общинного руководства, то оно использует в своих интересах приверженность религии мелкособственнических слоев и народных масс, недостатки в осуществлении принципов секуляризма, экономические трудности, промедление с осуществлением прогрессивных преобразований.

Часто общинные беспорядки провоцируются, когда надо усилить эксплуатацию трудящихся, сорвать забастовку рабочих или батраков, устранить конкурентов в бизнесе.

Анализ многочисленных общинных схваток показывает, что они происходят обычно не стихийно и не на чисто религиозной основе, а планомерно организуются во имя социальных и политических целей.

По частоте повторяемости и силе напряженности межобщинных конфликтов можно судить о степени нестабильности социально-экономической жизни в стране, остроте противоречий между общинами, о накале политических страстей.

Индия. Унаследованная от колониального прошлого религиозно-общинная проблема остается в центре внимания политической жизни страны.

"Религиозно-общинная рознь в сегодняшней Индии, — пишет Б.И.Клюев, — остается серьезным фактором, оказывающим заметное отрицательное воздействие на обстановку в стране" /41, с.205/. Такого же мнения придерживаются многие индийские и западные специалисты по этому вопросу. "Коммуналистские столкновения, — отмечает Моин Шакир, — представляют величайшую угрозу проведения светской политики в стране" /99, с.93/.

В телевизионном интервью советскому журналисту осенью 1985 г. Раджив Ганди, упоминая о межобщинной напряженности в Индии, сказал, что, когда наблюдаются экономический спад, экономические затруднения, возникают религиозно-общинные конфликты. Но причиной коммуналистких беспорядков может быть и улучшение экономического положения определенной части общины в том или ином районе. Показательно, что в маленьких деревушках Индии, где жители разных конфессий одинаково "страдают от нищеты и бедности", волнений на религиозной почве не происходит, тогда как в городах, где община меньшинства или отдельные ее слои утверждаются в предпринимательстве или торговле и где их представители имеют свои промышленные предприятия, межобщинные столкновения очень часты. Экономическое соперничество принимает форму коммуналистских схваток.

Многие авторы, исследующие проявления коммунализма, сходятся на том, что собственно религиозные противоречия не являются первостепенной и главенствующей причиной межобщинных столкновений. Так, А.А.Энжинир в интервью пакистанскому журналу "Геральд" сказал, что в основе коммуналистских схваток лежат в первую очередь причины политические, социальные и экономические и что религия играет вспомогательную роль, она используется только как инструмент при разжигании конфликтов разными конфессиональными общинами /116, 1986, April, с.22/.

На фоне кризисных явлений, вызывающих все большее неудовлетворение масс в среде определенных групп населения, особенно средних слоев трудящихся, вероисповедальные ценности приобретают особенно большое значение. Этим, как уже отмечалось, пользуются религиозно-общинное руководство и эксплуататорские классы. Интересы религиозных общин политизируются, и это находит непосредственное выражение в межконфессиональных конфликтах.



Однако коммуналистские вспышки связаны не только с деятельностью религиозно-общинных партий и организаций. Оппозиционные светские буржуазные партии нередко также используют религиозные конфликты как инструмент в завоевании на свою сторону масс, как средство привлечения симпатий масс к своим политическим платформам и лозунгам, а также для того, чтобы продемонстрировать общественности неспособность правящих партий справиться с коммунализмом и защитить права меньшинств. Используется религиозный фактор в политических целях, в том числе при проведении избирательных кампаний, и правящими партиями.

За 40 лет независимого развития Индии в стране произошло более 9 тыс. религиозно-общинных столкновений. Причем исследования индийских общественных деятелей и организаций показывают, что с середины 50-х годов до начала 60-х число беспорядков на религиозной почве было незначительным — в 1960 г. их было 26, а в 1969 г. число индусско-мусульманских столкновений возросло до 268; за 9 месяцев 1984 г. произошло 456 схваток, в которых погибло 444 человека, причем соотношение индусов и мусульман, погибших во время беспорядков, определяется почти постоянно как 1:6 /127, 1983, December; 129, 20.07.1982; 127, 1985, March/.

Из традиционно подверженных межобщинным беспорядкам штатов конфликты стали распространяться на ранее спокойные районы. В 1961 г. столкновения произошли в 61 районе, а в 70-х годах в 216.

Прогрессивные деятели Индии Азгхар Энжинир и Сантимай Рай называют среди истинных причин беспорядков политические устремления коммуналистских кругов, желание ослабить соперника в предпринимательстве, личные амбиции лидеров религиозных общин, а также некомпетентность, беспомощность, бездеятельность местной администрации в деле наведения правопорядка. Серьезное обвинение они предъявили правительству штата Уттар-Прадеш и особенно военизированным частям полиции (ПАК), члены которых принимали участие в грабежах и убийствах и прочих насилиях над мусульманами. Они отмечали важную роль, которую могут сыграть правительства штатов в деле урегулирования конфликтов.

Так, в Западной Бенгалии, где правительство Левого фронта дало инструкции местным властям и полиции немедленно прекращать столкновения и следило за выполнением этого, за время правления Левого фронта "в основном не было беспорядков на коммуналистской почве" /118, 18.07.1987, с.3/.

Сам характер религиозно-общинных вспышек не остается постоянным, не говоря уже о том, что та или иная схватка приводит к различным результатам, различны цели, которые преследуют вдохновители и организаторы столкновений, неодинакова вовлеченность масс в коммуналистские беспорядки, даже по-разному проявляются религиозные мотивы. В частности, профессор университета им. Дж.Неру

Имтаз Ахмед отмечает, что если ранее религиозно-общинные беспорядки происходили в маленьких городках (особенно до завоевания независимости), то в последние два десятилетия коммуналистские схватки переместились в развивающиеся индустриальные и торговые центры. Объяснение этому — обострение экономического соперничества между общинами, изменение экономического положения некоторых кругов мусульманских предпринимателей и торговцев. В последнее время в богатых арабских странах возрос спрос на предметы, изготовленные мусульманскими ремесленниками. И если раньше мусульманский ремесленник изготовлял изделие, а индусский перекупщик, торговец продавал его на рынке, то теперь положение изменилось. В торговые сделки вступают и мусульмане, которым оказывается предпочтение в исламских странах. Мусульманские дельцы стали богатеть, приобретать недвижимость, земли, строить не только дома, но и мечети, учебные заведения, больницы и т.п. У новой мусульманской буржуазии появились и политические претензии. Усилившаяся на этой почве конкурентная борьба между представителями общин привела к серии межобщинных кровопролитных столкновений, в ходе которых конкурентам по бизнесу наносились ощутимые удары, но самой страдающей стороной оказывались и оказываются те же ремесленники, городская беднота.

Особенно острый характер приобрела борьба в Уттар-Прадеше в конце 70-х годов. Индусские погромщики ставили целью не только запугать мусульман и разграбить их имущество, но и планомерно разрушать дома и мелкие предприятия мусульман, а также крупную собственность мусульманских предпринимателей, подорвать их экономическую базу. Например, во время двухмесячного общинного конфликта в Алигархе (октябрь — ноябрь 1978 г.) систематически разрушался целый мусульманский район, с тем чтобы запугать мусульман, выгнать их из района, а землю, на которой были расположены жилища мусульман, захватить /122, 17.12.1978, 06.11.1977/.

Примерно до середины 70-х годов местом коммуналистских столкновений были главным образом города. Вместе с тем развитие капиталистических форм производства в сельском хозяйстве вывело индийскую деревню из изоляции, вызвало ее политизацию. Аграрные районы становятся ареной предвыборных баталий. Борьба за голоса крестьянских избирателей обостряется, в ход пускаются всевозможные методы и приемы, в том числе и раздувание религиозно-общинной розни, которая с середины 70-х годов все чаще проникает в деревенскую среду. Включение в политическую борьбу традиционных слоев населения, а также все бо́льшая общинная конфронтация, при которой консервативные лидеры сосредоточивают деятельность в своих общинах, апеллируя к чувствам своих единоверцев, привели к новой вспышке межобщинных конфликтов в первой половине 80-х годов.

До этого времени в течение довольно длительного периода — вплоть до конца 70-х годов — основная масса как



мусульман, так и индусов старалась держаться в стороне от беспорядков. Столкновения, как правило, организовывались экстремистскими группами, имеющими свои обученные отряды.

С 80-х годов положение начало меняться. Настроениям религиозного фанатизма оказались подвержены огромные массы простых людей. Причиной кровопролитных столкновений в ряде городов послужил спор из-за культового сооружения в местечке Айодхья, которое индусы почитали своим храмом, а мусульмане, в свою очередь, считали принадлежащей им мечетью (Бабари масджит). Спорное сооружение во избежание беспорядков оставалось закрытым с 1949 г. Однако в начале 1986 г. суд постановил открыть здание, с тем чтобы в нем могли молиться и индусы, и мусульмане. В результате беспорядки охватили многие города Уттар-Прадеша, а в Дели в объявленный мусульманскими организациями траурный день в стычках было убито 4 человека и более 20 ранено /122, 23.02.1986/.

Никто из коммуналистских элементов обеих общин, заинтересованных в беспорядках, не откликнулся на призывы общественных и политических деятелей прекратить распри и на исследования историков, пытающихся устранить причины для споров[3]. Разногласия из-за храма-мечети и так называемое дело Шах Бано[4], вызвавшее бурю среди мусульманских фундаменталистов, дали возможность коммуналистам обеих общин возбуждать массы, выступать с нападками на правительство и демократию вообще и продолжать провоцировать межобщинные столкновения.

Надо сказать, что даже в самый разгар религиозно-общинных беспорядков и насилий всегда находились — и среди индусов, и среди мусульман — самоотверженные люди, готовые помочь членам другой общины, спасая их жизнь. С.Рай приводит множество подобных примеров /118, 18.07.1987, с.7/.

Прогрессивная и здравомыслящая общественность выступала за установление мира между враждующими сторонами, но беспорядки продолжались. Особенно тяжелыми были по-

---

[3] Профессор-историк Шарма доказывал, что в XI веке до н.э. на спорном месте были непроходимые джунгли, и никто не мог туда проникнуть, чтобы построить храм в честь бога Рамы, так как железные орудия, необходимые для расчистки зарослей, не были еще известны. Отмечается также невозможность превращения якобы существовавшего храма в мечеть Бабуром, который был ревностным мусульманином и чтил Коран, а согласно Корану настоящему мусульманину возбранялось разрушать священные сооружения других верований. К тому же Бабур был дальновидным политиком, он, в частности, завещал своему сыну Хумаюну не оскорблять религиозных чувств покоренных индусов и запретил убой коров — священных животных индусов.

[4] Верховный суд удовлетворил иск мусульманки Шах Бано о взыскании алиментов со своего бывшего мужа. Мусульманские ортодоксы возмутились вторжением светского суда в нормы шариата. Шах Бано взяла свой иск обратно, но возмущения не прекратились.

следствия этих столкновений в городе Мируте штата Уттар-Прадеш в апреле — мае 1987 г.

Обращает на себя внимание еще один любопытный момент: коммуналистские партии и организации различных общин, вернее, представители их руководства разных рангов нередко приходят к сговору. Такие действия происходят на различной основе и в различных масштабах — от узколокальных до общеиндийских, — и в основе их лежат различные цели: от стремления усилить влияние местного общественного руководства до попытки скомпрометировать деятельность властей в центре. У таких сговоров глубокие корни. Еще в 50-е годы индусская Раштрия сваямсевак сангх (РСС) и мусульманская Джамаат-и ислами хинд (ДИХ) объединялись на совместную борьбу против первого коммунистического правительства в штате Керала. В прессе не раз разоблачались совместные действия индусских и мусульманских коммуналистов по развязыванию межобщинных столкновений. Например, перед печально известными джамшедпурскими событиями[5] глава РСС Баласахеб Деорас приехал в город и был приглашен на обед к местному главе Джамаат-и ислами, а через несколько дней были спровоцированы кровавые стычки между индусами и мусульманами /122, 22.04.1979/.

Большая часть религиозно-общинных конфликтов носит локальный характер. Но религиозно-общинная рознь влияет и на общеиндийскую политическую обстановку в разные периоды по-разному, причем нередко весьма ощутимо. О поведении мусульманской элиты и масс в период общеиндийских выборов мы будем говорить ниже. Здесь же хотелось подчеркнуть, что со времени подготовки к третьим всеобщим выборам (с 1961 г.) религиозно-общинные беспорядки становятся неотъемлемой частью предвыборных кампаний и самих выборов /127, 1974, February, с.12/.

Правая оппозиция все чаще прибегает к раздуванию межобщинных противоречий, к организации кровопролитных схваток с определенной целью создавать напряженность в избирательных округах и целых штатах, чтобы таким образом повлиять на ход или итоги выборов, а иногда и просто сорвать их проведение. И во многих случаях такая практика приносит желаемые результаты.

В религиозно-общинных конфликтах проявляются две стороны религии. Одно свойство религии — интегрирующее — проявляется в том, что религиозная солидарность затмевает социально-классовые противоречия внутри религиозной общины, сплачивает одну общину в противостоянии другой. Обратная сторона интегрирующей функции — признания единства всех членов общины — оборачивается отчужденностью, обособлением от других религиозных общин и, что еще хуже, разобщением трудящихся различных общин. Это затрудняет борьбу эксплуатируемых слоев общества за экономическую и социальную справедливость.

В обществах Востока в конкуренции буржуазно-помещичьих кругов религия и этнос нередко служат катализаторами, доводящими эту конкуренцию до религиозных и национальных антагонизмов. Ущемление прав или даже незначительная несправедливость, проявленная со стороны представителей большинства в отношении какой-либо группы, входящей в общину меньшинства, воспринимается как дискриминация всей религиозной или этнической общности и питает взаимную враждебность. Совпадение религии и этноса часто ведет к еще более острым противоречиям. В тех местностях, где национально-религиозные группы меньшинства проживают компактно, а сами районы являются периферийными, более того, граничащими с общим для меньшинства этносом или с ареалами распространения той же религии в сопредельных государствах, борьба меньшинства легко перерастает в сепаратистское движение.

Такое проявление религиозно-национальной враждебности можно наблюдать в Таиланде, на Филиппинах, а в Индии — в штате Кашмир, хотя и не в такой острой форме, как в первых двух странах, и не с такой массовой вовлеченностью в движение рядовых членов общины.

На Филиппинах, так же как и в Индии, межобщинная рознь ведет свою историю с колониальных времен.

Антагонистический характер отношений между христианским севером страны и мусульманским югом насчитывает более 300 лет. В более близкие нам времена, в период американского владычества, отношения между филиппинскими мусульманами и христианами намеренно обострялись американскими властями. Американцы активно проводили политику заселения мусульманских территорий христианами с севера, на ответственные административные посты в районах моро назначали христиан /47, с.184—195/. Колонизаторы стимулировали социально-экономическую поляризацию филиппинцев, в частности проводя поощрительные меры для христиан в области образования, способствовали буржуазным преобразованиям в их среде, не пресекали захвата мусульманских общинных земель переселенцами. Эту политику продолжали и первые правители автономных Филиппин. "Вслед за американскими колонизаторами правительство Кесона (президента Филиппин периода автономии — 1931—1941 гг. — *Н.П.*) занималось разжиганием расовой и религиозной розни, культивируя шовинистические настроения у христианского большинства", — пишет Ю.О.Левтонова /47, с.205/.

Вражда не затихла и после достижения страной независимости. Различия в степени вовлеченности христиан и мусульман в развитие капиталистических отношений неизбежно усиливают конфессиональные противоречия. Правительство Маркоса не смогло погасить волну нарастающего "мусульманского национализма", который принял форму сепаратистских движений. Межобщинные столкновения подчас выливались в схватки отдельных бандитских групп христи-

[5] Беспорядки в городе Джамшедпур произошли в апреле 1979 г. и унесли 200 жизней, тысячи людей получили ранения, 40 000 жителей остались без крова.

ан и мусульман в районах, удобных для организации "бандитских рейдов". Так, в 70-е годы в районе Котабато у моро возникла организация "Черные рубашки", а у христиан — "Крысы". Нередко банды нападали и на своих единоверцев.

Простые мусульмане и христиане старались избегать столкновений. Они покидали опасные места, но те, кто стоял за беспорядками, — политические руководители — продолжали провоцировать конфликты. Действия банд мало чем отличались от схваток времен испанского владычества: это набеги с разграблением поселений и истреблением жителей. Во время выборов политические соперники прибегали к кровопролитным схваткам на религиозной почве как к испытанному средству. Рядовые участники побоищ зачастую и не догадывались об истинных причинах кровопролитий.

По мере нарастания враждебности, увеличения числа столкновений у их участников укреплялось чувство, что они борются за общее дело, классовые различия отступали на задний план. Зачастую государственные институты, предназначенные для наведения порядка, также бездействовали или включались в разбой на стороне большинства.

Как уже указывалось, межобщинные столкновения перерастают в сепаратистские движения, особенно там, где конфессия совпадает с этносом и где имеются территориальные условия к созданию автономии или самостоятельного государственного образования. Именно в этом направлении стали развиваться события на Филиппинах. С конца 60-х годов здесь в мусульманских районах стали создаваться организации, выступающие за самоопределение моро. На Минданао наиболее значительной организацией стало Движение за независимость Минданао (ДНМ). Его организатором и лидером был дату Маталам из традиционной мусульманской аристократии, бывший губернатор Котабато.

Движение за независимость Минданао выражало протест против дискриминационной, несправедливой политики филиппинского правительства в отношении мусульман, против "тирании более зажиточных филиппинцев-христиан" /71, с.171/. И если Маркосу удалось на время нейтрализовать дату Маталама, назначив его на пост своего советника по делам мусульман, то взять под контроль другие группы и группировки сторонников автономии или полного отделения от Филиппин южных островов президенту не удалось.

В 70-х годах сепаратистское движение возглавила новая организация — Фронт национального освобождения моро под руководством Нуруллаи Мисуари. По провинции поползли слухи о насилиях, чинимых над правительственными чиновниками и над христианами. Многие из них стали покидать свои дома, другие взялись за оружие. Катабато охватили кровопролитные схватки. Население смешанных городов, где мусульмане и христиане ранее мирно сосуществовали, стало переселяться в районы с преобладанием их единоверцев.



Введение чрезвычайного положения, приказы о сдаче оружия, провозглашение Маркосом курса на создание "нового общества" рассматривались руководством мусульманской общины как установление "христианского тоталитарного режима", наступление на моро с целью ликвидировать их политико-экономическую и социально-культурную самобытность /88, с.161/. Руководство ФНОМ призвало мусульман к джихаду. С ноября 1982 г. на юге Филиппин события начали разворачиваться все более драматически. Правительство Маркоса отправило в районы моро экспедиционные силы. ФНОМ и его армия — Армия Бангса моро (БМА) — начали наступление на правительственные войска. Восстание охватило многие провинции о-ва Минданао, а также Сулу, Тави-Тави. Христиане покидали те местности, где действовала БМА, некоторые вообще уезжали на север, а мусульмане спасались от частей филиппинских вооруженных сил в лесах и на соседнем о-ве Калимантан, в Сабахе. По официальному сообщению, к концу 1977 г. число перемещенного гражданского населения колебалось между 500 тыс. и 1 млн. /88, с.162/.

Конфликт на Минданао и в других южных районах нельзя свести к чисто религиозным противоречиям. Причины следует искать и в обезземеливании мусульманских крестьян, обнищании христианских трудящихся, и в политическом (также экономическом) соперничестве между традиционным руководством моро — старой имущей аристократией — и пришельцами с севера страны, которые еще при американцах начали захватывать политические и хозяйственные позиции.

На Филиппинах имели место межобщинные столкновения, не связанные непосредственно с сепаратистским движением. В них, как и в Индии, участвовали не только коммуналистские силы, но и полицейские, которые нередко вмешивались в конфликты на стороне общины большинства. Так было в городке Манили (1971 г.), где мирные прихожане были убиты в мечети; этот бесчеловечный акт способствовал усилению религиозного фактора во внутриполитической жизни в целом. Однако в основном конфликты здесь носят религиозно-этнический характер. Главными у мусульман Филиппин остаются сепаратистские требования.

Многие авторы отмечали, что во главе сепаратистских движений стояли наиболее консервативные лидеры общины, которые не смогли вписаться в трансформирующееся общество, видели в капиталистических преобразованиях угрозу традиционному укладу. За сотрудничество же с правящим режимом выступали представители мусульманской буржуазии и той части интеллигенции, которая видела свою выгоду в укреплении связи с христианский или другой буржуазией и в национально-государственной консолидации. С такой точкой зрения можно согласиться. Особенно она справедлива, на наш взгляд, применительно к первым стадиям сепаратистских движений. Руководство этих движений, провозглашавших государственное обособление мусульман, никогда не было однородным. С течением времени во главе движений становятся представители молодого

поколения, связанного уже с предпринимательскими кругами.

В Таиланде мы находим много сходного в этнонациональной ситуации с положением в мусульманских районах Филиппин. Коммуналистские противоречия совпадают с национальными, причем они усилены тем, что земли этноконфессионального меньшинства насильно отторгнуты от территории сородичей и единоверцев (см. /66, с.94 — 101; 33, с.193; 65, с.39 — 40/).

Сепаратистским настроениям мусульман Таиланда способствует неравноправное положение в системе государства, ассимиляторская политика правительства, ухудшение экономического положения, связанное с хозяйственными программами таиландской администрации в мусульманских районах, от которых выгоду получают, как уже говорилось выше, переселенцы иной веры и иной национальной принадлежности — в основном таи и китайцы.

В результате проведения указанных прграмм происходит пауперизация крестьян. Их протест, используемый сепаратистскими лидерами, принимает, кроме того, еще одну все более распространяющуюся форму, подобную филиппинской — форму бандитизма. От него страдают не только таи и китайцы, но и сами мусульмане. Полиция часто оказывается не в силах принять действенные меры против бандитов и пиратов. Это окончательно дискредитирует правительство в глазах мусульманского населения и расширяет базу для сепаратистских движений.

Наряду со стихийно возникающими беспорядками, актами бандитизма, межобщинными стычками образовалось организованное движение сопротивления тайской политике ассимиляции, ущемлению прав мусульманского меньшинства тайской администрацией и тайским капиталом. Одной из причин роста организованной борьбы малайцев против правительства было ухудшение экономической ситуации в стране, особенно на юге. Это было обусловлено падением цен на каучук и другие предметы экспорта из южных районов, снижением производительности рыбного промысла, а также спекуляцией продовольственными товарами, в первую очередь рисом, которого недостает в южных провинциях /65/. Такое положение сложилось во второй половине 70-х — начале 80-х годов. К этому времени относится возникновение организаций, движений, которые возглавили вооруженную борьбу против правительства, полиции, военных соединений и тайского населения (см. Очерк третий).

Почти все организации и группировки вели вооруженную борьбу за отделение от Таиланда провинций, где мусульманское население составляет большинство. Были развязаны настоящие партизанские действия. Часто после военных рейдов повстанцы укрывались за границей. Правительство ужесточало карательные меры, а в результате страдали широкие слои населения, чьи интересы были далеки от сепаратистских устремлений лидеров борьбы.

Религиозно-общинные и этнорелигиозные конфликты всех трех рассматриваемых стран создают обстановку неуверенности и тревоги среди мусульман. Не менее озабочены общинными конфликтами правительства и общественность Индии, Филиппин и Таиланда. Несмотря на различные политические подходы к разрешению межобщинных антагонизмов, правительства этих стран сходны в одном: они ищут пути устранения вражды, основанной на религиозных и религиозно-национальных различиях.



Конфликты приносят много страданий населению трех стран, влекут человеческие жертвы и материальные потери, отрицательно сказываются на процессе государственно-национальной консолидации, осложняют развитие стран по пути демократии и прогресса.

Вместе с тем конфессиональные и этноконфессиональные конфликты отражают сложность и нерешенность проблемы религиозных и национальных меньшинств. В них просматривается отсутствие равенства между большинством и меньшинствами — национальными, религиозными, этнорелигиозными группами, а также соперничество между имущими классами в экономической, социальной и политической сферах. При этом ущемление интересов какой-либо группы общины, например буржуазной, помещичьей, богословской и т.д., представляется и воспринимается как дискриминация всей общины в целом и служит основанием для массового протеста.

Межобщинная напряженность имеет резко выраженный этнический характер в индийском штате Ассам. Еще при британском правлении сюда переехало много неассамцев, главным образом бенгальцев, среди которых было очень много мусульман. После завоевания независимости приток переселенцев не прекращался, а с образованием в 1971 г. Бангладеш иммиграция в штат увеличилась.

Ассамцы составляли к 1980 г. всего лишь одну треть населения штата /76, с.316/. В конце 70-х и в 80-е годы национально-религиозные противоречия обострились, а этноконфессиональные столкновения в штате приняли особенно ожесточенный характер. Местные националистические партии ведут яростную борьбу "за национально-культурное выживание". По существу же идет острая экономическая и политическая схватка. "Сыны земли", т.е. ассамцы, требуют от правительства благоприятных условий и льгот в хозяйственной деятельности и "изгнания чужаков из штата" /76, с.3 — 4/. Националистическое движение начало кампанию "трех В" (по-английски — "трех Д"), т.е. "выявления, выселения и вычеркивания (из списков избирателей) иностранцев", приехавших в Ассам после 1961 г. Эта кампания в 80-е годы часто выливалась в кровопролитные столкновения и приводила к большим человеческим жертвам и экономическому разорению мусульман.

Вопрос об отделении этнических мусульманских районов на Филиппинах, в Таиланде, Индии (Кашмир) можно рассматривать с разных точек зрения, в частности с точки зрения целесообразности существования крупных централизованных государств для прогрессивного формационного развития, для преодоления средневекового партикуляризма.

В.И.Ленин писал в свое время по этому поводу: "Широкое и быстрое развитие производительных сил капитализмом *требует* больших, государственно-сплоченных и объединенных территорий, на которых только и может сплотиться, уничтожая все старые, средневековые, сословные, узкоместные, мелконациональные, вероисповедные и прочие перегородки, класс буржуазии, — а вместе с ним и его неизбежный антипод — класс пролетариев" /3, с.143—144/. Очевидно, что осуществление требования лидеров моро об образовании собственного государства — Бангса моро (Филиппины) — затормозило бы развитие капитализма на южных островах архипелага. Более того, это вызвало бы межэтнические столкновения в новом государстве. Вообще говоря, идея государства, основанного на единстве религии, несостоятельна, чревата межнациональными антагонизмами и конфликтами, что доказывается, в частности, примером Пакистана: единая религия не смогла предотвратить национальное движение бенгальцев — в результате их освободительного движения было образовано независимое государство Бангладеш. Да и после отделения Восточного Пакистана (Восточной Бенгалии) в Пакистане не исчезли межэтнические противоречия. Необходимо также иметь в виду, что небольшие национальные государства легче попадают в зависимость от развитых капиталистических стран.

В заключение представляется необходимым еще раз отметить, что анализируемые нами явления — коммунализм, религиозно-этнический сепаратизм, религиозные столкновения или этноконфессиональные конфликты — тесно связаны с политическими и социально-экономическими процессами. Религия, апеллируя к эмоциональной сфере, к традиционному сознанию верующих, выступает мощным средством мобилизации масс.

Однако сами массы верующих, участвуя в такого рода движениях, возглавляемых религиозно-общинной верхушкой, очень туманно представляют социально-экономическую и политическую подоплеку своей борьбы.

*ОЧЕРК ВТОРОЙ*

# МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА КАК СУБЪЕКТ ПОЛИТИКИ

## ПРОБЛЕМЫ МУСУЛЬМАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ: ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ

Как уже говорилось, общины мусульманского меньшинства являются частью социального и политического организма тех стран, где они проживают. Многие общие социально-экономические и политические проблемы, присущие этим странам, тревожат и их. Проблемы занятости и заработной платы, роста цен, жилищных условий, социального обеспечения, прав и свобод профсоюзов и другие в равной мере беспокоят всех рабочих безотносительно их вероисповедания.

Мелкие и средние предприниматели независимо от религиозной принадлежности заинтересованы в поощрительных мерах со стороны государства, а монополисты выступают с требованием либерализации лицензионного контроля и налоговых льгот.

Различные социальные группы мусульман при решении основных экономических и политических вопросов выступают на стороне разных партий и организаций. Причем степень включенности в политическую деятельность общенациональных или региональных партий в разных странах различна.

Естественно, что социальное и имущественное положение трудящихся мусульман города и деревни существенно отличается от положения помещичье-буржуазных слоев: поразному сказывается на них нерешенность многочисленных проблем стран, некогда зависимых от империалистических держав Запада.

Но есть специфические проблемы, которые в большей или меньшей степени волнуют всех мусульман данной страны. Проблемы эти можно сгруппировать по трем основным типам: социально-экономические — сравнительное отставание мусульман в области хозяйственной деятельности от других общин, дискриминация в наборе на государственную службу, бóльшая устойчивость архаических социальных связей и т.п.; религиозно-культурные — бóльшие трудности в получении современного образования, неравный статус языка (языков) меньшинства в системе многоязычного государства, затруднения в отправлении обрядов, осквернение мест и предметов культа шовинистически настроенными элементами; политические — ущемление политических прав, неадекватное представительство в выборных органах, коммуналистские столкновения.

Но какие бы общие проблемы ни возникали, действительны они или вымышлены, стихийны или насаждаются искусственно религиозно-общинным руководством — все они имеют выходы в политику. В тот или иной период развития страны, в той или иной степени они оказывали и оказывают влияние на национально-государственную интеграцию, на проведение и осуществление государственно-политических актов и мероприятий, деятельность политических партий и партийных группировок: стимулируют заключение союзов между разными политическими организациями или их конфронтацию, влияют на электоральную политику партийного руководства и поведение масс во время выборов, побуждают правительства к тем или иным шагам в межгосударственных отношениях.

*Экономические проблемы мусульманской общины.*

Трудности экономического порядка, стоящие перед мусульманскими меньшинствами, обусловлены рядом причин современного развития. Они возникли не сегодня и уходят корнями в прошлое. Некоторые авторы не без основания объясняют экономическое, социальное, политическое отставание мусульманских меньшинств тем, что в колониальное время, когда их вытеснили с первых ролей на тех или иных территориях, под напором чужого диктата, они "спрятались в свою скорлупу", самоизолировались, а когда стали выходить на общенациональную арену, то оказались неспособными на равных соревноваться со своими соотечественниками иной веры, которые восприняли у Запада многие нормы и ценности и были втянуты в процесс буржуазной трансформации /84; 90/.

В Индии на формировании современной мусульманской буржуазии отразились специфические особенности положения ее общины, а именно экономическое отставание мусульман от других общин. В течение длительного времени мусульманская буржуазия была тесно связана с помещичьими кругами и находилась под идейным влиянием феодальных и религиозных идеологов. Будучи значительно слабее индусской буржуазии, мусульманская буржуазия в конкурентной борьбе с первой обращалась за поддержкой к своей аристократии и к английским колониальным властям. Это в значительной степени определяло противоречивость и непоследовательность ее идеологов и политических лидеров. Сама мусульманская община в целом испытывала на себе давление индусских шовинистов. В то же время пресловутая политика колонизаторов "разделяй и властвуй" играла негативную роль в судьбах мусульман Индии, осложняла процесс модернизации жизни их общины, ее многочисленных институтов и активно воздействовала на характер участия мусульман в национально-освободительном движении.

Как установлено многими исследованиями /57; 82; 90; 98; 109/, колониальные власти сначала проводили политику ущемления интересов мусульман (в первую очередь интересов земельной аристократии и служилого сословия), так как первоначально именно мусульмане были главными политическими соперниками новой администрации. Позднее



для раскола и сдерживания все возрастающего антиколониального движения британский империализм изменил свою политику и стал проводить всевозможные поощрительные мероприятия, способствуя проникновению в косную среду мусульманской общины буржуазных изменений. Однако трансформация мусульманского общества шла очень медленно, в значительной степени в силу устойчивости консервативных установок, форм мышления и поведения. После завоевания независимости многие черты мусульманской общины сохранились и даже усилились. Этому способствовали приверженность религиозным традициям, сознание религиозной исключительности, обособленность общины, а главное — более замедленные темпы проникновения и утверждения капиталистического уклада.

После раздела Индии и образования Пакистана, по наблюдениям индийских и пакистанских авторов, ухудшилось экономическое положение мусульманского меньшинства. Почти все слои мусульманского общества понесли экономические потери, особенно в результате ввода в действие Закона об имуществе эвакуированных, по которому собственность семейств эмигрантов (если даже из семьи уехал один из ее членов) отторгалась в пользу государства (см. /108, с.246 — 247/).

Большой материальный урон был нанесен крупным мусульманским землевладельцам в результате ликвидации правительством Индии системы заминдари. Они пострадали сильнее, чем индусские помещики-землевладельцы, так как в гораздо меньшей степени, чем последние, вкладывали деньги в бизнес или недвижимость в городах.

Средние слои оказались не в состоянии успешно конкурировать со своими индусскими соперниками ни в области предпринимательства и торговли, ни на государственной службе, где они лишились особой квоты при наборе. Теперь они были вынуждены сдавать конкурсные экзамены на замещение должностей в индийской государственной и административной службе на равных основаниях. Кроме того, на экономическое положение тех представителей средних слоев, деятельность которых была связана с жизнью князей, джагирдаров и заминдаров, отрицательно повлияло разорение мусульманской верхушки.

Мусульманская беднота (рабочие, крестьяне, батраки, ремесленники, поденщики и т.п.), классовые интересы которой неотделимы от интересов всех трудящихся Индии, испытывает те же трудности, что и их собратья по классу, но зачастую усугубляемые их принадлежностью к общине меньшинства.

В работах индийских исследователей в периодике часто поднимается вопрос об экономическом отставании мусульман, о неравных условиях ведения коммерции, приема на работу, получения лицензий и других поощрений. Однако в Индии существуют и крупные промышленные и торговые дома, принадлежащие мусульманам. Среди деловых кругов Бомбея, Гуджарата есть немало довольно крупных бизнесменов-мусульман, правда уступающих таким крупным про-

мышленным объединениям, как Бирла, Тата, Гоенка, Валчанд, Кирлоскар и др. Крепкие деловые связи, возникшие еще в колониальный период внутри и между торгово-промышленными домами в общинах бохра, ходжа и у некоторых шиитов, не прекратились с разделом Индостана на два государства. Поэтому нельзя отрицать наличие среди индийских мусульман крупных монополистических семей и миллионеров. Тот факт, что главная часть их капитала помещена в других странах, прежде всего в Пакистане, не делает их беднее. Однако этот вопрос еще недостаточно исследован и требует особого изучения (см. /45, с.86 — 158, 255 — 263/).

Несмотря на равенство всех религий и этносов перед законом, для Индии не лишен основания вопрос о предоставлении для мусульман более благоприятных условий занятости, о выделении особой квоты на государственной службе и предприятиях. Особо стоит вопрос о рекрутировании мусульман, как и членов низших каст (хариджанов), в полицию, поскольку, как уже отмечалось, в последние годы полиция и военизированные специальные части нередко вместо того, чтобы наводить порядок при общинных столкновениях, сами принимают участие в насилиях над мусульманами.

В мусульманской печати скрупулезно подсчитывается процент мусульман, занимающих те или иные посты в центре и штатах. По данным журнала "Муслим Индиа", на 15 ноября 1983 г. из 354 чиновников высшего ранга центрального аппарата управления только 6 были мусульманами /119, June, 1984, № 8, с.253/. В высоких судах 9 штатов и 5 городов из 341 человека в должностях судей (по данным на 31.12.1981 г.) 13 были мусульманами, а среди 3613 служащих IV класса (рассыльные, сторожа, уборщики и т.п.) насчитывалось 287 мусульман /119, 1984, № 18, с.156/. В инженерно-административном аппарате госсектора наблюдается та же картина. В 1984 г. из 481 директора государственных предприятий только 6 были мусульманами /119, 1984, № 22, с.470/.

Несмотря на конституционные гарантии равенства прав всех граждан Индии при поступлении на работу, трудящиеся-мусульмане также нередко оказываются в неравном положении. В частном секторе индус-хозяин отдает предпочтение своему единоверцу при наборе рабочих, рассыльных, сторожей и т.п.

Некоторые исследователи склонны искать причины незначительного представительства мусульман на государственной службе и отставания в предпринимательской деятельности в самой общине, а именно в ее настроениях, политике лидеров, стремящихся держать общину в изоляции, а также в неприязненном отношении к мусульманам господствующих классов общины большинства. На саму мусульманскую общину сыплются обвинения в инертности, самоизоляции, плохой профессиональной подготовке. Объяснения также ищут и в особенностях религиозно-общинной психологии, в приверженности мусульман религиозным ценностям ислама,



не отрицая, однако, что при благоприятных условиях эта приверженность может стимулировать динамическое, активное развитие общины. Неблагоприятные же условия заставляют общину замыкаться в себе. Более того, мусульмане организуются во всевозможные общинные, политические, культурные, религиозные формирования, целью которых является сохранение религиозного характера общины; в этом случае вопросам экономического развития не уделяется должного внимания, что и обусловливает отставание общины в области экономики /97, с.113 — 115/.

Автор статьи "Психология индийских мусульман в экономической жизни" Рахмет Илла в индийском журнале "Секьюлар демокраси" пишет, что при угрозе религиозной идентификации в общине меньшинства развивается некий "комплекс страха". Именно он и мешает ей активно участвовать в экономической жизни общества. Вместо того чтобы решать свои экономические проблемы, приобщаться к современным знаниям, индийские мусульмане, по мнению автора, "тратят ежегодно огромные средства на содержание школ и медресе, где их дети получают религиозное воспитание и образование" /127, 1972, June, с.12/. Разумеется, это лишь частично объясняет экономические трудности общины. Этот вопрос следует рассматривать в общем комплексе нерешенных социально-экономических проблем в современной Индии.

