

З.И.Левин

ИСЛАМ и НАЦИОНАЛИЗМ

в странах
зарубежного
Востока

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



З.И.Левин

ИСЛАМ и НАЦИОНАЛИЗМ

в странах
зарубежного
Востока

(Идейный аспект)



Москва
«НАУКА»
Главная редакция
восточной литературы
1988

Ответственный редактор
Н. А. ИВАНОВ

Рецензенты
А. В. САГАДЕЕВ, А. И. ИОНОВА

Впервые в советской науке детально рассматриваются концептуальный аспект проблемы взаимодействия ислама и национализма, политически актуальной для зарубежного Востока, и влияние такого взаимодействия на общественно-политическую мысль.

Л 0400000000-156 24-88
013(02)-88

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Ислам и национализм в зарубежных странах традиционного распространения ислама тесно и противоречиво связаны между собой. Выступая в качестве мощных идейных стимулов социальной и политической активности, они способны в зависимости от ситуации действовать самостоятельно, либо содействовать или противодействовать друг другу.

Ислам до сих пор выполняет роль мировоззренческой и интегрированной социально-культурной системы для многих групп населения. Вместе с тем господствующей политической идеологией в рассматриваемом регионе повсеместно является национализм как составная часть большинства социально-политических концепций, ориентированных на завоевание или упрочение национальной независимости, на защиту этно-национальных прав и привилегий, на всесторонний прогресс.

В освободившихся странах ислам и национализм в известной мере еще способны служить антиимпериалистическим, общедемократическим, прогрессивным целям. В то же время они по сути своей противны коммунизму как теории пролетарского интернационализма, и потому неокOLONиализм, силы империализма и местной реакции нередко используют их в своих интересах. Национализм и ислам эволюционируют как часть развивающегося мира, по-своему отражая в более или менее верном (или искаженном) виде ход его социального, экономического, политического и социально-культурного развития.

В странах распространения ислама сосредоточены многие болевые точки планеты, и всякое изменение соотношения сил здесь неизбежно сказывается на международной обстановке. Для того же чтобы получить адекватную картину политических и социальных процессов в этом районе мира, следует, в частности, учитывать взаимодействие между исламом и национализмом в общественном сознании. При исследовании такого взаимодействия представляется целесообразным принять за ис-

ходную точку характер взаимозависимости между исламом (социокультурным комплексом) и национализмом (идеологией и политикой). И вот почему.

Социально-классовые установки ислама сложились в период вызревания феодальной формации, содержат реликты родо-племенного строя и мало отвечают реальностям современного мира. Но поскольку религия отражает в специфической форме общественное бытие человека и изменяется вместе с ним, постольку закрепленные исламом архаические формулы раннефеодальных отношений, давно утратившие первоначальное значение, в каждую эпоху у каждой социально-классовой группы неизбежно наполнялись новым содержанием. В результате ислам освящает многие идеологии, в том числе и национализм, и нередко выступает в качестве мотивации общественной и политической деятельности.

В свою очередь, национализм, доминирующее положение которого как политической идеологии было исторически предопределено и для которого национальная идентичность, «самость» является формообразующим элементом, обычно вынужден определять свое отношение к исламу, оценивая его по шкале традиционных национальных ценностей. Но возможно ли выявление закономерностей взаимодействия между исламом и национализмом? Сопоставимы ли они как целостные явления или существует множество разновидностей исламской доктрины и национализма, принципиально различающихся между собой?

При всей специфике известных вариантов ислама и национализма, их структурные элементы остаются неизменными — в разнообразии сохраняется сущностное единство. Ислам повсеместно утверждает единобожие и единство уммы — мусульманской общины, ее приоритетное положение среди всех прочих социальных групп, неизменность догматики, основных поведенческих установок, ритуала, религиозной обрядности, общности культурного наследия мусульманских народов. Это оказывает некоторое унифицирующее влияние на духовный облик и образ жизни мусульман от Атлантического до Тихого океана.

Национализм со своей стороны в колониях и зависимых странах выступал как идеология национально-освободительного движения или концепция и политическая практика национально-государственного бытия на стадии независимого политического развития. И хотя наци-

онализм не система, а совокупность представлений, основанных на абсолютизации национального фактора, не способная сама по себе служить теорией общественного развития, он подчиняет себе религию, культурное наследие, а также концепции государственного, правового и социального устройства, экономического развития и пр.

Обе идеологии отчасти действуют в одном социальном пространстве. Как исламу, так и национализму равно свойственны уверенность в том, что «зло» коренится в «чужих». Для мусульманина «зло» воплощено в иноверии, мир для него делится на дар аль-ислам — обитель ислама, и дар аль-харб — обитель войны, мир неверных. Что же касается национализма, то даже в наиболее утонченных формах он гипертрофирует положительные характеристики нации, тем самым противопоставляя ее всем остальным нациям.

В период борьбы мусульманских народов за независимость ислам и национализм в большой мере сближало именно стремление их носителей к самообособлению. У них был общий враг — Запад: для националистов — просто агрессивный, для мусульманской общины — агрессивный христианский.

Упор, который сделан в этой работе на «политизированный» ислам, может создать у читателя ложное представление, будто силы взаимодействия между исламом и национализмом равным образом втягивают в свою орбиту все население, исповедующее ислам. Надо постоянно иметь в виду, что в различных социальных слоях, из которых каждый обладает своей шкалой духовных и культурных ценностей, они взаимодействуют неодинаково. И не только потому, что все толкования исламских доктрин социально ориентированы: феодальная аристократия и близкие к ней круги, городской обыватель привержены преимущественно традиционному исламу; национальная буржуазия и интеллигенция обычно разделяют взгляды мусульманских модернистов; часть городских и сельских мелкобуржуазных и средних слоев открыта влиянию консервативных «возрожденческих» идей, а религиозная психология городских низов, крестьянства, кочевников приняла форму «народного» ислама — синкретической религии, соединяющей в себе исламские постулаты с народными поверьями, пережитками доисламских религий и т. п. (других форм «истинного» ислама массы не знают). Главное заключается в том, что

националистическое сознание присуще прежде всего национальной буржуазии и мелкобуржуазным городским слоям, а в его теоретически оформленном виде — интеллигенции. Эти же слои являются также носителями систематизированного; теоретически организованного религиозного знания, так называемого книжного ислама. Национализм становится идеологией широких народных масс лишь постольку, поскольку он созвучен присущему традиционному сознанию недоверию к «чужим», угрожающим прочности жизненных устоев, и отвечает постоянной готовности народа оказать сопротивление чужеземным угнетателям, поскольку обретает черты популярности, в частности, соединяясь с исламом как с интегрированным проявлением традиции. Для националистов, искавших массовой поддержки, ислам был идеологией масс, а массы связывали с национализмом надежды не только на возвращение «доброго старого времени», культурной идентичности, но и на обретение свободы и независимости. И поскольку в освобождении от угнетения и дискриминации были заинтересованы все основные классы и социальные группы общества, подвергающегося угнетению и дискриминации, постольку неизбежен был массовый общенациональный характер национально-освободительного движения, реакции на угнетение и дискриминацию. В этом «историческое оправдание» проникновения национализма в массовое сознание в эпоху «сложения буржуазно-демократического общества и государства, когда национальные движения впервые становятся массовыми, втягивая так или иначе все классы населения в политику», в том числе и крестьянство как наиболее многочисленный и «наиболее тяжелый на подъем слой населения» [1, с. 264]. В результате народная борьба за освобождение, которая велась под руководством политических лидеров, неизбежно принимала националистический характер, даже когда облакалась в религиозную форму, если ее конечной целью было национальное государство.

Современный национализм с трудом усваивает исламскую этику в ее традиционной форме, но ему близко толкование исламской доктрины мусульманских реформаторов, для которых практически более важным оказываются социально-экономические, политические и этические проблемы, нежели чисто богословские. Они акцентируют внимание на деятельной ответственной личности, обладающей свободой воли в рамках божьего

промысла, на необходимости освоения достижений мировой цивилизации в интересах суверенного мусульманского государства. При этом представители модернизаторского крыла реформаторов интерпретируют Коран и сунну — единственные, с их точки зрения, подлинные источники вероучения — в интересах буржуазного прогресса мусульманского общества. Основные исламские ценности социальной шкалы — свобода, равенство, братство, справедливость, сотрудничество и солидарность членов общины — они толкуют в современном буржуазном духе.

Модернисты признают разделение властей. В центре их политической платформы — современное государство мусульман с современным законодательством (выдержанным в духе ислама) по образцам буржуазного парламентаризма и конституционализма. Взаимодействие национализма как политической теории и практики с исламом в его различных модификациях, и прежде всего и главным образом с «книжным» исламом, нередко порождает политические концепции, в которых некоторые установки ислама воспринимаются в качестве органической части националистической доктрины. При этом национализм накладывает на них неизбежные ограничения, придавая им более или менее секулярный характер, трансформируя их в той мере, в какой это отвечает его целям.

Нередко националисты используют функциональные особенности религии, заимствуют у ислама его традиционные приемы воздействия на массы и лозунги, облачают в близкую массовому сознанию религиозную форму националистические идеалы. В результате появляются доктрины «третьих путей» социально-экономического развития, сочетающие идею достижения современного прогресса с исламскими представлениями о благе человека и общества.

Проблема «национализм и ислам» сложна и многоаспектна, потому что взаимодействие между национализмом и исламом сказывается на всех областях общественной, культурной, государственно-юридической и в известной мере экономической жизни. Это, по существу, вопрос о взаимодействии старого и нового, современного и прошлого, национального и интернационального, общего и особенного. Я попытался рассмотреть некоторые концепции, выдвинутые главным образом мусульманскими богословами, интеллигенцией, занимающейся ислам-

ской тематикой, националистическими идеологами в основном второй половины XX в., прежде всего связанные с областью государственно-правового и социального регулирования. Вопросы организации и реализации власти стали очень актуальными для мусульманских идеологов в условиях успехов национально-освободительного движения, и особенно после обретения независимости колониальными и зависимыми народами. Им приходилось решать эти вопросы повседневно, потому что интересы государства формализуются в системе права и потому также, что все и всякие оппозиционные силы добиваются ограждения своих интересов в рамках правового регулирования.

Указывая на важность политических проблем для современных мусульман, известный мусульманский идеолог египтянин Мухаммад Халафалла, в частности, пишет: «В настоящее время мусульмане живут в мире, в котором господствуют наука и техника. Но стержень борьбы между верующими и неверующими, по существу, находится в сфере духовных ценностей, имеющих отношение прежде всего к области политической мысли, к вопросу о том, что такое подлинно исламское правление — власть ниспосланного богом закона» [193, июнь 1984, с. 42].