Эмиграция зажиточного мусульманского населения из городов и заполнение образовавшегося вакуума деревенской беднотой (см. Очерк первый) привели к росту беднейшего слоя городских мусульман и способствовали сохранению социально-экономического отставания общины в целом. Однако по мере развития страны в среде мусульман города и деревни происходили изменения. В деревне формировалась буржуазия при массовом разорении мелких и маломощных землевладельцев. В городе также рос молодой класс средней буржуазии, который стал требовать равного участия в предпринимательстве и торговле. Образованная часть молодежи претендовала на престижные должности. Встретив противодействие со стороны индусов, многие из них стали уезжать в 60-е годы в Пакистан или арабские страны, где требовались специалисты различных профилей; уезжали иногда и на временные заработки. Особенно ценились в странах Персидского залива преподаватели и выпускники Алигархского мусульманского университета.

На Филиппинах мусульманское меньшинство также отстает в области экономического развития. Вынужденные сопротивляться насильственной христианизации и испанизации испанскими завоевателями, а позднее отстаивать свою самобытность от напора американских колонизаторов, которые рассматривали мусульманские районы как своего рода "Дикий Запад" /84/, моро вместе с сохранением верности своей религии отвергали экономические и социальные изменения, а если и допускали их, то в очень незначительной степени. Они долгое время оставались традици-

онным обществом, далекой периферией, причем периферией, враждебной христианскому северу страны.

Моро находятся в не равных с северянами экономических условиях. Наблюдается массовое переселение северян-христиан на южные острова. Эта миграция поощрялась еще американцами — особенно на о-в Минданао. Остров, как известно, представляет собой исключительно благоприятный для земледелия край. По существу, это житница Филиппин. Кроме того, в его недрах залегает много полезных ископаемых, окружающие воды богаты ценными породами рыб, имеются значительные энергетические ресурсы. Предполагают, что в прибрежном шельфе о-вов Сулу и Палавана имеются запасы нефти. По подсчетам Э.М.Виллегаса, руководителя программы изучения проблем развивающихся стран, проводимой в Филиппинском университете в Маниле, на о-ве Минданао находится 100% банановых плантаций и плантаций гевеи, 90% железных и никелевых руд и 50% цинковых /111, с.34/. Все это могло бы способствовать значительному экономическому подъему моро. Однако, как пишет Т.Джордж, мусульманская община "пребывает в стагнации, а христианские переселенцы продолжают извлекать выгоду из естественных богатств Минданао, и разрыв между двумя частями филиппинцев растет" /84, с.223/. В прошлом христиан с севера поддерживали американские власти, а ныне — правительство независимых Филиппин. Денежные субсидии попадали в руки христианских переселенцев. Именно они создавали огромные сельскохозяйственные компании, и лишь горстке мусульманских помещиков, следующих примеру своих христианских сограждан, удалось создать несколько экономически сильных объединений.

Природные богатства и благоприятная конъюнктура обеспечивали процветание далеко не всем переселенцам. Жизнь как мусульманских, так и христианских тружеников была полна лишений, с той только разницей, что к экономическим и социальным тяготам моро прибавлялись ущемления в культурной и религиозно-этнической сфере.

Моро традиционно занимаются рыболовством, мореходством, не пренебрегают и пиратством, но главным их занятием, даже рыбаков, всегда было и остается земледелие. Понятие о земельной собственности у мусульман связано с исламским положением о том, что земля принадлежит Аллаху, а правоверные имеют право пользования землей и всем, что на ней имеется. Правда, на Филиппинах мусульмане, не признавая частной собственности на землю, не видели греха в том, что их богатые феодалы распоряжаются "боговым владением" как своим собственным, по своему усмотрению, отдавая наделы общинникам в аренду. Видимо, такой порядок существовал еще в доисламские времена и подпадал под адатное право. Но этот порядок стал разрушаться уже при колониальном правлении США. Еще в те времена северяне мигрировали при полной поддержке американцев на богатые южные острова и начали частично захватывать общинные земли, частично скупать у местных дату "принадлежащие богу", т.е. общине, участки земли.



Мусульманские крестьяне были этим недовольны, что в дальнейшем усугубило трения между ними и христианами из северных районов. Моро продолжали жить в феодальных условиях, а между тем капиталистический уклад все активнее наступал на южные острова. Процесс активизировался с достижением страной независимости и проникновением буржуазных отношений в различные сферы филиппинского общества. Мусульманские массы попали между двух жерновов — архаичным феодальным угнетением и новой формой эксплуатации.

Как утверждает один из членов Программы региональных стратегических исследований при Институте Юго-Восточной Азии (Сингапур) Е.Р.Меркадо, на Минданао при самых низких затратах можно получить высокие прибыли, а это делает остров привлекательным "для современного монополистического сектора". Сосуществование капиталистического сектора и докапиталистических производственных отношений у моро и племен отнюдь не улучшает их жизнь, наоборот, это приводит к дальнейшему обнищанию и сельских, и городских жителей и усугубляет поляризацию буржуазной элиты и обездоленной массы /101, с.153/.

Т.Джордж приводит много примеров социально-экономического неравенства между христианами и моро. Вот два из них: в районах Минданао, заселенных христианами, на каждые 100 тыс. человек приходится 397 км дорог, тогда как в районах моро — 20,4 км; один доктор обслуживает 6959 мусульман, число христиан на одного доктора почти в два раза меньше (3954) /85, с.224/. Среди трудящихся мусульман самый высокий процент безработных. И если в 1970 г. для Минданао процент безработных был ниже, чем для всей страны, — 6,8 и 7,6% соответственно, то в районе Ланао на том же острове безработица достигала 10,1%, а на островах Сулу — 12,3%.

В то же время среди моро есть очень богатые семьи и кланы. Это в первую очередь старинные феодальные фамилии Маталам, Пианг, Синсуат, Алонто и др. /38, с.60—61/. Среди аристократии моро есть люди, которые приняли капиталистические методы ведения хозяйства и торговли, в частности это наиболее известные дату А.Галман, З.Индайлан, У.Каси, Али Компания, Сарип Синсуат. Среди чиновников высокого ранга, сенаторов и конгрессменов также можно встретить мусульман. Американский социолог Ч.Л.Хант писал (1971 г.), что в провинции Котабато в верхних эшелонах государственной службы моро занимали несколько важных постов, но среди низших служащих соотношение между мусульманами и христианами было удручающим: из 150 мелких муниципальных служащих только 8 были моро /92, с.200—201/.

В Таиланде южные районы страны, населенные мусульманами, были периферией страны. Буржуазные преобразования доходили сюда с большим опозданием. Традиционно малайцы-мусульмане южных провинций занимались и продолжают заниматься земледелием и рыболовством. Культивация

риса, каучуконосов, кокосовых орехов и фруктов — работа сезонная, в межсезонье сельскохозяйственные рабочие остаются без работы. Владельцы маленьких земельных участков также живут в нужде. Доходы крестьян, занимающихся разведением риса, кокосовых, тиковых и каучуковых деревьев, полностью зависят от произвола перекупщиков, преимущественно китайцев /117, 01.07.1981/.

Как писала бангладешская газета "Исламик солидарити", "буддийское правительство" не предпринимает ничего, что могло бы облегчить тяжелые экономические условия жителей этих районов.

Экономическую дискриминацию малайцев со стороны правительства отмечают и советские исследователи. Хотя администрация, заинтересованная в увеличении продуктивности каучуконосов, выделяет средства на улучшение ведения хозяйства, все государственные субсидии попадают в руки крупных плантаторов-китайцев, которые скупают земли у разорившихся мусульманских землевладельцев. А мусульмане — владельцы крохтных участков ничего не получают и потому не в состоянии улучшить землепользование (см. подробнее /65, с.55—56, 61—63/).

Экономическое положение крестьян-мусульман ухудшается также в связи с переселением на юг тайцев из северных районов. К 80-м годам 100 тыс. тайских крестьян были переселены на земли малайских провинций.

Проводимая правительством Таиланда политика переселения таи на юг одновременно преследует две цели: за счет увеличения тайского населения в южных провинциях "разбавить" малайский этнос, привнести в жизнь этих провинций буддийскую культуру и религию и попытаться вытеснить ислам; путем расселения таи в пограничных с Малайзией районах затруднить действия повстанцев, которые часто укрываются на соседней территории от преследования правительственных войск.

Для закрепления таи на землях таиландского юга правительство оказывает помощь переселенцам в виде кредитов, земельных наделов, технической помощи, тогда как коренное население лишено таких льгот /77, с.230; 65, с.56/. Таиландский ученый У.Дульякасем отмечает, что в малайских районах Таиланда в торговле преобладают таиландские китайцы, они же в основном являются владельцами крупных плантаций каучуконосов; таи-буддисты в провинциях занимают посты на государственной службе, что же касается мусульман-малайцев, то в большинстве своем они занимаются сельским хозяйством, рыболовством, мелкой торговлей. Буржуазные преобразования в их среду проникают с большим трудом. Барьером на их пути встают, с одной стороны, дискриминационная и ассимиляторская политика таиландских властей, а с другой — замкнутость самих мусульман, вся жизнь которых ограничена мечетью и приходом, возглавляемым имамом. К тому же малайцы повседневно ощущают не только произвол чиновников-таи, но и экономические притеснения со стороны перекупщиков



продуктов их труда, преимущественно таиландцев китайского происхождения.

В административном аппарате мусульман почти нет. Например, в провинции Нараттиват нет ни одного правительственного чиновника-мусульманина, а во всех южных областях на государственной службе, по подсчетам газеты "Исламик солидарити", насчитывается всего лишь 2% мусульман. Та же газета отмечает, что на постах губернаторов, послов, генералов нет ни одного малайца-мусульманина /117, 01.07.1981/. Эта картина напоминает положение на Филиппинах и в Индии, только еще тяжелее.

Таким образом, экономическое отставание мусульман является характерной чертой и Индии, и Филиппин, и Таиланда. Причин этой отсталости много. Общими для всех трех стран являются неравноправные по сравнению с общиной большинства условия предпринимательства, занятости. Корни неравенства уходят в историческое прошлое колониального и доколониального периода. К причинам отставания также можно отнести изоляционистские тенденции, культивируемые в общине консервативной мусульманской верхушкой. Однако буржуазные преобразования все настойчивее проникают в мусульманскую среду, результатом чего является углубление классового расслоения общины мусульманских меньшинств и появление новых социальных слоев в городе и деревне.

*Культурное и религиозное самосознание мусульманских меньшинств.*

После завоевания независимости государства зарубежного Востока уделяют повышенное внимание проблемам культурного наследия и, в частности, религиозных традиций. Эти вопросы занимают одно из центральных мест в идеологической и политической борьбе между прогрессивными и реакционными силами.

В период движения за независимость, особенно на его начальных этапах, идеологи национально-освободительного движения пропагандировали национальную самобытность, культивировали интерес к культурному наследию и традициям, вычленяя все то, что способствовало консолидации всего общества и могло быть противопоставлено культуре и религии колонизаторов.

Со своей стороны, колониальные державы направляли острие политики на дезинтеграцию народов и общин в колониях, возводили преграды на пути национального объединения, использовали в своих интересах и раздували национальные, культурные и религиозные распри. На заре национально-освободительного движения межнациональные и межрелигиозные отношения уже использовались реакционными силами для раскола. Многие из конфликтов и проблем не были разрешены и в условиях независимости и дожили до наших дней. Разумеется, не только колониализм виноват во враждебных взаимоотношениях национальных групп, конфессий, этносов, но он вносил ощутимый "вклад" во внутренние конфликты освободившихся стран.

После обретения политической свободы в странах Востока на первое место выдвинулась проблема культурной само-

идентификации их народов, неотъемлемую часть которой составляла религия. Патриотические круги возлагали большие надежды на развитие национальной культуры своей страны, видя в ней основу самоидентификации народов и прогресса. Но ни 60-е, ни 70-е, ни тем более 80-е годы этих надежд не оправдали: "... прогресс культуры есть лишь интегральная часть общественного прогресса в целом и... необходимое изменение в самой культуре теснейшим образом связано со структурными социально-экономическими и политическими переменами" /35, с.193/. Такие перемены происходят медленно, с "откатами", оставляя массу нерешенных проблем, что способствует относительной устойчивости ретроградных и политических реакционных теорий о "монолитности наследия и неизменности культуры", об отождествлении всего наследия с "его реакционными, отжившими элементами" /35, с.190/.

Мусульманские меньшинства выражают недовольства и протесты по поводу ущемления их прав в области права, культуры и религии. Озабоченность и тревогу во всех слоях мусульманских общин вызывает состояние в сфере массовой коммуникации — неудовлетворительное развитие периодики на родных языках, отсутствие специальных телепрограмм.

Важное место в процессе культурной самоидентификации занимают проблемы образования. Особое значение они имеют для конфессиональных и этноконфессиональных меньшинств. Попробуем взглянуть на эту проблему глазами самих меньшинств.

В Индии мусульманская община широко пользуется правом учреждать собственные учебные заведения, которое предоставляет меньшинствам ст.30 конституции. Почти при каждой мечети есть школы, широка сеть медресе. Несмотря на архаизм этих учебных заведений, на их содержание мусульманской общиной тратятся значительные средства.

Курс в медресе делится на две ступени. На первой преподаются биография пророка, религиозная практика, Коран (он заучивается наизусть), а также светские дисциплины по программам, принятым в данном штате, что дает возможность ученикам после окончания первой ступени продолжать обучение в светских школах. На высшей ступени — арабском отделении — дается высшее теологическое образование. Если на первой ступени бесплатно только обучение, то на второй ступени как поощрение кроме бесплатного обучения студенты получают бесплатное общежитие и питание, бесплатно пользуются книгами.

Медресе, или дар-уль-улюмы, считаются высшими учебными заведениями, но их нельзя приравнивать ни к каким светским колледжам. Крупнейшими дар-уль-улюмами Индии, по сей день определяющими основные направления религиозного образования в Южной Азии, являются такие учебные заведения, как дар-уль-улюмы в Деобанде и в Барелви, а также Фаранг-и Махал и Надват-уль улама — оба в Лакхнау. По утверждению Мушируль Хака, учебные программы в медресе остаются почти такими же, какими они были в XVII в.;



цель образования заключается в "вооружении учащихся знаниями, которые дадут им возможность толковать религиозные догмы и пропагандировать религию" /103, с.27/. Дипломы медресе не признаются правительством Индии в качестве дипломов высших учебных заведений, несмотря на то что они соответствуют дипломам бакалавров гуманитарных наук таких университетов, как Аль-Азхар и Мединский университет. Выпускникам индийских медресе остается только пополнять ряды улемов или сдавать вступительные экзамены в университеты на восточные отделения. Для поступления на другие факультеты им приходится начинать обучение с восьмого класса общеобразовательной школы. Тем не менее медресе не испытывают недостатка в учащихся. Одно из объяснений этому заключается в том, что бедные семьи не в состоянии давать своим детям университетское образование, а в богатых семьях считается религиозным долгом послать хотя бы одного сына в медресе: если семья будет иметь своего алима[1], то в день Страшного суда будет кому вступиться за родственников перед богом /103, с.25/.

Помимо медресе мусульманской общине принадлежит много общеобразовательных и специальных колледжей. Особенно много колледжей в южных штатах. Так, в Керале 13 колледжей, в Тамилнаде — 10, в Карнатаке — 5 колледжей повышенного типа, дающих степень бакалавра, и 10 колледжей "с неполным курсом". Одна только Джамаат-и ислам содержит 266 школ и 23 колледжа.

Деятели мусульманского образования объясняют необходимость содержать свои собственные колледжи и школы в первую очередь соображениями религиозного порядка, потребностями сохранить культурную целостность, языковое единство, а также покончить с отставанием мусульман в области образования, что, по мнению многих мусульманских деятелей, приведет к выравниванию экономического положения членов их общины с другими общинами Индии, находящимися в более благоприятных условиях /126, 29.09.1974, 04.02.1975/.

Вопросами образования мусульман в общеиндийском масштабе занимается Всеиндийское общество по образованию мусульман. В настоящее время в различных штатах Индии действуют организации под разными названиями, которые не только ведают учебными заведениями мусульманской общины, но и содержат больницы, общежития, помогают членам своей общины найти работу или занятия какой-либо предпринимательской деятельностью.

Все штатовские организации, по существу, являются филиалами этого общеиндийского Общества. Поскольку в него входят представители различных идейных направлений, то и дискуссии порой принимают довольно острый характер. На сессиях Общества обсуждаются главным образом

[1] Алим (мн.ч. улемы, улама) — авторитетный знаток мусульманской теологии /39а, с.108/.

проблемы образования, хотя предметом горячих дискуссий часто становится и положение мусульман Индии вообще: проблемы социально-экономического развития общины, пути преодоления отсталости мусульман, необходимость преодоления отчуждения между мусульманами и немусульманами, состояние образования мусульманских женщин и др. Отмечалось, что в мусульманских учебных заведениях открыты двери и для представителей других общин. Например, в мусульманских колледжах Тамилнада процент студентов-немусульман достигал в 1974 г. 74, а преподавателей 49 /126, 29.12.1974/.

Хотя мусульманские религиозные лидеры и признают необходимость современного светского высшего образования для мусульманской молодежи, однако они энергично отстаивают необходимость религиозного воспитания, причем не в какой-то абстрактной форме, а конкретно, требуя "разъяснять мусульманской молодежи истинную исламскую веру и идеологию и в соответствии с этим формировать их личность". Отсутствие религиозного обучения ведет, по словам главного редактора газеты "Рейдианс" Мохаммада Юсуфа Сиддики, к тому, что молодые люди "подпадают под влияние неисламских идеологий" /126, 29.04.1979/. По мнению Сиддики и многих других деятелей такого же толка, только ислам способен помочь завоевать честь и уважение общине, сохранить ее культурную целостность. Исламские теологи считают, что "конечная цель исламского образования состоит в том, чтобы в сердцах и душах укоренились идеалы Аллаха", что религиозное образование в отличие от светского готовит человека не только к активной деятельности в этой жизни, но и к загробной жизни /126, 24.03.1984/.

Мусульмане очень чувствительны к своей религиозной и культурной идентификации. С ней связана и занявшая важное место в культурной и политической жизни мусульман Индии проблема Алигархского мусульманского университета (АМУ). С 60-х годов не прекращаются дебаты, выступления, кампании, беспорядки по поводу его официального статуса. Их число и размах превосходит действительное значение АМУ в жизни всей общины индийских мусульман. Этот университет, сыгравший большую роль в формировании современной мусульманской интеллигенции в годы колониального господства, имеет в настоящее время большое общественно-политическое и культурное значение /62, с.173 — 206/. Однако при этом он часто становится объектом, вокруг которого строят свою политику различные консервативные силы Индии, организующие антикоммунистические, антидемократические кампании.

Будущий президент Индии Закир Хусейн в 1951 г. на торжестве по случаю выпуска сказал, обращаясь к студентам АМУ: "То, каким образом живет Алигарх (т.е. университет. — *Н.П.*), как думает Алигарх, какой вклад делает в многогранную жизнь Индии, во многом определит место мусульман в структуре индийской жизни. То, как Индия относится к Алигарху, в той же степени определит положение вещей в жизни нашей родины в будущем" /6, с.21/. Надо признать, что видный общественный деятель, борец за независимость Индии и педагог не ошибся.



Консервативные мусульманские лидеры приравнивают вопрос об этом университете к вопросу "о выживании всей мусульманской общины". Для подавляющего большинства мусульман Индии перспектива получить образование в его стенах в обозримом будущем весьма неопределенна, тем не менее мусульманские массы включаются в движение, связанное с особым статусом университета. Это лишний раз доказывает, что университет олицетворяет культурное и историческое самосознание мусульманских граждан Индии.

Существует еще одна проблема, которая не только создает трудности для меньшинств, но и вызывает волны социально-политических протестов. Это проблема языка. Урду, как уже говорилось, является родным языком многих индийцев не только исламского вероисповедания, на нем существует богатая литература, причем авторами являются наравне с мусульманами и индусы, и сикхи. Но мусульманские коммуналисты включают вопрос об урду в круг проблем религиозной общины. Мусульмане болезненно переживают всякое неуважение к этому языку, несмотря на то что он не является родным ни для тех из них, которые проживают в Западной Бенгалии, ни для тех, кто живет на юге страны.

Неразрешенность вопроса о статусе урду ставит урдуязычное население в затруднительное положение при поступлении на службу, в учебные заведения, при ведении дел в судах и других учреждениях. Эта проблема также является причиной социально-политических кампаний и беспорядков. Как отмечают многие исследователи, от неразрешенности этой проблемы страдает та часть мусульманской интеллигенции, которая получает образование в высших учебных заведениях с преподаванием на английском языке: молодые люди не могут поступить на службу, так как, зная английский и свой родной урду, не в состоянии сдать квалификационные экзамены на государственную службу, где делопроизводство ведется на хинди (см. /72, с.45/).

Одним из проявлений приверженности к исламской традиции является важная роль мечети в жизни мусульман. Недавние события в местечке Айодхья (1986 г.) — споры между индусами и мусульманами из-за культового сооружения — взволновали всю Индию. Мусульмане называют это сооружение Бабри маджит (мечеть Бабура) и считают, что Бабур вознес здесь благодарственную молитву Аллаху после завоевания Индии. Индусы же называют это здание Рам Джанамбхуми, т.е. храм на месте рождения бога Рамы. И те и другие хотят молиться в нем, но не соглашаются с предложением властей молиться там вместе или по очереди (что по меньшей мере нереально). Но и до событий в Айодхье в коммуналистских индусских кругах время от времени поднимались кампании за превращение в храм тех мечетей, которые были возведены на развалинах индусских

святилищ. Это вызывало и вызывает беспокойство мусульман, страх, что их религиозные права не защищены.

Но особую тревогу и беспокойство в мусульманских общинах вызывает вопрос о мусульманском личном праве. Надо отметить, что не все мусульмане выступают за неприкосновенность шариата. Передовые круги интеллигенции и буржуазные слои, понимающие необходимость модернизации образа жизни своей общины в интересах современного развития, стоят за модификацию многих сторон мусульманского гражданского кодекса. Однако ортодоксальная часть общинного руководства твердо отстаивает средневековые уложения, настаивая на том, что шариат является полным и всеобъемлющим кодексом жизни для мусульманина, что мусульманские законы о браке, разводе, наследовании были сформулированы Пророком и, являясь священными, не могут быть изменены. Первейший долг мусульманина — неукоснительно придерживаться их. Апологеты шариата утверждают, что праведный мусульманин не может принимать лишь одну часть закона, которая отвечает его интересам, и отвергать другую, неудобную для него.

В Индии сторонники норм жизни по шариату упорно отстаивают неизменность мусульманского личного права. Во Всеиндийский совет по мусульманскому личному праву входят авторитетные богословы, с декабря 1983 г. его возглавляет известный теолог маулана Абул Хасан Али Надви. Совет на своих заседаниях или съездах обсуждает все вопросы, связанные с шариатом, и делает представления правительству по поводу каких-либо актов посягательства на мусульманское частное право. Так, в резолюциях, принятых на съезде, созванном Советом в 1972 г., любые попытки со стороны правительственных и законодательных органов внести изменения в семейно-брачное уложение мусульман приравнивалось к культурному геноциду, посягательству на культурную и религиозную самобытность мусульманского меньшинства. На VI сессии Совета в 1983 г. было принято решение провести работу по популяризации шариатских законов (шариатского акта от 1937 г.) среди мусульман Гоа, Дамана и Диу, ввести преподавание основ мусульманского права во всех медресе. Решение сессии также призвало правительство не распространять на мусульман некоторые законодательные акты, относящиеся к приданому и связанным с ним налогам.

Богословы и знатоки шариата подчеркивают божественное происхождение шариатских законов, их неразрывность с исламской религией, с жизнью мусульман, неправомочность светского правительства изменять что-либо в исламских законах. Не ограничиваясь такой деятельностью, ревнители шариата устраивают массовые митинги, особенно для женщин, в поддержку семейно-брачного права мусульман. На одном из таких митингов, состоявшихся в Хайдарабаде (1972 г.), мусульманские женщины приняли резолюцию, в которой, в частности, говорилось: "Некоторые злонамеренные люди, прикидываясь доброжелателями мусульман, в особенности мусульманских женщин, пытаются



протащить созданные человеком законы в Божий закон, присвоив себе таким образом роль, на которую они не имеют права. И если будет предпринята попытка изменить хотя бы частично мусульманское личное право, мы все встанем против таких негодных попыток..." /126, 19.03.1972/.

Светски настроенные мусульманские деятели, прилагая усилия привести жизнь своей общины в соответствие с требованиями современности, выступают за выполнение ст.44 конституции Индии — принятие всеобщего гражданского кодекса. Один из известных общественных деятелей Хамид Дальвай, выступая в защиту упомянутой статьи конституции, подчеркивал всю абсурдность приверженности индийских мусульман шариату по религиозным соображениям. "Если мусульмане считают законы шариата незыблемыми, то почему же они не во всем их придерживаются, ведь по шариату положено отрубать руку вору, а лжеца бить публично кнутом", — иронизировал Х.Дальвай (цит. по /82, с.103/).

Однако ни ирония, ни более доказательные доводы о необходимости единого гражданского кодекса для всех граждан Индии пока не находят понимания в мусульманской общине, а возросшая в 80-х годах межобщинная напряженность отдаляет решение этого вопроса. В Индии он имеет большую остроту еще и потому, что в этой стране, за исключением немногих районов, мусульмане не живут компактными сообществами, как на Филиппинах или в Таиланде, им приходится охранять свою культурно-религиозную целостность, которая неизбежно подвергается эрозии.

На Филиппинах мусульмане испытывают те же трудности, что и в Индии. Им также свойственны приверженность к традиционным формам обучения и нежелание приобщаться к современному образованию, которое, как они полагают, разрушает целостность их религиозного мировоззрения. Наиболее характерно сохранение исламского образования в его средневековой форме для отдаленных сельских районов. Единственным и непререкаемым авторитетом в области обучения являются здесь мулла или имам, которые обычно не идут дальше обучения Корану с голоса — ученики должны заучивать священную книгу наизусть, а все обучение сводится к овладению основами исламского вероучения и культовой обрядности.

По мнению Т.Джорджа, моро намного опередили бы филиппинских христиан в образовании, если бы они повиновались поучениям своего Пророка и, "покинув свои дома, отправились в путь за знаниями", а не подчинялись богословам, своевольно истолковывающим советы Мухаммеда /84, с.101/. Но не только религиозные наставники мешают мирянам овладевать современными знаниями. Местные дату также препятствуют светскому образованию подчиненных, чтобы было легче удерживать их в своей власти /84, с.98, 101/. Однако и в исламском образовании моро не очень далеко продвинулись: по данным одного из комитетов, в 1954 г. 80% всех филиппинских мусульман проявили полное невежество в вопросах религии и только 10% могли читать Коран /84, с.103/.

В последние два десятилетия религиозному обучению стали уделять больше внимания. Образование детей в мусульманских районах взяли на себя египетские миссионеры, которые в религиозных школах обучают детей не только Корану, но и арабскому языку, математике и другим предметам. Число миссионеров из Египта увеличивается, и мусульманская община все больше обособляется от остального населения страны; во всяком случае в области массового образования, несмотря на то что двери колледжа и университета на Минданао открыты и для моро.

Для определенного обособления имеются и социальные причины. Антонио Исидро, деятель филиппинского образования, отмечает, что уже после первого класса 80% мусульманских детей, которых удается вовлечь в государственные школы, перестают их посещать. Нужда заставляет родителей привлекать малолетних детей к добыванию средств существования. К тому же на пути к обучению встают и чисто технические препятствия: скверные дороги, большие расстояния от населенных пунктов моро до школы и др.

Мусульмане недовольны теми условиями, на которых правительства их стран разрешают совершать им паломничества в Мекку. Осквернение мечетей и священных мест вызывает у них гнев и возмущение. Бессмысленная стрельба в мечети маленького городка Манили в провинции Котабато возмутила всех филиппинских мусульман.

В марте 1981 г. Фронт национального освобождения моро сделал в Триполи заявление, обнародовав телеграмму, полученную от собственного корреспондента. В телеграмме сообщалось, что на о-ве Пата правительственные войска превратили мечеть в казарму и готовят в ней еду, они же надругались над имамом. В заявлении говорилось, что и другие мечети закрыты и мусульмане лишены возможности собираться в них для молитв. В другом документе ФНОМ отмечаются частые случаи разрушения мечетей, в том числе и первой мечети, построенной более 700 лет назад миссионерами, принесшими ислам на Филиппины /7, с.7/.

В Таиланде мусульмане чувствуют себя ущемленными в области образования в не меньшей степени, чем в Индии и на Филиппинах. Они ведут долгую борьбу за то, чтобы их дети могли получать образование на родном малайском языке, за то, чтобы программы государственных школ не были нацелены на таизацию и буддизацию мусульманского меньшинства, чтобы в школьные программы было включено религиозное исламское обучение. В этой борьбе мусульмане отстаивают традиционное исламское образование, ревностными сторонниками которого являются религиозные деятели. Малайская буржуазия и интеллигенция стоят за приобщение своих единоверцев к современным знаниям. Они на собственные средства учреждают школы, которые отличаются от духовных тем, что наряду с традиционными исламскими предметами ученикам преподаются светские дисциплины. Это в известной мере решает школьную проблему. Но такие школы не могут охватить всех детей.



И родители, выполняя закон об обязательном начальном образовании, посылают своих детей и в государственные школы, и в пондоки (сельские мусульманские школы). Двойная нагрузка — одновременное обучение в светских и религиозных школах — отрицательно сказывается на подготовке учащихся /115, 11.06.1987, с.144/.

Политика правительства в области образования и стремление более прогрессивной части мусульманской общины приобщить подрастающее поколение к современным, светским знаниям вызывает недовольство и сопротивление традиционалистских религиозных лидеров. Они усматривают в модернизации, даже очень робкой, покушение на религиозно-культурные ценности, попытку вовлечь мусульман-малайцев в общетаиландскую жизнь и лишить их этнорелигиозной самобытности и самосознания.

Малайцы-мусульмане в еще большей степени, чем их индийские единоверцы, чувствуют себя ущемленными языковой политикой таиландского правительства. Как уже говорилось, государственным языком в Королевстве Таиланд является тайский. В лингвистической политике правительства малайцы не без основания видят стремление ассимилировать их так, как это произошло с монами. У мусульманской элиты выработалось активное неприятие тайского языка, к тому же для большинства малайцев говорить на таи было равносильным отказу от своего языка, от своей национальности, от своей культурной и религиозной, исторической самобытности. И несмотря на то что условия жизни, необходимость контактов с правительственными чиновниками, которые, как правило, не знают малайского языка, хозяйственные связи, особенно для зарождающейся малайской буржуазии, требуют знания официального языка, в среде религиозных деятелей сильно сопротивление проникновению тайского языка в мусульманскую общину. Дульякасем, ссылаясь на проведенные в 1981 г. исследования, отмечает, что языковой фактор играет существенную роль "в эскалации этнического сепаратизма среди мусульман-малайцев" /77, с.229/.

Таким образом, религиозно-культурные трудности и чаяния мусульманских меньшинств поликонфессиональных стран имеют много общего. Так же как и экономические проблемы, они могут быть объяснены субъективными и объективными причинами. Все те же тенденции к замкнутости, религиозной исключительности, а порой и косности среди религиозно-общинного руководства и мусульманской массы создают противоречия между общинами большинства и меньшинства. Они стоят преградой на пути прогрессивного культурного строительства и приобщения всей общины меньшинства к культурным достижениям страны в целом, а также на пути активного участия в развитии своей культуры.

В то же время не лишены основания жалобы мусульман на то, что правящие круги, представители общины большинства препятствуют распределению культурных и религиозных ценностей среди мусульманского населения их стран, обвинения официальных представителей и религиозных орга-

низаций общин большинства в стремлении подорвать культурно-религиозную целостность мусульман.

## ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ. РЕЛИГИЯ КАК СРЕДСТВО МОБИЛИЗАЦИИ МАСС

Политическое поведение мусульманских меньшинств существенно влияет на общий уровень политической культуры в поликонфессиональных странах и на политическую ситуацию в целом. В этой связи приобретает особую важность рассмотрение политического поведения элиты мусульманских меньшинств, ее взаимоотношения с мусульманскими массами и выявление характерных черт религиозно-общинного руководства и рядовых общинников.

Религиозно-общинное руководство — политическая элита мусульманской общины — категория меняющаяся. С колониальных времен и по сей день идет постоянная смена руководства, причем понятно, что старые традиционные лидеры не уступают без боя свои позиции, но под влиянием все углубляющихся трансформационных процессов в государстве и в самой общине меняются сами.

По мере развития капитализма в освободившихся странах, большей вовлеченности их в мировую капиталистическую систему, с одной стороны, и постепенного выхода общин меньшинства (или по крайней мере их части) из самоизоляции с открытием бóльших возможностей участия для некоторых слоев общины в экономической жизни общества — с другой, в общине меньшинства появляется слой буржуазии, отличный от старой по социальному происхождению. Ряды мусульманской буржуазии пополняются за счет средних слоев. Из новой буржуазии выходят новые политические лидеры, отличающиеся меньшей изоляцией от остального политически активного населения страны.

Новая элита прилагает огромные усилия, чтобы захватить руководство всей общиной. В одних случаях она создает новые партии и организации, в других — осуществляет выделение фракций из старых организаций или добивается руководящего положения в старых партиях, а также присоединяется к общенациональным партиям. Но все же надо иметь в виду, что окончательного размежевания между старыми феодально-богословскими лидерами, старой буржуазией, сформировавшейся еще при колониальном правлении, и новой буржуазией не произошло и что по множеству вопросов и старая и новая элиты выступают совместно, а главное — религия играет ведущую роль в их идеологии, политической стратегии и тактике. Общинное руководство учитывает авторитет улемов и наследников аристократических семей, который до сих пор особенно силен в общинах мусульманских меньшинств. Поэтому не только старая элита, но и обуржуазившиеся феодалы, новая буржуазия, старая и новая интеллигенция в погоне за массовой поддержкой обращаются все к тому же исламу. И если старые лидеры, как отмечает А.И.Ионова, характеризуя политическое поведение мусульман Юго-Восточной Азии, "идеализировали раннемусульманский общественный строй... то их противники опирались на современную трактовку Корана", причем и те и другие лидеры выступали и выступают за "перестройку социальных отношений на буржуазный лад" в своей общине /38, с.210/. Ислам как средство массовой мобилизации никогда не отодвигался руководителями общины на задний план и тем более не устранялся из их идеологической и политической работы в массах.



В Индии изменения в политическом руководстве мусульманских общин прослеживается очень явно. Основная причина таких изменений, общая для стран Востока, — это буржуазные преобразования, которые по-разному сказываются не только на классах, но и на общинах, кланах, кастах, племенах, составляющих восточные общества. Как уже отмечалось, социальные изменения, происходящие в мусульманской общине, своеобразно отражают трансформацию индийского общества в целом.

После завоевания независимости в составе политической элиты индийского общества было немало мусульман. Значительная часть придерживалась и придерживается светских взглядов и выступает за национально-государственную интеграцию Индии. Мусульманские лидеры, которые боролись за независимость в рамках Индийского национального конгресса, —Абул Калам Азад, Хумаюн Кабир, Р.Ахмед Кидваи, доктор Саид Махмуд, Закир Хусейн, — предпринимали решительные шаги для того, чтобы вовлечь мусульман в общеиндийскую жизнь, вырвать их из-под влияния коммуналистских сил. Об этом свидетельствует, в частности, Конференция в Лакхнау в декабре 1948 г., созванная по инициативе Абул Калам Азада, которая приняла решение о том, что "мусульмане Индии не должны ни учреждать коммуналистских организаций, ни вступать в подобные организации" (цит. по /86, с.229/).

Однако этих деятелей вряд ли правильно относить к политической элите мусульманской общины в полном смысле этого слова, поскольку они в первую очередь представляли собой не мусульманских, а общеиндийских политических деятелей. Что же касается тех представителей элиты, которые и после достижения независимости и образования Пакистана продолжали выступать с общинных позиций, то, с одной стороны, их ряды значительно поредели, с другой стороны, в их составе произошли существенные изменения.

После раздела Индии и образования Пакистана в руководстве мусульманского меньшинства Индии образовался определенный политический вакуум. Многие видные лидеры мусульманских движений переехали в Пакистан. Перед теми же, кто остался в Индии, встал вопрос о выработке новых лозунгов, ясной политической перспективы. Старые лозунги в независимой, светской Индии оказались неуместными, беспочвенными и бесперспективными. Например, борьба за курриальную систему выборов или упор на теорию "двух на-

ций" не смогли помочь партиям и организациям общины меньшинства занять заметное положение на общественно-политической арене. Но политический вакуум постепенно заполнялся представителями молодой буржуазии, чьи интересы были связаны с развитием имущих классов всей страны независимо от общины или касты. Новая политическая элита сосредоточилась в городе, но в ее ряды стали вливаться в более широких масштабах, чем раньше, богатые выходцы из деревни, в то время как основная масса деревенских жителей, переселившихся в город, пополнила ряды городской бедноты и стала объектом борьбы различных политических сил.

Часть нового буржуазного слоя мусульман присоединилась к правящему Конгрессу, как это было характерно для значительной части средних слоев мусульман колониальной Индии. Основная масса городских жителей также доверяла ИНК, что подтверждается результатами голосования на общеиндийских выборах. Но как бы ни укреплялась городская буржуазия, она продолжала быть связанной с сельским землевладельческим классом. Оставшиеся в деревне помещики благодаря новым экономическим связям стали проявлять все большую заинтересованность в политической деятельности, в том числе в рамках ИНК. Правящая партия предоставила им такую возможность в надежде и на то, что земельная аристократия, пользуясь своим влиянием на деревенские массы, обеспечит ей победу на выборах. Отсюда внимание правящей партии ИНК к проблеме мусульманского меньшинства и поощрение отдельных общинных институтов /113, с.99/.

Тяготение мусульманской элиты к ИНК характерно для первых десятилетий после завоевания независимости. Однако к концу 60-х — началу 70-х годов ситуация начинает меняться. Городские привилегированные слои мусульман продолжают выступать на стороне Конгресса, тогда как сельская мусульманская элита, не сохранив традиционного высокого статуса, перестала голосовать за ИНК.

Следует учесть, что, несмотря на усиление в составе мусульманской элиты Индии городских слоев, влияние верхушки мусульманских землевладельческих классов и сельских богословов было еще достаточно велико. Да и в городе мусульманская элита была неоднородна. Часть богословской интеллигенции, мусульманской буржуазии, "людей базара"[2] еще со времен борьбы за образование Пакистана не поддерживала ИНК. Не все они эмигрировали в Пакистан. Поляризация политических сил в независимой Индии, стремление монополитической буржуазии укрепить свои связи с более консервативными группировками мелкой буржуазии,

[2] Во многих странах Востока базар являет собой своеобразный общественный центр. В силу определенного сходства психологического склада и интересов постоянных обитателей и завсегдатаев базара, здесь формируется более или менее единое общественное мнение. Однако нередко именно на базаре зарождаются межобщинные столкновения.



конкурентная борьба между отдельными группами предпринимательской и бюрократической верхушки привели к усилению внутри политической элиты индийских мусульман консервативных группировок.

Особенно ярко это стало проявляться с конца 70-х годов, когда многие страны "мусульманского мира" были захлестнуты волной возрожденческих фундаменталистских движений. "Исламский бум" рубежа 70—80-х годов отразился и на политическом поведении элиты и масс мусульманских меньшинств. Этому способствовало разочарование части мусульманских масс в политике ИНК. В силу объективных причин независимое развитие Индии столкнулось с рядом серьезных трудностей. Однако в массовом сознании акценты нередко перемещались — негативные явления связывались с секуляризмом, а возможность улучшить свое положение — с поддержкой своей общины.

В 60-е годы руководство общиной стало постепенно переходить в руки коммуналистски настроенных лидеров. Последние, эксплуатируя религиозные чувства мусульман, постарались сыграть на неуверенности и страхах общины и удержать ее в сфере своего влияния. Мусульманский коммунализм нарастал. Этому способствовали участившиеся случаи погромов, о чем говорилось выше, антимусульманская пропаганда, которую вели индусские шовинистические партии и организации, неудачи прогрессивно настроенного мусульманского руководства в разработке эффективных методов привлечения масс на свою сторону. Организации мусульманских коммуналистов расширяли свою базу, интенсифицировали деятельность во многих направлениях, ставя целью оторвать мусульманскую общину от общеиндийской жизни, использовать массы мусульман в борьбе за свои узкокорыстные интересы. Реакционные руководители общины прежде всего заботились об улучшении положения мусульманской элиты. На словах они выступали за предоставление мусульманам определенных гарантий при поступлении на службу, "гарантированной доли" в политическом и административном руководстве, равных возможностей в предпринимательстве и торговле. На деле это касалось лишь представителей образованной элиты и имущих классов, а "вопросы улучшения жизни, — как писал Чандра Бипин, — защиты экономических прав крестьян и рабочих никогда не возникали и не выдвигались коммуналистскими лидерами" /127, 1973, Annual Number, с.31/.

Отличительной чертой политического поведения мусульманской элиты в Индии стало усилившееся с середины 60-х годов использование внутриобщинных связей для политической мобилизации масс. Одновременно росло стремление мусульманских масс получить поддержку собственной общины для улучшения своего положения, повышения своего статуса в индийском гражданском обществе и давления на политику правительства.

Консервативной общинной элите порой удается вовлечь в политические кампании очень значительные массы мусульман. Это объясняется не только прочностью традици-

онных связей и традиционных религиозных представлений (специфика развития освободившихся стран нередко усиливает традиционализм в сознании определенных групп населения), но и тем разочарованием, которое народные массы испытывают от буржуазной трансформации общества. Процесс модернизации, с одной стороны, подрывает основы традиционных представлений и связей, с другой — не вносит в жизнь масс изменений к лучшему.

В рассматриваемых странах образование партий, основу которых составляет каста, этнос или конфессия, — явление обычное. Для партий и других организаций мусульманских меньшинств объединяющим началом является религия. Но, как уже неоднократно подчеркивалось, такие объединения не устраняют социально-классовых антагонизмов (см. /53; 58; 57; 59; 64; 68; 74/).

Обращение элиты к традиционным, мелкобуржуазным и непролетарским трудовым мусульманским массам усиливает политическую активность последних. Следствием политизации масс являются рост мусульманских политических партий и организаций, усиление их роли, а также роли "харизматических лидеров в процессе политической мобилизации масс..." /56, с.47/.

Для политической мобилизации существует множество инструментов. Одним из них может стать и действительно становится язык. Чрезвычайно важную роль языка в "эскалации этнического национализма" мусульман-малайцев подчеркивает Дульякасем. Он называет этническим национализмом борьбу таиландских мусульман за свою религиозную и этническую идентификацию /77, с.229/. В Таиланде мусульмане в борьбе против тайской ассимиляции, т.е. в сопротивлении ассимиляторской политике правящих режимов, отстаивали свое право пользоваться малайским языком в частной, общественной и государственной жизни. И любое покушение на пользование малайским языком было достаточным предлогом, чтобы организовать массы на сопротивление правительству.

Можно согласиться с наблюдениями индийских исследователей относительно того, что мусульманская религиозная элита призывает массы своих единоверцев бороться за интересы, далекие от интересов самих трудящихся мусульман. Это, в частности, касается шумных кампаний в защиту особого статуса Алигархского мусульманского университета. В этих кампаниях и в 1965, 1967, 1972, 1978 и в 1980 гг. активное участие принимали не только алигархские ремесленники, рикши, прачки, слуги, мелкие торговцы, но и рабочие Канпура и Ферозабада, Агры, хотя вопрос о том, как будет управляться университет, кого и как будут назначать его ректором, не входит в круг насущных нужд и трудностей простых мусульман. Вопросы пропорционального представительства в выборных органах и на государственной службе (это касается на самом деле только верхних образованных слоев), требование сохранения неприкосновенности шариата — также не предмет первейших забот простого люда. Но, как пишет Моин Шакир, "ни один



политический лидер не поднимает вопроса о чрезмерной эксплуатации ковровщиков из Кашмира, ткачей из Бхиванди, Маунатха, ремесленников, изготовляющих сари в Бенаресе, кожевенников из Агры и Канпура, кузнецов, производящих знаменитые замки в Алигархе, и миллионов мелких крестьян и безземельных батраков, живущих ниже черты бедности" /100, с.91/.

Методы мобилизации масс, вовлечения простых мусульман в социально-политические кампании разнообразны. Нередко это спекуляция на бедственном положении трудящихся, но проблемы бедности и богатства выносятся за пределы общины, которую представляют царством справедливости. Это также эксплуатация идеологии высокой религиозной духовности, избранности, противопоставление ислама всем прочим гуманитарным ценностям. Это использование харизмы лидера, апелляция к всеобщей ответственности за судьбу веры, подчиненности единому богу и т.д. На Филиппинах и в Таиланде широко привлекается и национальный фактор. У индийских мусульман основой мобилизации является прежде всего религиозно-общинная идеология.

*Некоторые черты коммуналистской идеологии ислама и индуизма.*

Характеризуя политическую культуру мусульман, интересно отметить одну особенность: при всем различии религиозных постулатов индуизма и ислама у индусских и мусульманских религиозно-общинных теоретиков обнаруживается много сходных концептуальных построений. Это прежде всего проповедь религиозной исключительности, примата религии над всеми другими ценностями, приверженность традиционализму, негативное отношение к современной западной культуре, признание невозможности принятия для Индии западных экономических и политических образцов, отрицание классовой структуры общества, антикоммунизм и т.д.

Представители как исламской, так и индуистской религиозной мысли приписывают религии спасительную миссию. Для них характерен постулат о религиозной исключительности. Индусские шовинисты выделяют индуизм из всех религий как высшее достижение человеческого духа, мусульманские ортодоксы видят те же качества в исламе. Теоретики исламской исключительности убеждены, что "ислам не только обеспечивает обновление внутренних и внешних сторон жизни индивидуума и спасение в загробной жизни, он представляет собой вместе с тем лучший, совершенный образ жизни" /25, с.2/. Идеолог индусского коммунализма М.С.Голвалкар определял индуизм как религию, "являющуюся единственной религией в мире, достойной этого высокого звания" /87, с.48/. Впоследствии газета "Органайзер", орган индусской правой организации Раштрия сваямсевак сангх, повторит это почти слово в слово: "Индуизм — величайшая и главная религия мира, ее последователи живут во множестве стран по всему миру" /123, 20.03.1983/. На передний план выдвигается еще одна особенность религии — ее комплексность. Религия — комплекс правовых, философских, этических норм, религия — это об-

раз жизни — таковы постулаты в одном случае приверженцев ислама, в другом — индуизма.

Теоретики из Джамаат-и ислами утверждают: "Пророк включил в ислам социальные, личные отношения, искусство, литературу, профессиональную и коммерческую деятельность, политические, административные, международные отношения, войну и мир" /126, 03.03.1975/. В документах РСС можно встретить сходные высказывания: "Религия — наш национальный характер, наша цивилизация, наша культура, право и литература, патриотизм и национализм" (цит. по /32, с.55/).

Религиозные идеологи индуизма и ислама признают неприемлемыми ни социальные, ни экономические, ни культурные модели Запада. В их работах уделяется большое внимание проблемам сохранения культурных традиций, передачи их молодому поколению. Особая роль культурным традициям отводится в борьбе с чуждыми культурами. Так, идеолог РСС Сита Рам Гоел пишет: "Возрождение ведического мировоззрения имеет огромное значение в Индии, особенно сейчас, когда у индусов наблюдается тенденция к забвению коренного единства своих многообразных духовных культурных и социальных традиций" /123, 24.01.1982/.

Исламские идеологи также считают, что традиции ислама призваны спасти Индию и, в частности, обеспечить национальную интеграцию: "Ислам представляет собой всеобъемлющую, всестороннюю долговечную концепцию и средство интеграции, которую можно назвать человечной интеграцией, ибо такая интеграция, и только такая, сможет обеспечить то, что так необходимо нашей стране, — позитивное, конструктивное, национальное единство" /126, 10.01.1982/.

Сохранение самобытной культуры рассматривается религиозными теоретиками как эффективное орудие борьбы против "тлетворного влияния Запада". Культурное влияние Запада считается более опасным, чем политическое или экономическое. Мусульманский идеолог Абул Хасан Надви пишет: "Очевидно, что культурное и интеллектуальное рабство гораздо более опасно и унизительно, чем политическое... Великие державы более концентрируют свои усилия на том, чтобы поработить слаборазвитые страны в культурном и интеллектуальном отношении, нежели подчинить их политически" /106, с.1/.

Религиозные идеологи прилагают немалые старания, чтобы доказать не только предпочтительность своих традиций, но и особую миссию своих религий, своих культур в прогрессе всего человечества: "Современный мир нуждается в религии, которая дает решение всем проблемам, отвечает на все запросы современного человека. Только через веру в бога, из страха перед загробной жизнью и при помощи современных достижений науки может быть достигнута цель подлинной гуманизации человека. Ислам — единственная из всех религий мира отвечает этой цели" /126, 18.07.1982/.

Согласно мнению генерального секретаря РСС Раджендра Сингха, лозунг многих революций "Свобода, равенство, братство" находит самое полное воплощение в индуизме /123, 23.10.1982/.



Традиционалистских деятелей тревожит, что западные литература и искусство "вносят сомнения и неверие в сознание масс" /106, с.2—3/ и особенно сильно воздействуют на мировоззрение молодежи. В борьбе за умы своих единоверцев идеологи прибегают и к прямой фальсификации исторических и научных фактов, и к использованию современных положений науки для объяснения религиозных чудес[3], уделяя особое внимание проблемам просвещения и образования.

Теоретиков ислама, так же как и индуизма, не удовлетворяет современное состояние обучения подрастающего поколения, но они отнюдь не призывают к нововведениям. Наоборот, они критикуют реформы правительства в области образования — под их критическим обстрелом находится стремление модернизировать подготовку кадров в любой сфере, критикуются новые учебные программы, современные методы обучения. Критике и осуждению подвергаются заимствование опыта у развитых стран, достижения западной педагогики, привлечение иностранных педагогов, секуляризация образования, отказ от "глубокой приверженности религии".

На V Всеиндийской мусульманской конференции (1975 г.) был поставлен вопрос о необходимости религиозного обучения в светских учебных заведениях. Один из ораторов, М.Омар, подверг критике положение дел не только в государственных школах и колледжах, где секуляризация практически ликвидировала религиозное воспитание, но и мусульманские учебные заведения, в которых наблюдаются сходные тенденции. М.Омар потребовал сочетать современное образование с максимальным пониманием религии, религиозных принципов и практики; мусульманские дети должны быть "последовательными мусульманами и полезными гражданами своей страны". Он предложил всем организациям, занимающимся образованием, обязать учебные заведения ввести религиозный курс обучения на всех уровнях, положив в его основу Коран и сунну /126, 06.06.1975/.

Если заменить Коран и сунну на Упанишады, Бхагавадгиту, Рамаяну, Махабхарату, то точно в тех же словах можно изложить программу по образованию педагогов из рядов воинствующих индуистов /123, 20.03.1983/.

В научно-технических достижениях мировой науки представители религиозных кругов видят причину кризиса западного общества. Генеральный секретарь Ассоциации учебных заведений штата Уттар-Прадеш М.Р.Ахмад утверждал, что научно-технические достижения породили неверие, нигилизм, которые представляют серьезную опасность

[3] В качестве примера можно привести попытки объяснить мирадж — чудесное путешествие Мухаммеда из Мекки в Иерусалим и к небесному престолу в течение одной ночи — с помощью теории относительности /126, 25.07.1982/.

для развития общества. Другой автор считает, что нигилистические тенденции как результат развития науки проникли в сознание современного человека и угрожают установленным нормам общественной жизни, наносят сильный удар по коллективным устремлениям человечества, которые вели его (в прошлом. — *Н.П.*) к большей социальной сплоченности и прокладывали дорогу прогрессу в области культуры и цивилизации" /126, 25.12.1977/.

Идеологи индуистских шовинистов видят причину загрязнения окружающей среды, экологического кризиса в бездушном отношении к природе — причиной же такого отношения, по их мнению, являются отрицание всего святого, атеизм и "секуляристское мировоззрение" /123, 26.12.1977/. Именно в атеизме и секуляризме многие традиционалисты видят причину кризиса западной культуры и цивилизации.

Если в первые десятилетия независимого существования в Индии коммуналисты обеих общин нападали на принцип секуляризма, то с начала 70-х годов они соревнуются в доказательствах того, что именно их религиям присущ секуляризм, а на правительство ИНК сыплются обвинения в нарушении принципов истинного секуляризма, в отходе на деле от осуществления национальной интеграции. Уже упоминавшийся теоретик РСС Сита Рам Гоел писал, что индуистское государство никогда не было теократическим, индуистская религия всегда была плюралистичной, что религиозные войны никогда не пятнали "светлую мантию индусского общества" и что индусские правители "покровительствовали всем религиям" /123, 14.02.1982/.

Исламские идеологи, со своей стороны, объявляют ислам единственным средством, способным привести к национальной интеграции, потому что это заложено в самой религии и основано на концепции единства бога /126, 10.01.1982/. Ислам учит гармоническим отношениям между различными религиозными общинами, дружбе — так записано в брошюре, изданной секретариатом организации Джамаат-и ислами /20, с.9/. Исламские идеологи и политики обвиняли правительство и правящую партию Индии в том, что они, провозглашая секуляризм, не желали осуществить его на деле. Провозглашение секуляризма — всего лишь стремление привлечь голоса мусульманских избирателей; на деле же, по утверждению "Рейдианс", все партии, и особенно Конгресс (И), в межобщинной напряженности ищут политические выгоды /126, 30.11.1980/.

В своем отношении к интеграции индийского государства на светской основе и в определении своего места в светском гражданском обществе религиозные политические деятели прошли несколько этапов. На каждом из этапов между отдельными политическими группировками никогда не было полного единства, причем различия определились не только а зачастую и не столько конфессиональной принадлежностью.

Традиционно враждебное отношение к светскому индийскому национализму идеологов индусского и мусульманского коммунализма сменилось в первое десятилетие существования независимой Индии попыткой коммуналистов выдать "свой национализм" за истинный, отвечающий задачам интеграции на светской основе. В дальнейшем, однако, стали углубляться различия между сторонниками решения религиозно-общинной проблемы в рамках светского государства, с одной стороны, и апологетами индуизма и исламизации Индии — с другой, причем число последних стало резко возрастать.

Так, суть начатой в 1983 г. индусскими коммуналистами кампании "Экатмата ягна ятра" заключалась в стремлении оживить индуистские традиции, легитимировать их в форме "Хинду раштра" — индусского государства.

Сторонники возрождения исламских традиций, со своей стороны, также нападают на современную секуляристскую структуру индийского государства. Они утверждают, что государственность, в основу которой положены принципы секуляризма, национализма и демократии западного образца, парализовала граждан, сделала их пассивными, что ныне необходимо изменить государственную систему, основать ее на религиозных ценностях.

Индусские и мусульманские коммуналисты едины также в своем стремлении использовать коммунализм для ослабления классовых антагонизмов и формирования классового самосознания.

Религиозные лидеры мусульманской общины не признают деления общества на антагонистические классы, выступают против классовой борьбы, проповедуют классовый мир. Еженедельник "Рейдианс", рупор мусульманской коммуналистской организации Джамаат-и ислами, объясняет притягательность ислама тем, что он не признает "ни классовых, ни кастовых различий" /126, 28.02.1975/. Один из постоянных авторов этого журнала, К.Салим, в статье "Марксизм: анализ" пишет, что именно исторический материализм породил в умах пролетариата ненависть к капиталистам и тем самым привел общество к расколу на два враждебных лагеря, что поставило современный мир на грань третьей мировой войны /126, 11.12.1977/.

Мнение индусских идеологов также однозначно: "Нельзя достигнуть ни экономического прогресса, ни социальной справедливости путем искусственно создаваемой конфронтации в обществе" /123, 21.12.1974/.

В своих нападках на идеологию, культуру, экономический строй Запада теоретики и политики мусульманского и индусского коммунализма не делают различия между развитыми капиталистическими и социалистическими странами. "Капитализм и социализм — это две стороны одной и той же медали, имя которой индустриальная цивилизация. Она с презрением отметает любую идею священного", — пишет орган индусского коммунализма /123, 26.12.1977/. "Нельзя допустить, чтобы экономику Индии разрушило заимствование экономических систем капитализма и социализма, которые, в сущности, являются всего лишь вариантами централизации.

Нельзя допустить, чтобы индийский народ стал жертвой огромных промышленно-торговых комплексов" /123, 01.07.1984/.

"Коммунизм и капитализм страдают одним и тем же огромным недостатком. И тот и другой стемятся изъять человека из сферы индивидуальной активности и заставить его полагаться на внешнюю опору, низводя его таким образом до пассивного существа", — утверждают мусульманские идеологи /91, с.15/.

Особым нападкам коммуналисты подвергают Коммунистическую партию Индии. Так, Балрадж Мадхок в книге "Индианизация" пишет, что коммунисты Индии не скрывают своей экстерриториальной преданности, что они поощряют "общинный шовинизм" /96, с.55—56, 60—61, 66—67/.

Для руководителей крайне правых организаций РСС и Джамаат-и ислами характерны упреки своим единоверцам, которые отступили и отступают от праведного пути. Руководство ДИХ выражает горечь по поводу того, что "ныне мусульмане не живут так, как этого требует ислам" /20, с.14/.

Руководители Раштрия сваямсевак сангх утверждают, что индусское общество напоминает сейчас языческие государства древней Европы, Азии и Северной Африки накануне их порабощения христианством и исламом.

Общие черты религиозной аргументации политического и социального поведения представителей общин индусского большинства и мусульманского меньшинства, а также сходство политических целей наиболее ярых приверженцев коммунализма позволяют религиозно-общинным лидерам обеих общин приходить в наиболее кризисных политических ситуациях к соглашению и заключать политические союзы.

*Элита и массы: политическое поведение*

Было бы неправильным утверждать, что политическое поведение масс мусульманских меньшинств определяется только позицией отдельных группировок общинной элиты или идеологией. Массы ведут себя на политической арене страны в зависимости от всей обстановки в стране: социально-экономических и политических условий, расстановки классовых сил, инициатив и движений левых и демократических сил, отношения правящих кругов к решению проблем мусульманских меньшинств, политики оппозиционных буржуазных и пробуржуазных партий, действий коммуналистских и шовинистических элементов.

И н д и я. Вторая половина 60-х годов была отмечена усилением борьбы индийских трудящихся за свои экономические и социальные права. Массовые выступления приобретали широкий размах. Мусульмане принимали в этом движении активное участие под лозунгами различных светских партий. Отдельные мусульманские организации, в том числе и организации улемов, сотрудничали с прогрессивными силами страны. Конечно, и в этот период, когда тревоги и чаяния мусульманских меньшинств влияли на политическое поведение отдельных мусульманских группировок, политическая культура мусульманских масс отличалась коммуналистской ограниченностью. Тем не менее они выступали чаще с позиций членов различных социальных групп общеиндийского государства и общества, а не общины меньшинства. Борьба левых и демократических партий за создание в Западной Бенгалии и Керале правительств Объединенного фронта, которые стали проводить в этих штатах прогрессивные реформы, оказала воздействие на политическую ситуацию в стране и на политическое поведение мусульманских масс.



Однако уже к 1972 г. Индия встретилась с целым рядом экономических трудностей, произошел спад промышленного и сельскохозяйственного производства. Трудности, стоящие на пути развития Индии, породили состояние растерянности среди неимущих слоев населения. Не только элита, но и значительная часть тех слоев общины мусульманского меньшинства, которая шла раньше за ИНК, перестали связывать возможности улучшения своего положения с политикой правительства и деятельностью общеиндийских светских партий. В этих условиях коммуналистские лозунги получили больший, чем раньше, общественный резонанс. Правые партии занялись перегруппировкой и подготовкой к новому наступлению на демократию. Они оказывали сопротивление прогрессивным преобразованиям, проводившимся в стране. Стремясь организовать сильную оппозицию правящей партии, они вступали в различного рода альянсы.

Союзы заключались не только между партиями одной общины, но и между партиями, представляющими или претендующими представлять различные конфессиональные образования. Так, известно политическое соглашение между двумя крайне правыми общинными организациями Джамаат-и ислами и Раштрия сваямсевак сангх в середине 70-х годов. И в этом нет ничего странного: у них общий враг — прогресс, секуляризм, демократия, они оперируют одинаковыми социальными и политическими категориями, используют одинаковые методы обработки массового сознания и нападок на левые и демократические силы.

В условиях обострения многочисленных проблем общественной жизни Индии усиливаются коммуналистские тенденции в политической тактике общинных партий и организаций. Однако нагнетание общинных противоречий не исключает в дальнейшем их совместных выступлений, политических акций против демократических и секуляристских сил. Сама природа религиозно-общинных партий, сходство их идеологий предполагают их политические альянсы.

Правящим кругам приходится считаться с общинной напряженностью, в частности при проведении избирательных кампаний. Просчеты в этой области иногда сказываются на результатах голосования. До всеобщих выборов 1967 г. мусульманские массы в своем большинстве поддерживали ИНК, будучи уверенными, что секуляристская политика этой партии обеспечит им сохранение культурной и религиозной целостности. Простые мусульмане разделяли точку зрения доктора С.Махмуда на то, что "каждый голос, не поданный в пользу премьер-министра (в данном случае — Дж.Неру. —

*Н.П.*), усугубляет нищету и слабость страны, отрицательно влияет на положение меньшинства, причиняет вред интересам мусульманских стран" /122, 07.03.1971/.

Естественно, что электоральным участием не ограничивается политическая деятельность населения какой-либо страны, и точка зрения советских исследователей, что "нельзя по уровню электорального участия судить об уровне политического участия вообще" /75, с.316/, представляется бесспорной. Все же участие в выборах является показателем многих других параметров. Так, выражая свое отношение к кандидату или кандидатам, избиратели демонстрируют отношение к партиям и их политическим платформам. Для политиков это должно служить сигналом, в соответствии с которым они будут если не менять, то оформлять свои лозунги и платформы.

Особенность положения общины религиозного меньшинства является одним из факторов, оказывающим влияние на исход выборов и на степень участия в голосовании. В Индии элементы индусского шовинизма в отношении мусульман, религиозно-общинные столкновения помогают общинно-религиозным партиям в известной степени влиять на электоральное поведение мусульман. Кроме того, политические партии, как отмечает Моин Шакир, нанимают религиозных лидеров для мобилизации избирателей /98, с.90/. И все же, по его мнению, избиратели руководствуются в основном не религиозными соображениями, а социально-экономическими /99, с.101/. Хотя в распоряжении автора нет достоверных данных об электоральном поведении мусульман Индии ни по отдельным социальным группам, ни по регионам, однако те источники, которым он доверяет, дают ему возможность сделать следующий вывод: на поведение мусульман на выборах влияют межобщинная обстановка в стране, правительственные меры по облегчению положения мусульманских масс, удачи или неудачи в этой области, а также непосредственно мусульманская общинная элита.

На всеиндийских выборах 1967 г. мусульманские коммуналистские лидеры пытались оговорить поддержку своей общины Конгрессу рядом условий, среди которых были: принятие пропорциональной системы представительства на выборах в парламент и законодательные собрания штатов, невмешательство государства в правовые нормы общины, предоставление языку урду статуса второго официального языка в штатах Уттар-Прадеш, Бихар, Раджастхан, Мадхья-Прадеш, Андхра-Прадеш, союзной территории Дели и др. На таких же условиях были обещаны голоса мусульман-избирателей и другим партиям.

В целом политическая кампания мусульманской политической элиты сыграла свою роль на этих выборах, особенно в законодательные собрания отдельных штатов. Религиозно-общинные лидеры поддержали оппозицию, и им удалось отвлечь голоса мусульман от ИНК в таких штатах, как Уттар-Прадеш и Бихар, где были сформированы коалиционные правительства из других партий.



При создавшемся положении правительства этих штатов должны были бы учитывать интересы меньшинства, так как позиция отдельных членов штатовских парламентариев оказывала влияние на положение правительства. На это и рассчитывали мусульманские лидеры. Однако многие депутаты просто "забыли" свои обещания. Проблемы общины меньшинства оставались неразрешенными: не прекратились коммуналистские вспышки (погромы в Ранчи в августе 1967 г., в Ахмедабаде в сентябре—октябре 1969 г., в Бхивандии и Джалгаоне в мае 1970 г.), не были удовлетворены требования в отношении языка урду, сократился прием мусульман на работу в государственные учреждения. Мусульмане увидели, что оппозиционные партии, получив не без помощи их общины возможность сформировать правительства в отдельных штатах, не проявили готовности к разрешению проблем меньшинства, облегчению их положения.

И все же затяжная борьба по поводу нового законодательства об Алигархском мусульманском университете (см. /62; 61/), которая сопровождалась политическими выступлениями оппозиционных партий, беспорядками и погромами (в Алигархе, Лакнау, Агре, Бенаресе, Шикохабаде, Ферозабаде), а также сговором правых партий обеих общин, отразилась на политической расстановке сил, особенно в Уттар-Прадеше. Накануне штатовских выборов обозреватель газеты "Таймс оф Индиа" отмечал, что мусульмане Уттар-Прадеша будут голосовать за кандидата своей общины, если он имеет шансы победить на выборах представителя ИНК; в противном случае они отдадут свои голоса за любого другого кандидата — даже немусульманина — от оппозиционных партий. Результаты выборов в законодательное собрание Уттар-Прадеша, состоявшихся в феврале 1974 г., показали правильность этого прогноза: в городе Алигархе, где исход голосования зависел, по мнению корреспондента "Таймс оф Индиа" П.Ч.Ганди, от того, как будут голосовать 35 тыс. избирателей-мусульман /129, 10.02.1974/, на выборах победил Индра Пал, кандидат от партии Джан сангх, а в Алигархском избирательном районе — кандидат от партии Бхаратия кранти дал (БКД) Бабу Сингх, тот и другой победили кандидатов от ИНК, мусульман Хваджа Мохаммеда Халима и Анисура Рахмана.

В 1977 г. мусульманские массы, недовольные неудовлетворительным решением их проблем, правительством ИНК, озлобленные эксцессами чрезвычайного положения, отдали свои голоса кандидатам Джаната парти и этим во многом способствовали победе этой партии, по крайней мере в северных штатах /124, 1977, № 19, с.11/. Джаната парти в своем предвыборном манифесте обещала соблюдать законные интересы мусульман /18, с.21/. Правда, предвыборный манифест Джаната парти давал довольно сдержанные обещания меньшинствам, зато на митингах предвыборной кампании кандидаты Джанаты были щедры на посулы.

Следующие выборы 1980 г. также показательны в смысле влияния мусульманской проблемы на внутриполитическое

положение Индии. На этот раз мусульмане, разочарованные в правлении Джаната парти, которая не сдержала предвыборных обещаний об установлении межобщинного мира, обеспечении безопасности членам общины меньшинства, лишили эту партию своей поддержки, что немало способствовало победе ИНК(И) на выборах /124, № 20, 1982, с.30/.

Таким образом, мусульманской элите Индии удается оказывать влияние на политическое поведение масс. В этой стране коммунализм все еще серьезно влияет на политическую культуру мусульманского меньшинства, а сама проблема меньшинства остается одной из серьезных проблем государственной политики.

Филиппины и Таиланд дают пример определенной изоляции мусульманских меньшинств от политических проблем общества этих стран в целом. Тесное переплетение религиозного и этнического моментов обусловливает выделение их политического движения в обособленное течение. Решение проблемы автономии мусульманских меньшинств занимает важное место в политике правительства этих стран, но в значительно меньшей степени, чем в Индии, оно связано с другими общегосударственными политическими проблемами. Политическое поведение мусульманских масс здесь больше, чем в Индии, зависит от позиций их элиты, а их политическая культура — в силу устойчивости племенной традиционной психологии — находится на более низком уровне.

На Филиппинах власть старой аристократии традиционно освящена религией. Многие дату, как уже говорилось, прослеживают свою родословную вплоть до Пророка и покушение на свою власть и прерогативы приравнивают к неподчинению воле Аллаха. Но сами они, как замечает Т.Джордж, нарушают исламские законы легко и свободно. Так, они присвоили себе право собирать закат (религиозную подать) и распоряжались им самовластно отнюдь не в религиозных или благотворительных целях, превращая его просто в дань, собираемую с вассалов /84, с.99/.

С установлением на Филиппинах республики многие дату занялись политикой, которую также успешно использовали в своих интересах. Традиционные связи и религиозное сознание простых мусульман позволяли дату бесконтрольно направлять их поведение и в сфере экономических отношений, и в политической жизни, в частности на выборах. Они использовали ислам против правительства, чуждого им по вере.

Но постепенно авторитет дату слабел, усиливалось влияние молодых образованных людей, многие из которых получили образование за границей. В общине моро начались процессы смены руководства, изменялся характер межобщинных противоречий, менялись сами мусульманские группировки, партии и организации (см. подробнее /48; 70/). Что же касается простого народа моро, то его общественному поведению, в частности на выборах, присуще определенное политическое невежество: он не разбирается в тонкостях политических программ, платформ, лозунгов своих



лидеров, не говоря уже о политике других партий "христианского севера". Избиратели голосуют не за программы, а за своего дату или за тех, кого он поддерживает: здесь срабатывают исстари установившиеся связи патрон-клиент.

В Таиланде, как и на Филиппинах, политическое поведение мусульманских масс определяется не только религиозными, но и национальными интересами. Религиозный сепаратизм питается этническим, и лидеры религиозно-этнических движений стоят преимущественно на сепаратистских позициях.

Враждебность в отношениях малайцев-мусульман к таиландскому правительству и вообще к таи восходит еще к англо-сиамским договорам (1832 и 1909 гг.). Особенно недовольна была малайская элита, которая с присоединением южных провинций Нараттват, Паттани, Яла к королевству Таиланд лишилась своей политической власти и высокого социального статуса. Новая административная система разделила религиозные и политические институты, что тоже осложнило ситуацию внутри малайского общества. По идее, в мусульманском государстве власть главы государства и авторитет богословов гармонично сочетаются: улемы изучают, толкуют, распространяют и объясняют религиозные принципы, а правители или правительства на практике применяют законы шариата и охраняют их. Новая администрация, тайская по национальности и буддийская по религии, учредила свой порядок, и политическая элита утратила власть, а религиозное руководство лишилось политического влияния. Отсюда пошло сопротивление таиландским властям, что, в свою очередь, вызвало различные меры правящих кругов, направленные на ограничение самостоятельности меньшинства, его ассимиляцию. Мусульмане, особенно верхушечные круги, не захотели подчиниться: ответом на политику ассимиляции стали сепаратистские движения, в которых приняла участие значительная часть мусульманских масс /77, с.224 — 237/.

Буржуазные круги мусульман начали искать контакты с тайской буржуазией. Стремление к стабильности привело их к отказу от сепаратизма. Они стали выступать за равные условия предпринимательской деятельности, за поощрительные правительственные меры для малайской буржуазии и поднятие уровня жизни в мусульманских районах. Но очень часто, разочаровавшись в политике правительства, буржуазия идет на сотрудничество с сепаратистами.

Старые феодальные лидеры отступили под натиском молодой мусульманской буржуазии, когда реанимация старых феодальных порядков не нашла поддержки в обездоленном мусульманском крестьянстве /65, с.67, 72/.

Ныне в сепаратистском движении представлен весь спектр политических и идеологических течений и толков — от традиционалистского до левоэкстремистского. Все группировки и партии борются за массы, соперничают друг с другом, выступают не только против таиландского правительства, но и против таи вообще. В этих раздорах часто

страдает и простой мусульманский люд. В провинциях орудуют шайки бандитов, а в прибрежных районах — пираты. По сообщению бангладешской газеты "Исламик солидарити", в течение одного только апреля (1981 г.), не выдержав стычек между соперничающими группировками, 2 тыс. таиландских мусульман перебежало в Малайзию /117, 01.07.1981/.

Джон Гирлинг отмечает, что руководителям повстанческих движений удается объединять жителей того или иного района в кампаниях протеста против несправедливостей, оскорблений и ущемлений со стороны "центра", поднять людей на защиту своей самобытности /83а, с.250/. Однако повстанцы не становятся общенациональной силой.

Что касается электорального поведения, то, как и во всем Таиланде, массы до середины 80-х годов в выборах участвовали довольно пассивно. Н.И.Калашников, объясняя результаты выборов в парламент 1976 г. и низкий процент участия избирателей, указывает на ряд факторов: "незрелость классового самосознания тайских масс, отсутствие прочной связи между демократическим движением в городах и крестьянством, которое во многих районах по-прежнему продолжало прислушиваться к голосу местных богачей и чиновников, было подвержено влиянию религии и монархических настроений" /40, с.106/. Если вычесть из этого перечня преданность королю (мусульмане-малайцы не испытывают почтения перед королем, чуждым им по религии), то перечисленные факторы могут быть отнесены к мусульманским жителям южных провинций. Голосуют они не за политические платформы и программы, а так, как угодно их помещику, торговцу, деревенскому старосте, приходскому мулле или кади (шариатскому судье), словом, по сходной с Филиппинами модели связей (патрон—клиент).

Несмотря на цементирующую роль религиозного фактора, между политической элитой и массами общин сохранялся разрыв, во многом предопределенный социально-экономическим положением тех и других. Политическая элита не выражает интересы трудящихся и обездоленных единоверцев. Тем не менее в 70—80-е годы с активизацией новых слоев современной мусульманской буржуазии общинная элита начинает включать в свои программы требования, учитывающие интересы малоимущих слоев.

Сами мусульманские массы непоследовательны в своем политическом поведении: они то дают увлечь себя общинным лидерам, принимают участие в кампаниях и акциях, которые не приносят им ничего, кроме потерь и страданий, то устраняются от каких-либо действий. Иногда они участвуют в классовых выступлениях совместно с теми социальными группами других общин, к которым принадлежат. Следует при этом учесть, что политическая культура и политическое поведение мусульманских масс зависят в первую очередь не от их положения как общины меньшинства, а от особенностей конкретной страны.



## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩИННЫХ ПАРТИЙ И ОРГАНИЗАЦИЙ

На политической сцене каждой из поликонфессиональных стран действуют многочисленные религиозно-общинные партии. Некоторые из них играют узколокальную роль, другие могут оказывать влияние в более широких масштабах.

В связи с ростом религиозно-общинных партий следует отметить, что, несмотря на все углубляющуюся классовую дифференциацию и политическую поляризацию во многих освободившихся странах, иногда трудно бывает определить, какова социальная база той или иной партии, четко отграничить, чьи интересы она представляет. Как отмечает В.Ф.Ли, трудно проследить "четкие очертания классовой природы" политических партий или организаций, так же как и политические границы социальной дифференциации. "Поиски таких границ еще более осложняются обострением внутриклассовых противоречий и конфликтов между различными фракциями имущих классов, а также бурным вовлечением в политическую борьбу широких городских мелкобуржуазных слоев, среднего крестьянства, пауперов, люмпенов, деклассированных элементов и других социальных слоев" /49, с.5/.