Пытаясь навязать свои решения, мусульманские деятели всех направлений упорно подчеркивают, что шариат представляет собой всеобъемлющий комплекс предписаний социально-политического, а не только религиозного, ритуального и этического порядка, что в наше время ислам воспринимается скорее как преимущественно социально-политическая, а не вероисповедная доктрина. Авторитетный исследователь ислама У. К. Смит даже полагает, что изначально в нем было представление о моральной ответственности личности перед единоверцами на основе теоцентризма, что шариат есть результат социального, мирского опыта, а не «космическая основа» [158, с. 109].

Действительно, сейчас ислам кажется предельно идеологизированным и политизированным. У мусульманских теоретиков через шариат преломляются социальные и политические идеалы и цели. Большинство из них занимаются практическими вопросами права и социальных отношений, желая приспособить средневековое мусульманское право к потребностям быстро развивающегося общества. А поскольку и для националистов граж-

данско-правовое состояние человека и этические нормы составляют важный элемент национальной идентичности, постольку именно область государственно-правового регулирования как составная часть совокупности проблем развития сегодня составляют стержень общественно-политической мысли на Востоке, представляется наиболее существенной для исследователя проблемы «национализм и ислам». Впрочем, рассматривая политические концепции, следует постоянно иметь в виду, что субъективно не всегда и не для всех идеологов они составляют основной объект внимания. Так, для одних важнейшим делом является морально-этическое совершенствование личности правоверного, для других — согласование исламских норм и установлений с идеей современного прогресса, для националистов — интересы государства-нации, формирование чувства патриотизма и т. д.

Автор видит свою задачу в том, чтобы проследить отражение взаимодействия между национализмом и исламом, с одной стороны, в эволюции современного ислама, с другой — в развитии современной националистической мысли.

Отсутствие общепринятых определений в понятийном аппарате и желание избежать возможной путаницы в читательских представлениях вынуждают меня заранее оговорить содержание некоторых новых или по-новому осмысленных терминов и понятий, которые встретятся в последующем изложении.

Национализм. Этот термин употребляется как в его традиционном смысле, обозначая буржуазную и мелкобуржуазную идеологию, политику и психологию в национальном вопросе, так и для определения идеологии и политики государства-нации. Обе формы национализма в функциональном отношении (не по существу) сходны. Вторая, характерная преимущественно для многоэтнических (многонациональных) стран на стадии формирования национального государства, объективно отражая националистические устремления господствующего этноса (нации), в ее политическом аспекте основана на гиперболизации идеи приверженности государству. Это теория и практика защиты государственных интересов, государственного суверенитета, укрепления государственно-политического единства и сплоченности населения независимо от его этнической, социальной и религиозной принадлежности.

Исламизм. Здесь — идейное течение в мусульманской мысли нового и новейшего времени, основанное на представлении о необходимости утверждения в обществе и государстве в определенных географических и политических границах или в планетарном масштабе господства мусульманского права — шариата — как ниспосланного богом человечеству руководства и отвергающее все иные теории общественной организации.

Панисламизм — политический аспект исламизма, предусматривающий в его крайней форме образование интегрированной общины-государства, включающей всех мусульман; чаще — различные формы реализации единства исповедующих ислам народов.

Мусульманский максимализм предполагает безусловную необходимость организации политической и общественной, а не только личной жизни мусульман на основе шариата и принципа нераздельности религии и политики в широком смысле слова.

Мусульманский традиционализм утверждает жизненность богословских традиций, сложившихся и зафиксированных в качестве нормы в XI—XVI вв., и недопустимость инноваций в богословии.

Фундаментализм (охранительное возрожденчество) — течение, требующее возврата к «истокам» ислама, прежде всего Корану, и допущение свободного толкования положений шариата (исключая догмы, ритуал, коранические запреты).

Секуляризм — концепция высвобождения из-под влияния религии некоторых или всех сфер жизнедеятельности общества и личности.

* * *

Советская школа востоковедения за последние тридцать лет сделала огромный шаг в изучении общественной мысли народов Востока. Но проблеме «национализм и ислам» посвящены очень немногие исследования. Это такие работы, как «„Мусульманский национализм“ в современной Индонезии» А. И. Ионовой (1972), раздел в монографии М. Т. Степанянц «Мусульманские концепции в философии и политике» (1982). Она рассмотрена также в обобщающих коллективных трудах, таких, как «Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.)» (1973), «Современный национализм и общественное развитие зарубежного Во-

стока» (1978), «Зарубежный Восток и современность» (1980—1981), «Национализм в современной Африке» (1983), «Идеология национально-освободительного движения в странах Востока. 1917—1945» (1984), «Ислам в современной политике стран Востока» (1986), и некоторых других. Однако эта тема непременно затрагивается в статьях и книгах по вопросам общественной мысли и религиозного сознания на Востоке в современную эпоху, так что степень разработанности конкретных аспектов проблемы «ислам и национализм» уже достаточно высока. В настоящей работе сделана попытка выделить общие тенденции взаимовлияний ислама и национализма, проявляющиеся в воззрениях идеологов, в программных документах партий и организаций и т. п. Многие необходимые источники в силу языковых ограничений оказались доступными мне лишь частично — в передаче советских и зарубежных специалистов.

Я глубоко признателен коллегам-востоковедам, которые ознакомились с рукописью книги и высказали свои замечания.

Глава I

ИСЛАМ И НАЦИОНАЛИЗМ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

От «романтического» национализма к прагматическому и от прагматического национализма к националистическо-исламскому синтезу

Для мусульманской мысли национализм был чуждым явлением. И не только потому, что исламское общество еще и в новое время находилось в плену традиционных представлений, а национализм был нововведением, исходившим от «нечестивого» Запада. Он был чужд мусульманскому миру также и потому, что в XIX в. — времени его появления в странах распространения ислама — там еще не было современных наций, не сложилось или почти не сложилось социально-экономических предпосылок для их формирования и вместе с тем восточная почва была уже подготовлена для распространения национализма как современной идейной и политической формы протеста против национального угнетения или национального неравенства мощными народно-освободительными движениями, а еще более — пробуждающимся для современной жизни сознанием просвещенной элиты колониальных и зависимых стран.

Народам Востока колониалистский Запад нес унижение. Его вторжение нарушало естественный ход их жизни. Он заменял местную традиционную иерархию доколониального общества новой, колониальной или навязывал унижительные соглашения и регламенты, низводящие автохтонные институты и социальные структуры на уровень второстепенных, фактически обслуживающих интересы «пришельцев», «чужаков», получавших привилегии и выгоды, которых местное население не имело. В результате во всех слоях общества накапливалось недовольство, которое противопоставляло весь «унижен-

ный и оскорбленный» народ колонизаторам, экспансионистскому Западу и его местным приспешникам.

До конца XIX в., когда эра национализма наступила и на мусульманском Востоке, это недовольство формировалось под сильным воздействием ислама, потому что мировоззрение масс (подчеркнем это еще раз) было религиозным. Ислам служил идейной опорой массовых освободительных движений. Религиозная форма была единственной, традиционной, доступной для масс формой осознания ими своего угнетенного положения. Мусульмане испытывали враждебность к иноверческому Западу. Его господство и влияние его институтов воспринимались массовым сознанием как прямая угроза традиционному строю жизни, мусульманской культуре. Ислам выступал по отношению к своим последователям как интегрирующая сила, обобщающая «несходство» угнетенного мусульманина и угнетателя — европейца-христианина. В этом противопоставлении «мы» и «они» уже было заложено характерное для современного антиколониального и антиимпериалистического национализма противопоставление угнетенной нации нации угнетателей. Ислам в глазах народа был символом патриотизма. И не только это. В мусульманских странах до начала XX в., пожалуй, не было иной силы, способной вдохновлять и направлять народно-освободительную борьбу, кроме ислама и служителей культа, а также тех светских лидеров, чьи взгляды складывались преимущественно под влиянием последних.

В условиях финансово-экономической, культурной, политической и военной экспансии европейских держав на Востоке, которая в новое и новейшее время нередко отождествлялась мусульманами с «крестовыми походами», ислам порой воспринимался как идеология национально-освободительного движения даже немусульманами. Заявление известного египетского публициста-христианина Саламы Муса: «Ислам — религия моей родины, и мой долг — защищать его» (цит. по [171, с. 112]) — характерно для сложившейся ситуации. Ислам выполнял функции антиколониального национализма в плане политической мобилизации населения там и до тех пор, где и пока не сложились еще условия для современных форм освободительного движения и национальной самоидентификации народов мусульманского региона¹.

Со второй половины XIX в. у народов Востока начинает формироваться национальное самосознание, для

которого конфессиональные различия были несущественными. С появлением и развитием новых средних слоев, обслуживающих, в частности, систему нетрадиционных экономических и социальных отношений, под воздействием контактов с европейцами, их стилем жизни, их политическими структурами, европейской наукой и европейскими политическими теориями среди общественно активных сил сложилась тонкая прослойка людей, взгляды которых уже сильно отличались от взглядов общественных лидеров предшествующей эпохи. Они научились сравнивать свою жизнь с жизнью народов Европы и создавали свое представление о самих себе и Европе по меркам европейской ценностной шкалы. На них влияли европейские формы национализма. Борьба европейских народов за суверенное национальное бытие была важным стимулом развития национализма на Востоке, особенно среди интеллигенции европейской формации. Национализм — идеология нового времени заставляла людей традиционного общества по-новому и в современных понятиях осмысливать собственное бытие: новое не укладывалось в прокрустово ложе старых представлений. В мире, в котором существовали независимые и развитые нации, восточная интеллектуальная элита стала осознавать свою отсталость и неравноправное положение.

Прежняя система взглядов, господствовавшая в странах распространения ислама, основывалась на убеждении, что жизнь общества регулируется данными богом законами, вечными и неизменными. Контакты с буржуазной Европой показали мусульманину, что существует иной мир, который подчиняется принципам, установленным человеческим разумом. Многие националисты усматривали именно в этом секрет прогресса в Европе. Европейская политическая мысль служила им образцом. На основе европейских теорий ими создавались национальные концепции общественного идеала нового времени. Их национализм был результатом осмысления национальной ситуации и национальных интересов, чувств, надежд через призму европейских идей и теорий.