В.И.Максименко отмечает нестабильность и изменчивость партий в обществах Востока: здесь они (партии) "на протяжении жизни одного-двух последних поколений претерпели (и продолжают претерпевать) радикальные изменения, касающиеся и организационных форм, и социальной сущности... и их отношений с государством и обществом в целом" /52, с.4/. Эти замечания можно отнести и к партийной структуре религиозных меньшинств поликонфессиональных стран.

В коллективной монографии "Ислам в современной политике стран Востока" вычленяются три типа мусульманских партий по характеру их политической деятельности и организационным принципам. К первому типу относятся политические партии "современного типа модернистской ориентации, активно участвующие в политической жизни своих стран... Это не столько религиозные, сколько буржуазно-националистические партии, хотя их отличает обращение к исламу как к теоретической основе политического действия". Отличительной чертой второго типа авторы считают партийное устройство, которое "представляет синтез структуры средневековых религиозных орденов и братств и партий современного типа". Они стоят преимущественно на "возрожденческих" позициях. К третьему типу относятся богословские партии, партии улемов, представляющие их корпоративные интересы. Эти партии стоят на "традиционалистских, реже — на возрожденческих позициях" /39, с.75—76/.

Названная типологизация справедлива для мусульманских стран, а взаимоотношения исламских партий для всех

трех типов и правящих режимов, степень влияния первых на политическую ситуацию в том или ином государстве зависят от избранного пути развития, от модели государства и еще от целого ряда причин /39, с.76 — 79/. В рассматриваемых нами странах под типологию, данную в указанной монографии, больше всего подпадают мусульманские партии Индии. Так, Мусульманскую лигу Индийского Союза с полным основанием можно отнести к первому типу, Джамаат-и ислами хинд — ко второму, а Джамиат-ульулема хинд (ДУХ) — к третьему.

Для Филиппин и Таиланда более характерно образование фронтов и движений, очень пестрых по социальному составу партий, групп и группировок, разнородных по их идеологическим установкам, политической практике, отдельным задачам. Однако они объединены конфронтацией с правящими режимами и общиной религиозного и этнического большинства, стремлением к религиозно-национальному самоопределению, к полному государственному самоопределению, обособлению территорий, на которых сконцентрированы мусульманские меньшинства. В то же время во фронтах и движениях этих двух стран можно выделить организации всех трех типов, что в немалой степени определяет противоречия и трения внутри фронтов и движений, конфликты и их расколы.

В Индии много религиозно-общинных политических и неполитических организаций и партий. Одни стремятся завоевать видное место на общеиндийской политической арене, захватить лидерство среди мусульманских масс. Другие выражают специфические интересы отдельных мусульманских слоев, например выступают с требованием распространить специальные программы государственной помощи на "отсталые группы общества", в том числе на тех мусульман, которые относят себя к этим группам.

Одна из старейших политических партий индийских мусульман — Всеиндийская мусульманская лига — была образована в декабре 1906 г. История Мусульманской лиги в Индии колониального периода — от зарождения до выхода на роль ведущей политической силы мусульманской общины, а затем ее история в Пакистане обстоятельно освещены в советской литературе /58; 67/. Эволюция этой организации в независимой Индии исследована меньше. В Северной Индии Мусульманская лига выступала выразительницей мусульманского сепаратизма и в немалой степени была организатором индусско-мусульманской резни периода раздела /1947 г./; поэтому после 1947 г. эта партия прекратила свое существование. На юге Индии мусульмане не были "скомпрометированы" антииндусской деятельностью. В марте 1948 г. состоялся съезд, на котором Мусульманская лига южных частей страны провозгласила создание Мусульманской лиги Индийского союза (МЛИС), ограничив область своих интересов религиозной, культурной, экономической и просветительской сферой. Возглавил организацию Мохаммад Исмаил.



Однако на деле МЛИС стала принимать активное участие в политической жизни штатов Керала и Тамилнад, блокируясь с различными партиями других общин. В Керале с 1967 г. МЛИС выступала в союзе и с прогрессивными силами, в том числе и с КПИ, и ее представители неизменно входят в состав законодательного собрания штата и выбираются в Народную палату.

Стремление МЛИС распространить свое влияние на всю Индию не увенчалось успехом, так как существует много региональных организаций и партий, претендующих на роль выразителей интересов мусульман своих штатов, районов и т.д. Все же ныне МЛИС играет политическую роль не только в Керале и Тамилнаде, но и в Андхра-Прадеше, Карнатаке, Западной Бенгалии. На общеиндийских выборах в Народную палату от МЛИС в 1984 г. прошло 2 кандидата.

В предвыборных кампаниях МЛИС сотрудничает с другими оппозиционными партиями — Бхаратия джаната парти (БДП), Лок дал, Дравида муннетра кажагам (ДМК) в Тамилнаде.

МЛИС стремится приобрести статус общеиндийской политической партии, но на ней до сих пор "висит проклятие" старой Мусульманской лиги, ответственной за раздел Индии.

Другой крупной партией мусульманского меньшинства является Джамаат-и ислами хинд (ДИХ). Не только прогрессивные, но и умеренные буржуазные круги Индии связывают с этой организацией опасное проявление коммунализма. Индийская печать ставит в вину ДИХ ее участие, а в ряде случаев и инспирирование коммуналистских беспорядков /122, 12.05.1981/. Журнал "Секьюлар демократи" подчеркивает особую опасность деятельности Джамаат-и ислами среди молодежи /127, 1982, November/. Тот же журнал признает Джамаат наравне с индусскими коммуналистскими организациями "главным препятствием" на пути достижения общинного мира /127, 1984, July/.

Основы идеологии индийской Джамаат-и ислами были заложены мусульманским теологом Абул Ала Маудуди (о его взглядах см. /34; 67; 68/). После раздела колониальной Индии на два государства, а позднее и образование Бангладеш, организации Джамаат-и ислами существуют во всех трех странах.

Стратегия и тактика партий Джамаат-и ислами Пакистана, Индии, Бангладеш менялись и меняются в зависимости от особенностей развития Пакистана, Индии и Бангладеш, но основные идеологические постулаты Джамаат остаются неизменными. Джамаат-и ислами всех трех стран можно отнести к правым политическим партиям, хотя на первых этапах своей деятельности эти организации всячески подчеркивали свою религиозно-культурную направленность и отвергали какие-либо политические цели.

Современную Джамаат-и ислами хинд[4] возглавляют кон-

[4] Свою деятельность Джамаат-и ислами в Индии возобновила в 1948 г., прибавив слово "хинд" к названию для отличия от пакистанской партии. Свое отличие в целях, тактике и стратегии деятели ДИХ подчеркивают постоянно.

сервативно настроенные представители мусульманской интеллигенции Индии. ДИХ, как и другие религиозно-общинные партии правого фронта, вносит своей политической деятельностью известную дестабилизацию в жизнь страны, противодействует национальной интеграции, претворению в жизнь ряда прогрессивных преобразований. Это кадровая организация с четкой структурой. Высшим органом является Совет представителей, выбираемый членами Джамаат, который, в свою очередь, выбирает верховного руководителя — амира (в 1948 г. им стал маулана Абул Лаис Ислахи Надви) и Консультативный совет (подробнее о структуре, изменениях в численном составе ДИХ см. /63/).

Джамаат — не массовая организация; она состоит из членов партии, сочувствующих и попутчиков. Руководители Джамаат-и ислами с первых дней существования партии стремились переносить свою работу в массы, организовывать более или менее широкие движения и выступления, что им не раз удавалось.

Индийская Джамаат-и ислами никогда не отходила от основных положений религиозно-общинной идеологии А.Маудуди. Среди ее идеологических принципов — религиозная исключительность мусульман, превосходство религии над всеми другими духовными ценностями, комплексность ислама, негативизм в отношении современной западной культуры и морали, отрицание возможности перенесения на индийскую почву западных экономических и политических моделей. Джамаат выступала и выступает против национализации в промышленности и торговле, кооперирования в сельском хозяйстве, установления лимита на землевладение и другую собственность и т.д. Для партии характерны антисекуляризм, антикоммунизм, антисоветизм.

Эти принципы остаются незыблемыми, хотя с изменением условий деятельности и обстановки в стране меняются акценты, усиливаются одни принципы и затушевываются другие. Например, в 50—60-х годах идеологи Джамаат видели в исламе спасение от всех социальных и экономических бед и провозглашали ислам единственной религией, способной выполнить эту спасительную миссию. На съезде в Рампуре в 1956 г. была принята программа Джамаат ("Четырехлетний план"), которая, в частности, подчеркивала, что для всего человечества ислам является единственным способом решить все многочисленные проблемы, которые возникают в современном мире /20, с.18/. В 1976—1980 гг., т.е. в годы своего союза с крайне правой организацией индусских коммуналистов РСС, идеологи Джамаат, проповедуя мессианскую роль религии вообще, особо не выделяли ислам среди других религий (см. /126, 17.05.1982/). Но уже в 1982 г., когда союз с РСС был расторгнут, в выступлениях мусульманских теоретиков снова ислам стал возводиться в ранг единственной религии, способной разрешить все проблемы современного мира.

Ислам объявляется единственной религией, которая не только проповедует, но и осуществляет на практике свободу, равенство и братство, уничтожает какие бы то ни было различия между людьми и наилучшим образом соответствует природе человека. "Сегодня у человечества нет иного пути, кроме пути ислама, исламского образа жизни" /126, 14.12.1980, 13.06.1983/.



В первые годы существования Джамаат-и ислами ее лидеры настойчиво подчеркивали религиозно-культурный характер организации. Ее миссия, как это утверждалось в первых программах, заключалась в том, чтобы вывести мусульман из того состояния морального упадка, которое было вызвано кровопролитными событиями, сопутствовавшими образованию двух государств на Индостане. Кроме того, в цели Джамаат входило возвращение "заблудших мусульман на путь истины, на путь ислама".

В соответствии с программными требованиями (программа 1956 г.) Джамаат стремилась изолировать мусульман от общеиндийских движений, общенациональной жизни, превратить мусульманскую общину в своего рода "государство в государстве", сообразующее свою социальную, экономическую и политическую жизнь с предписаниями шариата. Конечной целью организация ставила осуществление "исламской революции", установление исламского образа жизни. Путь к этому, по утверждению теоретиков Джамаат, шел не через учреждение в Индии теократического исламского государства, а "через моральную и духовную переориентацию мировоззрения всех индийцев" /20, с.12/.

Несостоятельность такой цели очевидна: в многоконфессиональном государстве, где подавляющее большинство населения исповедует религию, догматы которой несовместимы с догматами ислама, "переориентировать" всех граждан не под силу меньшинству, вооруженному даже такой, с точки зрения исламских идеологов, "гармоничной, всеобъемлющей, демократичной, универсальной, жизнеспособной" религией, как ислам.

Истинные цели Джамаат-и ислами хинд определялись ее установкой на сепаратизм. В конце 40-х — 50-х годов они сводились к изоляции мусульман от патриотического влияния прогрессивных сил Индии и от политической жизни страны. Джамаат тех лет выступала против Мусульманской лиги, обвиняя последнюю в том, что она занята политической деятельностью, которая якобы неприемлема для религиозной организации. ДИХ призывала мусульман не участвовать в выборах.

Однако в 1961 г. лидеры Джамаат-и ислами хинд высказали намерение участвовать в выборах. Такие переходы объяснялись ростом популярности организации среди различных слоев мусульманской общины, в частности тем, что она активно помогала жертвам общинных столкновений.

Международные события оказывают определенное влияние на организацию мусульманских коммуналистов. После антишахской революции в Иране Джамаат-и ислами выступила с призывами совершить "исламскую революцию" в Индии. Организация с самого начала заняла крайне враждебную позицию в отношении афганской революции.

Тактика партии ДИХ менялась в зависимости от положения в стране, международной обстановки, позиции родственных ей мусульманских организаций — Джамаат-и ислами Пакистана, Братьев-мусульман.

Эти изменения находят отражение в ее основных программных документах: "Знакомство с Джамаат-и ислами хинд" (1959 г. и январь 1981 г.) и "Политическая программа Джамаат-и ислами хинд" (октябрь 1981 г. — март 1986 г.). В "Знакомстве" 1981 г. введены новые разделы, такие, как "Общинная гармония", "Координационная работа с другими исламскими организациями", "Национальная солидарность", разделы о подготовке кадров для Джамаат-и ислами, пропагандистской работе среди мусульманского и немусульманского населения, среди женщин и студентов, о социальных программах ДИХ, национальной солидарности. Последняя трактуется в духе универсализма ислама и содержит осуждение якобы присущих Индии раскольнических и сепаратистских тенденций на почве расовых и языковых различий /21, с.23 — 34, 38/.

Многие разделы издания "Знакомства" 1959 г. дополнены в 1981 г. новыми уточнениями, которые рассчитаны на немусульманского читателя, подчеркивают дружелюбие ДИХ к представителям других общин и т.п. Весь документ 1981 г. направлен на то, чтобы опровергнуть многочисленные (и обоснованные) обвинения Джамаат в коммуналистской подрывной деятельности. В "Знакомстве" 1981 г. также косвенным образом критикуется правительство ИНК и отмечается "взаимопонимание", которое было достигнуто между мусульманскими и немусульманскими лидерами и функционерами в тюрьмах, куда они были заключены в период чрезвычайного положения /21, с.25 — 26/.

В первой программе Джамаат-и ислами, как уже упоминалось выше, организация отказывалась от всякой политической деятельности. В "Знакомстве" 1959 г. признается возможным включение в "исламскую систему" политики как "неотъемлемой части ее". Поэтому Джамаат "не может сторониться политических интересов". Но тут же делается оговорка: поскольку ислам не принят большинством населения Индии и не признан как основа государственной организации, то для ДИХ "не имеет смысла участвовать в парламентской деятельности" и "вообще в политической жизни страны" /20, с.21/. Это не последнее противоречие в теории и практике Джамаат. В "Знакомство" 1981 г. внесено многозначительное дополнение: "Джамаат, однако, не исключает подобного участия (т.е. участия в парламентской борьбе. — *Н.П.*) в условиях демократической страны, такой, как Индия. Только для этого еще не созрели условия" /21, с.37/.

В "Политической прграмме" 1982 г. возможность участия в политических действиях, и в особенности в парламентской борьбе, выражена с еще большей определенностью: "Термины „демократический и конституционный" включают парламентскую политику, поэтому Джамаат считает возможным в соответствии со своими принципами и в подходящее время принять участие в выборах" /25, с.2/.



В 1985 г. на февральской сессии Центральный консультативный совет ДИХ снял запрет на участие членов Джамаат в голосовании на выборах в парламент Индии и в законодательные собрания штатов /126, 3 — 4.03.1985/.

В передовой статье еженедельника ДИХ "Рейдианс" даны детальнейшие объяснения этого решения. Этим шагом ДИХ предполагает снять с себя многочисленные обвинения, в первую очередь подозрения в стремлении изолировать мусульманскую общину, а также обвинения в антидемократичности, коммуналиэме, в непатриотичности и т.д. Лидеры ДИХ, по-видимому, совершенно забыли свои призывы 50-х годов к мусульманам бойкотировать общенациональную жизнь и заявили, что Джамаат-и ислами, "оставаясь кадровой организацией, является общеиндийской и представляет всех мусульман Индии" /126, 3 — 4.03.1985/.

В доказательство своего патриотического подхода ДИХ выражает готовность отдавать свои голоса кандидатам любой общины — индусам, сикхам, христианам. И тут же выдвигает условия, которым должен отвечать этот кандидат. Помимо честности, высоких моральных принципов, стремления служить общему благу и прочего, кандидат должен неукоснительно соблюдать статьи 25, 26, 27, 28, 29, 30, 347, 350-А конституции Индии (статьи о правах национальных, языковых и религиозных меньшинств); непременным условием для кандидата является также отказ от вмешательства в сферу личного мусульманского права, религиозного обучения, языка, имущества общины. Известный обозреватель Аусаф Сайид Васфи в связи с этим писал: "В свете выдвинутых ДИХ условий, которые обеспечивают соблюдение в стране плюрализма, социальной справедливости для различных слоев нашего полирелигиозного общества, каждый здравомыслящий человек поймет, насколько ложны привычные обвинения против Джамаат" /126, 3 — 4.03.1985/.

Среди организаций индийских улемов, оказывающих влияние на политическое поведение мусульманского меньшинства, по сей день сохраняет свои позиции Джамиат-уль улема-и хинд (ДУХ). Она была основана Абулом Калам Азадом и улемами Деобанда в 1919 г. в дни Халифатского движения[5] и оказывала действенную поддержку Махатме Ганди в его кампании неповиновения. На всем протяжении борьбы за независимость Индии она стояла на патриотических, антианглийских позициях, была сторонником единства мусульман и индусов в борьбе против колонизаторов,

[5] Халифатское движение (1919 — 1922 гг.) — движение широких мусульманских масс под руководством мусульманской интеллигенции и духовенства против планов империалистов расчленить Османскую империю, в защиту турецкого халифа. В Индии оно вылилось в борьбу против британского колониализма и способствовало объединению мусульман и индусов.

поддерживала Индийский национальный конгресс и была противником тех сил в мусульманском движении, которые выступали за отделение от Индии мусульманского государства. Индийский историк Тара Чанд пишет, что Джамиат-уль улема "вписала славную главу в историю освободительного движения Индии" /109, т.III, с.264/.

После завоевания Индией независимости Джамиат, по признанию ее лидеров, отошла от политической парламентской деятельности и сконцентрировала свое внимание "на укреплении национальной солидарности, установлении лучшего взаимопонимания между различными общинами Индии, а также на укреплении положения индийских мусульман в политической, социальной и экономической структуре государства, чтобы они смогли участвовать в строительстве новой Индии, не утратив своих культурных и религиозных особенностей" /22, с.2/. Действительно, Джамиат-уль улема не выставляет кандидатов от своей партии, хотя ее руководитель Азад Мадани является членом Совета штатов (верхней палаты индийского парламента), куда он назначен в признание его заслуг.

Традиционализм Джамиат сочетается с признанием принципа секуляризма как государственной политики, с осознанием необходимости для мусульман улучшать свое экономическое положение, активизировать участие во всех сферах хозяйственной жизни страны, "а не жаловаться на трудности и дискриминацию". В одной из резолюций Генерального совета Джамиат записано, что мусульмане должны объединиться с демократическими и секуляристскими силами, чтобы изменить положение" (см. /90, с.9/).

Партия протестует против межобщинных столкновений, обращается с письмами, резолюциями, требованиями к правительству принять действенные меры против коммуналистских сил, снимая всякую вину с мусульманской общины, представляя ее жертвой индусских шовинистов, попустительства полиции и некомпетентности местной администрации. ДУХ расследует на местах причины межобщинных беспорядков и оказывает материальную помощь потерпевшим. Партия также проводит благотворительную работу в районах, пострадавших от стихийных бедствий, причем помощь оказывается как мусульманам, так и членам других общин.

По другим вопросам Джамиат-уль улема занимает позиции, сходные с другими мусульманскими общинными организациями, т.е. выступает за сохранение мусульманского личного права неизменным, за предоставление Алигархскому мусульманскому университету особого статуса, за более легкие условия для паломничества в Мекку и т.п. Партия улемов высказывается по международным вопросам, поддерживает борьбу палестинского народа.

При пестроте общинных организаций бывает затруднительно дифференцировать их политические платформы. Например, сравнение программ Джамаат-и ислами, Мусульманской лиги и даже Джамиат-уль улема хинд обнаруживает поразительное сходство. Все три партии декларируют свою приверженность исламской идеологии, выступают за сохра-



нение религиозной и культурной самобытности, установление равных экономических и социальных прав мусульман и других меньшинств, поддержание межобщинного мира и согласия. Выдвигаются те же требования в отношении мусульманского личного права, языка урду, особого статуса Алигархского мусульманского университета и т.п. (см. /90, с.3, 40–47, 68; 19, с.3–4, 7–10; 25, с.10–11/).

В условиях обострения многочисленных проблем общественной жизни Индии усиливаются коммуналистские тенденции в политической тактике партий и организаций разных общин. Следствием является усиление межобщинных противоречий, что, впрочем, в дальнейшем не исключает совместных политических акций различных религиозных общин против демократических и секуляристских сил. Сама природа религиозно-общинных партий, сходство в их идеологиях предполагают и их политические альянсы.

В то же время усиливается тенденция к объединению мусульманских общинных организаций, партий, фракций. В 1964 г. по инициативе доктора Сайид Махмуда, известного участника национально-освободительного движения Индии, члена ИНК, был создан Муслим маджлис-и-мушаварат (Мусульманский консультативный комитет – ММК). 8 августа 1964 г. доктор С.Махмуд пригласил на встречу около 80 мусульманских лидеров – членов различных мусульманских организаций и партий, включая ИНК, чтобы обсудить проблемы, стоящие перед мусульманами. Главным импульсом, послужившим к созданию Мушаварата, по признанию М.Шакира, явился характер общинных столкновений, в которых "мусульмане были наиболее страдающей стороной" /98, с.57/. Мушаварат ставил перед собой задачу объединения всех мусульман, внедрения в жизнь мусульман Индии идеалов ислама, вместе с тем вовлечения мусульман в общеиндийскую жизнь, в решение общенациональных проблем. "Мусульмане изолировали себя от социальных и политических течений страны, – подчеркнул на совещании Сайид Махмуд, – что никак не отвечает ни интересам страны, ни интересам самих мусульман" (цит. по /98, с.234/). Далее он сказал, что религия и культура мусульман Индии подвергаются опасности, а также отметил отставание мусульман в области коммерции и образования.

Индийские исследователи, например М.Шакир, Г.С.Гхурье, рассматривают Мушаварат как попытку к политическому объединению мусульман, хотя в Мушаварат вошли партии и организации, стоящие на различных идеологических и политических платформах. Например, мусульманские лидеры, тяготевшие к секуляризму, видели в Мушаварат средство вовлечения мусульманского населения в "общий поток" индийской жизни. Деятели из Джамаат-и ислами считали Консультативный комитет действенным орудием "сохранения мусульманского самосознания" /126, 28.03.1966/. Лидеры Джамаат и некоторых других общинных партий, стремившиеся приобрести политический вес, рассматривали это объединение как орудие политической борьбы.

В июле 1966 г. Мушаварат выработал программу — Народный манифест из 9 пунктов: 1. Внести изменения в систему образования (включить в программы моральное воспитание, изъять из учебников по истории все материалы, оскорбляющие чувства мусульман, ввести в школах учебники светского типа). 2. Принять пропорциональную систему представительства на выборах в парламент и законодательные собрания штатов. 3. Принимать во внимание повышение уровня благосостояния страны при определении внутренней политики. 4. Установить невмешательство государства в правовые нормы общин. 5. Ввести в школах преподавание на родных языках; предоставить языку урду статус второго официального языка в штатах Уттар-Прадеш, Бихар, Раджастхан, Мадхья-Прадеш, Андхра-Прадеш, Майсор и на союзной территории Дели. 6. Создать управление по делам меньшинств из таких представителей, которые пользуются авторитетом у этих меньшинств. 7. Сохранить для некоторых учебных заведений (АМУ, Шантиникетан) особый статус, установленный их основателями. 8. Доверие между религиозными общинами должно устанавливаться ими самими без вмешательства государства. 9. Принять решительные меры против таких зол, как неприкасаемость, порнографическая литература, пьянство и т.д.(см. /98, с.57 — 58/).

Манифест стал активно использоваться консервативными религиозными силами во время избирательных кампаний.

В 70-е годы неоднократно делались попытки создать всеиндийскую мусульманскую политическую организацию. В 1970 г. в Дели был созван Всеиндийский мусульманский политический съезд, на котором присутствовало 300 делегатов от более чем 12 мусульманских организаций. Съезд показал стремление мусульманских партий к политическому объединению. Мусульманские лиги (из Бенгалии, Орисы, Уттар-Прадеша), локальные партии Анджуман Иттехадуль мусульмин (Хайдарабад), Авами Мохар (Бихар) и некоторые другие приняли участие в съезде, однако МЛИС (Мохаммада Исмаила) не послала своих представителей. И хотя на съезде были выражены озабоченность и тревога сходными проблемами, стоящими перед мусульманами, объединения не произошло. Единодушное обвинение в адрес "и правых и левых сил, которые не смогли за 20 лет помочь индийским мусульманам разрешить их проблемы" /126, 27.12.1970, с.15/, не привело к созданию единой партийной организации мусульман.

Как уже говорилось выше, социальная, экономическая, политическая неоднородность противостоит предпосылкам к политическому единству. Специфические мусульманские проблемы и трудности ощущаются на различных слоях мусульманской общины по-разному. По справедливому замечанию газеты "Пэтриот", политическая консолидация не исправит, не улучшит положения мусульман, наоборот, она чревата ухудшением положения общины и обострением межобщинной конфронтации; что же касается побед кандидатов мусульманских партий на выборах, то это "является результатом сотрудничества этих партий с общеиндийскими или региональными" /125, 19.12.1970/.



Результаты всех последующих выборов подтвердили это утверждение, хотя в некоторых случаях (выборы 1977 г. в Северной Индии) мусульманский фактор оказывал заметное влияние на исход выборов. На этом попытки к политическому объединению не прекратились.

В марте 1973 г. в Дели собрался съезд Всеиндийской организации за права Алигархского мусульманского университета. На этот раз законодательство о статусе АМУ было предлогом для консолидации не только всех правых мусульманских организаций, но и вообще многих индийских партий, находящихся на правом фланге политического фронта страны. Съезд состоялся в преддверии штатовских выборов в Уттар-Прадеше, Ориссе и Андхра-Прадеше.

Созванный с целью оказать давление на правительство и вынудить его пересмотреть новый (1972 г.) закон об Алигархском университете, он вылился в яростные нападки на правящую партию, главным образом на ее прогрессивные социально-экономические мероприятия. Со своей стороны, Джамаат-и ислами хинд "за сценой желала использовать удобный момент и соединить все мусульманские общинные организации на общей платформе" /122, 25.03.1975/. Однако на съезде выявились разногласия среди мусульманских партий. Например, Башир Ахмед, генеральный секретарь Мусульманской лиги штата Уттар-Прадеш, обвинил Фариди, главу Муслим маджлиса, в сговоре с реакционными партиями из своекорыстных целей и объявил, что МЛ его штата будет выступать на выборах самостоятельно.

В 1977 г. был созван еще один съезд — так называемый Всеиндийский съезд мусульман. В комитете устроителей съезда правые мусульмане заняли главенствующее место[6], но на самом съезде были представлены делегаты и от различных по политическим взглядам партий, в том числе 3 члена Коммунистической партии Индии.

На съезде был принят ряд резолюций, в которых содержались оценки политической ситуации в стране, отмечалась роль, которую сыграли мусульмане-избиратели в победе Джаната. Почти все партии — участницы съезда высказали озабоченность одними и теми же проблемами, поддержали одни и те же требования: оставить в неприкосновенности мусульманское право и в связи с этим аннулировать ст.44 конституции Индии, предусматривающую введение единого гражданского кодекса. Выдвигалось также

[6] В Комитет вошли 3 представителя от Джамаат-и ислами, по 2 от Мушаварат, МЛИС и Джамиат-уль улема, по одному от Муслим маджлис, Иттихад-уль-мусульмин, Талиер Милатт и некоторых других организаций, а также видные общественные деятели — Бадруддин Тайябджи, крупный чиновник и дипломат, работавший с Дж.Неру, А.М.Хусро — ректор АМУ, Зия-уль-Хасан Фаруки из Делийского мусульманского университета.

требование изъять некоторые другие статьи конституции, внесенные в основной закон государства позднее и противоречащие определенным положениям мусульманского права. Вновь выдвигались требования о статусе урду, Алигархском мусульманском университете, выделении гарантированных мест на государственной службе и на предприятиях госсектора. Съезд потребовал обеспечить безопасность мусульманскому населению, принять решительные меры для предотвращения общинных столкновений и т.д.

В ходе работы съезда обнаружились расхождения между отдельными организациями. Так, Джамаат-и ислами хинд пыталась "обелить РСС", отрицая причастность этой крайне правой коммуналистской организации и ее военизированных отрядов к мусульманским погромам. Такая позиция Джамаат возмутила почти всех делегатов. Наиболее последовательный и обоснованный отпор Джамаат послучила со стороны делегатов-коммунистов. Формулировки делегата КПИ М.Фаруки, выражающие осуждение деятельности "фашиствующих и полувоенных организаций" (т.е. РСС. — *Н.П.*), и призыв к правительству пресечь их деятельность были внесены в резолюции съезда /81, с.8/.

После 1977 г. организованные попытки создания объединенных блоков или единой политической организации мусульман не прекращались. В 1978 г. имам делийской соборной мечети (Джама масджит) Сайид Абдул Букари пытался создать неполитическую "группу давления", которая выступала бы в защиту угнетенных слоев населения "независимо от кастовой и религиозной принадлежности" /121, 29.05.1978/. Однако ни одной мусульманской партии не удалось сколотить монолитного политического блока.

На парламентских выборах в январе 1980 г. мусульманские организации поддерживали кандидатов от разных партий, а своих выдвигали главным образом как "независимых". Муслим маджлис раскололась: часть ее поддерживала кандидатов от Лок дал; бывший президент Маджлиса Зульфикарулла создал Мусульманский национальный фронт, который поддерживал Джанату, а своих кандидатов (33 человека) объявил по списку "независимых".

Шейх Абдулла в Кашмире поддерживал ИНК(И), так же поступил имам делийский Джама масджид.

Начало 80-х годов отмечено дальнейшим обострением межобщинных отношений. Индусские шовинистические круги усилили антимусульманскую и антихристианскую пропаганду, сочетая ее с призывами к "консолидации патриотического единства", что на языке таких организаций, как РСС, Вишва хинду паридаш и др., означает единство на основе древней культуры, древних индуистских традиций, из которых выбираются самые реакционные, самые обскурантистские. В понимании шовинистических лидеров, как писал индийский ученый Сардесаи С.Г., религиозное родство приравнивается к национальному единству, что, по сути, "на всех неиндусов накладывает ярлык чуждых, антинациональных элементов" /107, с.8/. Индусские шовинисты натравливают индусов на всех остальных граждан Индии, оставляя им возможность или принять индуизм, или покинуть страну /123, 06 — 13.04.1984; 01 — 08.05.1982/.



Со своей стороны, мусульманские лидеры проявляют еще большее стремление к консолидации политических сил мусульманской общины. Одновременно растет стремление к объединению тех мусульманских политических сил, которые видят главную гарантию защиты прав меньшинств в борьбе против угрозы коммунализма. В этом смысле примечателен меморандум 1982 г. (ноябрь): 44 парламентария-мусульманина от различных партий представили премьер-министру меморандум, в котором высказали тревогу за "будущее секуляристской модели индийского государства", когда в различных частях страны вспыхивают коммуналистские беспорядки, а политические партии идут на компромисс с коммунализмом и не поднимают голоса протеста против насилий, чинимых над представителями меньшинств. В меморандуме также утверждается факт участия в насилиях полиции. Парламентарии просили принять эффективные меры по охране прав мусульман и выдвинули ряд предложений, которые смогли бы помочь исправить положение /119, 1983, January, с.27 — 28, 41/.

Эти справедливые требования вызвали бурю в коммуналистской индусской прессе. Газета "Органайзер" заявила, что меморандум свидетельствует о том, что психология мусульман не изменилась со дней борьбы за Пакистан /123, 16.12.1982/. Даже буржуазные светские газеты высказали свое негодование. Газета "Таймс оф Индиа" не преминула указать парламентариям, что они занимают столь высокое положение вовсе не потому, что они мусульмане, что они выбраны главным образом от немусульманских партий и что своим меморандумом они пытаются "отравить сознание мусульман недоверием к правительству" /129, 16.12.1982/.

Стремлением к политической консолидации мусульманского меньшинства и одновременно пониманием неразрывной связи защиты его интересов с борьбой против угрозы коммунализма проникнуто "Политическое заявление Всеиндийского муслим маджлис-и мушаварат" от 24 февраля 1983 г., отражающее интересы различных политических группировок меньшинств — от крайне консервативных до демократических.

В констатирующей части заявления отмечается ухудшение положения мусульман и вместе с тем высказывается мнение о том, что "мусульманская община должна во всем объеме участвовать в политической жизни страны и разделять всю ответственность за ее социальный прогресс, экономическое развитие, а также привлечь общенациональное внимание к проблемам, стоящим перед общиной, к той несправедливости и дискриминации, которой она подвергается, и включить ее проблемы в повестку дня национального развития" /26, с.1/. Далее подчеркивается, что судьба мусульманской общины тесно связана с будущим развитием секуляризма, с сохранением демократической системы.

Этот документ во многих своих частях отражает истинное положение общины меньшинства, а требования к правительству, особенно в отношении коммуналистских эксцессов, справедливы. Но, конечно, есть пункты, которые отражают традиционалистские, консервативные настроения общинного руководства.

В разделе "Политическая система" выделяется необходимость как для мусульманских, так и для прочих политических партий "в сотрудничестве со всеми секуляристски настроенными силами" содействовать делу индусского-мусульманского единства и бороться со всеми сеющими рознь тенденциями /26, с.1/.

В заявление включены многие пункты Манифеста 1966 г., но требования более определенны, а тон более жёсток. Так, Мушаварат "настоятельно просит правительство строго придерживаться его политики невмешательства в область гражданского права мусульманской общины".

Мушаварат обращается к правительству с просьбой взять под контроль формы приема на работу на всех уровнях, "чтобы выявить причины постоянного слабого представительства (на службе, в госсекторе и частных предприятиях) одних общин и чрезмерного представительства других, а равно выработать средство против этого зла" /26, с.4 — 6/. Повторяются предложения в отношении языка, образования, вакфа[7], но с большей детализацией и требовательностью. Включены требования к ИНК(И) выполнить его предвыборное обещание 1980 г. и придать законный статус Комиссии по делам меньшинств, а также просьба к правительству взять под контроль деятельность Совета по национальной интеграции.

В заявлении приветствуются усилия индийского правительства, направленные на нормализацию межгосударственных отношений в Южной Азии, поддержка борьбы палестинского народа /26, с.7/.

Мушаварат призывает мусульман Индии к единству, к рациональным изменениям своих обычаев "в свете шариата", к оживлению деятельности в области экономики, учреждению кооперативных банков, фондов заката, беспроцентных кредитных обществ и т.д., к увеличению финансовых вкладов в образование своих детей /26, с.5/.

Мушаварат резко осудил деятельность РСС и Вишва хинду паришад, подверг резкой критике "подстрекательские писания и публикации против ислама", в частности книгу Балраджи Мадхока "Логическое обоснование государства индусов" /26, с.5/. МММ потребовал от правительства принять меры по прекращению развязанной индусскими коммуналистами кампании по нагнетанию страха у индусов перед "мусульманской угрозой".

Однако массовой кампании за претворение в жизнь требований Мушаварата не было. Он остался элитарной организацией. Нет у мусульманского маньшинства Индии и крупного политического лидера. В целом же роль мусульманских партий и организаций в партийной структуре Индии сравнительно невелика. Несмотря на тенденцию к объединению, они остаются разобщенными и отражают социальную и региональную дифференциацию внутри общин.

На Филиппинах наибольшее влияние на политическое поведение мусульман оказывает Фронт национального освобождения моро, он же из всех мусульманских организаций занимает наиболее важное место в политической структуре страны.

Образованию Фронта национального освобождения моро предшествовало основанное в 1967 г. Движение независимости мусульман, позднее переименованное в Движение за независимость Минданао (ДНМ). Его организатором считают дату Удтог Маталама, представителя мусульманской аристократии, бывшего губернатора Котабато. В манифесте ДНМ говорилось, что жители Минданао, Сулу и Палавана, "призывая благословение Аллаха... заявляют на весь мир о своем желании отделиться от Республики Филиппины, чтобы образовать исламское государство, в котором осуществятся идеалы ислама и в котором моро реализуют свои устремления, разовьют свое исламское наследие с благословения всемирного исламского братства" (цит. по /101, с.156/).

В конституции ДНМ (1968 г.) приводились причины, вынудившие мусульман бороться за отдельное государство: несправедливая для мусульман политика правительства Филиппин, необходимость отстоять исламский образ жизни и победу ислама как религии и идеологии на территории моро.

В 1968 — 1970 гг. в лесах Малайзии началась подготовка 90 добровольцев из моро как будущих организаторов военных отрядов на Сулу и Минданао. Среди этих добровольцев были будущие руководители Фронта национального освобождения моро.

В ответ на организацию ДНМ имущая и политическая христианская верхушка страны в преддверии выборов 1971 г. начала организовать свои отряды. Приписав вину за отставание мусульман от христианских сограждан приверженности первых косной религии, инициаторы "христианского сопротивления" на Минданао перешли к политическим и военным акциям против мусульман. По существу, это была борьба между мусульманской и христианской элитами за политическое влияние и экономические интересы на юге страны. Приближающиеся выборы усилили накал политической борьбы и вооруженных столкновений между отрядами моро и христианами.

В движении, начатом У.Маталамом, а затем и в ФНОМ, улемы занимали не последние позиции и своим участием усиливали религиозные настроения и устремления к созданию государства ислама на южных островах Филиппинского архипелага. Для самого У.Маталама борьба была попыткой

[7] Вакф (вакуф) — собственность, переданная на религиозно-благотворительные цели частным лицом, организацией или государством.

вернуть себе ускользающие позиции. Некоторые авторы считают, что в задачи ДНМ не входила мобилизация широких мусульманских масс на действительное самоопределение /38; 92; 101/.

За отделение государства моро выступил Фронт национального освобождения моро во главе с Нуруллаи Мисуари, одним из 90 боевиков Движения независимости Минданао. Нур Мисуари не принадлежит ни к мусульманской аристократии, ни к буржуазным слоям, рос в нищете, а когда попал в качестве стипендиата в Университет Филиппин, то бедствовал и там. По воспоминаниям одного из его однокашников, он часто голодал, но "все свои беды скрывал от посторонних глаз" (цит. по /84, с.197/). Будущий руководитель самой значительной сепаратистской организации с головой погрузился в общественную жизнь университета и скоро стал общепризнанным лидером.

Н.Мисуари был причастен, как утверждает Т.Джордж, к организации левой студенческой группы Патриотическая молодежь, известной промаоистскими настроениями, но вскоре отошел от нее /84, с.197/. В университете же он познакомился с марксистской литературой, но остался приверженцем ислама и к 1966 г. решил посвятить свою жизнь делу мусульман вообще, а не классу угнетенных и эксплуатируемых.

Нур Мисуари встал на путь борьбы за самостоятельную государственность для моро. Он считал, что мусульмане не смогут добиться справедливости в филиппинском государстве. Началась подготовка к созданию организации. Мисуари стал издавать газету "Новости филиппинских мусульман". Поняв, что без помощи состоятельных моро ему не обойтись, молодой издатель вступил в контакт с некоторыми из них, в частности с конгрессменом и "хозяином" провинции Ланао Лукманом. В университете Н.Мисуари сближается с сыновьями из знатных мусульманских семей Абул Алонто и Хашимом Саламатом.

Уже сам неоднородный состав руководителей образовавшегося в 1969 г. Фронта национального освобождения моро предполагал расколы, отделение фракций, образование новых организаций в будущем. Причины тому были тем серьезнее, что задачи старой мусульманской верхушки расходились с целями Н.Мисуари. Первым была нужна всего лишь автономия, которая укрепила бы их авторитет и господство на мусульманских территориях, а второй рассчитывал на устранение власти традиционных лидеров и ратовал за установление государства Бангса моро, стоял на сепаратистских позициях.

Мисуари начал готовить кадры для партизанской войны, а тем временем конфронтация между сторонниками автономии и государства Бангса моро обострялась. К ФНОМ присоединялось все больше молодежи, и он все дальше отходил от дату. Дату пытались скомпрометировать Мисуари в глазах простых мусульман, выдвигая против него обвинения в том, что он является сторонником коммунистических идей. Т.Джордж, ссылаясь на "довтоверные источни-



ки", пишет, что Мисуари пришлось в доказательство своей правоверности читать суры из Корана "под дулами винтовок" /84, с.202/. Когда представители Новой народной армии (ННА), руководимой отколовшимся от компартии Филиппин промаоистским крылом, предложил Мисуари сотрудничество, он отклонил их предложение. Расхождения между руководством ФНОМ и ННА были и политические и идеологические. Мисуари считал, что Минданао разделен не по вертикали — на эксплуататоров и эксплуатируемых, а по горизонтали — на мусульман и немусульман. К тому же Мисуари понимал, что сотрудничество с ННА сразу даст возможность правительству открыть военные действия против ФНОМ, а к таким боям он еще не был готов.

Руководство ФНОМ придерживалось мнения о необходимости смены лидеров: старые традиционные руководители стали в независимых Филиппинах политическими лидерами, потому что их имущественное положение и влияние на вассалов, равно как и семейные и клановые связи, обеспечивали им победу на выборах. Деятели из ФНОМ обвиняли традиционную элиту в эгоизме, оппортунизме, нежелании способствовать развитию своего народа. Для создания независимого государства моро, считали они, нужны новые лидеры, приверженные принципам демократии и ислама. Нур Мисуари и другие молодые руководители видели путь к освобождению и созданию самостоятельного государства в вооруженной борьбе, для чего и была создана Армия Бангса моро.

В середине 1971 г. Нур Мисуари созвал съезд в городе Замбоанга с целью выяснить отношения с традиционным руководством, которое он обвинял в оппортунизме. На съезде молодежь из ДНМ выступила с обвинениями в адрес старшего руководства, в частности У.Маталама; его обвинили в том, что он вступил в переговоры с Маркосом и согласился принять пост советника при президенте по делам мусульман. Наиболее важным результатом съезда было официальное провозглашение уже созданного Фронта национального освобождения моро. Это событие, как утверждает исследователь проблемы Е.Меркадо, "было качественным изменением в истории сопротивления моро, начавших массовое революционное движение" /101, с.160/. Участники съезда разъехались по местам и включились в активную деятельность — в предвыборную кампанию или в вооруженные рейды и схватки с формированиями христиан. Однако это происходило все-таки "под присмотром" мусульманской элиты. На выборах верх одержали христиане: во многих городах традиционно удерживаемые мусульманами посты мэров были потеряны.

После очередной вспышки беспорядков в городе Марави на Минданао в 1972 г. даже правительство Филиппин было обеспокоено деятельностью ФНОМ, хотя он и не был главной действующей силой. "Мятеж" в Марави был больше делом военизированных групп народности маранао, которые протестовали против введения Маркосом чрезвычайного положения на Филиппинах 21 сентября 1972 г.

Одним из предлогов для введения чрезвычайного положения был конфликт между мусульманами и христианами, однако оно не нормализовало положения в южных районах страны, скорее наоборот. Лидеры ФНОМ стали собирать разрозненные группы. И если раньше, например, на архипелаге Сулу, нередки были столкновения между соперничающими мусульманскими кланами народности таусуги, то теперь их действия были направлены против христиан, особенно против христианских банд Илага ("Крысы"), которые наводили ужас на моро своими жестокостями.

Многие выступления мусульман на Сулу и Минданао против администрации, полиции и войск представлялись правительственными кругами как маоистские. Однако после Конференции министров иностранных дел мусульманских стран в Бенгази и других собраний, проведенных исламскими организациями, на которых был поднят вопрос о судьбе филиппинских мусульман, Маркосу пришлось признать, что он имеет дело с мусульманскими повстанцами, и у проблемы моро появился международный аспект.

После введения чрезвычайного положения Мисуари эмигрировал. В эмиграции он проявил находчивость и дипломатические способности, что позволило ему снискать расположение влиятельных кругов тех стран, в которых он жил. Скоро поддержка арабских стран и исламских международных организаций, его личные качества умелого политика превратили его "из скромного просителя у порога мусульманских дату в главу правительства моро в изгнании" /84, с.238/.

За границей он основал Союз филиппинских студентов и начал агитацию за сепаратизм среди молодежи, обучающейся в арабских странах. Трое из 57 студентов вошли в руководство ФНОМ (Г.Али, Абдул Баки Абибакар и Юсуп Аббас) /84, с.229/.

На Филиппинах отдельные течения стали присоединяться к ФНОМ. Вскоре в Триполи Мисуари образовал Центральный комитет с функциями правительства. В составе руководства в основном была молодая интеллигенция.

28 апреля 1974 г. был провозглашен Манифест ФНОМ об образовании Республики Бангса моро. В преамбуле Манифеста говорилось о том, что моро стремятся освободиться от тирании, несправедливостей и притеснений, чинимых чуждым им правительством, что они полны решимости сохранить свою национальную самобытность, отвести угрозу, нависшую над исламом. Поэтому они провозглашают установление Республики Бангса моро. ФНОМ и его армия, говорилось в Манифесте, являются главной движущей силой для достижения единодушия масс и осуществления главной цели, т.е. образования суверенного государства, независимого от "диктаторского режима".

12 пунктов Манифеста излагают политические и экономические основы Республики Бангса моро: полный разрыв политических, экономических и иных связей с "деспотическим правительством Филиппин", признание вооруженной



борьбы в качестве единственного средства достижения полной свободы, отказ от соглашений с правительством Маркоса и др.

Манифест заявляет о приверженности принципам демократии и отвергает любую форму эксплуатации человека человеком. Пункт 4 гарантирует равные права и свободы для филиппинцев иной веры, которые пожелают оставаться на территории Бангса моро. Революция и государство моро обязуются способствовать развитию исламской культуры без ущемления других культур и религий. Республика берет на себя международные обязательства: признает Устав ООН, Декларацию прав человека, обязуется способствовать сохранению мира во всем мире и развивать взаимопонимание и дружбу между разными народами, "независимо от их идеологии и религии".

Экономическая программа Манифеста предусматривает развитие народного хозяйства "опустошенной войной родины"; для этого, в частности, будут поощряться иностранные капиталовложения на выгодных условиях для народа и вкладчиков.

В заключение Манифест декларирует принцип принадлежности Бангса моро исламскому миру, а также "третьему миру" и всем народам, находящимся под колониальным гнетом /7, документ III, с.1—3/.

Пик действий ФНОМ на Минданао пришелся на 1972—1975 гг. Участившиеся столкновения между Армией Бангса моро, правительственными войсками и полицией повлекли за собой большие жертвы и материальные потери. В конце концов силы повстанцев стали ослабевать, к тому же в рядах руководства наметились разногласия. Однако правительство не могло до бесконечности затягивать конфликт. К попыткам решить его мирным способом вынудил и тот резонанс, который получили события на Минданао и Сулу в мусульманском мире. Некоторые мусульманские страны оказывали существенную материальную помощь ФНОМ. Маркос решил прибегнуть к посредничеству стран-членов Организации исламской конференции (ОИК).

В конце 1976 г. в Триполи состоялись переговоры между правительственной делегацией и руководством ФНОМ (председатель Нуруллаи Мисуари и вице-президент Хашим Саламат). На переговорах присутствовали наблюдатели ОИК. 23 декабря 1976 г. было подписано соглашение, по которому 13 мусульманским районам предоставлялась автономия, предусматривавшая, в частности, независимость моро в делах судопроизводства, образования, создания своего законодательного собрания и сил безопасности. Одним из главных пунктов была договоренность о прекращении огня, а также о создании смешанной комиссии по наблюдению за выполнением соглашения, состоящей из представителей ФНОМ, правительства Филиппин и ОИК.

Сам факт подписания соглашения был моральной и политической победой ФНОМ: он был признан правительством как законный партнер на переговорах. Но немалые выгоды договор принес и правительству Маркоса. Самая главная,

видимо, состояла в том, что проблему моро удалось перенести снова на Филиппины, ослабив к ней внимание мусульманских стран и организаций.

20 января 1977 г. в городе Замбоанге было подписано соглашение о прекращении огня между правительством Филиппин и руководством ФНОМ в присутствии представителей Ливии, Саудовской Аравии, Сенегала и Сомали. Но дальнейшие переговоры об осуществлении автономии не увенчались успехом из-за несогласия между сторонами по пунктам, которые должны были быть вынесены на референдум[8].

Посредником выступал М.Каддафи, который тоже не согласился с десятью вопросами, намеченными для референдума Маркосом. Вопросы эти не давали возможности прийти к определенному и четкому решению, кроме того, в районах будущей автономии мусульманское население составляло только 21%, и судьбу референдума, а следовательно, и автономии можно было предугадать.

Референдум состоялся 17 апреля 1978 г. После его проведения правительство предоставило автономию только 10 провинциям. ФНОМ не признал решения правительства /126, 25.02.1984/. Правительство, со своей стороны, сославшись на многочисленные нарушения соглашения о прекращении огня Фронтом национального освобождения моро, заявило о невозможности вести переговоры далее. К тому же Маркос недвусмысленно заявил, что конфликт с моро — "внутреннее дело страны, и переговоры с ФНОМ могут вестись только на Филиппинах" (цит. по /101, с.166/). Он также объяснил прекращение переговоров разногласиями в самом руководстве Фронта.

Противоречия среди лидеров ФНОМ начались вскоре после подписания соглашения в Триполи. Между Мисуари, его сторонниками и Хашим Саламатом начались трения и разлад. Последний стоял на более умеренных позициях, в то время как Мисуари снова выдвинул требование "полного освобождения от колониализма и империализма" и создания свободного государства моро /126, 5—31.03.1984/. Саламат образовал свою Организацию освобождения народов моро (ООНМ) (позднее — Исламский освободительный фронт моро — ИОФМ). Последующие события обнажили истинные причины разногласий, во многом определявшиеся личными эгоистическими устремлениями. Позиции оппонентов Мисуари кардинально изменились, когда он пошел на соглашение с новым правительством К.Акино и был готов признать автономию для большинства южных провинций. Саламат же выступил ярым противником автономии, за которую выступал ранее.

В конце 70-х годов в руководстве ФНОМ можно было выделить три группы, во главе которых стояли Нур Мисуари, Х.Саламат и Д.Пундату. Каждая группа претендовала на роль официального представителя народов моро.

[8] Хотя вопрос о референдуме не был внесен в Соглашение, но по конституции Филиппин требуется согласие населения на автономию, что предполагало проведение референдума (см. /84, с.254—255/).



В Фронт национального освобождения моро входят представители настолько разных социальных и политических сил, что трудно говорить о целостной идеологии и единстве политических устремлений. В движение за свободное государство моро помимо представителей молодой интеллигенции, действительно желавшей социальной справедливости для угнетенных соотечественников, входили простые мусульмане, ставшие жертвами межобщинных столкновений или рейдов полиции; присоединились к Фронту и религиозные деятели, мечтавшие об установлении теократического государства, политики, стремящиеся удовлетворить свои честолюбивые амбиции, и многие другие.

С течением времени руководство ФНОМ стало делать все больший акцент на исламских ценностях. По его мнению, моро могут быть свободными только в рамках исламского общества, сохраняя свое исламское наследие. От их внимания ускользает современная обстановка на юге страны, которая при тщательном анализе показывает, что решение проблем моро нельзя отделять от расстановки социально-политических сил и экономической ситуации Филиппин в целом и на Минданао в частности. Необходимо также учитывать и немусульманское население острова, которое теперь уже неразрывно связано с развитием всей жизни на Минданао.

Если ислам объединяет всех повстанцев, то этнические и лингвистические различия мешают консолидации. Этнический фактор нарушает единство и самого ФНОМ. Так, народности маранао и магинданао группируются вокруг Рашида Лукмана и Хашима Саламата, впоследствии образовавших ИОФМ. После прихода к власти Корасон Акино ИОФМ, как уже указывалось, встал в конфронтацию и с правительством, и с ФНОМ.

За лидером ФНОМ Н.Мисуари идут народности таусуги и самалы.

Сосредоточение внимания на вооруженной борьбе и неуспехи в освобождении народа от феодальной эксплуатации на тех территориях, где действовала армия ФНОМ, не обеспечили настоящую поддержку Фронту со стороны мусульманских масс. Одновременно упор на "исламский фактор" оттолкнул от ФНОМ трудовой и эксплуатируемый люд из бывших переселенцев-христиан, которому живется ничуть не лучше, чем беднякам-моро. ФНОМ остается повстанческим движением и, как правильно отмечает Л.Л.Тайван, для него характерны аморфность состава и зависимость рядовых членов от руководителя /71, с.178/.

Развитие сепаратистского движения протекало по характерной для таких общественных явлений модели: раскол в руководстве, образование новых организаций с провозглашением новых лозунгов и целей, обращением к разным мусульманским странам за поддержкой, с переговорами с правительством и т.п.

Таким образом, на пути разрешения проблемы моро стоит немало трудностей. Серьезные осложнения вызывает не только отказ правительства признать мусульманские рай-

оны самостоятельным государством, но и раздробленность самих моро. Как отмечает Л.Л.Тайван, сепаратистские мусульманские организации сохранили многие черты, характерные для прежних клановых образований, — та же ориентация на лидера, крепость родственных и племенных связей, второстепенное значение политических программ. "Традиционные отношения рядового повстанца связывают его также с соперничающим политическим кланом, и достаточно незначительных обстоятельств для того, чтобы участник сепаратистских войн переходил из воинственной группы в миротворческую, а потом обратно и т.д., причем продолжительность пребывания в той или иной группе может ограничиваться несколькими днями, — пишет Л.Тайван.— Иными словами, ни один из лидеров не может рассчитывать на постоянную массовую базу" /71, с.148/. Все это дает возможность правительствам Филиппин удерживать моро в системе государства.

В Таиланде политическая обстановка в районах, где проживает мусульманское меньшинство, характеризуется многочисленностью и недолговечностью религиозно-националистических группировок, которые то сливаются, то распадаются, разногласиями по большому кругу вопросов. Например, у сепаратистов нет единого мнения о дальнейшей судьбе мусульманских провинций Таиланда: одни стоят за независимое государство, другие — за объединение с Малайзией или Индонезией.

Среди многих организаций, соперничающих друг с другом за массы в борьбе против правительства, наиболее значительными являются Объединенная организация освобождения Паттани (ОООП), Национальный фронт освобождения Паттани (НФОП) и Национально-революционный фронт (НРФ). И хотя, по утверждению исследователя проблемы У.Дульякасема, фронты различаются по идеологическим установкам, цель у них одна: добиться создания независимого государства, так как только абсолютно самостоятельное государство соответствует интересам народа, т.е. мусульман-малайцев. Идеологические расхождения Дульякасем объясняет борьбой между самими лидирующими кругами за власть и за массовую базу /77, с.231/.

Старейшая из организаций — Национальный фронт освобождения Паттани — была создана еще в 1947 г. Тогда он возглавлялся мусульманской феодальной аристократией и религиозными лидерами. НФОП выступал за полное освобождение от власти таиландского правительства и пользовался поддержкой широких мусульманских масс. Национальный фронт был активен в 60-х годах, но в 1977 г. правительственным войскам удалось разбить его силы, руководство было частично уничтожено, частично выслано из Таиланда. Фактически Фронт распался, бóльшая часть его членов примкнула к ОООП.

Созданная в 1967 г. Объединенная организация освобождения Паттани вобрала многие группы и группировки, организации, стоящие на сепаратистской платформе. ОООП имеет ступенчатую структуру, которая гарантирует изоля-



цию руководящих органов от низовых ячеек, точнее, одностороннюю изолированность, засекреченность руководства. Организация ставит целью создание самостоятельного мусульманского государства. В практическую деятельность входят организация повстанческого движения, террористические акты, такие, как убийства отдельных граждан буддийского вероисповедания или даже единоверцев, находящихся на правительственной службе, взрывы бомб в общественных и правительственных зданиях, даже покушения на жизнь короля. Кроме этого ОООП ведет просветительско-агитационную работу среди трудящихся мусульман, стараясь расширить и укрепить массовую базу. В лагерях для активистов проводится политучеба, в основном экстремистского толка, в программах которой изучение книги о Че Геваре сочетается с изложением исламских догм, концепции джихада[9] как священной войны за веру и родину. Идет обучение правилам партизанской войны (на опыте Алжира, Вьетнама) /65/.

В 1960 г. образовался Национально-революционный фронт (НРФ). По утверждению историка Омара Фарука (Куала-Лумпур), это была первая настоящая политическая организация /77, с.239/. НРФ был хорошо организован и имел определенные идеологические установки, основой которых были малайский национализм, исламский постулат о единобожии; он также был готов принять теорию и практику "антиколониализма и антикапитализма" и построения справедливого и процветающего общества, освященного богом. Фронт выражал готовность сотрудничать с любой другой организацией, идеологической группой, которая является противником "тайского колониализма", в том числе и на международном уровне, особенно с такими странами, как Малайзия и Индонезия. Фронт не признавал законность таиландской конституции, стоял за вооруженную борьбу, целью которой ставились отделение от Таиланда и включение в панмалайское государство бывшего Южного Сиама — огромной территории от Малайского архипелага и Паттана до Сингапура — под индонезийским государственным флагом.

У руководства Национально-революционного фронта стояли представители различных направлений и кругов — представители радикальных групп, религиозных, аристократических. Подпольные группы возникли во всех южных провинциях. Организация получила широкую поддержку всех, кто стремился освободиться от тайского господства.

Таиландские власти осознавали опасность деятельности НРФ: в 1961 г. они предвосхитили вооруженное выступление и арестовали лидеров Фронта. Оставшиеся на свободе

---

[9] Понятие джихад претерпело ряд переосмыслений и толкований. Ныне многие богословы понимают под джихадом не только войну за веру, но и борьбу за нравственное самоусовершенствование, "борьбу с собственной душой", борьбу за укрепление исламских ценностей, за социальную справедливость, экономический прогресс и т.д. (см. подробнее /39, с.103—112/).

руководители укрылись в Малайзии, а восстание, все-таки начавшееся, было сорвано. Хотя сама организация продолжала свою деятельность, однако в руководстве не было единства во взглядах и в ориентациях на зарубежные исламские страны: одни были сторонниками Индонезии, другие тяготели к Малайзии. В Таиланде движение НРФ продолжалось в виде деятельности многочисленных подпольных группировок; социалистическая ориентация наиболее радикального крыла размывалась религиозно-консервативными настроениями большинства участников Фронта.

Таким образом, интересы мусульман Таиланда представлены различными организациями, фронтами, группировками. Они различаются по своим политическим целям, социальным устремлениям. Однако, поскольку их идейные установки основаны на исламе, между ними есть много общего, в частности требование установления эгалитаристского исламского государства, неклассового мусульманского общества. Левацкий экстремизм находит обоснование в идее джихада. Всем группировкам свойственно отсутствие конкретных программ экономического и социального улучшения положения трудящихся — они заменены рассуждениями об исламской справедливости. Им свойственна проповедь религиозной исключительности, нетерпимости к иной религии и ориентация на мусульманские страны, в первую очередь Юго-Восточной Азии, и на ближайшего соседа — Малайзию.

В заключение хотелось бы отметить следующее: в Индии, где наиболее влиятельные мусульманские общинные партии имеют сравнительно длительную историю и большой опыт, несмотря на устоявшиеся идеологические позиции и продуманные политические программы, они в современных условиях не способны стать действенной мобилизующей силой, не могут привлечь на свою сторону ни значительные круги политической элиты, ни широкие массы мусульман. Им удается временами организовать ту или иную кампанию, втянуть определенное число единоверцев в какую-нибудь акцию, но все это ограничено по числу участников и имеет локальный характер. Массы идут за другими, светскими, партиями, и политическая элита предпочитает не связывать свою деятельность с религиозно-общинными организациями. В этом смысле показательны результаты выборов в парламент. Так, в 1984 г. из 28 мусульман, выбранных в Народную палату, только трое прошли по мандатам мусульманских общинных партий.

На Филиппинах и в Таиланде, где мусульманские организации более позднего образования и разнороднее по идейным установкам и программным устремлениям входящих в них группировок, они в большей степени преуспевают в деле мобилизации масс. Объяснение этому, очевидно, надо искать в консолидирующей силе этнического фактора, а также в историческом своеобразии развития общин, которые никогда не входили органически в государственную структуру этих стран.



*ОЧЕРК ТРЕТИЙ*

# МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА КАК ОБЪЕКТ ПОЛИТИКИ

## МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА В ПОЛИТИКЕ ПРАВЯЩИХ КРУГОВ

В своей официальной политике правящие круги не могут не учитывать "исламский фактор". Правящие партии стремятся привлечь на свою сторону симпатии меньшинств для стабилизации положения в государстве. На первый план проблема меньшинств выступает в условиях правительственных кризисов и политической нестабильности. "Исламский фактор" создает затруднения для правительств всех стран, как тех, неотъемлемой частью идеологии которых является секуляризм, так и тех, чья официальная идеология опирается на религию, исповедуемую большинством населения.

Для стран светской модели развития характерно сложное, неоднозначное отношение к разрешению проблемы мусульманских меньшинств. Естественно, что степень и способы разрешения проблемы непосредственно зависят от последовательности курса на секуляризацию и проведения демократических преобразований в целом. Характер исторической обстановки, соотношение политических сил внутри страны, международные отношения и еще многие факторы влияют на официальный курс в отношении мусульманских меньшинств.

И н д и я представляет собой светское государство, в котором процесс секуляризации осложнен рядом специфических особенностей развития страны как в колониальном прошлом, так и на современном этапе.

В идеологии индийского национально-освободительного движения принцип секуляризации был антитезой британской политике "разделяй и властвуй" /50, с.303 — 305/. Множественность религиозных общин, конфликты и вражда между ними стимулировали выдвижение принципов секуляризма в качестве средства расширения социальной базы национально-освободительного движения, вовлечения в него представителей различных общин и национально-этнических групп. Не случайно секуляризм стал важной составной частью идеологии Индийского национального конгресса, хотя провозглашение принципа далеко не всегда было равнозначно его претворению в жизнь.

Секуляристская тенденция в Индии имела свои исторические корни. Как пишет А.Д.Литман, "в идейном плане секуляризм явился продуктом определенных традиций общественной мысли Индии нового и новейшего времени, а

именно традиций, в которых воплотились элементы рационализма и философского натурализма, просветительства и буржуазного гуманизма, религиозной реформации и атеистических тенденций" /51, с.15/.

Основатели индийской государственности видели смысл и значение секуляризма в равноправном статусе различных конфессий. В октябре 1948 г. Дж.Неру подчеркивал: "Мы строим свободное секуляристское государство, где каждой религии, каждому верованию представляется полная свобода и равное уважение" /23, т.I, с.60/. Официальная политика в вопросе о религиях была "предназначена предотвращать религиозный шовинизм и элиминировать религиозно-общинную рознь, и вместе с тем она не должна отвергать правомерность апелляции к религии, когда это диктуется соображениями, отвечающими, по мнению самих правящих сил, задачам национального возрождения" /51, с.13/. Секуляризм индийской официальной политики и идеологии определяет официальный статус мусульманского меньшинства и отношение к нему правящих кругов.

На открытии международного семинара по исламу Индира Ганди сказала: "В Индии все верования имеют право на равную защиту и равное уважение, это мы называем секуляризмом" /119, 1983, January, с.26/. Такого же мнения придерживаются многие индийские историки, социологи, политологи. Историк Тара Чанд в лекциях, прочитанных в АМУ по случаю 150-летия со дня рождения основателя этого университета Саид Ахмад Хана, сказал, что "все великие религии мира, целью которых является усовершенствование человека", достойны равного уважения со стороны государства и что оно обязано помогать им "распространять идеи мира, доброй воли и дружбы между людьми" /110, с.40/.

По мнению политолога из Аурангабада А.Х.Гани, секуляризм включает: 1 — отрицание теократической или квазитеократической государственности; 2 — признание религии частным делом каждого человека или группы людей и, следовательно, необходимости защиты каждой религии государством; 3 — "утверждение единства народа Индии", которое, как полагает Гани, в определенной степени приведет к замене "религиозной лояльности национальной лояльностью" и непременному равенству всех граждан республики, независимо от касты или вероисповедания; 4 — признание за государством права вмешиваться в религиозную практику различных общин в интересах "их мирного сосуществования и культурного развития" /82, с.179/.

Хотя до 1976 г. термины "секуляризация", "секуляристский" в конституции Индии не упоминались, ряд ее статей явно указывает на светский характер индийского государства. В 1976 г. в преамбулу конституции Индии было внесено следующее название государства: "Суверенная, социалистическая, светская, демократическая республика Индия" /44, с.4/. В конституции закреплены принципы секуляризма и обеспечения прав любых меньшинств. Ст.15 и 16 отвергают дискриминацию по религиозному принципу при



получении работы, пользовании колодцами и местами для омовений, посещении гостиниц, магазинов, ресторанов.

За гражданами закреплено право исповедовать любую религию, отправлять религиозные обряды и проповедовать свою веру; религиозные общины имеют право содержать религиозные учреждения и владеть движимой и недвижимой собственностью и управлять ею. В то же время по конституции государство может вмешиваться в финансовые дела религиозных меньшинств /8, с.8, 9, 15, 16/.

Видные политические и государственные деятели Индии всегда уделяли мусульманской проблеме большое внимание. Они понимали и необходимость улучшить жизнь мусульманских масс, и важность общинного мира для развертывания национально-государственной консолидации, наконец, представляли негативные последствия нерешенности вопросов, связанных с мусульманами, для репутации страны.

Еще в 1948 г. на конвокации в Алигархском мусульманском университете Дж.Неру выступил с большой речью, которая была адресована молодежи университета. По существу, речь была обращена ко всем мусульманам Индии. Дж.Неру убеждал мусульман в том, что Индия не стремится уничтожить Пакистан, что она искренне заинтересована в успешном развитии нового мусульманского государства. Он также заверил мусульман, оставшихся в Индии, в том, что им предоставляются "гарантированные равные права и возможности... Но кто ищет равных прав, тот должен выполнять свои обязанности наравне со всеми" /23, т.I, с.338/.

В своей официальной политике Конгресс во время пребывания у власти соблюдал по отношению к меньшинствам, в том числе мусульманскому, принцип секуляризма. Верность этому принципу не только декларировалась в партийных и правительственных документах и звучала в выступлениях ведущих деятелей партии и членов правительства, но и подтверждалась многочисленными законодательными актами, рекомендациями штатовским правительствам и мероприятиями, нацеленными на устранение неравного положения различных слоев мусульманской общины в государственной и общественной системе.

Особенности переходного общества с многонациональной и многоконфессиональной структурой не позволяли правительству в целом ряде случаев принимать более радикальные меры по исправлению многих негативных аспектов в жизни общины меньшинства. Правительство Конгресса не только издавало законы об улучшении жизни "экономически отсталых классов" и меньшинств, но и создавало комитеты, комиссии, группы для изучения проблем мусульман и выработки рекомендаций. В 80-х годах была сформирована группа, которой вменялось в обязанность следить за тем, чтобы малоимущие слои населения (куда включались и мусульмане) получали все предусмотренные налоговой политикой преимущества и льготы. Разные комиссии рассматривали положение и законодательства о вакфе, АМУ, шариате, языке урду. Особенно много создавалось комиссий для расследо-

вания причин межобщинных столкновений и выявления их истинных зачинщиков.

Правительство Индии и правящая партия уделяют большое внимание мерам по установлению межобщинного мира, национальной интеграции. С 1961 г. работает Совет по национальной интеграции (СНИ) с постоянным комитетом, в функции которого входит следить за практическим осуществлением рекомендаций, принятых на съездах Совета.

В годы правления Джаната парти деятельность СНИ тормозилась и сводилась, по сути, к заседаниям различных его комиссий и принятию рекомендаций и резолюций.

С обострением межобщинных отношений и с возвращением ИНК(И) к власти (1980 г.) было принято решение "вновь активизировать деятельность Совета по национальной интеграции" и образовать при нем несколько постоянных комитетов. Комитет по образованию должен был заниматься вопросами "содержания образования и рекомендовать меры для превращения системы образования в действенный инструмент воспитания в духе секуляризма и национального единства" /119, 1983, № 1, с.27/, Комитет по общинной гармонии — заниматься поддержанием межобщинного мира, Комитет по национальной интеграции — следить за выполнением рекомендаций СНИ.

Образованная в 1978 г. Комиссия по делам меньшинств, наблюдающая за выполнением конституционных положений, проводила в ряде случаев расследования коммуналистских беспорядков, выявляя зачинщиков схваток, давала всесторонний анализ происшествию и свои рекомендации по наказанию виновных, оказанию помощи пострадавшим и т.д. /119, 1983, № 2, с.60—64/.

Еще в 1973 г. при образовании Парламентского комитета против коммунализма И.Ганди неоднократно подчеркивала необходимость для членов парламента и штатовских законодательных собраний вовлекать возможно более широкие круги населения в кампанию борьбы с коммунализмом. "Бороться с коммунализмом можно при помощи установленных законов, но законы не будут эффективными, если не произойдет изменений в общественном мнении" /27, с.1/. В письме министрам от 11 мая 1983 г. она предложила ряд мер по пресечению "коммуналистских инцидентов, которые пятнают доброе имя страны"; среди этих мер — набор в полицию лиц из общины меньшинства, учреждение специальных классов для представителей меньшинств по подготовке их к конкурсным экзаменам на замещение должностей на государственной службе и др. /119, 1983, № 6, с.249/.

Можно не сомневаться в искренности И.Ганди, когда она говорила на международном семинаре по исламу в Дели в 1981 г.: "Ислам — одна из наших религий... Мусульмане — полноправные соратники в национальной жизни: политике, торговле, предпринимательстве, в обороне и образовании, в искусстве и литературе и самовыражении... Политическое возрождение многих исламских государств, новые отношения, в которые мы вступили с ними, дадут новый импульс изучения ислама в Индии" /119, 1983, № 1, с.26/.



Однако Индии не так просто покончить с коммунализмом. Мы уже останавливались выше на его исторических, социально-экономических и политических причинах. К этому следует добавить, что правительство не всегда может выполнить требование секуляристской общественности запретить деятельность коммуналистских партий и организаций. Не так уж не права была Индира Ганди, когда говорила, что "запрещение коммуналистских организаций вряд ли решит проблему. Мы раньше накладывали запрет на такие организации, но это не дало ожидаемых результатов" /119, 1984, № 19, с.312/. Известны случаи, когда запрещенные коммуналистские организации, надевая на себя терновый венец невинно осужденных мучеников, завоевывали симпатии масс. Так было, к примеру, после введения чрезвычайного положения в 1975 г.

Надо также иметь в виду, что коммуналистские лидеры различных общин в погоне за голосами избирателей на выборах стремились в свое время скомпрометировать секуляристскую политику И.Ганди, что наносило "ощутимый урон демократическим процессам и национальному сплочению" /127, March, с.96/.

Правящей партии все время приходилось учитывать электоральное поведение масс. Как бы ни была велика по численности мусульманская община, ее во много раз превосходит индусская — именно за ней остается решающее слово на выборах, а следовательно, на нее вынужден ориентироваться Конгресс. Поэтому, как полагают некоторые индийские исследователи (Гани, А.А.Энджинир. М.Шакир), ИНК не мог пойти на радикальные меры против коммуналистских партий. Кроме того, ему нужно было учитывать, что запрещенные коммуналистские партии и организации, и индусские, и мусульманские, могут прийти к сговору и выступить против ИНК, как это было в период чрезвычайного положения (1975—1976), причем сам запрет и арест многих партийных руководителей не повлек самороспуска этих партий.

Не мог запретить коммуналистские партии и Раджив Ганди. В своем выступлении по радио после победы на выборах (5 января 1985 г.) он очертил будущую политику правительства в борьбе с коммунализмом, в которой большое внимание уделялось воспитательной работе:" в каждой деревне, в каждом маленьком городке, на каждой улице мы должны вылечить умы от ненависти и предрассудков" /119, 1985, № 26, с.56/. Выступая в Народном собрании, Р.Ганди подчеркнул, что экономическое неравенство является главной социальной основой общинной напряженности и вражды, и пообещал, что его правительство попытается разрешить эту проблему /119, 1985, № 26, с.57/.

Прогрессивность законодательства Индии, закрепление в нем принципов светской государственности, усилия правящих кругов по секуляризации общественной жизни — все это создает благоприятные условия для решения проблемы меньшинств. Неудачи в этой области могут быть объяснены

тем, что ускорению светских начал мешают сила архаичных традиций, крепость семейных, кастовых, общинных связей, равно как и сопротивление секуляристскому курсу со стороны реакционных кругов, использование религиозного сознания оппозицией в борьбе против правительства ИНК, противоборство различных группировок внутри самого Конгресса, наконец, неэффективная работа административных органов. Это сознают индийские исследователи. Так, Моин Шакир пишет, что на пути "декоммунализации" стоят религиозные, лингвистические и трайбалистские притяжения, препятствующие формированию политики на классовой основе и светской организации общества /99, с.96/. Ш.Г.Сардесаи отмечает, что хотя нетрудно законодательно отделить религию от государства, однако убедить массы, жизнью которых религия руководила с незапамятных времен, в необходимости секуляризации — "поистине геркулесов подвиг". Народ, особенно сельское население, все еще находится в плену "феодальной и религиозной культуры", и для преодоления такого сознания необходима большая воспитательная работа /122, 14.12.1986/.

Филиппины также представляют собой светское государство. Конституция Филиппин, подобно многим взятым за образец конституциям буржуазных стран, декларирует свободу совести, охарактеризованную К.Марксом как "терпимость ко всем возможным видам религиозной свободы совести" /1, с.30/. По конституции, принятой в 1972 г., все граждане Филиппин без какой-либо дискриминации или предпочтения могут исповедовать любую религию, пользоваться гражданскими и политическими правами без ограничений /9, с.5/.

В ст. XV (часть 15) филиппинские законодатели пошли дальше индийских: они провозгласили безусловное отделение церкви от школы /9, с.45/. Более того, конституция 1972 г. запрещает общественные средства или собственность "прямо или косвенно использовать на содержание или поддержку каких бы то ни было сект, церкви, религиозных учреждений, вероисповеданий или священников, проповедников, других священнослужителей"; исключение делается только для служителей культа, получивших назначение в вооруженные силы, государственные приюты, лепрозории, тюрьмы и т.п. /9, с.18—19/. В то же время конституция освобождает от налогов церкви, мечети, здания и земли, используемые "исключительно в религиозных или благотворительных целях" /9, с.18/.

Объявив себя светским государством, Филиппины, однако, по словам одного из исследователей филиппинского секуляризма, Т.Джорджа, "не подвергают свои отношения с Богом риску... даже все официальные документы датируются христианской формулой", т.е. "от рождества Христова" /84, с.178/. В формулу присяги премьер-министра и членов кабинета включены слова: "Да поможет мне Бог" /9, с.21/. Такие штрихи несомненно свидетельствуют о том, как нелегко расстаются люди с привычными стереотипами включения религии в официальную идеологию и политику страны, принявшей после освобождения светскую модель государственной жизни. Одной привычкой этого, очевидно, не объяснить. Официальной политике приходится считаться с религиозным сознанием масс, церковью и религиозно-общинным руководством.



На Филиппинах, где 84,9% населения составляют верующие католики, где религия, как отмечает Ю.О.Левтонова, "продолжает оказывать глубокое влияние на духовную жизнь, психологию, мировоззрение, социальное поведение и повседневный быт миллионов филиппинцев, позиции церкви по отношению к правящему режиму не могут не играть роль серьезного политического фактора..." /48, с.180/.