Если народно-освободительные движения добуржуазного типа имели целью защиту традиционных форм жизни, то большинство лидеров национально-освободительных движений были «одержимы желанием догнать Европу» [99, с. 240], хотели, чтобы «отсталый» Восток встал вровень с «передовой» Европой как достойный ученик или равный партнер. Они стремились к совре-

менному национальному государству: их девизом был антиколониализм, их целью — строительство политического и гражданского общества по западноевропейской светской модели. Они находили в истории Европы вдохновляющие примеры жертвенности во имя свободы, а в западноевропейских концепциях буржуазного национализма — теоретическую основу борьбы за национальное освобождение. Нация делалась центром общественных интересов. Националисты исходили из положения о том, что все граждане государства составляют единую нацию, должны пользоваться равными правами и обязанностями независимо от вероисповедания. Религиозная вера, по их мнению, — личное дело каждого, согласно установке — «Религия — для бога, родина — для всех». Сплоченность нации, которая как целое противопоставлялась колонизатору и его пособникам, рассматривалась как решающая сила и главное условие национального самоутверждения и успехов национально-освободительного движения.

Характерно в этом смысле заявление сирийского публициста, активного пропагандиста идеи арабского национализма Абд аль-Хамида аз-Захрави (1871—1916), который писал: «Не должно быть так, чтобы государственная религия ислам стала причиной разобщенности между религиозными меньшинствами, мешала развитию чувства любви к нации и родине, стремлению работать для них» (цит. по [42, с. 317]).

Даже те националисты, которые апеллировали к исламу и пользовались религиозной символикой для мобилизации масс, делали это во имя достижения национальных, по существу секулярных, целей. Узы национальной общности возводились в ранг святыни. Для многих представителей афро-азиатской интеллигенции национализм едва ли не становился новой религией. Видный идеолог арабского национализма Саты аль-Хусри говорил: «Я исповедую всем сердцем религию „урубь“ (арабизм.— З. Л.)» (цит. по [23, 1977, № 4, с. 272]). (Негодование исламистов вызвал поэт-мусульманин, который сочинил гимн, содержащий такие слова, обращенные к «Матери Индии»: «Поклоняемся тебе, как Каабе» [143, с. 40—41]. Как известно, Кааба — это главная святыня мусульман.)

Чаяния прогресса в политическом, экономическом и культурном отношениях связывались не с волей бога, а с успехами национально-освободительного движения,

с национальной независимостью и реализацией национальных программ развития.

Можно утверждать без особого риска впасть в преувеличение, что после второй мировой войны национализм в странах традиционного распространения ислама стал ведущей политической идеологией, господствующей на официальном уровне и довольно распространенной в массах. Констатируя этот факт, бангладешский журналист Х. Сиддики, придерживающийся максималистских взглядов, писал в осуждение современных мусульман: «Мусульманские государства по своей организационной структуре и в проявлении синдрома „государственного интереса“ мало чем отличаются от немусульманских стран в международном плане. Так же и многие мусульмане в образе жизни, поведении, привычках и пр. мало отличаются от немусульман» [178, с. 11]. «Было бы ошибкой,— продолжал он,— рассматривать правительства всех мусульманских стран как органическую часть исламского движения только на том основании, что они являются, скажем, членами Исламского секретариата, Исламского фонда солидарности и т. д. В той мере, в какой они привержены исламу, их, конечно, можно рассматривать как субсистемы исламского движения. Но поскольку они одновременно преследуют не исламские, но националистическо-социалистические или националистическо-капиталистические цели, постольку они находятся в конфликте с исламским движением» [178, с. 16].

Изменение исторической обстановки и национальных целей — переход от борьбы за независимость к борьбе за ее упрочение и строительству современного суверенного государства и современного общества после второй мировой войны — вызвали изменения и в соотношении национализма и ислама как составных частей общественного сознания. В освободившихся странах национализм как идеология национально-освободительного движения трансформируется, потому что изжили себя идейные установки эпохи колониализма, их все больше заменяли социально-политические и экономические императивы постколониальной эпохи. На официальном уровне национализм все больше превращался в охранительную идеологию, постепенно утрачивая присущее ему прежде общедемократическое содержание. В новых условиях заметно упало политическое значение ислама. Усилились секуляристские тенденции. Общественное развитие в современную эпоху создавало благоприятную

почву для секуляризма и национализма. Рост капитализма в мусульманских странах сопровождается интенсивной урбанизацией и индустриализацией. Рвутся традиционные связи, возрастает территориальная и социальная мобильность населения, углубляется классовая дифференциация. Конформистские потенции религиозных общин, их относительная изолированность ослаблены. На смену традиционному обществу личностных связей и стабильной иерархичности идет гражданское общество с изменчивой иерархией социальной престижности. А вместе с тем политические и юридические идеи сильно потеснили религиозные представления и традиционные поведенческие установки. Доминирующей стала, в частности, приверженность государству. Для прогрессивных сил утратили характер всеобщности старые критерии справедливости и блага, на смену которым пришли критерии преимущественно буржуазной демократии и буржуазной социально-экономической структуры.

Если в период борьбы за независимость все или почти все общественные классы и прослойки, на время оставив в стороне свои разногласия, выступали за национальные цели (политическую независимость и государственный суверенитет), объединенные ненавистью к чужеземному засилью, сплоченные единством культурного наследия, этноса, иногда — религии, то в освободившихся странах национализм уже с позиций господствующей идеологии выражает себя в первую очередь в терминах политической и социальной регуляции, социальной и гражданской справедливости, государственно-национальной лояльности. Это объясняется прежде всего тем, что в борьбу за решение конкретных задач социально-экономического развития, которая вышла на первый план общественной жизни и которую каждая социальная группа понимает по-своему, вовлечены широкие народные массы, а это определяет известный рост их политического самосознания. Несмотря на низкую в целом политическую активность, массы уже не хотят довольствоваться абстрактными призывами к справедливости и лучшей жизни, даже когда эти призывы облачены в религиозную форму: им нужны ясные лозунги и конкретные цели.

Другой важный фактор — резкое обострение этнонациональных и религиозно-общинных противоречий и конфликтов в молодых государствах. Концепции государственного национализма, которые начали складыва-

ться в этих странах с обретением ими независимости, были уязвимы, не рассчитаны, в частности, на вызов, брошенный им быстро созревшим этно-национальным сознанием меньшинств и активизацией религиозно-общинных сил. В результате государственный национализм в полиэтнических и многоконфессиональных государствах в целом вынужденно принял секулярную основу.

Укреплению государственной стабильности и сокращению политического значения ислама на первом этапе независимого развития молодых государств особенно способствовали взрывной характер роста национального самосознания, чувства патриотизма, а еще больше — порожденная успехами национально-освободительного движения уверенность в том, что одно уже обретение национальной независимости и суверенитета приведет к разрешению всех проблем. Естественным следствием этого было отсутствие у националистов позитивной программы и ясных целей социально-экономического развития для эпохи независимости. У них была одна цель — обретение независимости, одна программа — сохранение независимости! Они все еще находились во власти иллюзий, порожденных эпохой национально-освободительного движения. Они все еще уповали на возможность прогрессивного развития в условиях идеализированного мирового порядка, основанного на взаимной выгоде и взаимном уважении. Но мир был секулярным, и в конце 40-х — 50-х годах это обстоятельство сильно укрепило позиции светских националистов. В большинстве мусульманских стран антиимпериализм и антиколониализм, понятия современного прогресса, современные философские и социологические теории приобретали секулярную окраску.

Процесс оттеснения ислама светскими концепциями в официальных доктринах, в сознании значительной части интеллектуальной элиты современной формации привел к тому, что даже модернистское направление мусульманской реформации, которая способствовала ускорению процесса «обмирщения» ислама, утратило свою привлекательность для политических лидеров технократии и либеральной интеллигенции. Постоянное обращение мусульманских реформаторов к Корану и сунне представляется им ненужной архаикой. У них есть свои святыни — национализм, рационализм, техника и технология индустриального общества, его организаторский

потенциал. И хотя на этапе борьбы за национальную независимость даже в 20—40-е годы исламская мотивация была еще очень действенной в ряде районов мусульманского мира, в частности в Индонезии, Ливии, Марокко, а в 30-х — начале 50-х годов там был отмечен пик исламизации идеологии национально-освободительного движения, результатом борьбы не стали победа «политизированного ислама» и утверждение власти шариата: новые независимые государства были националистическими, преимущественно секулярными.

Очень скоро, однако, произошел новый поворот националистов в сторону ислама. Такой поворот был внешним проявлением внутренней трансформации, перерождения демократического национализма угнетенных наций периода борьбы за национальное освобождение в охранительную идеологию суверенных государств, идеологию, обосновывающую приоритет государственного интереса, а в той мере, в какой речь идет об обществе, в котором господствует принцип частной собственности, — объективно интересов эксплуататорских классов и господствующего этноса с постепенной утратой национализмом его общедемократического содержания.

Прошло немного времени после завоевания народами мусульманских стран политической независимости, и национализм периода борьбы за независимость оказался в кризисной ситуации. Национализм не смог разрешить сложные этнические и конфессиональные проблемы, не открыл перспектив экономического процветания и разрешения социально-классовых противоречий. Пафос национализма периода освободительной борьбы заключался в отрицании чужеземного гнета и национального неравенства. Но он не обладал системой принципов организации государства и общества, а поэтому не смог предложить позитивной программы национально-государственного строительства — ничего, кроме общих, лишенных конкретного содержания деклараций о свободе, социальной справедливости и всеобщем благе. А между тем центр тяжести общественных усилий все более перемещался именно в социально-экономическую и связанные с ней сферы.

Националистов-романтиков и популистов периода национально-освободительной борьбы уже в 60-е годы отчасти сменили националисты-прагматики. Они были уверены, что их прагматизм, направленный на развитие национальной экономики, сам по себе достаточен для ре-

ализации программ социально-экономического развития, и не испытывали потребности в разработке националистических концепций и программ идеологической обработки массового сознания в националистическом духе. Но рано или поздно обнаруживается недостаточность голого прагматизма, возникает потребность в идеологии, которая могла бы обеспечить политическую мобилизацию масс для участия в национальных программах развития. Это «открытие» в 60-х годах накладывалось на разочарование националистических лидеров в западных моделях развития и правового регулирования, оказавшихся неспособными открыть перспективу благосостояния и политической стабильности, не говоря уже о том, что народы мусульманских стран обычно связывают с этими моделями представление о неокOLONIALИЗМЕ. Националистические авангарды вынуждены искать альтернативные пути экономической реконструкции и политические структуры, могущие создать наиболее благоприятные возможности для быстрого прогресса во всех областях национальной жизни.

Этот поиск путей и методов, характерный для руководства всех развивающихся стран, сопровождался, в частности, оживлением традиционных идеологий, потому что означал переориентацию, отход от модернизации в духе западных ценностей, переход к модернизации на основе национального культурного возрождения. В поисках национально специфических путей развития, образца идеальных общественных структур, якобы составляющих альтернативу капитализму и научному социализму, национальные лидеры и теоретики в мусульманских странах обратились, в частности, к традициям и исламу. Во всех странах, где мусульмане составляют большинство населения, ислам постепенно стал частью политической культуры и политического действия.