Значительное влияние на политическое развитие страны имеет также мусульманское меньшинство, составляющее всего 6% населения. Однако несмотря на многочисленные осложнения и борьбу моро и племен против правящих режимов, в филиппинскую конституцию 1972 г. не внесены статьи, специально оговаривающие права меньшинств, как это имеет место в конституции Индии.

Первых президентов независимых Филиппин мало беспокоили проблемы мусульманских подданных. Продолжалось заселение мусульманского юга жителями христианского севера страны (процесс, начатый еще при американцах, при их поощрении). И только с приходом к власти Маркоса проблема моро заняла важное место в политике правительства. В период его правления, как уже указывалось, родился и начал действовать Фронт национального освобождения моро — вероятно, наиболее последовательное и воинственное сепаратистское движение. В то же время происходит интенсивное расслоение мусульманской верхушки, молодая буржуазия тянется к участию в общефилиппинской экономической деятельности, и, следовательно, перед национальными лидерами страны открылась возможность расколоть сепаратистское движение и включить в процесс национально-государственной интеграции наиболее перспективные силы.

Признавая необходимость удовлетворения экономических и культурных нужд моро, Маркос стремился политически ослабить ФНОМ. Он привлекал на свою сторону тех, чьи требования не носили политического характера, и стремился оторвать руководителей повстанцев от массовой базы или, как образно выразился Джордж, "отделить политико-экономическую мачту от религиозно-культурного киля" /84, с,242/. При этом нельзя забывать, что простой народ моро был измотан долгими годами кровавых схваток со своими христианскими согражданами, набегами различных банд и частных армий, принадлежащих влиятельным и богатым единоверцам.

Но политика Ф.Маркоса не давала ощутимых результатов, и в 70-х годах движение за самоопределение, особенно на Минданао, продолжало набирать силу. Тогда Маркос разработал ряд мер, которые, по его мнению, могли бы разрядить взрывоопасную обстановку на юге страны. Он предо-

ставил двум мусульманским районам автономию, завоевал симпатии верхушки моро, включив ее представителей в органы автономного управления, разработал программу социально-экономического развития южных провинций, увеличил бюджетные ассигнования по этим программам. Кроме того, была объявлена поэтапная амнистия участникам повстанческого движения. Одновременно применялись и военно-карательные акции для "умиротворения" мусульманских сепаратистов. Как пишет Ю.О.Левтонова, это объяснялось тем, что военная верхушка была заинтересована "в поддержании очага напряженности в южных районах с целью укрепления собственного политического влияния" /48, с.187/. Таким образом, мусульманская проблема выросла в трудноразрешимую задачу. Она усложнялась взаимоотношениями Филиппин с партнерами по АСЕАН — Индонезией и Малайзией. В значительной степени под влиянием советов лидеров "мусульманского мира" Маркос стремился к политическому урегулированию проблемы моро и делал попытки заинтересовать программой "нового общества" молодую буржуазную элиту мусульманской общины. И тем не менее до достижения мира на земле моро было еще далеко.

Рост сепаратистских устремлений ФНОМ, связи сепаратистов с мусульманскими странами, сочувствие, а то и прямая поддержка этими странами движения за самоопределение моро обострили внутри- и внешнеполитическое положение, требовали скорейшего решения вопроса о филиппинских мусульманах.

Эта проблема как необходимость интеграции мусульманского юга в общенациональную жизнь встала перед филиппинскими правительствами сразу же после достижения страной независимости. Еще в 1957 г. правительство учредило Комиссию по национально-государственной интеграции (КНИ) с весьма широкими полномочиями и функциями — от проведения ирригационных работ в южной части архипелага до обучения чиновников для местного управления.

Но КНИ не оправдала надежд и ничего не сделала для экономического развития районов моро. Ее ассигнования — 1 млн. долл. — частью были израсходованы на стипендии мусульманским учащимся, причем деньги зачастую попадали в руки не тому, кому предназначались, другая часть пошла на содержание аппарата. Сама Комиссия стала для многих ее членов средством продвижения по службе. В 1975 г. КНИ была распущена Маркосом. Все же благодаря ее работе нужды мусульман дошли до правительства и от проблем моро в правящих кругах перестали отмахиваться.

Новый импульс получила правительственная политика по проблеме моро после падения режима Ф.Маркоса и прихода к власти группировки Корасон Акино. В частности, это отразилось в новой конституции.

Конституция Филиппин 1986 г., так же как и конституция 1972 г., утверждает свободу совести /9, с.5; 32, с.5/. Кроме того, в новой конституции за мусульманами



Минданао и Кордильер признается право на автономию тех территорий, которым присуще историческое и культурное мусульманское наследие. Автономия должна функционировать строго в рамках конституции, с соблюдением территориальной целостности /10, с.37/. Вопрос об автономии решается путем плебисцита. Автономным территориям предоставляются законодательные права в области административной организации, личного, семейного и имущественного права, в определении источников дохода, планировании, право распоряжаться природными богатствами, определять школьную политику и некоторые другие. Охрана правопорядка возлагается на местные полицейские силы. Защиту и обеспечение безопасности национальное правительство берет на себя /10, с.37—38/. Одновременно накладывается запрет на частные армии и полувоенные группы.

Таким образом, новая конституция явилась важным шагом в урегулировании проблемы моро.

Правительство Акино начинает изыскивать новые пути мирного урегулирования отношений с мусульманскими гражданами Филиппин. Однако президент исключает, как и предшествующие лидеры, возможность выделения южных районов страны в самостоятельное государство.

Акино и ее представители провели ряд встреч с руководителями ФНОМ, а также с некоторыми руководителями Исламского фронта освобождения моро. Цель встреч заключалась в том, чтобы найти взаимопонимание между различными группировками повстанцев и правительством. Несмотря на обнадеживающие заявления сторон, правительству предстоит преодолеть немало трудностей и препятствий, чтобы статьи новой конституции Филиппин приобрели в мусульманских провинциях законную силу.

У ФНОМ наметились точки соприкосновения с позицией правительства, тогда как соперничающий с ФНОМ Исламский освободительный фронт моро встал на непримиримую позицию, требуя отделения южных провинций от Филиппин. Как уже писалось выше, лидер ИОФМ Х.Саламат выступил с критикой руководителя ФНОМ Н.Мисуари за то, что последний выразил согласие на автономию. ИОФМ нарушил перемирие как с правительственными войсками, так и с ФНОМ. На Минданао произошли столкновения, что дало право правительству обвинить организацию Х.Саламата в антиконституционной деятельности.

Но и с руководством ФНОМ в дальнейшем К.Акино не удалось прийти к соглашению. В 1987 г. она отклонила требование ФНОМ передать ему политический и военный контроль над Минданао, на что ФНОМ ответил угрозой начать джихад. В 1989 г. на сторону ФНОМ встали страны, входящие в ОИК, обвинив Корасон Акино в нежелании признать ФНОМ законным представителем филиппинских мусульман. Закон от 1 августа 1989 г., предусматривающий создание на Минданао автономного правительства после проведения плебисцита, был квалифицирован в коммюнике ОИК как не отвечающий "чаяниям мусульман юга Филиппин". ОИК

призвала К.Акино уважать соглашение в Триполи (1976 г.). ФНОМ отверг закон от 1 августа 1989 г., поскольку результат плебисцита на острове, где лишь в 4 провинциях из 13 мусульманское население превышает половину, существенно сузил бы территориальные границы автономного образования.

Таким образом, официальный статус этнорелигиозного меньшинства — моро — все еще окончательно не определен, и почва для религиозно-этнических конфликтов сохраняется.

Таиланд в отличие от Индии и Филиппин не является государством светского типа. Буддизм является официальной религией страны. Его исповедует 97% населения страны. По конституции 1974 г., король должен быть буддистом и считается покровителем и защитником религии /13, с.187/. В то же время глава III конституции, утверждающая права и свободы таиландцев, провозглашает полное равенство всех граждан перед законом, а ст.29 декларирует свободу граждан исповедовать любую религию, отправлять религиозную практику, если она не противоречит гражданским обязанностям, не нарушает общественного порядка и норм нравственности /13, с.190/. Кроме того, каждому гражданину гарантируется свобода вероисповедания в случае, если на нее посягнет государство в каком-либо другом законодательном распоряжении.

В главе об обязанностях граждан Таиланда говорится о долге таиландцев защищать короля, демократическую форму правления и религию. А при той роли, какую буддизм играет в социальной, политической, экономической, культурной и идеологической жизни, при том значении, которое отводится буддизму правящими кругами в укреплении чувства национального единства, дискриминация ислама не предстает чем-то неожиданным.

В конституции Таиланда 1974 г. не содержится никаких ограничений на религиозной почве для граждан — ни при поступлении на государственную службу, ни при участии в выборах, при избрании в парламент. Только по ст.117 лишены права участвовать в голосовании монахи, аскеты или священнослужители /13, с.203/.

Политика различных режимов в Таиланде в отношении мусульманского меньшинства не была постоянной. Она зависела и от характера самого режима, и от ситуации в стране и регионе. Эта политика колебалась, выражаясь военными терминами, от массированного наступления по всему фронту до отхода на запасные позиции, от ассимиляторской политики, дискриминационных мер в области языка и просвещения, насильственной таизации и буддизации до принятия законодательных актов, обеспечивающих свободное исповедание ислама, и даже признания норм шариата как аппарата регуляции брачно-семейных отношений у мусульман. Когда движение за автономию расширялось, снова усиливались репрессии, а затем вновь приобретали силу королевские указы об обеспечении исламских



норм жизни, оживлялась деятельность образованного в 1946 г. Центрального исламского комитета[1], делались уступки в школьном деле /43; 117, 01.07.1981/.

Кроме того, принимались правительственные экономические программы, которые способствовали классовой поляризации внутри самой общины. В 70—80-х годах для смягчения обстановки на юге страны правительство принимает ряд мер, предусматривающих облегчение доступа малайцев на государственную службу и в выборные органы, проводит более тщательный отбор чиновников-таи для работы в мусульманских районах — от них требуют большого понимания проблем населения мусульманских регионов, а также знания малайского языка.

Ни в один из периодов 50—70-х годов политика таиландского правительства не сводилась только к репрессивным мерам против сепаратистов. Правящие круги предпринимали усилия, чтобы привлечь на свою сторону мусульманскую верхушку — и не только буржуазную и землевладельческую элиту, но и религиозное руководство, чтобы через имамов укрепить позиции среди рядовых членов мусульманской общины.

В 70—80-е годы власти предприняли ряд мер, призванных смягчить недовольство мусульман, главным образом феодально-богословских кругов и набирающей силу мусульманской буржуазии. В парламенте Таиланда были представители верхушечных слоев малайцев, а в правительстве Сени Прамота некоторые высокие посты занимали мусульмане: двое занимали посты заместителей министров, третий — высокий пост в министерстве образования, наконец, в двух провинциях — Сатун и Паттани — должности главных администраторов также занимали малайцы-мусульмане.

Правительство отменило для чиновников низших классов экзамены на замещение должностей, мусульман стали принимать на работу в полицию /65, с.56/.

С середины 70-х — начала 80-х годов администрация попыталась активизировать хозяйственную жизнь южных районов. Такие попытки делались и в 60-е годы, но тогда они были очень робкими. Четвертый пятилетний план социально-экономического развития (1977—1981) впервые объявил мусульманские провинции районом ускоренного развития, что предусматривает расширение ирригационной системы, строительство новых и реконструкцию старых портов, прокладку новых дорог, сооружение электростанций, капиталовложения в местную промышленность и всемерное поощрение промышленного предпринимательства. Таким путем правительство надеется привлечь симпатии малайской буржуазии на свою сторону.

Правящие круги не упускают из виду и местных религиозных лидеров. В речах высокопоставленных администрато-

[1] Центральный исламский комитет занимается координацией работы мусульманских школ, мечетей и др. мусульманских организаций. Из членов ЦИК 14 назначаются королем /65, с.45/.

ров и короля стали встречаться и признания заслуг мусульман в "обеспечении мира и прогресса в южных районах". Король Пумипон Адуньядет отметил необходимость религиозного обучения, "стимулирования более глубокого изучения Корана" /65, с.68/. В целом экономические программы правительства Таиланда 70 — 80-х годов способствовали углублению социально-классового расслоения малайского населения мусульманских районов и были направлены на то, чтобы, улучшив условия предпринимательства для малайской буржуазии и укрепив социальный статус религиозных лидеров, добиться поддержки тех и других /65, с.61, 68 — 69, 81 — 82/.

Но многочисленные и, казалось бы, эффективные средства вовлечения южных мусульман в общенациональную жизнь в основном не дают ожидаемого результата. Все эти программы исходят из необходимости сохранения единства Таиланда, а между тем движению малайцев-мусульман присущи сильные сепаратистские тенденции. Чтобы нейтрализовать эти тенденции, правительство проводит программу таизации юга, т.е. массовое переселение таи-буддистов с севера. Переселенцам создаются льготные условия для закрепления их на новых землях, на которых порой разворачиваются драматические события. Правительство рассчитывает на вовлечение переселенцев в борьбу с сепаратистами /65, с.56/. Это тоже чревато бедами для обеих сторон, так как мусульмане-малайцы упорно защищают свои экономические интересы и религиозно-культурную самобытность.

Таким образом, официальному статусу мусульманских меньшинств в различных странах присущи некоторые общие черты. Законодательства всех трех рассмотренных государств — и секуляристских (Индия и Филиппины), и несекуляристского (Таиланд) — официально провозглашают веротерпимость. Более того, правительства этих стран принимают разнообразные меры, предназначенные гарантировать выполнение соответствующих статей конституций. Но этого недостаточно для ликвидации правового и реального неравенства между общинами меньшинства и большинства, что особенно отчетливо проявляется тогда, когда в системе власти преобладают или имеют влияние консервативные элементы. Линия их поведения часто бывает направлена на подрыв закрепленной законом веротерпимости, хотя самим режимам отсутствие толерантности приносит негативные плоды, подрывая политическую стабильность.

В то же время политика в отношении меньшинств подчинена сохранению и укреплению национального единства страны. Официальный статус мусульман на Филиппинах и Таиланде окончательно не определен, и возможность предоставления автономии этнонациональным меньшинствам не исключена. Однако повсюду официальная идеология и политика призваны нейтрализовать деятельность политических сил, выступающих под сепаратистскими лозунгами.



*Мусульманское право в системе государственного законодательства.*

Светская модель государства предполагает секуляризацию всех его институтов. Одной из первостепенных и чрезвычайно трудных задач в этом направлении является переустройство правовой системы, поскольку различные общины поликонфессиональных стран строят свою внутреннюю жизнь на основе традиционного частного права.

Мусульманское право (шариат)[2] — это юридическая система, определяющая нормы поведения, правила повседневной жизни, юридические взаимоотношения, регулирующая религиозную жизнь, взаимоотношения человека с богом. Основанием его служат Коран и сунна. В законченную систему мусульманское право сложилось в X в. (развитие его шло на протяжении трех столетий) и распространялось на все мусульманские страны.

Мусульманское право отличается исключительной устойчивостью. Как отмечает советский правовед Л.Р.Сюкияйнен, мусульманское право "сохранило достаточно широкие возможности активно действовать в новой исторической обстановке", если судить по той роли, которая отводится ему "в настоящее время в правовом развитии, политике и идеологии стран Востока" /69, с.3/, несмотря на все различия в их социально-экономическом, политическом, правовом развитии и в степени влияния ислама на государственную и частную жизнь.

В Южной и Юго-Восточной Азии мусульманское право укоренилось вместе с приходом сюда ислама. Оно стало регулировать жизнь народов, принявших ислам, включив в себя многие местные нормы обычного права — адата.

Ныне для стран с мусульманским меньшинством вопрос о соотношении государственного и мусульманского права очень непрост. Мусульманские меньшинства стремятся руководствоваться шариатом в вопросах семейно-брачных отношений, наследования и вообще в регулировании отношений между членами своей общины, вступая таким образом в противоречие с государственным правом (например, в вопросе признания равенства полов и др.). Можно было бы предположить, что принятие единого гражданского кодекса устранило бы многие трудности различных общин, живущих по различным правовым нормам. Кроме того, единое личное право лишило бы общинное руководство возможности использовать этот момент в своекорыстных целях.

Практически же унифицировать личное право всех конфессиональных общин — задача очень трудная, потому что ортодоксальные лидеры неизменно поднимают тревогу по поводу ограничения религиозного права своей конфессии,

---

[2] Мы разделяем мнение Л.Р.Сюкияйнена о семантическом различии терминов "шариат" и "мусульманское право" /69, с.31 — 64/, но в данном очерке эти термины будут использованы как синонимы, поскольку именно так употребляют их многие зарубежные исследователи, общественные деятели, в том числе и индийские.

толкуя это как покушение на культуру и традиции общины, на права меньшинства. Американский политолог Д.М.Деретт предполагает, что для Индии, например, было бы лучше вообще оставить мусульманское право без изменений и тогда оно само собой отмерло бы /82, с.116/. Однако представляется, что более прав доктор Х.А.Гани, который считает, что безболезненному умиранию мусульманского права воспрепятствуют ревнители ислама и, как уже говорилось, правые мусульманские политики. Позиции мусульманских общинно-религиозных лидеров, ортодоксальных улемов по проблеме шариатских законов не поколеблены ни тем, что многие мусульманские государства уже реформировали гражданский кодекс, ни богословскими дебатами о том, что многие положения личного права не соответствуют духу Корана.

Однако очевидно, что в Индии за движением в пользу сохранения шариата в его архаическом виде стоят помимо политических расчетов еще и религиозные чувства масс. Исламские фундаменталисты часто обращаются к народу, успешно подогревают общинные настроения и, используя лозунг незыблемости шариата, привлекают массы на свою сторону. Неграмотность и отсталость городских низов и сельских бедняков, слабость, неопределенность и шаткость идеологических и политических позиций средних слоев дают возможность сторонникам неприкосновенности шариата использовать его для политизации стремления мусульманского меньшинства к самоидентификации.

Довольно распространено мнение, сформулированное индийским ученым М.Чаглой (бывшим министром образования в правительстве Дж.Неру) и другими сторонниками светской государственности, в том числе и многими мусульманами, о том, что в светской Индии личное право разных религиозных общин должно уступить место единому гражданскому праву. Начинать следует (если это касается шариата) с запрета полигамии, а процедуру развода перенести в суд.

Вместе с тем существует и другая точка зрения, более осторожная. Так, А.А.Энжинир советует не употреблять слова "изменение", "реформа" при обсуждении мусульманского права, так как за ними для мусульманина кроется непозволительное обращение со священным законом; он предлагает руководствоваться при решении правовых вопросов принципами иджтихада[3], который позволит дать новые трактовки семейного права, не вступая в противоречие с принципами ислама /118, 07.04.1979, с.17/. Сторонники осторожного, постепенного убеждения мусульманских богословов полагают возможным подойти к выработке единого гражданского права именно через иджтихад. Очевидно, такое мнение имеет под собой основу — в отношении меньшинств слишком поспешные и крутые меры приносят отрицательный результат.

[3] Иджтихад — принцип самостоятельного суждения по вопросам религиозной и общественной жизни на основе Корана и сунны.



В Индии личное право индусов, мусульман, христиан и других регулирует многие важные стороны жизни членов соответствующих общин. Это право сохраняет в большой степени религиозный характер и в каждой общине имеет свою специфику.

В ст.44 индийской конституции записано, что государство предпримет все усилия, чтобы обеспечить издание единого для всех граждан Индии гражданского кодекса. Прошло четыре десятилетия, однако единственное, что удалось сделать, — это принять несколько законов. В мае 1955, августе и декабре 1956 г. был внесен ряд изменений в старое индусское право. Эти изменения, как пишет В.П.Мозолин, придали индусскому праву "в значительной мере светский характер и превратили его в право, отражающее уровень развития индусской части индийского общества" /54, с.125/.

Что касается мусульманского права, то оно остается и по сей день без изменения. Мусульманская религиозно-политическая элита неоднократно выступала, продолжает выступать против изменений в личном праве и требует аннулировать ст.44 конституции. Весьма сомнительно, что такие требования действительно отражают мнение всего мусульманского населения. Во всяком случае, передовая интеллигенция не поддерживает эти требования — это так называемые мусульмане-секуляристы, которые являются поборниками демократизации средневековых правовых норм. Но не они определяют позиции мусульман в правовых вопросах.

Ст.15 конституции Индии, признающая равенство перед законом всех граждан независимо от их пола, приходит в противоречие с шариатом, закрепляющим неравноправное положение женщин, прежде всего в семейно-брачных отношениях и праве наследования. По существу, такой унификации личного права мусульман и других граждан, которая гарантировала бы проведение этой статьи конституции в жизнь страны, до сих пор не проведено. Более того, общие закономерности и особенности развития освободившихся стран, в том числе в Индии, предполагают и отступления и откаты от позитивных сдвигов в деле секуляризации гражданского права. Таким откатом, например, стал в Индии закон о мусульманских женщинах (разведенных), принятый летом 1986 г. По нему мусульманка, с которой развелся муж, не может через светский суд взыскивать алименты с бывшего мужа. Еще более дискриминационнный характер по отношению к женщине носит шариатский закон о внесудебном разводе и содержании бывшей жены и детей.

В целом при решении вопросов, связанных с семейно-брачными отношениями, наследством и вообще взаимоотношениями между членами общины, мусульмане Индии по сей день предпочитают руководствоваться нормами шариата и обращаться в шариатские суды.

На Филиппинах, особенно в отдаленных районах, где во многом сохранились феодальные или даже дофеодаль-

ные порядки, жизнь мусульман в еще большей степени, чем в Индии, регулируется шариатом. Во многих местах на семейно-брачные отношения и на принципы наследования распространяются также и нормы обычного права доисламского периода — адата. Моро долго не признавали государственного гражданского кодекса и в рассмотрении гражданских дел полагались на решение кали (кади) — шариатского судьи.

И при американском господстве, и при автономии правительство не признавало законности шариатских судов или стремилось ограничить объем их полномочий. Только обострение обстановки в районах моро способствовало преодолению предвзятого отношения к мусульманам и к нормам их жизни. Правительство Маркоса решило легитимировать мусульманское личное право. Особая комиссия начала работу в 1973 г., и через год был представлен детально разработанный проект мусульманского права. Комиссия работала вместе с признанными мусульманскими теологами. По той тщательности, с которой была подобрана комиссия, можно судить о серьезных намерениях правительства учесть особенности мусульманского права. Правительство признало правомочность шариата для мусульман. Декретом президента исламские праздники в мусульманских районах узаконивались. Как отмечает А.И.Ионова, в Юго-Восточной Азии к шариатским судам прибегают традиционные слои мусульманского населения — это в основном сельские и часть городских жителей, близких к традиционной сельской общине по своей психологии. Обуржуазившиеся слои предпочитают гражданские суды, хотя нередко и состоятельные люди пользуются услугами шариатских судей; при разборе дел о наследстве шариатский закон обеспечивает накопление состояния наследникам-мужчинам /38, с.73—74/.

В Таиланде мусульмане живут на периферии замкнутыми общинами, где фактически господствуют нормы шариата. Однако официально мусульманское право не узаконено. В периоды активной таизации (первое правительство Пибуна Сонгкрама) вообще не было и речи о признании законности мусульманского личного права. Более того, традиционный уклад жизни — вплоть до обычной малайской одежды — подвергался запретам.

Правительства в Таиланде менялись часто (только за период с мая 1932 г. до апреля 1948 г. сменилось 16 правительств, а до начала 80-х годов — 44), а с ними менялась внутренняя, в том числе национально-конфессиональная, политика.

В 1944 г. правительство возглавил Приди Паномионг, который считал курс на ассимиляцию неправильным и вредным. Его правительство предприняло ряд шагов по вовлечению мусульман-малайцев в общенациональную жизнь — для этого нужно было в первую очередь внушить национально-религиозному меньшинству доверие к правительству и к соотечественникам — таи-буддистам. Была сформирована комиссия для изучения обстановки в южных провинциях и жизни мусульман. В результате работы комиссии при участии видного общественного деятеля Чаем Промионга — мусульманина по вере — в новую конституцию[4] были внесены пункты о признании свободы вероисповедания и мусульманского права. В том же году специальным декретом мусульманам южных провинций давалась возможность при решении семейно-наследственных дел руководствоваться шариатом.

Был также создан Центральный мусульманский комитет, в чьи обязанности входило согласовывать деятельность мечетей, работу школ и других исламских организаций с помощью провинциальных советов, в ведении которых эти учреждения находились. Комитеты имели статус совещательных органов при губернаторах провинций /65, с.45/. Однако после военного переворота в 1947 г. с политикой Приди было покончено, мусульманское население опять стало подвергаться притеснениям, что вызвало ответную волну сопротивления.

Обстановка в южных провинциях вынудила правительство очередного премьер-министра Пибуна (1948—1957) занять более гибкую политическую линию в отношении своих малайских подданных. Он пошел на признание исламских норм жизни, перенес выходной день на пятницу, объявил автономию в решении религиозных вопросов /65, с.49/.

Во второй половине 70-х годов были выделены фонды на строительство новых и реставрацию старых мечетей. Король прибавил к этим ассигнованиям деньги из собственных средств. Для имамов министерство внутренних дел учредило специальные курсы, чтобы ознакомить их с состоянием государственных дел. Цель такой работы состояла в том, чтобы приобщить их к делам государства и, завоевав их симпатии, через них влиять на большинство мусульман Таиланда. Эти и некоторые другие меры в основном были ориентированы на элитарные круги мусульман; народные массы, по существу, мало чем могли воспользоваться, тем более что чиновники на местах не очень точно и не очень охотно выполняли решения правительства.

Частая смена режимов обусловливает нестабильность национально-религиозной политики в Таиланде. Например, режимы Пибун Сонгкрама и Сарита Танарата отмечены жестокими репрессиями в отношении мусульман, особенно прогрессивно настроенных /117, 01.07.1981; 65, с.48—49/. Другие режимы и правительства шли на уступки, желая привлечь на свою сторону лидирующие группы мусульман и обеспечить политическую стабильность и надежность границ в южных провинциях и наряду с этим улучшить отношения с Малайзией и другими странами АСЕАН.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что на законодательном уровне светские государства (Индия и Филиппины) гарантируют своим гражданам равноправие всех рели-

[4] В Таиланде конституции менялись почти с той же частотой, что и режимы: за 1932—1961 гг. сменилось восемь конституций /112, с.266—268/.

гий, а Таиланд — веротерпимость. Однако от конституционного закрепления прав до их практического осуществления — "дистанция огромного размера". Так, политика буддизации мусульман-малайцев в Таиланде — это не что иное, как нарушение ст.29 конституции. Или другой пример: равенство возможностей при получении работы или назначении на любую государственную должность в Индии по ст.16 было сведено на нет циркуляром министерства внутренних дел о запрете принимать в полицейский корпус мусульман. И только после настоятельных требований членов парламента от КПИ этот циркуляр был отменен в 80-х годах /79, с.9/. Нередки случаи, когда служащие государственно-управленческого аппарата ставят интересы своей касты, этнической или религиозной группы выше закона.

*Мусульманская проблема и политика правящих кругов в области образования и языка.*

Под воздействием социально-экономических преобразований в освободившихся странах происходят заметные изменения во всех сферах духовной жизни общества. Одна из них, тесно связанная с социальными изменениями и с потребностями повседневной жизни, — система просвещения и высшего образования. Она особенно чутко реагирует на сдвиги идейно-политического порядка, отражает и преломляет их в своих организационных приниципах, формах и содержании обучения, а главное — в идейной и политической ориентации всей постановки дела подготовки кадров и духовного формирования молодого поколения.

С просвещением и образованием тесно связана проблема языка (см. /101; 108; 135; 140; 172; 176/). Язык как средство общения политически нейтрален, но в определенных условиях он приобретает политическую значимость. Осознание общности языка в этнических или этноконфессиональных общностях "является, — пишет Л.Б.Никольский, — первой социально-политической предпосылкой использования языка в политических и идеологических целях" /140, с.55, 177/. Ко второй предпосылке Л.Б.Никольский относит языковую исключительность. В случае мусульманских меньшинств языковая исключительность сливается с религиозной.

В многонациональных странах нередки конфликты на лингвистической почве. Совершенно очевидно, что эти конфликты, парламентские дебаты о приоритетности того или иного языка, общественные кампании за предоставление определенным языкам равного статуса с государственным языком зачастую связаны с весьма неопределенной постановкой вопроса о государственном языке в конституциях молодых государств Востока.

В конституциях и законодательных актах Индии, Шри Ланки, Таиланда и других полиэтничных государств один из языков объявлен государственным (официальным). Однако обязательное введение в этих странах государственного языка связано с серьезными трудностями и нередко ведет к обострению политической ситуации. Можно вспомнить, что в России в свое время В.И.Ленин оспаривал необходи-



мость введения единого государственного языка. Он считал, что "обязательный государственный язык сопряжен с принуждением", а принуждение неизбежно "обострит вражду, создаст миллион новых трений, усилит раздражение..." /4, с.295/ между разными народностями страны. И теперь то, что было правильным для России, оказалось справедливым для большинства многонациональных стран Востока, освободившихся от колониальной зависимости, для которых встал вопрос замены языка метрополии одним из автохтонных языков в качестве языка межнационального общения. Придание статуса государственного языку одного из этносов порождает недовольство и сопротивление других крупных этносов. И вопрос о государственном языке переходит в политическую сферу, в частности при проведении избирательных кампаний, когда для завоевания голосов избирателей политические партии включают требования признать тот или иной язык официальным.

Правительственные меры по признанию еще других языков официальными на крупных территориях не решают проблемы, потому что мелкие этносы этих территорий чувствуют себя ущемленными.

Языковая политика правящих режимов стран Востока накладывает свой отпечаток на систему образования и просвещения, она тесно связана и с проблемой секуляризации образования в целом и модернизацией религиозного образования в частности.

В Индии необходимость модернизации образования, освобождение его от зависимости и контроля колониальных властей, от мертвящих догм средневековой религиозной схоластики были осознаны еще в период борьбы за независимость, даже раньше — на заре национально-освободительного движения. В теоретической и практической деятельности таких видных деятелей и идеологов освободительного движения, как М.К.Ганди, Дж.Неру, Радхакришнан, Закир Хусейн, проблемы образования занимали важное место. Одним из средств достижения национального возрождения считали образование и просвещение С.Вивекананда, Б.Тилак, Р.Тагор. И еще до них большой вклад в развитие образования в Индии внесли Рам Мохан Рай и Саид Ахмад-хан. Уже в их трудах была поставлена проблема секуляризации образования как важнейшая составная часть становления светского государства, духовного раскрепощения человека и национального освобождения.

Ст.28 конституции Индии провозглашает, что религиозное обучение не будет вестись в учебных заведениях, целиком финансируемых из государственных фондов /8, с.16/. Однако она не отделяет полностью религию от школы и государства. Религиозные учебные заведения, в том числе и мусульманские, получают финансовую помощь от государства, а в государственных учебных заведениях, таких, как Алигархский мусульманский университет (АМУ) или Бенаресский индуистский университет (БИУ), есть свои мечети и храмы, посещение которых стимулируется множеством неофициальных мер. В этих же университетах ведется религи-

озное обучение. В АМУ все официальные мероприятия начинаются с чтения Корана.

Несмотря на конституционные установления, требование вести религиозное образование и воспитание не прекращалось и не прекращается до сих пор. Комиссия по университетскому образованию под председательством С.Радхакришнана (1948 — 1949), определяя суть секуляризма, отмечала, что в Индии каждый свободен выбрать свой подход, свое понимание "невидимого", т.е. бога, что в Индии нет государственной религии, но что основные принципы конституции требуют духовного воспитания. Из этого Комиссия сделала вывод, что в светском государстве быть сторонником секуляризма "не значит быть религиозно безграмотным" /29, с.300/. Комиссия пришла к выводу, что в учебных заведениях должно вестись духовное, т.е. религиозное, воспитание, однако, поскольку догматические религии ведут к нетерпимости и конфликтам, учащимся надо формировать жизненные принципы и представления посредством некоей универсальной религии, которая приемлема для "индийского понимания религии". Были выработаны практические рекомендации. Каждое учебное заведение должно начинать свой день с медитации, т.е. каждый учащийся должен молча обратиться к своему богу. На первом курсе студентов следует знакомить с жизнью "великих религиозных руководителей" — в их число Комиссия включила Будду, Конфуция, Зороастра, Сократа, Христа, Магомета, Махатму Ганди и некоторых других реально существовавших и мифических личностей. На втором курсе в программу религиозного обучения должны входить те части из священных книг, которые носят универсальный характер. И, наконец, на третьем году обучения следует изучать "центральные проблемы философии религии" /29, с.300 — 303/.

В 1959 г. Комиссия по религиозному и моральному обучению, в сущности, повторила рекомендации Комиссии Радхакришнана, подчеркнув настоятельную потребность для всех граждан Индии знать основы всех религий, исповедуемых в стране. В моральном и духовном воспитании Комиссия видела противоядие против недисциплинированности студентов и их "антиобщественного поведения" /28, с.14/. Так своеобразие индийского секуляризма проявляется и в области образования.

Концепция индийских идеологов и теоретиков секуляризма и педагогики — концепция широкого, всеобъемлющего подхода к моральному воспитанию, который бы выработал у учащихся широту миропонимания и укрепил секуляризм, пока не находит практического воплощения. На это указывают многие индийские политологи, историки, общественные деятели, такие, например, как С.Г.Сардесаи, А.А.Энджинир, М.Шакир.

Наряду со светским образованием индийское государство обеспечивает и религиозное. Ст.30 гарантирует меньшинствам, в том числе и религиозным, право учреждать свои учебные заведения, разумеется, не только духовные, но и светские; государство обязуется оказывать помощь



учебным заведениям независимо от того, государственные они или общинные. Всем гражданам Индии обеспечен свободный доступ в любое учебное учреждение. Правда, религиозные учебные заведения не получают государственных дотаций (исключение составляют лишь крупные теологические центры). Но и специализированные колледжи, принадлежащие мусульманской общине, за которыми признан официальный статус "учебного заведения меньшинства" и в которых обучается значительное число немусульман, или совсем не получают средств от государства, или получают их крайне нерегулярно. Об этом, в частности о финансовой и административной дискриминации крупного колледжа народной медицины в Аллахабаде, писала мусульманская пресса в 1982 г. В то же время правительство взяло на государственный бюджет два крупных основанных мусульманами университета и перевело их в свое подчинение[5].

Правительство страны пытается через систему образования воспитывать население в духе секуляризма. Это, в частности, выражается в проверке учебных материалов, особенно по истории, языку и литературе, в которых содержится много фактов, оскорбляющих чувства меньшинств. Специальные комиссии из видных историков и педагогов занимаются пересмотром учебников и созданием новых, "соответствующих духу национальной интеграции". При правительстве Джаната парти (1977 — 1979) эта работа была приостановлена, более того, индусские коммуналисты правящей партии пытались запретить новые учебники и снова переписать историю Индии "на коммуналистский лад" /122, 07.08.1977, 11.09.1977, 02.04.1978/. Только с возвращением к власти ИНК(И) в 1980 г. работа по изъятию из учебников материалов, проникнутых духом коммунализма, возобновилась /129, 24.01.1981/.

Выбор языка в качестве средства обучения не является самостоятельным вопросом в Индии. Он, как и вся языковая проблема, связан с социально-экономическими и политическими условиями развития страны, с ее культурными и религиозными традициями.

Десятилетиями тянулись споры и разногласия по проблеме языка урду. До сих пор ему фактически не представлен конституционный статус второго официального языка в штатах и местностях, где имеется значительное по численности урдуязычное население. Индийские мусульмане, по крайней мере религиозно-общинное руководство и значительная часть интеллигенции, относят урду к родному языку всей общины, несмотря на то что мусульмане Индии, как отмечалось, представляют собой конгломерат этнических групп с различными языками.

---

[5] Эти два заведения — Алигархский мусульманский университет, основанный мусульманским просветителем Саидом Ахмад-ханом как колледж в 1877 г. и получивший статус университета в 1920 г., и Джамия милия исламия, организованный мусульманами — сторонниками кампании несотрудничества, начатой М.К.Ганди в 1920 г. (см. /61/).

Статус официального государственного языка закреплен в Республике Индии за хинди со шрифтом деванагари /8, с.207/ и еще 14 языков, в том числе урду, признаны официальными (VIII приложение к конституции). Однако, как свидетельствует практика, реализация этого положения сопряжена с серьезными трудностями.

Правительство Индии предпринимало многочисленные шаги в целях урегулирования языковой проблемы в так называемых лингвистических штатах и языка урду. Но языковая проблема и по сей день служит причиной "отчуждения мусульман", как еще в 1966 г. выразился тогдашний президент ИНК Фахруддин Али Ахмед (цит. по /82, с.38/). И не только причиной отчуждения, но и поводом к межобщинным столкновениям.

Первое решение правительства о признании прав языковых меньшинств получать обучение на родном языке в начальной и средней школе было принято в 1949 г. С тех пор периодически это решение подтверждается, даются рекомендации правительствам штатов осуществлять его на практике. Издавалось множество документов, в том числе и о языке урду. Так, в 1958 г. правительство Дж. Неру официально заявило о необходимости предоставить возможность детям, чей родной язык урду, обучаться на этом языке в начальной и средней школе, организовать подготовку учителей языка урду и выпуск учебников. Всем официальным инстанциям предписывалось принимать заявления и прочие документы, написанные на урду, и делать переводы всех важных законов, постановлений, решений на этот язык. Затем в 1961 г. совещание главных министров штатов постановило считать двуязычными местности, где лингвистическое меньшинство составляет не менее 30% населения.