Это было тем легче, что на мусульманском Востоке европейская агрессия и неокOLONIALИЗМ во всех их проявлениях воспринимаются как агрессия против мусульман. Аппелляция к традициям была неизбежной. Национализму угнетенной нации в борьбе за свободу не было нужды в теориях организации свободного государства и общества, хотя всегда находились люди, разрабатывающие такие теории. Ему достаточно было магии слова «свобода». Напротив, национализм как идеология и политика в освобожденных странах нуждался в национальной философии и стратегии развития, в теоретиче-

ской платформе социальной перестройки. Националисты, как заметил по этому поводу У. К. Смит, хорошо знали, против чего им следует бороться, но они не знали — за что [179, с. 82]. С помощью исламских постулатов они хотят заполнить лакуну. Они обращаются к исламу, чтобы обрести дополнительные стимулы социальной и государственной консолидации, придать законный в глазах масс характер националистическим идеалам и политическим режимам.

Другой американский исследователь, Э. Мортимер приводит характерное высказывание одного из пакистанских политических лидеров, сделанное вскоре после прихода к власти Зия уль-Хака, провозгласившего введение в Пакистане «исламского порядка»: «Мы не знаем, как это („исламский порядок“.— *З. Л.*) сработает, и даже — будет ли это работать. Мы не знаем, могут ли функционировать беспроцентные банки и остановит ли преступников угроза суровых наказаний. Но мы все же попробуем» (цит. по [150, с. 219—220]).

Важным фактором усиления политического значения ислама во многих мусульманских странах стало вовлечение в общественную жизнь широких народных масс. Борьба за демократию и социальный прогресс перестала быть исключительно делом просвещенных одиночек прошлого века и зачастую не имевших массовой опоры политических партий первой половины нашего столетия. Без участия масс ныне не представляется возможной никакая социальная и экономическая перестройка. И больше того, хотя широкие народные массы прямо не господствуют ни в политическом, ни в социальном отношении, тем не менее политические режимы сильно зависят от их активной или пассивной поддержки или оппозиции.

И зависимость эта все возрастает по мере неизбежного роста вовлеченности широких масс населения в решение национальных проблем, какими бы жесткими ни были меры, направленные на то, чтобы держать народ в стороне от политики.

Для мобилизации созидательного потенциала народа нужна была национальная идеология, оправдывающая действия национальных лидеров в его глазах и отвечающая чаяниям народных масс. Несмотря на то что рост политической и социальной активности народа неизбежно сопровождался усилением влияния современных политических и социальных идеалов на массовое сознание,

традиционные представления все еще оставались в нем очень устойчивыми.

Важной побудительной причиной обращения националистов к исламу стало желание противостоять неоколониалистской экспансии и агрессивности западного образа жизни и не допустить утраты национальной самобытности. Если в колониальную эпоху осознание собственного бытия у мусульманской элиты западной формации происходило через его сопоставление с бытием европейца, если прогрессивно мыслящие мусульмане хотели учиться у Европы, чтобы стать Европой, то теперь мусульманский Восток больше не желает становиться Европой. Восток хочет строить свою жизнь по своим законам, пользуясь достижениями мировой цивилизации прежде всего в сфере материального производства. Национальные чувства воспитываются на воспоминаниях о былом величии древних восточных цивилизаций, могуществе мусульман эпохи халифатов, времен великих Моголов и Османской империи.

Политические партии и националистические лидеры нуждаются в религии и для того, чтобы сдерживать активность масс. При помощи демагогии и обещаний, облеченных в мусульманско-богословскую фразеологию, и по-своему истолкованных некоторых положений исламской доктрины им порою удается это. В исламской концепции солидарности членов уммы и сотрудничества всех социальных групп общины они усматривают аналог принципу единства нации и классового мира в общенациональных рамках. Это позволяет им с большей эффективностью затушевывать проявления классовых противоречий, искажать существо экономических и социальных проблем бедствующего трудового народа, укреплять правящие режимы.

Исламу принадлежит также видная роль и в борьбе с прогрессивными идеями, и прежде всего с распространением марксизма. Для большинства националистических и мусульманских лидеров характерна нескрываемая враждебность к научному социализму, которая, в частности, явно прослеживается в следующем заявлении индонезийского министра по делам религии (1966) С. Зухри: «Создание религиозной атмосферы путем осуществления трех главных принципов — повышения религиозного сознания, религиозной морали, религиозных убеждений — является единственным средством остановить распространение идеологии марксизма-лениниз-

ма — коммунизма» (цит. по: [188, 1983, № 31, с. 121]).

Таким образом, складывается специфическое для каждого района и каждого момента, в зависимости от исторической обстановки и характера действующих на социально-политической арене сил, соотношение между национализмом и исламом в официальных и неофициальных идеологических программах.

Эволюция национализма от романтической его формы через националистический прагматизм к поискам путей реализации прагматических целей с опорой на традицию или даже в рамках традиции хорошо прослеживается на примере Пакистана. «Великий вождь» — основатель Пакистана Мухаммад Джинна фактически действовал как секулярный националист-романтик. Он считал, что само формирование и упрочение национального единства в стране может дать ключ к решению многочисленных проблем. Для Джинны ислам был обоснованием борьбы за Пакистан, но в его платформе строительства Пакистана исламу отводилось мало места.

Преемник М. Джинны Аюб-хан выступил как сторонник мусульманских реформаторов-модернистов. Он был прагматиком и считал, что экономический рост и научно-технический прогресс позволят добиться процветания и преодолеть трудности социального развития. Он подчеркивал важность тех положений ислама, которые освящают такой курс.

Зульфикар Бхутто, пытавшийся опереться на широкие массы и делавший упор на близкие массам социально-этические эгалитаристские установки и элементы демократических идей, содержащихся в исламе, позже вынужден был принять меры по исламизации некоторых сфер жизни в стране. А нынешний военный администратор, генерал Зия уль-Хак в интересах упрочения военной диктатуры провозглашает стремление к установлению классового мира и сплочению нации, решительно проводит курс на всестороннюю исламизацию Пакистана.

Убедительный пример того, как складывается соотношение между этническими, национально-государственными и исламскими элементами в национализме, дает история Бангладеш. В период борьбы народов Индии за независимость этнический национализм бенгальцев, в большинстве своем исповедующих ислам, был подчинен интересам антиколониального

движения, которое среди мусульман приняло форму борьбы за образование мусульманского государства на территории Индии. Но в рамках такого государства (образованного в 1947 г. Пакистане) его бенгальское население, составлявшее этническое большинство (в основном жители восточных провинций), подвергалось дискриминации со стороны других мусульман, преимущественно панджабцев, населявших западные области Пакистана и обладавших несравненно более прочными позициями в экономическом, политическом и культурном отношениях. А поскольку Пакистан возник под знаменем ислама, официальный ислам объективно оправдывал западнопакистанский гегемонизм. В результате идеологией сепаратистского движения бенгальцев в Пакистане стал бенгальский национализм на базе этнотерриториального единства, а не ислама.

После образования Бангладеш в ее официальной политике на первых порах абсолютно доминировал этнический национализм: в политической доктрине нового государства ислам занимал место лишь одной, а не единственной религии, на равном положении с другими, потому что среди граждан Бангладеш насчитывается много индусов.

Новый поворот национальных лидеров к исламу произошел в 1975 г., после того как к власти в стране пришли правые силы. В 1977 г. из Конституции было исключено положение о том, что секуляризм является основой политики. Исламизм стал альтернативой секулярному национализму прежнего режима. Новые власти взяли курс на постепенную исламизацию политической, идеологической и общественной жизни.

Официальный национализм и официальный ислам

Соотношение между исламом и национализмом в националистических концепциях зависит от социально-экономического, социально-культурного и многих других факторов, в том числе в большой мере — от политической ситуации. И наоборот, политическая ситуация в мусульманских странах формируется в значительной мере под влиянием взаимодействия между секулярной националистической идеологией и политикой властей, с од-

ной стороны, и исламом как идейной и политической силой — с другой. (Впрочем, современный национализм, хотя и строится на секулярной основе, никогда не был безусловно секулярным. В нем всегда отмечалось стремление подчеркнуть значение исламских ценностей для судеб нации.)

Национализм как господствующая на официальном уровне идеология сосуществует с исламом в борьбе и взаимопомощи в условиях возросшей активности исламского движения: несмотря на то что силы секуляризации громадны (достижения науки и техники, «демонстрационный эффект», многократно усиленный развитой системой средств массовой информации, демократизация образования и др.), исламская мысль в ее различных проявлениях активно участвует в идейной и политической борьбе, оправдывая все и всяческие, в том числе и реакционные, и крайне левые, взгляды, освящая и камуфлируя богословской аргументацией интересы самых различных общественных сил. И это тем легче, что мусульманские идеологи и богословствующая интеллигенция, придерживающиеся разных социальных и политических взглядов, равно обращаются к Корану и сунне как к истине в последней инстанции, а «священные» тексты Корана, не говоря уже о хадисах, в отрыве от исторической обстановки их появления допускают разные, порою противоположные, толкования.

Проблему соотношения между исламом и национализмом в общественном сознании следует рассматривать в двух основных аспектах.

С одной стороны, и тот и другой развиваются как теоретически самостоятельные идеологические комплексы в процессе формирования общественного сознания в мусульманских странах. Оба комплекса постоянно взаимодействуют между собой на взаимоприемлемой или взаимонеприемлемой основе, образуя компромиссные или непримиримые концепции. Всякое соединение ислама и национализма происходит в пользу национализма как неоспоримого центра силы: он указывает конкретную политическую цель — образование или упрочение государственности и предлагает конкретную стратегию ее достижения. Ислам же не может предложить ни конкретной цели, ни стратегии. Зато в синтезе с национализмом он приобретает значение моральной силы, способной облегчить достижение национальных целей.

С другой стороны, ислам выступает в качестве орга-

нического элемента националистических доктрин, причем место ислама в них определяется особенностями конкретной страновой или региональной ситуации, исторических традиций, культурного уровня населения, умонастроения лидеров. Националисты, ориентированные на модернизацию, обычно хорошо понимают, что религия составляет важную часть той культурной среды, в которой им приходится действовать, освящает ту систему норм и представлений, в рамках которой реализуется модернизация, всякое прогрессивное развитие.