Для обеспечения прав лингвистических меньшинств, к которым себя причисляют и мусульмане, создавались различные группы и организации. Особенно большую работу проделал комитет под председательством видного общественного и государственного деятеля И.К.Гуджрала (с 1975 г.). Комитет выработал всеобъемлющие рекомендации, в которые входило признание необходимости выполнять "конституционные и административные гарантии, данные урдуязычному населению" /119, 1985; № 5, с.225/, готовить учителей языка урду, издавать хорошие учебники, основывать школы, колледжи и университеты с обучением на урду. Предусматривалось финансирование прессы на урду. Комитет обязывал соответствующие организации обеспечить сохранность письменных памятников, печатать книги, даже экспортировать издания на урду в Пакистан, Англию, Канаду, США, СССР и другие страны, где знают этот язык.

В решении комитета Гуджрала вновь подчеркивалась важность перевода законодательных актов и других официальных документов на урду, а незнание официального языка хинди, считал комитет, не должно быть препятствием для поступления на государственную службу. Но несмотря на официальные меры, несмотря на то, что премьер-министры



неоднократно подчеркивали важность урду в национальной жизни[6], несмотря даже на то, что урду объявлен вторым официальным языком в штатах Бихар и Уттар-Прадеш, зафиксированный за ним в конституции статус фактически не реализуется.

На Филиппинах в области просвещения, образования и языковой ситуации можно наблюдать картину, подобную индийской. По конституции 1973 г., официальным языком провозглашен пилипино (фактически тагальский), а также английский. По мысли авторов конституции, в дальнейшем должен быть выработан новый общенациональный язык. Сейчас фактически тагальский и английский являются господствующими языками. Такое положение не только усугубляет межязыковые противоречия, но и служит тормозом для развития филиппинского общества, в первую очередь его мусульманской части.

Авторы новой конституции включили в нее статью о языках испанском и арабском, изучение которых будет проходить на добровольной основе. Конституция также предусматривает перевод основного закона страны на эти языки.

Как указывалось выше, мусульманская община на Филиппинах состоит из множества этнических групп. Они сохраняют свои языки. Несмотря на то что исламизация, введение арабского алфавита, распространение при дворах султанов малайского языка, который также широко использовался в торговых делах, несмотря на то что моро все больше осознавали себя частью исламского мира, различные этнические группы не утратили своих особенностей и языков.

Специфические проблемы различных этнических групп моро можно проследить на примере провинции Котабато на Минданао. Население этой провинции говорит на разных языках. Примерно 50% — на магинданао — это главным образом мусульмане, 21% — на английском, 19% — на тагальском. Английский язык, как правило, является вторым языком, но все же говорить о нем как средстве межэтнического общения в провинции нельзя /84, с.209/.

Нерешенность языковой проблемы отражается на школьном деле. Моро относятся с большим подозрением ко всему, что исходило ранее от колонизаторов, а теперь — от правительства. И если филиппинцы-христиане приняли распространение американской модели образования с энтузиазмом, то мусульмане в основном отвергли ее, что, между прочим, еще более увеличило разрыв между двумя общинами.

Для мусульман образование, насаждаемое христианами, было неприемлемо по многим причинам. Сыграли роль не только вековая традиция обучать детей у улемов, в медресе, мактабах, но также и узость взглядов, ограниченность. Возможно, здесь сказался и снобизм деятелей об-

[6] "Урду не только язык меньшинства. Это также национальный язык нашей страны. Он станет средством обучения в 8 штатах..." (цит. по /82, с.39/).

разования сначала американской, а потом и филиппинской администрации. Примером этого могут служить учебники, в которых встречаются фразы типа: "Мария пошла на базар купить свинью" — излишне говорить об одиозности подобных примеров для мусульман. В учебниках по истории страны отдается должное борцам за независимость Филиппин — христианам и совершенно игнорируются их мусульманские соотечественники. Более того, о мусульманах вообще говорится как о разбойниках, пиратах, контрабандистах. Такой шовинистический подход (типичный, кстати, не только для учебных пособий этого островного государства) отталкивает мусульман от государственных школ, и закон о всеобщем начальном образовании остается, как и во многих других развивающихся странах, далеким от реализации /84, с.91/.

Филиппинские власти придают немалое значение просвещению и образованию меньшинств, стремясь использовать их наряду с экономическими и социальными мерами для интеграции мусульман в структуру страны. В 1973 г. была начата программа реконструкции и развития Минданао. Предусматривалось расширение светского образования для мусульман, при этом особое внимание уделялось подготовке технических кадров. В школах из программ было изъято все, что связано каким-либо образом с христианством, чтобы привлечь мусульманских детей в школы. В то же время правительство пытается уменьшить влияние традиционного исламского образования в районах моро.

Правительство прилагает большие усилия для распространения светского образования среди мусульман, особенно с середины 70-х годов. На Минданао был организован государственный университет для мусульман. Совместно с Бюро народного образования он принял программу подготовки учителей для школ. Студенты не только начали обучаться бесплатно, но и получали стипендию. По контракту учителя должны были отрабатывать на местах в школе 2 года за каждый год пребывания в университете. Таким образом местные школы стали обеспечиваться учительскими кадрами. Для них читаются лекции по радио профессорами университета, а учителям выдаются бесплатно транзисторные приемники.

Среди деятелей народного образования существует мнение о необходимости и возможности с помощью просвещения привлечь моро к делам и заботам государства. Они считают, что моро более близки по своим настроениям другим исламским народам, нежели своим соотечественникам-христианам. Комиссия по государственной интеграции и государственный университет на Минданао развернули широкую программу. При университете открыли ряд колледжей: сельскохозяйственный, рыбный, строительный, педагогический, коммерческий и другие. Для студентов колледжей были установлены льготные условия при поступлении в университет /94, с.271 — 276/.

Специальной программой для моро были организованы различные ускоренные курсы. Академия хозяйствования на



Минданао учредила специальную подготовку администраторов и чиновников государственной службы, что привлекло молодых мусульман из рядов повстанцев. Как пишет Т.Джордж, несколько десятков мятежников, пройдя курс в академии, стали служащими различных официальных и полуофициальных учреждений. Однако многие, овладев профессией администраторов и управляющих, вновь вернулись в повстанческие отряды /84, с.265 — 266/.

Но, несмотря на усилия и затраты, поколебать авторитет мусульманских религиозных школ пока не удалось. Задача осложняется еще и в связи с помощью мусульманских стран мира, особенно Египта, который направляет много учителей в мактабы филиппинских единоверцев, а также организовал широкую подготовку учителей из числа моро в своих духовных учебных заведениях.

Приверженность мусульман своей традиционной системе образования остается серьезным препятствием на пути секуляризации образования в целом и является одним из проявлений религиозно-этнического сепаратизма моро.

В Таиланде государственным языком является бангкокский диалект тайского /66, с.32/. Официальные круги вводят его в сферу межнационального общения, в область общественной жизни. Он является языком средств массовой информации, государственного управления, судопроизводства, преподавания в школах на всех ступенях. По отношению к языкам остальных меньшинств тайское правительство "занимает нигилистическую позицию" /36, с.351/. Такая языковая политика встречает сопротивление со стороны носителей других языков, и в первую очередь мусульман-малайцев. Она рассматривается ими как покушение не только на их культурную самобытность, но и на религию. Тайская администрация испытывает большие затруднения в осуществлении своих функций в районах, населенных мусульманами.

Пороки политики утверждения государственного языка проявляются даже в школах тайского населения. В.И.Корнев приводит записи из дневника учителя деревенской школы провинции Си Сакет: "...дети плохо понимают бангкокский литературный язык, на котором ведется преподавание. Я думаю, их следует учить на местном диалекте, но тогда они не смогут учиться в средней школе. Что же делать?" /43, с.64/. Все это свидетельствует о порочности насильственного введения государственного языка.

Школьная политика правительств в мусульманских провинциях Таиланда была подчинена концепции таизации религиозных меньшинств. Образование в государственных школах велось на тайском языке, буддийское вероучение было обязательным предметом. Мусульмане не посылали своих детей в правительственные школы, предпочитая давать им традиционное исламское образование в школах-пондоках при мечетях или молельнях. В этих школах учащиеся заучивали наизусть Коран, обучались арабскому языку, изучали историю и географию, исламскую теологию, математику. Языком обучения был малайский.

После возвращения к власти Пибун Сонгкрама в результате бескровного переворота, совершенного в марте 1947 г., мусульманам-малайцам были сделаны некоторые уступки, в том числе и в области образования. В школах было введено преподавание малайского языка и изучение ислама /65, с.48, 52—53; 38, с.79—80/. Позднее, в 1950 г., в столице был учрежден мусульманский колледж, в котором выпускники пондоков могли продолжать свое образование. Перед окончившими колледж в Бангкоке открывалась возможность получить административные должности в южных провинциях. Понятно, пройти весь курс обучения могли лишь дети из более обеспеченных семей, тогда как для остальной массы образование ограничивалось заучиванием Корана и умением считать. Практическая недоступность образования при законодательном закреплении его обязательности, по крайней мере начального, остается в подавляющем числе стран "третьего мира" преобладающей. Дети бедняков не могут посещать школы из-за того, что семья нуждается в их труде, они не в состоянии воспользоваться гарантированным конституциями правом бесплатно обучаться в государственных начальных школах. Причем принадлежность ребенка из бедной семьи к национальному, конфессиональному большинству или меньшинству безразлична. Фактическая дискриминация в области образования определяется низким уровнем экономической обеспеченности религиозно-этнических меньшинств (подробнее см. /43, с.60—75/).

Пибун Сонгкрам и другие главы страны стремились секуляризировать образование мусульман. Таиландские правящие круги пытались вовлечь малайцев в процесс формирования общенационального самосознания. Светскому образованию отводилась роль инструмента национально-государственной интеграции, поскольку буддизм не годился для этой роли среди мусульман. Кроме того, современное светское образование было призвано формировать рабочую силу, соответствующую развивающемуся капиталистическому способу производства. В 50-х годах школы-пандоки были взяты под контроль министерства образования и, хотя образование оставалось там в целом традиционным мусульманским, в них стали преподаваться тайская грамота и буддийская этика /38, с.77/.

Таиландская администрация делает попытки распространить среди мусульман и высшее образование — для этого учреждены специальные стипендии в высших учебных заведениях страны, открыто несколько вузов в южных провинциях — университет в городе Сонгкха, педагогические колледжи и технические училища /65, с.60/. Однако многие состоятельные семьи посылают своих детей получать образование в зарубежные высшие учебные заведения. Большой популярностью среди богатых мусульман Таиланда пользуется Алигархский мусульманский университет в Индии. Причина не только в недоверии к качеству обучения в университетах или колледжах своей страны или в престиже зарубежных дипломов, но и в том, что в Таиланде, как и



во многих развивающихся странах, наблюдается разрыв между провозглашенными мероприятиями и осуществлением их на практике. Такое положение дел связано в саботажем бюрократией на местах государственных актов и предписаний, а также с сопротивлением традиционалистской части общин меньшинства.

Религиозно-общинное руководство таиландских мусульман видит в попытках правительства насадить светское образование в мусульманских провинциях угрозу национально-религиозной самобытности малайцев, рассматривают эти попытки как подрыв религиозных устоев и культурных ценностей, как стремление оторвать мусульманскую молодежь от общины, таизировать ее. Как заявил один из деятелей малайского сепаратистского движения, молодое поколение обучают тайскому языку и заставляют его уважать короля для того, "чтобы через несколько лет оно совсем забыло малайский народ и стало таи" (цит. по /65, с.59/).

Во всех трех исследуемых государствах правительствам не удалось успешно разрешить проблему языка (языков) мусульманских и других лингвистических меньшинств. Не добились правящие круги удовлетворительного распространения знаний среди малоимущих групп населения и не только общин меньшинства. но и большинства. Законодательное решение о всеобщем начальном образовании пока еще не реализовано. И дело тут не столько в воле правящих кругов, сколько в общей социальной структуре и политической ситуации, сложившейся в освободившихся от колониального господства странах Востока, в тех трудностях, которые стоят перед ними в деле разрешения общих задач общественного развития.

## "ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР" В ПОЛИТИКЕ ОППОЗИЦИОННЫХ (НЕМУСУЛЬМАНСКИХ) ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ

Роль религиозных партий мусульманских меньшинств, как мы уже отмечали, сравнительно невелика, но это отнюдь не означает, что незначительно и влияние "исламского фактора" в отношениях между политическими партиями и государством, в жизни всего гражданского общества, в политическом поведении элиты и масс. Его влияние измеряется не только деятельностью самих мусульманских партий. "Исламский фактор" играет важную роль в деятельности других партий, прежде всего правой оппозиции правительству.

И н д и я. *Позиции правых партий.*

На открыто антимусульманских позициях стоят крайне правые индусские партии и организации (Раштрия сваямсевак сангх, Шив сена, Вишва ханду паришад, Бхаратия джаната парти и др.)[7]. За исключением недолгих периодов

[7] В 1980 г. на базе Джан сангх и РСС образовалась Бхаратия джаната парти (Индийская народная партия). Сущность идейных установок новой партии осталась прежней — индусский коммунализм.

соглашений между мусульманскими и индусскими коммуналистами ("медовый месяц" между РСС и ДИХ во время чрезвычайного положения 1974 — 1977 гг.), когда ни те ни другие не подвергали друг друга ожесточенным нападкам, индусский шовинизм не скрывал своего негативного отношения к "пятой колонне" — так они называют своих мусульманских сограждан.

Критика и нападки на мусульманскую общину, и прежде всего на ее политическую элиту, идут со страниц периодики, монографий, брошюр.

Индусское правое руководство — приверженцы "Хинду раштра" — государства индусов — обвиняет мусульман в том, что те считают себя "выше всех прочих немусульман", в нетерпимости к другим религиям, в изоляционизме /96, с.20 — 31/. Они настаивают на том, что поскольку индусы в Индии составляют большинство, то "индусский образ жизни должен господствовать во всех сферах индийской жизни" /192, с.35/. Директор научно-исследовательского института права в Калькутте С.К.Гхош подчеркивает особое положение мусульман в Индии: они пользуются бóльшими свободами, чем в какой-либо исламской стране, даже Турции. Из этого Гхош делает вывод, что у его мусульманских соотечественников все трудности искусственно выдуманы. Например, тревоги по поводу языка урду не имеют под собой почвы: он остается в качестве литературного наследия, практического же значения для мусульман не имеет. Урду — "язык без штата" (т.е. без территории), и на работе мусульманину приходится пользоваться языком той местности, где он проживает. Вопрос об урду используется его сторонниками как "некое средство получить голоса мусульманских избирателей" /85, с.45/.

Беспочвенны, по мнению С.К.Гхоша и еще многих апологетов индуизма (а также и некоторых буржуазных националистов), и тревоги меньшинства по поводу неравных возможностей при поступлении на работу: мусульмане сами виноваты в том, что непропорционально мало представлены на государственной службе, — они не хотят идти в ногу с развитием индийского общества, неохотно приобщаются к современному образованию, отстаивают ретроградные законы в личном праве. Индусские шовинисты убеждены, что эту трудность мусульмане должны превозмочь сами, а от государства не требуется никаких особых мер /123, 24.01.1982, с.19, 15.12.1984, с.4; 85, с.45 — 48/.

Безусловно, указанные причины отставания мусульман в области предпринимательства и на службе имеют место и мешают им занять равное положение с другими общинами. Но этим далеко не исчерпываются предпосылки отставания мусульманской общины.

Негодование и возмущение индусских шовинистов вызывают случаи принятия ислама индусами низших каст. В ответ на переход в ислам неприкасаемых одной из деревень штата Тамилнад индусские коммуналистские организации не только выразили протест, но и начали кампанию за возвращение неофитов в индуизм и, как обычно, не преминули воспользоваться ситуацией для усиления своего политического влияния на свою общину (см. /85, с.109 — 111/. В ходе кампании снова пускались в оборот обвинения в большей преданности мусульман умме, чем своей родине, в том, что мусульманское руководство получает деньги от государств Персидского залива и использует их на подрыв "индусского единства" /123, 02.08.1981/.

На страницах индусской коммуналистской печати не прекращаются обвинения мусульман в "разделе Индии", в создании Пакистана и в том, что Алигархский мусульманский университет — государственный институт Республики Индии, находящийся на ее балансе, — остается кузницей кадров для Пакистана.

Индусские коммуналисты запугивают простых индусов стремлением мусульман к господствующему положению в Индии. Б.Б.Бхатнагар, один из авторов еженедельника РСС "Органайзер", утверждает, что для мусульман "Индия представляет собой поле сражения, в котором ислам должен победить и будет господствовать" /123, 08.08.1982/. При этом многие сторонники шовинистических теорий предупреждают индусов о надвигающейся опасности демографического роста в мусульманской общине, поскольку ее члены отказываются от каких-либо мер по регулированию рождаемости /85, с.54 — 57/.

Руководство таких организаций, как РСС, Вишва хинду паришад, Шив сена, БДП и др., возлагает на мусульман ответственность за межобщинные столкновения. "Межобщинные беспорядки происходят только в тех местах, где мусульмане составляют большинство, — заявляет генеральный секретарь РСС вопреки многим известным фактам и делает однозначный вывод: — это показывает, кто является истинным зачинщиком смут" (цит. по /119, 1984, № 22, с.456/).

Глава организации Вишва хинду паришад М.Б.С.Мевар в интервью газете "Телеграф" в декабре 1983 г. прямо заявил, что межобщинная напряженность исходит из мечетей /128, 24.12.1983/.

Можно было бы привести еще много примеров претензий к мусульманам, нападок на них со стороны индусских коммуналистов, однако, думается, что всего перечисленного достаточно. На чем же основаны эти столь серьезные обвинения? Существовали ли какие-либо объективные причины для их возникновения? Помимо враждебности индусских коммуналистов мусульманскому меньшинству все их выпады против мусульман обнаруживают определенные цели: вызвать всплеск шовинистических настроений в индусских массах, расшатать демократию, сорвать проведение прогрессивных преобразований, затормозить процесс государственной интеграции и нанести политическое поражение правящей секуляристской партии.

Политика правительства Национального конгресса неизменно подвергалась ожесточенной критике. Правительствен-

ные мероприятия в области экономики, такие, как национализация банков, оптовой торговли зерном, система планирования /123, 15.08.1984/, критиковались не только с общих позиций, но и с точки зрения нанесения вреда индусскому большинству /96, с.67; 123, 15.08.1984/. В частности, обстрелу подвергалась "порочная" аграрная политика в штате Джамму и Кашмир, которая, по мнению политиков и теоретиков из РСС, БДП и других организаций, вела к образованию класса помещиков "из мусульманской элиты", с одной стороны, и к обнищанию индусских крестьян штата — с другой /123, 02.08.1981/.

Любая попытка правительства найти приемлемое разрешение трудностей мусульманской общины, установить межэтнический и межконфессиональный мир квалифицировалась в индусских коммуналистских кругах как стремление "умиротворить, ублажить мусульман" и таким образом добыть для своих кандидатов голоса мусульманских избирателей. Балрадж Мадхок пишет в своей книге "Индианизация": "... мусульманская проблема в том виде, в каком она существует в Индии, полностью создана правящей партией — Конгрессом и его теперешним руководством. Они заинтересованы в мусульманском коммунализме, так как мусульмане поддерживают их на выборах..." /96, с.100/.

Конечно, ИНК(И) был заинтересован в голосах мусульманских избирателей, за эти голоса борются и многие другие партии, включая БДП, но представлять политику Конгресса так, как ее изображают Б.Мадхок и другие лидеры индусского коммунализма, — это значит искажать действительность.

Критикуя Конгресс, правая оппозиция, в том числе и индусская, обрушивала свой гнев, пожалуй с еще большей силой, на левые и демократические партии. Упомянутая книга Б.Мадхока в ничуть не меньшей степени, чем антимусульманскую, имеет и антикоммунистическую направленность. Уже одно требование автора наложить запрет на деятельность как КПИ, так и Мусульманской лиги по той причине, что обе они "сообща расшатывают Индию" /96, с.109/, говорит само за себя (см. также /85, с.10, 65, 67, 100, 126; 123; 20.03.1983, 01.07.1984; 86, с.103/).

В то же время, как уже упоминалось выше, реакционные организации и индусов и мусульман без колебания заключают политические альянсы, когда представляется возможность. Так было, в частности, во время кампании против закона об Алигархском мусульманском университете (1972 — 1973). В затянувшуюся кампанию, которую вели мусульманские коммуналистские организации за сохранение "особого мусульманского характера" АМУ /62, с.190—203/, включились другие оппозиционные партии правого толка, в том числе и Джан сангх. Но не судьба университета тревожила оппозиционные партии — их объединяло стремление нанести поражение ИНК на приближающихся выборах в законодательное собрание штата Уттар-Прадеш.

Истинные цели нового альянса обсуждались на страницах индийских газет. "Нэйшинал геральд", например, писала: "Кампания против закона об АМУ — это прикрытие, под которым коммуналистские лидеры пытаются спрятать истинные политические цели, это политический шантаж, которому подвергаются бедные и невежественные мусульманские массы" /121, 07.07.1972/. Кампания состояла в том, чтобы вынудить мусульманских избирателей отдать свои голоса за кандидатов оппозиционных правых партий.

Обозреватель газеты "Таймс оф Индиа" отмечал, что партия Джан сангх часто проводила свои предвыборные митинги в мусульманских районах Алигарха, устраивала встречи своих лидеров со студентами АМУ /129, 10.02.1974/. Более того, в АМУ была создана ячейка партии Джан сангх, и возглавил ее один из преподавателей кафедры психологии, мусульманин. Результаты выборов подтвердили опасение демократических журналистов: при участии 35 тыс. мусульман-избирателей кандидат от ИНК потерпел поражение. Выборы выиграли представители правых — Джан сангх и Бхаратия кранти дал.

Таким образом, мусульманское меньшинство как объект политической деятельности правых сил является подчас достаточно выигрышной картой, разыгрываемой против сил демократической ориентации.

*Позиция левых сил Индии.*

Мусульманской проблеме уделяют большое внимание левые и демократические силы страны. Вопрос о положении мусульман не сходит со страниц газет в связи с секуляризацией страны, проведением демократических реформ в различных сферах жизни, борьбой против реакции. Он выдвигается, в том или ином контексте, в предвыборных манифестах почти всех партий. Организуются широкие обсуждения, конференции, симпозиумы, научные семинары.

В 1962 г. прогрессивная общественность Индии создала Антикоммуналистский комитет Сампрадайякта виродхи комити (СВК). Инициатором создания была Субхадра Джоши, член парламента, видный политический и общественный деятель. Она стала первым председателем Комитета. Комитет поставил целью активное противодействие "чудовищу коммунализма". К 1975 г. движение расширилось, в различных частях Индии были созданы его отделения. Комитет собирает съезды, на которых обсуждается широкий круг вопросов, связанный с положением меньшинств: разрабатываются рекомендации и предложения по борьбе с коммунализмом, выдвигаются требования запретить деятельность коммуналистских организаций типа РСС и Джамаат-и ислами. Комитет требовал от правительства принятия строгих мер против тех государственных служащих и полицейских, чье бездействие приводит к усугублению общинных конфликтов. Одновременно он проводит работу среди населения по воспитанию его в духе секуляризма.

В работе съездов Сампрадайякта виродхи комити принимают участие премьер-министр, министры правительства, главные министры штатов, депутаты парламента, ученые, писатели. В некоторых случаях СВК добивается успеха. Так, город Алигарх, который, особенно со времен пра-

вления Джанаты, превратился в "охотничье угодье для коммуналистских стервятников", в марте 1982 г. был спасен от резни благодаря стараниям СВК. Субхадра Джоши призвала всех миролюбивых граждан города не оставаться молчаливыми зрителями бесчинств коммуналистов. Она сказала, что нельзя позволять горсточке коммуналистов держать общество в страхе и подрывать принципы секуляризма: "Только маленькая группа провоцирует беспорядки, но ей это удается, так как большинство занято повседневной борьбой за кусок хлеба и не дает отпора подрывным силам — таким, как РСС и Джамаат-и ислами" /127, 1982, December, с.4/. Алигарх был спасен, в то время как соседний Мирут был охвачен пламенем межобщинной схватки.

Каждая вспышка межобщинной вражды, беспорядки на религиозной почве обращают на себя внимание секуляристских общественных деятелей, журналистов, ученых, литераторов, художников и просто граждан, которым дороги завоевания независимой Индии. Они пытаются выявить причины столкновений, общие и частные, дают оценку поведения политических лидеров и партий, предлагают методы воспитания масс в духе нетерпимости к коммунализму. Среди такого рода мероприятий — форум 110 журналистов, состоявшийся в феврале 1986 г. в Бомбее; форум подчеркнул особую роль средств массовой информации в пропаганде межобщинного мира и ответственность журналистов за судьбу секуляризма в стране.

В июле 1986 г. Национальная федерация прогрессивных писателей сделала заявление, в котором обращала внимание на то, что коммуналистские схватки, в том числе в Аллахабаде, не являются чем-то неожиданным при той атмосфере напряженности, которую нагнетают коммуналисты общин большинства и меньшинства, обвинила военизированные части полиции в том, что они поддались на шовинистическую провокацию и проявили ненужную жестокость. Писатели призвали правительство Уттар-Прадеша не вводить в действие эти части при межобщинных беспорядках, пока в их составе имеются коммуналистские элементы, позаботиться о восстановлении порядка и создать обстановку дружелюбия и доверия /122, 06.07.1986/.

Двухдневный семинар на тему "Секуляризм и индийское государство", на котором присутствовали многие видные общественные деятели страны, принял резолюцию с рядом требовний: защитить права меньшинств не только на всеиндийском уровне, но и на местах; прекратить помощь религиозно-общинным учебным заведениям; строго придерживаться принципов отделения церкви от государства, запрета включить религиозные ритуалы в государственные торжества и использовать культовые здания для проведения светских, особеннно политических, мероприятий; освободить государственные средства массовой информации от описания и показа религиозных празднеств. Резолюция призывала интеллигенцию всеми мерами способствовать укоренению секуляристского сознания у населения, "соединить борьбу против коммунализма с борьбой трудящихся за лучшую жизнь" /122, 04.01.1987/.



Большую роль в борьбе с коммунализмом играет демократическая пресса — такие издания, как "Секьюла демократи", "Мейнстрим", "Линк", "Пэтриот", "Нью Эйдж", "Пиплз демократи" и многие другие. Они предоставляют свои страницы видным ученым, политологам, журналистам, государственным деятелям, которые выступают с теоретическими исследованиями причин жизнестойкости "вируса коммунализма". Эта периодика анализирует каждый случай межобщинных столкновений, публикует отчеты комиссий по расследованию конфликтов, выявляет виновников коммуналистских стычек.

В ноябре 1983 г. журнал "Секьюла демократи" разоблачил истинные цели организаторов марша Екатмата ягна ятра (Всеобщего священного марша), задуманного РСС и Вишва хинду паришад для того, чтобы всколыхнуть шовинистические чувства в индусских массах: "Никого не могут обмануть заверения..., что они хотели усилить позиции премьер-министра Индиры Ганди... в действительности они хотели оказать нажим на ее правительство, создать такую обстановку, которая бы сделала правительство зависимым от РСС" /127, 1983, November, с.1/. Тот же журнал поместил заявления СВК о том, что политические партии религиозных общин, манипулирующие в своей деятельности религией, должны быть объявлены незаконными, нарушающими конституцию /127, 1984, July, с.2, 32/. Главный редактор журнала указывал на еще одну причину коммуналистских конфликтов: идеологическую и политическую диверсию недружелюбных соседних стран, за которыми стоит империализм США. Сильная и независимая Индия не устраивает их, и поэтому они стремятся балканизировать страну, нарушить единство индийского народа /127, 1984, March, с.5/.

В целом бóльшая часть демократических партий и организаций выступает с последовательных секуляристских позиций и стремится вовлекать мусульман в общественную жизнь на светской основе, добиваясь одновременно установления справедливых требований меньшинств.

Борьба против коммунализма и за демократическое решение мусульманской проблемы занимает большое место и в деятельности Коммунистической партии Индии. Почти три десятка лет назад генеральный секретарь КПИ Аджой Гхош выдвинул идею конференции по национальной интеграции. На конференции, которая была созвана Дж.Неру в 1961 г., А.Гхош, предупреждая соотечественников о растущей угрозе прогрессивному развитию Индии со стороны индусских и мусульманских коммуналистов, призвал центральные власти, правительства штатов принять действенные меры против дискриминации мусульман и на деле укреплять принцип секуляризма.

Коммунистическая партия Индии применительно к каждому периоду в развитии индийского государства разрабатывает тактику по проблеме мусульманского меньшинства. Она

отражена в политических резолюциях съездов КПИ, предвыборных манифестах и других партийных документах (см. /15, с.32 — 33; 16, с.11 — 12; 17, с.12 — 13; 11, с.281; 12, с,56, 68, 78, 99, 112, 182/).

В 60-е годы КПИ основную критику сосредоточила на индусских коммуналистах, так как именно от них в первую очередь исходила угроза межобщинному миру. С середины 70-х годов, с активизацией мусульманского фундаментализма, КПИ энергично выступила против коммунализма общины меньшинства, с разоблачением реакционной сути некоторых религиозно-общинных организаций мусульман. В этот же период печать КПИ разоблачала сговор коммуналистов обеих общин: "...у них одинаковые позиции по вопросам демократии, феодальной системы, кастовых и классовых различий. Основой их идеологии является обскурантизм и антикоммунизм" /124, 1977, № 19, с.14/.

Особенно осложнилась в стране обстановка с начала 80-х годов. XII съезд КПИ (1982 г.) отмечал проявления коммунализма в новых (после прихода в 1980 г. к власти ИНК(И)) условиях: стремительный рост межобщинных столкновений, "активное участие бюрократии верхних звеньев и членов светских буржуазных партий" в кампаниях, организованных Вишва хинду паришад, оживление возрожденческих тенденций в индуизме, опасное заявление лидеров РСС и Бхаратия джаната парти о том, что истинная демократия, секуляризм и построение гандийского социализма в Индии возможны только в "Хинду паришад", т.е. в индуистском государстве. Съезд призвал демократические круги страны "изолировать идеологически и политически силы коммунализма всех видов, нанести им поражение" /12, с.184/.

На XIII съезде (12 — 17 марта 1986 г.) резко критиковались те члены правящей партии ИНК(И), которые приняли участие в уже упоминавшемся марше "Екатмата ягна ятра", устроенном коммуналистскими организациями Вишва хинду паришад, РСС и др. с целью взвинтить шовинистические настроения у индусского населения.

В то же время компартия проявляет большой такт в отношении к верующим, учитывая специфику социальной психологии мусульман, в чьих представлениях ислам тесно связан со всем образом жизни и нормами поведения. КПИ считает, что работающие среди мусульман должны "знать историю ислама, исламские традиции... должны принимать участие в их праздниках и наиболее торжественных церемониях" (см. /80, с.28/)[8].

Не упуская из виду мусульманскую проблему в целом, коммунисты Индии уделяют особое внимание работе в массах мусульманских трудящихся — рабочих, батраков, крестьян, ремесленников, разъясняя им, что их интересы неотделимы от интересов всех трудящихся Индии и что их проблемы могут быть разрешены в ходе борьбы за интересы всего индийского народа.

Левые и прогрессивные силы Индии понимают всю опасность активизации консервативных сил религиозных организаций. Они прилагают большие усилия для осуществления принципов секуляризации, провозглашенных еще на заре независимого существования индийского государства, общенациональной интеграции своей многоконфессиональной и многонациональной страны.

На Филиппинах, как и в Индии, существуют группировки и партии, которые используют проблему мусульманских меньшинств в своих политических целях. И в этой стране реакционные организации общин большинства и группы ультраправого, шовинистического толка занимают по отношению к мусульманским меньшинствам враждебные, непримиримые позиции. В их политических программах (если таковые оформлены) выдвигаются требования полной ассимиляции религиозных, этнических или этнорелигиозных меньшинств, а в случае сопротивления ассимиляторской политике — изгнания их из страны. Практическая же деятельность подобных организаций выражается в насилиях над меньшинствами и терроре. В основном к таким действиям прибегают группировки, которые нельзя считать партиями. Это скорее террористические организации. Такова, например, филиппинская группа "Крысы", которая в 70-х годах превратила жизнь мусульман в районе Котабато в кошмар (см. /84, с.144 — 151/). У колыбели террористической организации на Филиппинах стояли видные христианские деятели — мэры городов провинции Котабато (один из филиппинских юристов назвал их "христианскими дату"), которые создавали ее с определенными целями: сохранить свое политическое влияние в провинции, запугать соперников на местных выборах и попытаться отобрать их мандаты. Скоро "Крысы" вышли из подчинения своих создателей и превратились в группу террористов-фанатиков.

У руководства оппозиционных партий, принадлежащих религиозному большинству, стремление к автономии мусульманских районов в ряде случаев находит поддержку, особенно если эта поддержка приносит им политические выгоды в борьбе за власть. Так, известно, что покойный сенатор Б.Акино поддерживал дружеские связи с Рашидом Лукманом, влиятельным конгрессменом и членом старой Либеральной партии. Еще в 1968 г. Б.Акино выступал вместе с Лукманом против Ф.Маркоса в связи с расправой, учиненной над мусульманами, проходившими военную подготовку на острове неподалеку от малайзийского штата Сабах (подробнее см. /84, с.122 — 125/). Находясь в эмиграции, Б.Акино предпринял поездку в Дамаск, где встречался с Н.Мисуари и пытался убедить его возобновить переговоры с Ф.Маркосом о договоре в Триполи; он хотел склонить руководителя ФНОМ согласиться на автономию для моро

[8] Можно вспомнить в этой связи совет В.И.Ленина Г.К.Орджоникидзе, работавшему на Кавказе: "Еще раз прошу действовать осторожно и обязательно проявлять максимум доброжелательности к мусульманам...Всячески демонстрируйте и притом самым торжественным образом симпатии к мусульманам..." /5, с.175/.

вместо требования полного отделения мусульманских территорий от Филиппин. В мае 1981 г. Б.Акино пытался примирить различные, тогда уже враждебные друг другу фракции ФНОМ, считая, что объединение в будущем облегчит переговоры с руководством Фронта, а значит, и решение всей мусульманской проблемы.

Во время своего пребывания в Джидде Б.Акино обрисовал свою программу разрешения проблемы моро. В основу урегулирования, по его мнению, должно быть положено признание "полной автономии для мусульман в духе договора в Триполи". Сенатор признавал безусловное право за мусульманами жить в соответствии с шариатом, обучать детей догматам ислама, а также держать под своим наблюдением силы безопасности, дислоцированные на автономной территории. Он также предусматривал меры по ликвидации разрыва в доходах мусульманского и немусульманского населения южных районов к 2000 г. Б.Акино сказал Мисуари: "Если по прошествии десяти-двадцати лет вы будете чувствовать себя обездоленными и будете считать себя гражданами второго сорта... тогда возобновим разговор об отделении" (цит. по /105, с.163/). Сенатор также просил короля Саудовской Аравии (в июле 1981 г.) содействовать переговорам между ФНОМ и правительством Филиппин.

Таким образом, определенные круги оппозиции режиму Ф.Маркоса не только были готовы к решительным шагам для разрешения проблемы мусульманского меньшинства, но и пытались найти себе в организациях моро союзников.

Вопрос об отношении различных партий политической оппозиции к мусульманской проблеме слабо освещен не только в советской, но и в зарубежной литературе. Известно, что Коммунистическая партия Филиппин на своем IX съезде в декабре 1986 г. обсуждала вопрос о моро и других меньшинствах. В программе, принятой на съезде, признавалась законность их требования автономии, а также говорилось, что, исходя из "необходимости укрепления национального суверенитета и защиты территориальной целостности страны", автономия должна быть предоставлена и другим этническим группам. Их вклад в укрепление национального единства, в общую борьбу против иностранных захватчиков, "несмотря на культурные и религиозные различия", служит основанием для автономии /24, с.4/. "Автономия предполагает обеспечение полной свободы развивать и сохранять свое культурное наследие, в частности религию", право свободно пользоваться родным языком, строить социальную и экономическую жизнь на основе собственных традиций и ценностей /24, с.4/.

Программа признает ценность культуры моро наравне с культурами других народов, населяющих Филиппины, поэтому в систему образования должно быть включено обязательное изучение этих культур, синтез которых и составляет культуру всей страны.

Признав, что для автономии нужна территориальная база, съезд утвердил за меньшинствами полное право распоряжаться самостоятельно природными богатствами на своей



земле, в первую очередь в интересах собственного развития /24, с.4/.

В Таиланде проблема мусульманского меньшинства также нередко является орудием политической борьбы. В середине 70-х годов в стране действовало немало экстремистских групп, которые на юге вели действия против мусульман-малайцев. Вплоть до второй половины 80-х годов существовали группы скаутов, которые терроризировали мусульманское население южных провинций.

Из оппозиционных партий Партия тайского народа, созданная в 1979 г., в преддверии выборов в парламент, относится к южанам-мусульманам враждебно. Партия эта "связана с наиболее реакционными элементами в военных и бюрократических кругах" /42, с.116/. Остальные партии, выражающие интересы крупной буржуазии или связанные со средними слоями национальной буржуазии и интеллигенции и даже с земельной аристократией (Партия национального действия, Демократическая партия, партия Прачачон и др.), заинтересованные в единстве страны в конце 80-х годов, не выражали враждебного отношения к малайцам-мусульманам, но, конечно, не поддерживали требования мусульманской элиты отделения южных провинций от Таиланда. Все же некоторые оппозиционные партии не протестовали против культурной автономии для своих мусульманских сограждан.