В мусульманских странах, особенно на Ближнем Востоке и в Северной Африке, мелкобуржуазная масса в значительной мере определяет общий характер политической атмосферы в этот переходный период их формационного развития, когда основные классы и группы современного общества все еще находятся на стадии становления. Мелкобуржуазные представления в области политики, культуры и социальной практики, нередко в преломлении через исламскую традицию, оказывают сильное давление на руководящую элиту, которая понимает необходимость всестороннего прогресса и некоторого приемлемого для масс уровня социальной справедливости. Поэтому националисты, даже безусловные западники, разрабатывая стратегию и тактику отношений с массами, стремятся подкрепить традицией вполне конкретные и светские цели, согласовывая свои принципы с исламом, который предоставляет им эффективное традиционное средство воздействия на массы. Причем в условиях господства националистической идеологии политически активные группы, прежде всего те, которые находятся у власти, имеют возможность по своему усмотрению в определенных пределах сочетать элементы национализма и ислама в политических программах, манипулируя двуединым лозунгом защиты интересов родины и веры. Однако в контексте национальных политик апелляция националистов к исламу породила проблему взаимoadaptации национализма и ислама ради новых традиций и новых мифов, отвечающих идеалам государства-нации.

В отличие от идеологий освободительных движений феодального типа даже в исламизированных вариантах национализма ислам составляет лишь более или менее существенную, но не главную часть. Из исламских принципов и положений националисты выбирают то, что служит их целям, и в той интерпретации, в какой эти

принципы и положения идентифицируются с современными. Для националистов ислам — не религия откровения в первую очередь, а источник морально-этических норм, культурное наследие и «порождение национального гения» в отличие от тех мусульманских идеологов, для которых сакральное и мирское нераздельны. В странах с мусульманским большинством населения в патристический морально-этический комплекс официальной идеологии и пропаганды обычно включаются привнесенные исламом и ставшие традиционными обычаи, а в национальной культуре важное место отводится арабо-мусульманскому наследию, которое признается ее составной частью, потому что существование государства-нации невозможно без национально-гражданской личности, которая формируется, в частности, на основе национальных традиций.

В большинстве мусульманских стран ислам является государственной религией, частью официальной идеологии. Шариат объявляется в них основой законодательства или законодательным образцом, а правящие круги эксплуатируют религиозность масс и толкуют «священные тексты» в собственных интересах.

В идеологических построениях и программах социально-экономического развития делается упор на национально-мусульманскую специфику, предопределяющую отказ от классовой борьбы и неясные перспективы реализации провозглашенных в эгалитаристском духе реформ.

В тех странах, где в ходе национально-освободительного движения сложились сильные националистические авангарды, придерживающиеся светского образа мыслей, последние, придя к власти, сочетали прагматизм с апелляцией к исламу как культурной традиции, использовали ислам в качестве инструмента политического действия.

В некоторых странах ислам определяет форму государственной идеологии (Иран, Ливия, Мавритания, Северный Йемен). В официальных программах ряда государств, где у власти находятся буржуазно-помещичьи круги совместно с бюрократической олигархией (Марокко, Пакистан), социально-политические и социально-экономические концепции, почерпнутые в исламе, оправдывают политику экономического либерализма.

Особенно сильно исламские влияния сказываются на националистических концепциях в сравнительно одно-

родном в конфессиональном отношении мусульманском обществе стран Ближнего, Среднего Востока и Северной Африки, а также в идейных построениях мусульманских этноконфессиональных групп в поликонфессиональных государствах, которые добиваются права на автономию или на отделение. (Заметим, что представление мусульман об исключительности и абсолютном совершенстве Корана и предписанных им добродетелей, будучи фактором, который способствует противопоставлению мира правоверных миру неверных, тем самым в известной мере усиливают и националистический потенциал в самосознании любого мусульманского этнического меньшинства в чуждой конфессиональной среде.)

Характерным показателем места национализма и ислама в общественно-политической мысли могут служить конституционные документы мусульманских государств. Анализ Конституций арабских стран подтверждает факт господства национализма, хотя на них и лежит печать ислама. Так, в конституционных документах нередко слово «умма» встречается в значении «нация» (и в сочетании «арабская нация»), но нигде — в его традиционном значении — «исламская община», или мусульмане. А между тем в этих документах нередко упоминания «исламского наследия», «мусульманских стран», арабо-мусульманского общества, не говоря уже о том, что ислам повсюду, кроме Джибути, Сомали и Ливана, провозглашен государственной, официальной религией или религией главы государства [219, т. XXX, с. 267—283].

Точно так же, несмотря на то что в подавляющем большинстве арабских стран практически действует современное право, в их конституциях содержится положение, подчеркивающее, что *источником* права является шариат (единственным источником или основным источником), или же оговорка, что современное законодательство не может противоречить духу ислама, и это означает признание совместимости суверенитета бога и воли народа. Результатом компромисса между национализмом и исламом стала, в частности, ст. 40 ливийской конституции 1961 г., в которой сказано: «Суверенитет принадлежит Богу. По воле всемогущего Бога суверенитет вручается Нации. Нация — источник власти» [16, т. 1, с. 365]. В Кувейте 46 членов парламента предложили в 1984 г.

заменить ст. 2 конституции, в которой шариат назван *одним* из основных источников законодательства, следующим текстом: «шариат — источник законодательства», имея в виду Коран, сунну и иджма — согласное мнение наиболее авторитетных богословов, причем иджитхад — самостоятельное суждение по богословскоюридическим вопросам должен служить методом, способным сделать шариат пригодным для меняющихся условий времени и места [192, 17.03.1984, с. 16].

Такая подмена, однако, существа дела не меняет и, придавая законодательству «чисто исламскую» видимость, оставляет место для светского правотворчества, если оно согласуется с шариатом: опора на исламские принципы иджма и иджитхад фактически санкционирует законодательные правомочия «уммы», хотя и ограниченные волей бога.

Другой пример компромисса секуляристского типа дает повсеместное присутствие в конституционных документах положения о том, что глава государства должен быть мусульманином, наряду с провозглашением суверенитета нации и совершенно светских политических норм и установлений. Даже существующая в сегодняшнем Иране форма теократии представляет собой сочетание власти духовенства с некоторыми современными светскими политическими институтами, такими, как парламент, конституция, практика проведения референдумов.

Националистическо-исламский синтез приобретает различное социальное содержание у официальных властей и находящихся к ним в оппозиции политических сил. Так, для турецких националистов, выступающих против военной диктатуры, ислам — это средство борьбы за демократические формы правления, и напротив, для пакистанской военной диктатуры — средство упрочения ее позиций; для алжирских националистов — инструмент формирования гражданской личности; в Сирии, Тунисе, Ираке секулярное руководство вынуждено считаться с традиционалистской направленностью массового сознания и проявляет интерес к исламской доктрине прежде всего как к орудию психологической подготовки масс к достижению совершенно светских программных целей.

В 70-е годы поворот националистов к исламу стал особенно интенсивным. В этот период отмечено резкое

возрастание роли ислама во внутривосточной жизни мусульманских государств и на международной арене, что было формой отражения существенного обострения противоречий в переходном обществе. Усилилась социальная напряженность. Капиталистическая модернизация повсеместно увеличивала разрыв между возросшим уровнем потребностей населения* (в силу постоянного ускорения процесса интернационализации потребностей) и возможностью их удовлетворения. Как никогда раньше, для развивающихся стран стала очевидна опасность неокolonиального финансового и экономического закабаления. Они болезненно реагировали на то, что их положение на периферии капиталистического мира, открытой вторжению буржуазной культуры и буржуазного образа жизни, таит в себе опасность утраты ими национальной специфики. Трудности повседневной жизни, обесценение привычных представлений под напором новых явлений обыденное сознание прямо связывало с засильем Запада. Росли антизападнические настроения. Как никогда раньше, стали очевидны неспособность многих национальных, в том числе лево-радикальных, революционно-демократических режимов, оправдать надежды народов на лучшую жизнь, провал в большинстве стран курса на форсированное развитие экономики и установление стабильного правопорядка, политики быстрой модернизации, ориентированной на западные образцы. Развивающиеся страны не смогли разрешить и политические проблемы (на которые особенно болезненно реагирует мусульманский мир), связанные с антиимпериалистической борьбой и трудностями ликвидации последствий израильской агрессии.

И как раз в 70-е годы, в связи с резким повышением цен на нефть, необычайно возросла финансовая мощь нефтедобывающих арабских государств во главе с Саудовской Аравией, которая активно добивалась руководящего положения в мусульманском мире. Консервативные нефтедобывающие страны не жалеют денег на борьбу с прогрессивными режимами и прогрессивными идеями. Они всемерно способствуют реабилитации ислама как основы решения всех и всяческих проблем.

Секулярный национализм периода становления независимости и выбора путей развития не выдерживал испытания на прочность. С целью придать законный

характер процессам капиталистической модернизации (а законность в глазах населения отождествляется с подчинением шариату) и предотвратить революции «снизу» во многих мусульманских странах проводится исламизация «сверху» и вырабатываются соответствующие исламизированные националистические концепции. Исламизация осуществляется в разных формах. В одних случаях дело ограничивается проявлением особенно благожелательного внимания к исламу, в других (в Иране, Пакистане, Судане до 1985 г.) — внедрением шариата во все звенья общественной и государственной структуры.

В Марокко и Индонезии, Пакистане и Судане в разное время социальная политика формулировалась в терминах пресловутого «исламского социализма». Это отражало как факт признания популярности социалистической идеи, так и попытку закамуфлировать подлинную сущность социальных режимов в этих странах, облечь национальные программы в наиболее доступную массам форму. Благодаря исламу националистическое руководство мусульманских стран получило дополнительные возможности объединения усилий ради достижения некоторых общих целей.

В современную эпоху, когда задача борьбы народов колониальных и независимых стран (каждого против конкретного угнетателя) в целом решена, им приходится противостоять совокупной мощи мирового империализма и неоколониализма — врагу, который лишен конкретного лица, но воплощает конкретное зло. Ислам, в отличие от узкорегionalного по природе своей национализма, оказался способным предложить общую идейную платформу для большой группы мусульманских государств. Однако особо хочется подчеркнуть, что основанное на ней движение «исламской солидарности» формулирует и отстаивает интересы мусульманских стран как суверенных государств-наций: несмотря на исламскую оболочку движения и исламскую фразеологию, национальное в нем безусловно преобладает над панисламским, движение оказывается не наднациональным, а межнациональным.

Вообще в концепции внешней политики мусульманских стран ислам играет подчиненную роль по отношению к государственным интересам даже в тех странах, которые считаются оплотом исламизма. Сошлемся на свидетельство группы английских и американских

исследователей, специально разрабатывающих эту проблему. В Иране, провозгласившем своей целью экспорт «исламской революции» для установления царства ислама на земле, исламская риторика смешана с прагматическими соображениями, не имеющими ничего общего с мусульманским «пуританизмом», а продиктованными интересами Ирана как государства-нации. Это проявилось, в частности, в попытках найти компромисс с США, в тайных коммерческих контактах с Израилем для приобретения боевой техники, в осуждении деятельности, казалось бы, близких им по духу исламских фундаменталистов («Братьев-мусульман») в дружественной Ирану Сирии.

Исламские ценности включены в концепцию государственной внешней политики Саудовской Аравии, но служат укреплению безопасности государства и его независимости. На защиту государственных интересов в первую очередь направлена и ливийская внешняя политика, хотя в некоторых отношениях ее можно назвать «исламской» [120, с. 22, 23].

Оппозиция под исламскими лозунгами

Если на официальном уровне обычно осуществляется идейный синтез националистических принципов и исламских установок, исламизированной культуры на базе национализма и в его пользу, то на неофициальном массовом уровне он нередко складывается на основе ислама и в его пользу, хотя оппозицию под флагом ислама порождают социальные, экономические, политические факторы, а не стремление защитить пресловутую «чистоту веры». Протестуя против неустройства современного общества, мусульмане ищут в исламе «свою правду» — выход из тупиков политического и социально-экономического кризиса, стабильность и социальную справедливость. И не только социальные «низы». Ислам открывает иллюзорную альтернативу «порочной» действительности для всех социальных групп мусульманского общества, считающих себя ущемленными в правах и возможностях. И поскольку «порочная действительность» — это реальности современных развивающихся государств, постольку реакция, протест означают вызов существующей политической власти «справа» или «слева». Мусульманская оппозиция противопостав-

ляет политическим и социальным режимам и «официальной» религиозной доктрине идеализированные положения ислама и отвергает эти режимы и доктрины как якобы незаконные с точки зрения ислама.

На политической арене государств с мусульманским населением, действуют, в частности, исламские партии и организации, которые нередко находятся в оппозиции к официальным властям. Они отстаивают общинные интересы (в Индии), добиваются исламизации общества и государства (в Турции, Индонезии) или ведут борьбу за самоопределение исповедующих ислам этносов (Филиппины, Бирма). В условиях авторитарных военных и однопартийных режимов в большинстве афроазиатских стран отмечается вялость партийной жизни. Зато активны религиозно-политические движения под знаменем Пророка, провозглашающие лозунги борьбы во имя социальной справедливости, против политической коррупции, национальной дискриминации, ущемления прав религиозных общин. Такие движения социального и политического протеста возникают чаще всего там и тогда, где и когда социальные контрасты и политическая напряженность особенно велики: в Иране в 1978—1979 гг., в Египте и Тунисе, в Турции и Малайзии в начале 80-х годов. И даже в тех странах, где господствует шариат (как в Саудовской Аравии), существует исламская оппозиция справа.

Это не должно удивлять. Все и всякие исламские движения отстаивают старое, прошлое как эталон совершенного. При этом, будучи направлены против существующих политических режимов, они, как уже отмечалось, обычно направлены и против официального ислама, а поэтому отталкиваются от неортодоксальных по отношению к последнему религиозных установок, которые всегда толкуются их идеологами как истинный ислам. А поскольку никакая исламизация не способна разрешить сложных проблем современного общества, постольку даже в самых «исламизированных» государствах всегда найдется место для оппозиции под исламскими лозунгами.

Исламисты фундаменталистского крыла оперируют понятными массам лозунгами борьбы с западничеством во всех его проявлениях, выступая против существующих режимов, якобы разложившихся под влиянием Запада, и противопоставляя идеализированные чаще всего в духе мелкобуржуазных утопий социальные и мораль-

но-этические установки ислама, с одной стороны, анти социальной, псевдогуманной действительности капитализма, а с другой — коммунизму, который отождествляется ими с безбожием и считается чуждой, порожденной западной мыслью идеологией. («Исламская община,— пишет фундаменталист Фарук ад-Дасуки,— ведет непримиримую борьбу с материалистической западной цивилизацией» [41, с. 63].)

Исламисты-фундаменталисты не располагают конкретной альтернативной программой, способной обеспечить быстрое социально-экономическое развитие. Они выдвигают только некоторые общие принципы так называемого исламского порядка, исламской экономики в качестве основы для решения всех проблем мусульманского мира. Их лозунги имеют притягательную силу для масс, в частности, потому, что обращены ко всей исламской общине как недифференцированной социальной группе, провозглашая принципы равенства, солидаризм, осуждая чрезмерную роскошь и расточительность и пр. Фундаменталисты находят поддержку преимущественно среди мелкой буржуазии, маргинальных и пауперизованных городских слоев, учащих. В руководстве фундаменталистскими группами часто находятся представители разночинной интеллигенции.

В плане способности выдвигать новые стимулы для мобилизации масс нынешний рост политического значения ислама рассматривается некоторыми националистическими лидерами даже как фактор, способный возродить «утраченные иллюзии» националистов, о чем свидетельствует уже само это удачное выражение известного египетского журналиста и деятеля насеровского режима Мухаммада Хасанейна Хейкала [228, 01.07.1980]. Серьезный вызов государственно-национальной идеологии в разных районах мусульманского мира бросает исламизированный национализм этноконфессиональных меньшинств.

Выше уже отмечалось, что в моноконфессиональных государствах на официальном уровне ислам способствует поддержанию государственно-национального единства. Вероисповедная общность различных этнических групп в единых политических границах в известной степени сдерживает развитие этносоциальных движений и этно-национального самосознания. Она, в частности, препятствует самоопределению национальных меньшинств: ислам, как известно, не признает в мусульманской общи-

не единоверцев важности языковых и расовых различий. Что же касается многоконфессиональных государств, то чем энергичнее в них попытки господствующего этноса и соответственно господствующей вероисповедной общины использовать религию как инструмент государственной интеграции, тем сильнее реакция инакововерующих этнических меньшинств, которая нередко принимает форму религиозных автономистских и сепаратистских движений (Индия, Шри-Ланка, Бирма и др.).

Этноконфессиональные конфликты и движения приобрели особенно сильный размах после второй мировой войны в независимых многоэтнических и многоконфессиональных странах. Центроостремительные силы государственности в виде общего для всех граждан законодательства, общенациональных институтов и ценностей, которые обычно формировались под давлением представлений господствующего этноса и господствующих религиозных взглядов, неизбежно ограничивали сферу влияния традиционных для меньшинств институтов и ценностей. Это вызывало их протест против подлинной или воображаемой дискриминации, мощно стимулируемый самим фактом обретения независимости колониальными и зависимыми странами и впечатляющими успехами демократии в мире. В этих обстоятельствах ислам способствовал сплочению этнических групп, его исповедующих, перед лицом господствующей нации иного вероисповедания.

Интегративное значение ислама при этом тем значительнее, что для некоторых этнических меньшинств именно религиозная форма самосознания нередко является основной формой осознания их этнического бытия, считается атрибутом этно-национальной принадлежности — этническое сознание сливается с религиозным. Более того, для стороннего наблюдателя в ряде случаев племенные и национальные различия тоже нередко нивелируются по принадлежности к исламу. Мусульманами (моро) считается разноплеменная группа населения на юге Филиппин; часть небирманского населения северо-западной провинции Бирмы Аракана, исповедующего ислам, выступает на политической арене в первую очередь как ущемленная в правах мусульманская община. В результате неосознанный протест против национальной дискриминации этноконфессиональных групп, не имеющих национальной идеологии, подменяется осознанным протестом против дискриминации по религиозным

мотивам. Тем самым борьба национальных меньшинств приобретает религиозную форму. Так обстоит дело в православной Эфиопии, в буддистских Бирме и Таиланде, на католических Филиппинах, где исповедующие ислам этно-национальные меньшинства требуют автономии или собственной государственности в качестве мусульманской, а не этнической общности.

Напряженность в отношениях между религиозными общинами и этнорелигиозные конфликты, усугубляя разделенность и обособленность социальных групп, мешают государственно-национальной консолидации и нормальному функционированию государственных институтов. Они препятствуют также сплочению трудящихся в борьбе за свои права, за лучшую жизнь, выработке в пролетариате классового самосознания, затрудняют решение общенациональных задач, и в частности задач противоборства с силами неоколониализма.

Таким образом, в политическом отношении происходит как бы раздвоение интегративной функции ислама, формирующего, в частности, как лояльность народа по отношению к государству-нации, когда ислам является господствующим вероисповеданием, так и недовольство народа политической государственности. С одной стороны, ислам на официальном уровне обычно способствует укреплению политической власти, позиций правящих классовых сил, с другой — служит идейной опорой политического и социального инакомыслия. С одной стороны, ислам помогает государственной интеграции, порою даже несмотря на этническую, лингвистическую и племенную разделенность населения, на основе вероисповедной общности и патриотического призыва, с другой — нередко, особенно в многоконфессиональных государствах, служит идейной опорой для автономистских и сепаратистских движений, подобно тому, как это было, например, в Индонезии в 50—60-е годы.

С одной стороны, исламский принцип солидарности и сотрудничества единоверцев в ряде случаев способствует примирению разнородных, порою даже враждующих между собой социальных групп, в русле национального и классового мира, с другой — питает религиозно-общинную и этноконфессиональную разделенность, которые усиливают нестабильность внутреннего положения в мусульманских странах.

Политическая роль мусульманского духовенства ²

В силу и в меру успехов секуляризации активность мусульманского духовенства возрастает. В эпоху абсолютного господства религиозного сознания оно было органическим и необходимым элементом социальной структуры. В современную эпоху эта органичность и необходимость не безусловны, и духовенство ищет новые пути и формы укрепления своего положения в обществе и государстве.

Трудно переоценить ту роль, которая принадлежит духовенству в мусульманских странах, потому что оно обладает огромными возможностями и влиянием для организации населения на местном уровне. Лучшим свидетельством этому в последние годы стали революционные события в Иране, во многом осуществленные при участии и под руководством шиитского духовенства.

Влияние ислама в политической и общественной жизни различных стран неодинаково. При прочих равных условиях оно тем больше, чем больше удельный вес традиционных слоев, втянутых в сферу современного сектора экономики и ставших объектом внутренней политики, чем более неустойчива политическая обстановка, чем значительнее социальная напряженность, чем острее национально-этнические и конфессиональные проблемы. В государствах с однородно мусульманским населением влияние ислама в целом значительнее, нежели в многоконфессиональных, хотя среди них светская Турция. Большинство мусульманских стран многоконфессиональны. В них существуют разные виды секуляристских режимов: в Индонезии секуляризм выступает в форме признания равного положения всех религий и полного отделения религии от политики; в Тунисе, где ислам провозглашен государственной религией, секуляризм практически проводится во всех сферах государственно-политической системы.