Что же касается запрещенной Коммунистической партии Таиланда, то из косвенных свидетельств известно, что в середине 70-х годов она "собирала налоги, осуществляла правосудие" в южных провинциях, формировала военизированные соединения, насчитывавшие в 1975 г. 2 тыс. повстанцев, из которых одну треть составляли малайцы-мусульмане, а остальные две трети — малайские китайцы и тайские китайцы (см. /83, с.267/).

Подводя итог анализу роли проблемы мусульманских меньшинств в деятельности немусульманских политических партий. хотелось бы обратить внимание на следующие обстоятельства: во-первых, "исламский фактор" не является главным компонентом, определяющим программы политических партий, хотя и включается ими в свою практику в качестве рычага воздействия на правительственные круги в электоральном соперничестве, в привлечении масс населения на свою сторону; во-вторых, все партии заинтересованы в том или ином решении проблемы меньшинств. Организации правой, шовинистической ориентации выступают за решение этой проблемы с шовинистических позиций, чреватое негативными последствиями для буржуазной демократии (Индия), серьезно осложняя обстановку в районах проживания меньшинств (Филиппины, Таиланд), вызывая их ответную ненависть и насилия. Чаще всего на проблеме мусульманских меньшинств спекулируют немусульманские религиозные партии.

Партии буржуазной оппозиции, как это было показано на примере одной из партий Филиппин, также стремятся урегулировать болезненную проблему меньшинств, стараясь отыскать приемлемые пути умиротворения национально-

религиозного экстремизма, выявить точки соприкосновения со старой феодальной и новой буржуазной элитами меньшинств.

Свой подход к решению проблемы меньшинств стремятся выработать и левые партии, причем наибольшей последовательностью и демократизмом отличается позиция коммунистических партий поликонфессиональных стран.

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ

Проблема мусульманских меньшинств имеет международное значение — и в связи с движением исламской солидарности, и как часть внешней политики отдельных стран. И хотя ее в отличие от "исламского фактора" в целом нельзя отнести к главным элементам международной политики, игнорировать этот аспект проблемы нельзя.

Вопросами, касающимися положения и нужд мусульман как меньшинств, занимаются многочисленные международные исламские организации и учреждения. Среди них — Организация исламской конференции (ОИК), которая действует на правительственном уровне, Всемирный исламский конгресс (ВИК), Лига исламского мира (ЛИМ), Высший совет мечетей, Региональная исламская организация стран Юго-Восточной Азии и Тихого океана. Они проводят совещания и конференции по проблемам мусульманских меньшинств, создают фонды помощи.

ЛИМ на сессиях своего учредительного совета постоянно рассматривает вопросы, связанные с положением мусульман в немусульманских странах, оказанием им финансовой помощи, в частности выделением средств на содержание и ремонт мечетей, развитие религиозных школ. Вообще вопросам религиозного образования в среде мусульманских меньшинств уделяется особое внимание: сочетание светского образования с религиозным считается непременным условием сохранения меньшинствами их самобытности в немусульманской среде. ЛИМ оказывает материальную помощь мусульманским беженцам из районов, где ведутся вооруженные действия, устанавливает стипендии для студентов из немусульманских стран, которые учатся в колледжах и университетах, находящихся в исламских странах /73, с.129/.

Всемирный исламский конгресс в течение долгого времени добивался создания Отдела по делам меньшинств при Организации исламской конференции "для глубокого и всестороннего изучения истории и современных условий существования меньшинств в разных странах, выявления их специфических затруднений и сложности их положения". В настоящее время такой отдел создан /119, 1984, № 15, с.136/.

Проблемы мусульман в поликонфессиональных и секуляристских государствах служат предметом обсуждения на международных исламских съездах и конференциях, совещаниях. Международная исламская конференция, состоявшаяся в Исламабаде 10—12 декабря 1983 г., приняла обширную резолюцию о государствах, в которых проживают религиозные меньшинства. В резолюции особо выделяются Индия, Филиппины, Эфиопия, Уганда. С одной стороны, резолюция как бы утверждает невмешательство в дела этих стран. С другой стороны, призывы к народам и правительствам мусульманского мира поддерживать сопротивление мусульман Эритреи не может не считаться вмешательством во внутренние дела независимого государства. То же относится к той части резолюции, в которой выражается озабоченность по поводу недостаточной поддержки со стороны международных исламских организаций движению освобождения филиппинских мусульман /119, 1984, № 15, с.136, 139/.

Фактическим вмешательством в дела Индии явилось письмо Комиссии по делам меньшинств при ОИК Радживу Ганди. В нем Комиссия обращала внимание главы индийского правительства на те несправедливости, которым подвергаются индийские граждане мусульманского вероисповедания и которые, как говорится в письме, "чернят репутацию Индии как одной из крупнейших демократий". В письме содержалось предупреждение об угрозе для "безопасности и целостности Индии как могущественной державы", если ее мусульманские граждане поймут, что им "не будет обеспечена достойная жизнь" /119, 1985, № 26, с.92/.

Использование международными мусульманскими организациями и движениями "исламского фактора" в их отношениях с поликонфессиональными странами многопланово и неоднозначно. Оно служит международным исламским организациям для укрепления их позиций в мусульманском мире. Кроме того, посредством включения проблемы мусульманских меньшинств в движение исламской солидарности государства мусульманского мира надеются оказывать политическое влияние и на неисламские страны.

Проблема мусульманских меньшинств исследуется также в Институте мусульманских меньшинств в Джидде, основанном в 1979 г. при университете короля Абдул-Азиза. В декабре 1981 — январе 1982 г. этот Институт и Канадский исламский исследовательский центр устроили специальный семинар, в котором приняли участие специалисты из 24 стран, в подавляющем большинстве из немусульманских. Участники семинара определили широкий круг вопросов для исследования: влияние на жизнь общин меньшинства законодательств стран их проживания, проблема сохранения меньшинствами своих особенностей, самоидентификации и целостности в условиях немусульманского окружения. Семинар возложил на Институт задачу разработать пути улучшения образования мусульман в немусульманских странах, а также осуществить ряд изданий и публикаций, в том числе Корана, на национальных языках.

Положение мусульман в поликонфессиональных странах, сложности в разрешении их различных специфических проблем, а также их антиправительственные, сепаратистские выступления и движения дают повод мусульманским странам,

прежде всего соседним, осуществлять вмешательство во внутренние дела поликонфессиональных стран в самых различных формах — от дипломатических представлений до снабжения сепаратистов деньгами и оружием.

Так, попытки Пакистана вмешиваться во внутренние дела Индии не прекращаются на всем протяжении его истории. Этому не смогло воспрепятствовать соглашение между Дж.Неру и премьер-министром Пакистана Лакат Али-ханом, заключенное в апреле 1950 г., призванное "обеспечить спокойную жизнь и совершенное равенство в правах" религиозных меньшинств в Индии и Пакистане — мусульман и индусов соответственно. Вместе с тем некоторые пункты соглашения таили в себе вероятность взаимного вмешательства в дела обеих стран, хотя бы косвенно. Это в первую очередь просматривается в учреждении в Индии и Пакистане комиссий по делам меньшинств, в заседаниях которых министрам обоих государств предоставляется возможность принимать участие, если на них рассматриваются проблемы, жалобы и затруднения меньшинств /76, с.346 — 351/.

Пакистан никогда не упускал возможности привлечь внимание мировой общественности к осложнениям религиозно-общинной обстановки в Индии и дискредитировать индийское правительство. Смотря по обстоятельствам меняется лексика, смещаются акценты или приемы вмешательства. Так, в 1980 г. правительство Пакистана сочло возможным через свое министерство иностранных дел выразить "серьезную озабоченность" по поводу межобщинных конфликтов и потребовать от индийской администрации принятия неотложных мер для прекращения индусско-мусульманских столкновений, обеспечения безопасности жизни и сохранности имущества мусульман Индии. В 1984 г. президент Зия-уль-Хак для улучшения пакистано-индийских отношений отказался от дипломатических шагов вмешательства в дела соседней страны. Однако в частных выступлениях он не переставал критиковать Индию за ее политику в отношении мусульманского меньшинства.

Выступления религиозных деятелей Пакистана, материалы прессы неизменно отмечены враждебностью к индийскому правительству, к индийскому секуляризму. Постоянное внимание пакистанской прессы привлекает индийский штат Джамму и Кашмир (он неизменно именуется "оккупированной частью Кашмира"). Все события в индийской части Кашмира преподносятся тенденциозно. Многие пакистанские журналисты и общественные деятели вторгаются в область, находящуюся за пределами их компетенции. 8 августа 1986 г. премьер-министр пакистанской части Кашмира (Азад Кашмира) на встрече с бывшим главным министром индийского Кашмира в Джидде сказал ему, что нормализация отношений между Индией и Пакистаном целиком зависит от того, предоставит ли индийское правительство "народу Кашмира право на самоопределение" /120, 13.08.1986/.

Сепаратистским движениям на Филиппинах и в Таиланде оказывают моральную и материальную поддержку не только соседние исламские государства, но и многие арабские



страны, расположенные за тысячи километров от повстанческих районов. Часто лидеры сепаратистов находят временное убежище от преследования властей в Джидде, Каире, Триполи и других городах Ближнего Востока. В этих же городах мусульманская молодежь Филиппин и Таиланда получает высшее светское и духовное образование.

Характерно, что мусульманские общины в многоконфессиональных странах рассматриваются государствами исламского мира как однородные сообщества, тогда как в действительности мусульманская община, как это неоднократно отмечалось выше, представляет собой сложную структуру по экономическому положению, политическим и идеологическим убеждениям ее членов, этническим признакам, принадлежности к тому или иному толку ислама, направлению, секте. Подход к мусульманской общине меньшинства как гомогенному организму согласуется с постулатом ислама о равенстве всех людей перед богом. И это обстоятельство мусульманские идеологи и политики, выступающие в защиту меньшинств, стремятся всячески подчеркнуть. Когда исламские организации или правительства мусульманских стран бьют тревогу по поводу "бед и страданий" меньшинств Бирмы, Таиланда, Филиппин, Индии, они берут общину в совокупности, не обращая внимания на положение различных ее слов.

Интерес, проявляемый правящими режимами некоторых мусульманских стран к судьбе своих единоверцев в немусульманских государствах, далеко не всегда определяется заботой об улучшении положения меньшинств. Он диктуется нередко стремлением использовать проблему меньшинств в качестве своего рода рычага, пружины для достижения выгод и успехов во взаимоотношениях между странами, для завоевания международного авторитета. Более того, проблема мусульманских меньшинств служит задачам внутренней пропаганды, средством, которым правящие исламские круги пользуются для отвлечения внимания собственных масс от их трудностей, социального и экономического неравенства, недовольства курсом, проводимым правительствами и стоящими за ними имущими классами.

Наконец, в идейно-политической борьбе вокруг проблемы меньшинств отражается и стремление реакционных сил использовать ее в антикоммунистической пропаганде. С этой целью выдвигается тезис о том, что особые трудности переживают мусульманские меньшинства в тех странах, где у власти стоят "буздуховные" атеистические правительства. К их числу относят прежде всего социалистические страны. В них, по мнению мусульманских правых теоретиков и политологов, на пути решения проблемы меньшинств стоят особенно серьезные трудности. Мусульманские идеологи отдельных стран Азии и Африки и международные исламские организации не связывают сложность проблемы меньшинств с религиозно-культурными аспектами, недостатками в религиозном образовании, невозможностью "вести праведный исламский образ жизни". Они признают конституционную свободу совести, свободу исповедания лю-

бой религии в СССР, однако подвергают критике провозглашенную советской конституцией свободу антирелигиозной пропаганды, которой "мусульмане ничего не могут противопоставить". СССР обвиняли в том, что число мечетей сократилось по сравнению с дореволюционным временем с 25 тыс. до 450 /126, 14.12.1980/.

Критика положения мусульманских меньшинств в социалистических странах сочетается с восхвалением положения этих меньшинств в европейских капиталистических странах и в США. Так, бангладешский журнал "Исламик солидерити", например, считает, что у мусульманских меньшинств в Канаде, Австралии или Японии, ряде европейских стран не существует вообще никаких трудностей, либо они весьма незначительны; так, единственная проблема австралийских мусульман — недостаточное количество исламской литературы на английском языке /117, 01.07.1980/. В Англии, отмечает тот же журнал, мусульмане пользуются полной свободой отправления своего религиозного долга, мечети процветают и строятся новые /117, 01.05.1981, 15.05.1981/.

Со своей стороны, сами меньшинства выступают в качестве субъекта в политической жизни своих государств не только во внутренней, но и в международной политике, а правительства этих стран вынуждены не упускать из виду как отношения со странами исламского мира и международными мусульманскими организациями, так и с собственными меньшинствами. Словом, межобщинные отношения внутри государств и межгосударственные связи завязаны в тугой узел противоречий и компромиссов. Часто руководство сепаратистских движений мусульманских меньшинств апеллирует к общественному мнению мусульманских стран. Так, Фронт национального освобождения моро неоднократно обращался к Саудовской Аравии, Ирану, Кувейту, Ливии, Пакистану с просьбой поддержать его борьбу против правительства Маркоса и признать за народом моро право на самоопределение и собственную государственность. Подобное же обращение председатель ФНОМ Нур Мисуари направил 3-й Конференции глав исламских государств. Ссылаясь на Декларацию, принятую на чрезвычайной сессии Исламской конференции министров иностранных дел в Исламабаде, особенно на пункт, призывавший мусульманские страны содействовать борьбе мусульман, проживающих в немусульманском окружении, за сохранение "своего достоинства, независимости и национальных прав", Н.Мисуари выразил надежду на то, что Конференция глав исламских государств окажет "единодушную и полную поддержку справедливому делу ФНОМ" /7, с.14/.

Со своей стороны, правительство Филиппин не может не учитывать "исламский фактор" в проведении своей внешней политики, тем более что Филиппины связаны с некоторыми мусульманскими странами по АСЕАН, а также заинтересованы в своих основных поставщиках энергоресурсов — странах Ближнего Востока.

Явная заинтересованность некоторых арабских стран и исламских организаций в делах своих "филиппинских страдающих братьев" вынудила в свое время Маркоса прислушаться к совету Сухарто и пригласить сначала послов мусульманских стран, аккредитованных в Маниле, а потом представителей Лиги исламского мира и высокопоставленных представителей из мусульманских стран посетить районы моро, для того чтобы они убедились в непричастности к локальным схваткам его правительства и отвести от него обвинения в проведении антимусульманской политики и просто геноцида.

Не все ожидания Маркоса оправдались. Если делегация ЛИМ выразила удовлетворение положением на Минданао, то министры иностранных дел Саудовской Аравии, Сенегала, Ливии и Сомали посоветовали Маркосу вступить в диалог с ФНОМ и найти решение проблемы моро политическими методами, поскольку "программы президента Маркоса чисто социально-экономического плана для моро не дадут желаемых результатов, если не будут проводиться совместно с политическими" (цит. по /84, с.247/).

Руководство таиландского мусульманского движения также обращается за помощью к зарубежным мусульманским государствам, апеллирует к своим единоверцам в Малайзии и к международным исламским организациям. А те, в свою очередь, ведут такую политику, которая, по словам Р.М.Шариповой, "граничит с попытками вмешательства во внутренние дела суверенных государств" /73, с.125/.

В программах, уставах и других документах общинных партий и организаций меньшинств присутствуют разделы, посвященные международным проблемам. В документах почти всех этих партий подчеркивается приверженность и верность "исламскому братству", солидарность с мусульманским миром.

Мусульмане в поликонфессиональных, в том числе и светских, государствах чутко реагируют на всякие антиисламские акции, где бы они ни проводились, а правые организации стремятся из этого извлечь политические выгоды. Стрельба в иерусалимской мечети Аль-Акса была использована правой молодежной организацией Джамиат-и тулба (Индия) для инспирирования беспорядков в кашмирском городе Сринагар. Во время беспорядков их участники выкрикивали не только антиизраильские лозунги, но и антиправительственные, сепаратистские, пропакистанские.

Общинное руководство пропагандирует и подчеркивает тезис о том, что мусульманские меньшинства должны поддерживать хорошие отношения со всем исламским миром. У мусульманских религиозно-общинных деятелей Индии, например, популярно положение о приоритете принадлежности к умме, т.е. мусульманин должен прежде всего ощущать свое единение с мировым исламским сообществом, а затем уже с другими гражданами своей страны, что в конечном счете и определяет наиболее эффективное служение своей родине. "Если мы не будем хорошими мусульманами, мы не сможем продуктивно служить всему индийскому народу", — сказал бывший заместитель министра в индийском правительстве (1967—1971) Ю.Салим, выступая в Чикаго на

съезде Консультативного комитета индийских мусульман, проживающих в Канаде и США в 1983 г. (цит. по /119, 1984, № 15, с.137/). Прогрессивные силы самой Индии постоянно указывают на неправомерность указанного тезиса хотя бы потому, что "единого исламского мира" не существует, так как его разрывают не только многочисленные противоречия, но и военные конфликты.

Тем не менее общинное руководство как Индии, так и других поликонфессиональных стран прилагает немало сил для того, чтобы выработать у всех членов мусульманских меньшинств чувство включенности в этот "исламский мир". Этому же способствует общинная пресса. Знакомя читателей с жизнью мусульманских стран, мусульманская периодика непомерно возносит достижения "исламской экономики", успехи исламизации, почти всегда одобряет позиции мусульманских государств в международных отношениях, популяризирует "щедрость богатых арабских стран к умме и человечеству вообще" — многомиллионные взносы Саудовской Аравии в фонд Всемирного высшего совета мечетей или помощь саудовского Общества Красного Полумесяца в размере 20 млн. ам. долл. жертвам засухи в Африке /126, 18.02.1984, 02.07.1984, 04.02.1985, 16.02.1985, 23.03.1985/. Наряду с этим подчеркиваются трудности мусульманских меньшинств в поликонфессиональных странах и, как уже говорилось, отдается дань антикоммунистической пропаганде, когда речь идет о мусульманах в СССР и странах социализма.

Указанная информация используется реакционным общинным руководством для изоляции общины меньшинства, отрыва масс от демократических и прогрессивных движений, усиления у простых мусульман чувства религиозной исключительности и осознания особой исторической миссии ислама, для вовлечения их в орбиту деятельности правых организаций и движений.

Общинные лидеры пытаются оказывать влияние на внутреннюю политику своего правительства и подтолкнуть его к изменению внешнеполитического курса по отдельным вопросам. Так, антимусульманская кампания индусских коммуналистов непременно связывается с внешнеполитическими элементами в их политике. Ныне к старым обвинениям (мусульмане повинны в разделе Индии, мусульмане — "пятая колонна" страны, агенты Пакистана) прибавилось "разоблачение" связей индийских граждан мусульманского вероисповедания с богатыми единоверцами из мусульманских стран. Шовинистические индуистские организации типа Раштрия сваямсевак сангх и Вишва хинду паришад прилагают громадные усилия, чтобы воздействовать на массовое сознание индусского большинства, пуская в оборот идею об угрозе низведения индусов до положения меньшинства в результате большего темпа прироста мусульманского населения, а также за счет обращения низших каст индусов в ислам, которое якобы происходит с помощью щедрого финансирования Саудовской Аравии и других стран Персидского залива /123, 02.08.1981; 85, с.VIII/.



Индусская реакция использует в антимусульманской пропаганде угрозу исламской солидарности, провоцируя усиление религиозно-общинных столкновений, которые не только создают трудности на пути демократических преобразований внутри страны, но и осложняют отношения Индии с мусульманскими странами и международными организациями. Нечто сходное можно видеть и в других государствах с мусульманскими меньшинствами, где наличествуют межобщинные антагонизмы.

Суммируя вышеизложенное, можно с полным основанием утверждать, что проблема мусульманского меньшинства является одним из компонентов, пусть не первостепенным, но и немаловажным в системе международных отношений.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложенный материал показывает, что при всех различиях и региональной специфике содержание проблемы меньшинств в разных странах имеет важные общие черты, а в ее влиянии на политику можно проследить общие закономерности. Повсюду эта проблема деформирует процесс становления современного гражданского общества и самосознания образующих это общество классов и социальных слоев, оказывает серьезное влияние на идеологию национализма и массовое сознание отдельных этносов, на политику и общественное развитие в целом. Политическое поведение мусульманских меньшинств несет на себе печать присущего им ощущения собственной гражданской неполноценности и чрезвычайно обостренного чувства национальной и религиозной исключительности, в то время как политическому поведению религиозного и этнического большинства нередко присуща шовинистическая тенденция, проявляющаяся во всех областях экономической, политической и культурной жизни страны.

Внутри отдельных поликонфессиональных и полиэтнических стран коммунализм, в значительной мере определяющий политическое поведение и социальную психологию представителей меньшинств, служит питательной средой для возникновения конфликтных ситуаций, дестабилизирующих политическое положение в стране.

Проблема мусульманских меньшинств в странах Востока тем острее, чем меньше учитывают их специфику правящие круги во всех областях своей государственной деятельности. Однако она сохраняется даже в тех странах (Индия, Филиппины), где правительство проводит секуляристскую политику и действительно стремится подорвать основы коммунализма. Характерную особенность проблемы меньшинства составляет противопоставление своей общности всем тем, кто относится к большинству населения ("мы" и "они"), и именно это противопоставление становится при определенных условиях приоритетным по сравнению со всеми другими противопоставлениями (богатых и бедных, элиты и масс, классов трудящихся и эксплуататорских классов и т.п.).

Конечно, о социальной однородности мусульманских общин говорить не приходится. В их классовой стратификации отражаются основные черты классовой структуры общества той страны, где они проживают. Однако положение их отдельных классов и социальных прослоек, в том числе и современных, отражает и определенную специфику проблемы меньшинств, причем эта специфика используется буржуазией меньшинств в конкурентной борьбе с другими группами буржуазии, разобщает рабочих, наносит ущерб их классовой солидарности.



Религиозные связи меньшинств, как показывает пример всех трех анализируемых стран, нередко сильнее классовых, а подчас даже национальных, если этнос и религиозная общность не совпадают.

Нередко в проблеме мусульманских меньшинств на первый план выступает их социокультурная общность, и именно этим объясняется тот факт, что религиозные лидеры зачастую играют бóльшую роль в политике, чем светские, что проблема меньшинств все еще используется для политической мобилизации масс и накладывает свой отпечаток на их политическую культуру.

Проблема мусульманских меньшинств оказывает влияние на международные отношения, служит поводом для вмешательства реакционных политических группировок отдельных мусульманских стран во внутренние дела других государств, используется империалистическими кругами Запада, воздействует на многие международные политические конфликты.

По сей день проблема мусульманских меньшинств в странах Азии не только сохраняет свою злободневность, но и представляет собой болевую точку, животрепещущий вопрос, без разрешения которого будет значительно осложнен нормальный прогресс обществ этих стран.

## БИБЛИОГРАФИЯ


*Труды основоположников марксизма-ленинизма**

1. *Маркс К.* Критика Готской программы. Т.1.
2. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. Т.8.
3 *Ленин В.И.* Критические заметки по национальному вопросу. — Т.24.
4. *Ленин В.И.* Нужен ли обязательный государственный язык. — Т.24.
5. *Ленин В.И.* Телеграмма Г.К.Орджоникидзе. — Т.51.

*Документы*

6. Aligarh Muslim University Annual Report. Aligarh (India), 1951.
7. Bangsamoro Republic. Moro National Liberation Front. Damascus, 1981.
8. The Constitution of India. Delhi, 1972.
9. The Constitution of the Republic of the Philippines. Queson City, 1972.
10. The Constitution of the Republic of the Philippines. Queson City, 1986.
11. Documents of the Tenth Congress of the Communist Party of India. New Delhi, 1982.
12. Documents of the XII Congress of the Communist Party of India. New Delhi, 1982.
13. The Draft Constitution of 1974. — R;Prizzid and N.Sinsawasdi. Thailand: Student Activism and Political Change. Bangkok, 1974.
14. Draft Review of National and International Developments since the Varanacy Party Congress Adopted by the National Council of the CPI. New Delhi, December 18—22, 1985.
15. Election Manifesto of the Communist Party of India. New Delhi, 1967.
16. Election Manifesto. Communist Party of India. — New Age. 30.01.1972.
17. Election Manifesto of the Communist Party of India. — New Age. 11.11.1979.
18. Election Manifesto. Janata Party, 1977. New Delhi, 1977.
19. The Indian Union Muslim League, Its Origin, Development and Objectives. New Delhi /б.г./.
20. Introducing Jamaat-e-Islami Hind. Delhi, 1960.
21. Introducing Jamaat-e-Islami Hind. Delhi, 1981.
22. Jamiatul Ulema-i-Hind. New Delhi /б.г./.
23. Jawaharlal Nehru's Speeches. Vol.I—V. Delhi, 1967—1970.
24. The Philippine Path to Economic Independence and Social Progress. Program of the Partido Komunista ng Pilipinas for an Independent and Democratic Philippines. Manila, 1986.
25. Policy Programme Jamaat-e-Islami Hind. October 1981 — December 1986. Delhi, 1982.
26. Policy Statement of All India Muslim Majlis-e Mushawarat. Delhi, 1983.
27. Pressrelease, Meeting of Parliamentary Committee against Communalism. Prime Minister's Speech. New Delhi, 20.04.1973.
28. Report of the Committee on Religious and Moral Instruction. Delhi, 1960.
29. Report of the University Education Commission (December 1948—August 1949). Delhi, 1963.
30. Writings and Speeches of Sir Sayed Ahmad Khan. Bombay, 1978.

*Литература*

31. *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г.* История Индии. М., 1973.
32. *Бельский А.Г.* К вопросу о религиозно-философских основах концепции "истинного национализма" индусских коммуналистов. — Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
33. *Берзин Э.О.* История Таиланда. М., 1973.
34. *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана (критика "мусульманского национализма"). М., 1963.
35. Зарубежный Восток и современность. М., 1980.
36. Зарубежный Восток. Языковая ситуация и языковая политика. М., 1986.
37. *Ионова А.И.* Мусульманские движения социального протеста (на примере стран Юго-Восточной Азии). — Азия и Африка сегодня. 1979, № 10.
38. *Ионова А.И.* Ислам в Юго-Восточной Азии: проблема современной эволюции. М., 1981.
39. Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986.
39а. Ислам: краткий справочник, М., 1986.
40. *Калашников Н.И.* Эволюция политической системы Таиланда. М., 1987.
41. *Клюев Б.И.* Религиозно-общинная ситуация. — Индия 1980. Ежегодник. М., 1982.
42. Классы, партии и политика в развивающихся странах Востока. М., 1988.
43. *Корнев В.И.* Таиланд: студенты и политика. М., 1981.
44. *Куцобин П.В., Чичеров А.И.* Современная Индия: достижения, проблемы, перспективы. М., 1977.
45. *Левин С.Ф.* Государство и монополистическая буржуазия в Пакистане. М., 1983.
46. *Левинсон Г.И.* Идеология филиппинского национализма. М., 1983.
47. *Левтонова Ю.О.* История Филиппин. М., 1979.
48. *Левтонова Ю.О.* Эволюция политической системы современных Филиппин. М., 1985.


---

* Работы К.Маркса и Ф.Энгельса приводятся по Второму изданию собрания сочинений, В.И.Ленина — по Полному собранию сочинений.

49. *Ли В.Ф.* Узловые вопросы изучения партийно-политических структур освободившихся стран Азии и Африки. — Буржуазные партии и политическая борьба в странах Востока. М., 1987.
50. *Литман А.Д.* Проблемы секуляризма в развивающихся странах (на примере Индии). — Вопросы научного атеизма. Вып. 20, М., 1976.
51. *Литман А.Д.* Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты. — Религия и общественная мысль в Индии. М., 1982.
52. *Максименко В.И.* Политические партии в переходном обществе. М., 1985.
53. *Малышева Д.Б.* Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран. 70—80-е годы. М., 1986.
54. *Мозолин В.П.* Личность, право, экономика современной Индии. М., 1979.
55. *Никольский Л.Б.* Язык в политике и идеологии стран Зарубежного Востока. М., 1986.
56. *Полонская Л.Р., Вафа А.Х.* Восток: идеи и идеологи. М., 1982.
57. *Полонская Л.Р., Ионова А.М.* Ислам на современном Востоке: проблемы политики и идеологии. М., 1980.
58. *Пономарев Ю.А.* История Мусульманской лиги Пакистана. М., 1982.
59. *Примаков Е.М.* Восток после краха колониальной системы. М., 1982.
60. *Примаков Е.М.* Ислам и общественное развитие зарубежного Востока. — Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. М., 1982.
61. *Пруссакова Н.Г.* Алигархский мусульманский университет. М., 1979.
62. *Пруссакова Н.Г.* Алигархский мусульманский университет и политическая борьба в Индии. — Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983.
63. *Пруссакова Н.Г.* К вопросу политизации религиозно-общинных организаций в Индии (Джамаат-и ислами). — Вопросы научного атеизма. М., 1983, вып. 31.
64. *Пучков В.П.* Политическое развитие Бангладеш. 1971—1985. М., 1986.
65. *Словесная Н.Г.* Национальный вопрос в Таиланде. М., 1985.
66. Современный Таиланд. Справочник. М., 1976.
67. *Степанянц М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX—XX вв.). М., 1974.
68. *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике в XIX—XX вв. М., 1982.
69. *Сюкияйнен Л.Р.* Мусульманское право. М., 1986.
70. *Тайван Л.Л.* Мусульманский вопрос на Филиппинах. — Азия и Африка сегодня. 1977, № 7.
71. *Тайван Л.Л.* Становление политических организаций филиппинских мусульман. — Юго-Восточная Азия в 70-е годы (социально-политические и идеологические проблемы). М., 1979.
72. *Чернышев В.А.* Динамика языковой ситуации в Северной Индии. М., 1978.
73. *Шарипова Р.М.* Панисламизм сегодня. М., 1986.
74. *Шерковина Р.И.* Политические партии и политическая борьба в Пакистане. М., 1983.
75. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
76. *Das A.K.* Assam's agony. Delhi, 1982.
77. *Dulyakasem U.* Muslim-Malay Separatism in Southern Thailand. — Armed Separatism in Southeast Asia. Singapore, 1984.



78. *Engineer A.A.* On Developing Theory of Communial Riots. Bombay, 1984.
79. *Faizee S.* RSS — Jamaat Honeymoon. — Party Life. New Delhi, 1977, № 19, c.28—32, № 20, c.11—17.
80. *Faizee S.* On All India Meeting of Cadres to Develope Party's Work among Muslim Minorities. New Delhi, 1985.
81. *Faruqi M.* What Should the Muslims Do in the Present Situation? New Delhi, 1979.
82. *Gani H.A.* Muslim Political Issues and National Integration. Delhi, 1978.
83. *Girling J.S.* Thailand: Society and Polities. Cornell Univ. Press, 1985.
83a. *Girling J.S.* Thailand Society and Politics. Ithaca, 198.
84. *George T.J.S.* Revolt in Mindanao: The Rise of Islam in Philippine Politics. Kuala Lumpur, 1980.
85. *Ghosh S.K.* Muslims in Indian Democracy. Delhi, 1984.
86. *Ghurye G.S.* Whither India? Bombay, 1974.
87. *Golwalkar M.S.* We or Our Nationalhood Defined. Nagpur, 1947.
88. *Gowing P.G.* The Muslims of the Philippines. — Handbuch der Orientalistic. L., 1975.
89. *Gowing P.G.* Muslim Philippinoes — Heritage and Horizon. Queson City, 1979.
90. *Haque Q.* The Community in Retrospect. Delhi, 1985.
91. *Hazrat M.B.A.* Islam Versus Communism. Delhi /б.г./.
92. *Hunt C.L.* Ethnic Stratification and Integration in Cotobato. — The Muslim Filippinoes. Manila, 1971.
93. *Hyder Gulam.* Politics of Jamaat-e-Islami-e-Hind. New Delhi, 1974.
94. *Isidro A.* Education of the Muslims. — The Muslim Filippinoes. Manila, 1971.
95. *Madale N.T.* The Future of the MNLF as a Separatist Movement in Southern Philippines. — Armed Separatism in Southeast Asia. Singapore, 1984.
96. *Madhok B.* Indianisation. Delhi, 1970.
97. *Mathur Y.B.* Muslims in Changing India. New Delhi, 1972.
98. *Moin Shakir.* Muslims in Free India. Delhi, 1972.
99. *Moin Shakir.* Politics of Minorities. Delhi, 1980.
100. *Moin Shakir.* Islam in Indian Politics. Delhi, 1983.
101. *Mercado E.R.* Culture, Economics and Revolt in Mindanao: the Origin of the MNLF and the Politics of Moro Separatism. — Armed Separatism in Southeast Asia. Singapore, 1984.
102. *Mushirul Haq.* Muslim Politics in Modern India. Meerut, 1970.
103. *Mushirul Haq.* Islam in Secular India. Simla, 1972.
104. *Mujul C.A.* Muslims in the Philippines. Queson City, 1973.
105. *Majul C.A.* Muslim's Role in the Opposition to Marcos. — Pacific Focus. Inha University (Korea), 1986, № 2.
106. *Nadvi A.H.* The World of Islam Today. Lucknow /б.г./.
107. *Sardesai S.G.* Haritage We Carry Forfard and Haritage We Renounce. — Secular Democracy. January, 1984.
108. *Sharif Al-Mujahid.* Indian Secularism: A Case Study of the Muslim Minorities. Karachi, 1970.
109. *Tara Chand.* History of Freedom Movement. Vol.I—IV. Delhi, 1961—1972.

110. *Tara Chand*. National Integration and Secularism. Aligarh, 1968.
111. *Villegas E.M.* Tapanese Capitalism in the Asian Development Bank. Queson City, 1983. — РЖ. Серия 9, № 9. М., 1985.
112. *Wilson D.A.* Politics in Thailand. Westport (Connecticut), 1982.
113. *Zafar Imam*. Some Aspects of Social Structure of the Muslim Community in India. — Muslims in India. Delhi, 1975.
114. *Zakaria R.* Rise of Muslims in Indian Politics. Bombay, 1970.

*Периодика*

115. Far Eastern Economic Review. Hong Kong.
116. The Herald. Karachi.
117. Islamic Solidarity. Dhaka.
118. Mainstream. New Delhi.
119. Muslim India. New Delhi.
120. The Nation. Karachi.
121. The National Herald. New Delhi.
122. New Age. New Delhi.
123. Organiser. Delhi.
124. Party Life. New Delhi.
125. Patriot. New Delhi.
126. Radiance. Delhi.
127. Secular Democracy. New Delhi.
128. The Telegraph. Calcutta.
129. The Times of India. New Delhi.
130. View Point. Lahore.

## SUMMARY

N.G.Prussakova. *Muslim Minorities and Politics in the Developing Countries of the East*. The book considers the role and place of Muslim minorities in the political life of India, the Philippines, and Thailand, as well as the importance of the Muslim minority problem in international relations.

The emphasis is on India, the largest multi-confessional and multinational secular state, where the Hindu-Muslim contradictions have been complicating political and social relations since the colonial period.

In the Philippines, which is also a secular state, religious problems are compounded by the ethnic. The concentration of Muslims primarily in the south, their historical hostility towards Christian population of the north, and a number of other factors determine a separatist trend in the Muslim movements.

In Thailand, where Buddhism is state religion and the majority of the population professes Buddhism, religion affects political behaviour of the Muslim minority constituted by the Malays.

Essay One looks at the geographical spread of Muslim communities, their ethnic composition and social structure, as well as Muslim communalism and separatism and the undercurrents of intercommunal strife.

Essay Two deals with the grievances of Muslim minorities, their awareness of their conditions, as well as their political behaviour, relations between the leaders and the people, and the former's use of religion for their own political purposes. It further profiles the more influential religious-communal parties and organizations, their ideological underpinnings, and political strategy and tactics.

Essay Three deals with government policies towards Muslim minorities, their constitutional status in the three nations, moves to protect their constitutional rights, and ups and downs in minority legislation. The author also considers the Islamic factor as used by the non-Muslim opposition parties and organizations of predominantly rightist nature, as well as by the Left, and also the attitude of international Muslim organizations towards these minorities.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . . 3

*ОЧЕРК ПЕРВЫЙ*

ПРОБЛЕМА МУСУЛЬМАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ В ЮЖНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ . . . . . 8

Демографический аспект проблемы. Этнический состав и социальная структура меньшинств . . . . . 8

Политический аспект проблемы. Мусульманский коммунализм и сепаратизм . . . . . 17

*ОЧЕРК ВТОРОЙ*

МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА КАК СУБЪЕКТ ПОЛИТИКИ . . . . . 33

Проблемы мусульманских меньшинств: взгляд изнутри . . . 33

Политическое поведение. Религия как средство мобилизации масс . . . . . 50

Деятельность мусульманских общинных партий и организаций . . . . . 67

*ОЧЕРК ТРЕТИЙ*

МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА КАК ОБЪЕКТ ПОЛИТИКИ . . . . . 91

Мусульманские меньшинства в политике правящих кругов 91

"Исламский фактор" в политике оппозиционных (немусульманских) партий . . . . . 117

Международный аспект проблемы . . . . . 128

Заключение . . . . . 136

Библиография . . . . . 138

Summary . . . . . 143

32 Н (2Ч)
П-85

1 р. 50 к.

Н.Г. ПРУССАКОВА

# МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕНЬШИНСТВА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН ВОСТОКА

Из 800 млн. мусульман нашей планеты треть проживает в странах, где большинство исповедует другую религию. Особое положение — положение религиозного меньшинства, которое нередко чувствует себя ущемленным,— порождает массу проблем и конфликтов. Обострение таких проблем ведет не только к межобщинным столкновениям (Индия), но к сепаратистским движениям (Филиппины, Таиланд).