Соответственно различна и политическая роль мусульманского духовенства, которая полностью определяется исторически сложившейся местной спецификой. Так, в Северной Африке влияние религиозных деятелей, представляющих официально принятые доктрины, еще сильно уступает влиянию религиозных братств, особенно среди сельского кочевого населения, городских низов. Полностью отстранены от участия в формировании государ-

ственных программ улемы Ливии, где высшим интерпретатором Корана выступает сам политический руководитель — Муамар Каддафи, чья «Зеленая книга», опубликованная в 1976—1979 гг., стала законом жизни ливийского общества — «шариат аль-муджтамеа».

Проведение секуляристского курса в Турции привело к тому, что некогда могущественная здесь корпорация суннитского духовенства утратила или почти утратила способность серьезно воздействовать на внутривнутриполитическую ситуацию. Зато большую силу имеют суфийские ордена, все еще во многом контролирующие жизнь народных масс. Их активность в известной мере формирует политическую атмосферу в стране, потому что на них часто опираются различные политические силы в борьбе за влияние и власть. Напротив, в современном Иране шиитское духовенство осуществляет всю полноту власти, а в Саудовской Аравии улама освящают все мероприятия правительства, все институты режима, все его ориентации, даже процесс модернизации общества, опираясь на принцип ханбалитской правовой школы в исламе, согласно которому «вещь считается дозволенной, если запрет ее (Кораном.— З. Л.) не доказан». Одно во всяком случае остается неизменным: духовенство, обслуживающее официально принятую доктрину ислама и лояльное режиму, санкционирует как отвечающие духу шариата все его акции. Тому примеров достаточно.

Показательна позиция многих улемов старейшего мусульманского университета аль-Азхар в Каире. Во времена Насера они поддерживали антиизраильский и антиссионистский курс, пропагандировали «арабский социализм» как «прогрессивный социальный завет». После смерти Насера они поддерживали сепаратную кэмп-дэвидскую сделку, сближение его преемника Садата с США. И в том, и в другом случае они мотивировали свои действия ссылкой на исламские принципы. Санкционируя заключение мира с Израилем, улама, в частности, утверждали: «Египет — исламское государство. Долг его как попечителя и стража состоит в том, чтобы защитить ислам. Если он сочтет, что в интересах мусульман проявлять мягкость по отношению к врагу, то так и должно поступать, потому что он отвечает за решения в вопросах войны и мира» (цит. по [121, с. 114—115]).

Отношение националистов к мусульманским служителям культа двойственно. С одной стороны, они, как уже

говорилось, до сих пор вынуждены обращаться к духовенству, чтобы заручиться его поддержкой. При этом все националистические идеологи и политические лидеры пытаются доказать, что между исламом и национализмом антагонизма нет, что национализм и ислам нераздельны, что принцип суверенитета нации — кредо националистов — зафиксирован в Коране, где сказано: «Мы создали вас народами и племенами» (17, 49:13).

Перед лидерами развивающихся стран стоит двудеятельная задача укрепления государства-нации, предусматривающая постоянное совершенствование соответствующих административных, военных, политических, социальных и культурных институтов для того, чтобы сплотить население вокруг государства и тем самым обеспечить его нормальное функционирование.

С этой целью они, в частности, прибегают к помощи духовенства для обеспечения связи с населением на неофициальном уровне. Поскольку мировоззрение народных масс остается все еще в значительной части религиозным, особенно в деревне, большая часть населения которой политически пассивна, постольку они вынуждены толковать национальные проблемы в доступной массовому сознанию форме, в традиционных, а стало быть прежде всего исламских, формулах. Правительственный аппарат в мусульманских странах обычно не настолько организован и разветвлен, чтобы обеспечить контакт властей с периферийной «глубинкой», в то время как очень многочисленная корпорация местных, в первую очередь духовных, авторитетов — сельских мулл, шейхов и пр. — прямо и постоянно связана с населением.

Для националистических руководителей вместе с тем неприемлема основная социально-богословская установка на солидарность общин единоверцев, что противоречит их стремлению к национальному, а не вероисповедному единству в современном секулярном государстве. С одной стороны, они не хотят чрезмерного влияния духовенства на жизнь общества и государства, не хотят, чтобы их способность к правотворчеству ограничивалась шариатом и духовенством, и стараются подчинить духовенство и шариат решению своих задач, с другой, — вынужденные с ним считаться, националисты обычно избегают подчеркивать секуляристский характер своих концепций. Таким образом, им, как правило, удается избегать кризисных ситуаций в отношениях с религиозными деятелями на официальном уровне. Во многих странах

вакфы поставлены под контроль государства, что подрывало экономическую базу могущества высшего духовенства. Повсеместно большая или меньшая часть религиозных деятелей состоит на государственной службе. В 50—60-х годах в мусульманских странах были проведены реформы в области народного образования, судебной практики, статуса исламских институтов, ослабляющие позиции мечети в государственном организме. Специальные министерства, управления по делам религии и другие подобные органы контролируют деятельность служителей культа.

«Академическое» богословие, всякого рода религиозные общества и организации, находящиеся под надзором властей, в целом лояльны к правительству. Это сфера «официального» ислама, санкционирующего действия официальных инстанций.

Что же касается мусульманской оппозиции, то власти вынуждены маневрировать, приспосабливаться к ее требованиям, опираясь на поддержку официального богословия, или прибегать к репрессиям. Для того чтобы нейтрализовать влияние оппозиционных исламских партий и движений на массы, они усиливают пропаганду официального ислама, широко используя все средства массовой информации, расширяют преподавание основ ислама в школах, содействуют ремонту и строительству мечетей и т. д.

Двойственностью отмечено также отношение мусульманского духовенства к национализму. Суннитские служители культа, а 90% мусульман — это сунниты, традиционно находящиеся по большей части на содержании государства, нуждаются в поддержке последнего, чтобы закрепить свое положение духовного руководителя среди формирующихся современных общественных классов и групп, быстро растущих городских слоев населения, для которых все более стеснительными становятся, в частности, установленные исламом и вошедшие в традицию поведенческие нормы. Религиозным деятелям нужны твердые позиции, чтобы добиться исламизации общества — подчинения канонам ислама не только личной, но и общественной жизни верующих, что противоречит самой сути националистических доктрин.

И мусульманское богословие проявляет изумительную гибкость, стремясь снять это противоречие и упрочить свои позиции. Вынужденное считаться с интересами всех классов и социальных групп, блюдя свои кор-

поративные интересы, духовенство обычно выдвигает концепции, которые, вследствие такой ориентации (на всех и каждого), как правило, носят преимущественно абстрактный характер и могут быть использованы различными социальными и политическими силами.

Возьмем, к примеру, вопрос о национальном государстве. Несмотря на то что все мусульмане разделяют представление о том, что конечная цель миссии ислама состоит в образовании планетарной, объемлющей все человечество исламской общины-государства, они расходятся между собой относительно путей ее достижения, а в связи с этим по-разному смотрят на роль национального государства и государства-нации. Подавляющее большинство мусульманских идеологов придерживаются, однако, идеи о целесообразности постепенной исламизации общества, т. е. приведения общественной жизни в соответствие с требованиями шариата, а затем, в отдаленном будущем,— исламизации государства наряду с установлением различных видов объединения между мусульманскими странами. Они выступают за сотрудничество со светской властью пока ее действия не противоречат духу шариата.

С лояльностью духовенства на официальном уровне неизбежно сочетается его лояльное отношение к некоторым аспектам национализма, и прежде всего к концепции гражданской сплоченности в государственных рамках, национальным политическим и культурным институтам. Ниже, рассматривая взгляды отдельных мусульманских теоретиков, мы найдем, что для большей категории мусульманских теоретиков национализм, во всяком случае, имеет одно положительное качество — он служит делу освобождения народов, исповедующих ислам, от господства «иноверцев», воплощенного в «засилье Запада». В сознании мусульман Запад выглядит не только как эксплуататор и угнетатель, но и как агрессивный «христианский мир» со своими, отличными от «идеальных» исламских, моральными критериями, социальными нормами, духовными ценностями. Мусульманские религиозные деятели, особенно на ранних этапах национально-освободительного движения, нередко сотрудничали с националистами в борьбе с колонизаторами.

Вместе с тем они с большой подозрительностью относятся к национализму как теории обособленности, предполагающей разобщение людей по национальному при-

знаку, а не сплочение человечества, и соответственно — раскол, а не консолидацию мусульманской общины, что ослабляет ее в борьбе за мировое господство ислама. Особое раздражение и активное противодействие мусульманских идеологов максималистского толка вызывает последовательный секуляризм. Они упорно проводят идею о несовместимости национализма и ислама. «Всякий успех национализма, — пишет египетский богослов Мухаммад аль-Газзали, — это удар по исламу — мусульманской вере, принципам исламского правления» [84, с. 445]. А. Маудуди, пакистанский богослов, пользующийся широкой известностью в мусульманском мире, говорил, что «и по духу, и по целям ислам и национализм прямо противоположны друг другу» [143, с. 10].

Показательна позиция шиитского духовенства в Иране. Уже во времена Мохаммада Реза-шаха (1921—1941), когда проводилась политика «культурного национализма», основанная на утверждении культурных ценностей доисламского периода, противодействие иранскому национализму стало, по словам иранского ученого Х. Энаята, критерием «доктринальной прямоты» мусульманских публицистов [97, с. 122]. Его преемник продолжал политику опоры на «вечные» ценности древней арийской цивилизации, последним словом которой стали в 1977 г. празднества по случаю 2500-летия иранской государственности.

Несмотря на то что в условиях господствовавшего в стране полицейского террора и шахской цензуры политическое инакомыслие было, по существу, «загнано в мечети», в стенах которых еще оставалась некоторая возможность для выражения нешаблонных идей, изредка появлялись (и не только нелегальные) произведения, содержавшие критику иранского национализма. Один из будущих руководителей иранской революции, влиятельный профессор Тегеранского университета Мортада Мортаххари (ум. в 1979 г.) в своих сочинениях доказывал, в частности, что сасанидский Иран, провозглашенный официальной пропагандой блистательной эпохой иранской истории, был несовершенным государственным образованием: в нем царили коррупция, моральное разложение, отсутствовала социальная справедливость и т. д. [97, с. 123].

После «исламской революции» шиитское духовенство очень резко реагирует на всякое проявление секуляристской мысли. Оно преимущественно поддерживает те-

зис, выдвинутый покойным аятоллой Бехешти. Согласно этому тезису, конфликты, возникающие в Иране,— это, по существу, отражение конфликта между исламом и коммунизмом. А поскольку любая форма секуляризма якобы открывает путь к распространению коммунизма, секуляризм подлежит отбрасыванию.

Исламская критика национализма консервативна. Консервативен, по существу, и компромисс мусульманского духовенства с национализмом. Радикализм исламистских позиций, пресловутая «исламская демократия» всегда в конечном счете оказываются в интересах эксплуататорских классов, так же как и самые радикальные и «гуманные» концепции национализма. Мусульманское духовенство хранит форму религиозного отчуждения и религиозную мистификацию, в сферу которых, приобретающая исламскую видимость, попадают национальные культурные ценности. Известный марокканский социолог и историк Абдалла Ларуи в связи с этим справедливо замечает, что подобная идентификация чистой религии с нацией представляет собою освящение архаики общественного организма.

Куда идет ислам?

В современном мире господствует секуляристская тенденция. Секуляризм предполагает два разноуровневых процесса: первый — отделение религии от государства, признание равного положения конфессий, сдвигку влияния религии из сферы общественной жизни в личную и второй — трансформацию личной веры в деизм, агностицизм, религиозный индифферентизм³.

Религия вытеснена или почти вытеснена из политики и административной практики большинства государств. Наличие современного сектора в экономике, современных классов и других социальных групп требует современных форм регулирования общественных отношений и хозяйственной деятельности. Медленно, порою с обратным движением, но неотвратимо развивается процесс секуляризации в области общественных и семейно-бытовых отношений, захвативший даже самые отсталые народы, которые уже включились в ритм современной жизни. Рвутся семейные связи, быстро возрастает социальная и территориальная мобильность — рушится мир традиционных связей и отношений, демонстрационный

эффект сильно воздействует на массы; благодаря стремительному развитию средств массовой информации кругозор людей неизбежно расширяется и их мировосприятие выходит за рамки религиозных представлений.

В разных районах мира процесс секуляризации проявляется, однако, с разной степенью интенсивности. Он менее, чем в индустриально развитых странах Запада, заметен в мусульманском мире, особенно теперь, когда отмечается усиление политического значения исламского фактора в международных отношениях и возрастание роли ислама во внутривнутриполитической жизни многих государств. Но и здесь секуляризм, хотя преимущественно в наиболее компромиссной его форме, остается господствующим направлением политической мысли. Даже при курсе на исламизацию (подчинение жизни общества шариату) в ряде случаев сохраняются в силе элементы обычного и публичного права, порою с приличествующими оговорками. Например, запрет рибха — ссудного процента, взимание которого не допускает Коран, в Ливии не распространяется на зарубежные контракты, так как дело идет об иноверцах.

В начале 30-х годов известный английский исламовед Х. А. Р. Гибб писал: «Мы можем заключить, что в очень короткое время, если не появятся новые факторы, способные направить существующие течения по иному руслу, большая часть ислама окончательно примет секуляризм» [187, с. 338]. Пророчество Гибба сбылось: в настоящее время «большая часть ислама» приняла секуляризм.

Политолог Халим Сиддики, апологет хомейнизма, констатируя отход мусульман от максималистских целей, согласен с таким заключением. «Сейчас,— с горечью замечает он,— настало время, когда мусульманское самосознание уступило натиску иных идей. Мусульмане стали признавать разделенность уммы и свое поражение как свершившийся факт. Это проявилось в форме распространения национализма, попыток примирения мусульман с капитализмом, с демократией, социализмом, монархизмом и пр.» [178, с. 3].

Впрочем, последовательный секуляризм и ланцизм никогда не были сильной стороной общественно-политической мысли в мусульманских странах. Раннеисламская концептуальная норма в любой ее разновидности, как известно, противна секуляризму. Утверждение верующими мусульманами безусловного превосходства ислама

как религиозной веры, социальной, политической и экономической доктрины, морально-этического комплекса («прямого пути») не оставляет места даже для простейшей формы секуляристской практики — признания равного положения религий и религиозных общин. Проявляя терпимость по отношению к другим «людям Писания», мусульмане, однако, не могут относиться к ним как к равным, потому что те якобы «исказили» откровение и отклонились от «прямого пути». Теоретически ислам несовместим с секуляризмом в силу принципиальной неразделенности в нем мирского и священного. Тем не менее в истории ислама практически очень рано появляется важный аспект секуляризма в форме допущения разделения власти — духовной и политической.

Религия, как известно, выполняет социальную функцию. И по мере изменения среды, в которой она функционирует, ей приходится приспосабливаться к переменам, чтобы не погибнуть. У. К. Смит замечает в связи с этим: «Сначала происходит сдвиг от личной приверженности некоторой идеальной религиозной системе, некоему трансцендентному образцу к такой религиозной системе, которая имеет вид «мирской» религии, и далее новый сдвиг от религиозной системы к цивилизации» [158, с. 64].

Как ни кажется это парадоксальным, но «обмирщение» ислама (разумеется, до известных пределов, поставленных характером религии откровения) облегчено признанием неразрывности духовного и мирского в исламе. Эта неразрывность такого свойства, что мирская жизнь оказывается единственным и безусловно необходимым этапом на пути мусульманина в рай. В этом сходятся все, исключая мистиков, авторитеты мусульманского богословия. Религиозная вера как бы полностью абсорбируется общественным бытием, что находит отражение в огромном унифицирующем влиянии мусульманского ритуала и права на общественную жизнь мусульман всего мира. (В отличие от этого в христианстве, как известно, духовное и мирское разъединены, церковь руководит духовной жизнью верующих, государство — мирской.)

В первую очередь как раз политические аспекты жизни мусульманской общины приобрели или безусловно приобретают черты, характерные для современного восточного общества эпохи господства национализма и государственно-национального интереса. Под воздейст-

вием мощных сил интернационализации, вызванных к жизни развитием современных форм капитализма, «обмирщение» ислама стало органическим элементом его эволюции. И хотя сегодня панисламистские идеи максималистского толка получили известное распространение в мусульманском мире, составляя силу, постоянно действующую вразрез с националистическими посылками, среди мусульманских идеологов, как уже говорилось, наблюдается усиливающаяся тенденция к компромиссу с националистами в политической сфере существования уммы, к уступкам националистической и секуляристской ориентации.

Сокращается сфера господства ислама. В политике духовенство (исключая относительно немногочисленных максималистов) давно отказалось от руководящей роли, от планетарного «государства ислама», хотя и ныне сословие служителей Аллаха готово бесконечно рассуждать по этому поводу, стараясь оправдать свою слабость. Мусульманские теологи по большей части вынуждены освящать сложившиеся институты и нормы современной жизни: они не способны остановить процесс секуляризации. Однако «мусульмане придерживаются разных взглядов на секуляризм,— пишет Мушир уль-Хак, автор книги „Ислам в секулярной Индии“.— Одни решительно отбрасывают секуляризм как неверие, как нерелигиозность, другие признают его, поскольку он не отвергает религиозной веры (группа модернистов, мало связанных с мусульманской массой), третьи — большинство улама и мусульман — принимают секуляризм, так как он предполагает нейтралитет государства в религиозных вопросах» [153, с. 16—17]. В большей или меньшей степени такие расхождения во взглядах можно встретить во всех странах распространения ислама, не только в Индии.

Известный идеолог арабского национализма сириец Эдмон Рабат, касаясь проблем секуляризма, писал в ливанской газете «Ан-Нахар» в ноябре 1975 г.: «В большинстве современных арабских государств произошла заметная эволюция в сторону негласной секуляризации в институтах, административной системе, в образе мыслей и других областях общественной жизни, в которой до сих пор сказываются расхождения между мусульманами и христианами. Это происходит потому, что мусульманское государство по природе своей органически готово принять секуляризм, поскольку, ислам — это

(прежде всего. — З. Л.) религия, а не церковь, в отличие от христианства». (цит. по [215, 1981, № 14/15, с. 38]). Хотя такая тенденция существует повсеместно, темпы секуляризации различных частей общественной структуры неодинаковы. Поэтому интеллигенция как на официальном уровне социальной пирамиды, так и в оппозиции, несмотря на то что у нее преобладают светские воззрения на общественные процессы, научное знание и т. д., вынуждена в своих контактах с массами, еще слабо затронутыми секуляризацией, опираться на ислам. Но как долго сохранится сильное влияние «исламского фактора» в качестве самостоятельного явления на политическую и общественную жизнь современных государств? Ответить на этот вопрос непросто. Одно, во всяком случае, очевидно: оно останется значительным — пока существуют социальная несправедливость и неравенство возможностей, дискриминация мусульман в политическом, конфессиональном и культурном отношениях, до тех пор идеализированные установки ислама будут питать социальное и политическое инакомыслие, сохраняют силу и привлекательность панисламистские лозунги.

Хорошо известно, что исламские формулы общественных отношений, исламская мораль особенно легко толкуются в духе чаяний мелкой буржуазии, ее представлений о социальной справедливости и хозяйственной практике. Ислам появился и развивался в качестве идеологии в первую очередь горожан, занимавшихся торговлей и ремеслом, и пронизан психологией мелкого собственника. Исламские доктрины изначально содержали ряд предписаний, направленных на поддержание стабильности общественной организации мелких производителей и мелких собственников, людей среднего достатка. Параллельно с кристаллизацией в мусульманских странах основных современных классов и социальных групп продолжается бурный рост городской мелкой буржуазии и близких ей по положению групп городского населения, прежде всего, за счет роста городов. Городская жизнь революционизирует сознание вчерашнего крестьянина, вызывая у него стремительный рост потребностей и ожиданий. А поскольку потребности по большей части не удовлетворяются, а ожидания не сбываются, постольку в уголке сознания, еще отягченного грузом традиционности, сохраняется вера в чудо — возможность воплощения на земле якобы провозглашенного исламом общества социальной справедливости.

Глава II

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ И ПРАВА

Концептуальные расхождения

Все проявления взаимодействия между исламом и национализмом, и особенно в плане конфронтации между ними, которая принимает различные формы — от полемики по проблемам общественной морали до экстремистских религиозно-политических движений под знаменем ислама, — опираются на концептуальные расхождения между ними прежде всего по вопросу о государственно-правовом регулировании (о чем уже упоминалось в вводном разделе книги) и в конечном счете связаны с проблемой секуляризации в восточном обществе. Появление современного государства с его общей тенденцией к национальной интеграции и унификации социальных институтов означало вызов исламской традиции.

Согласно ортодоксальному толкованию суннитской доктрины, ислам, основанный на идее таухида — абсолютного единобожия, представляется целостной всеохватывающей системой, при безусловном и абсолютном суверенитете Аллаха, в которой находят свое место и религиозная вера, и социальная и политическая структуры. Мусульмане составляют общину верующих — умму, не признающую различий по языковому и этническому признакам. (В часто цитируемом хадисе говорится: «Араб не имеет преимуществ перед неарабом, кроме как в силу благочестия».) Жизнь общины и каждого мусульманина обусловлена божьей волей и регулируется ниспосланным богом сводом законов — шариатом. Только община в целом способна безошибочно толковать волю Аллаха. Таким образом, в идеале община выступает как теоцентрическая социальная система, где нераздельны религиозная вера и политика в широком смысле слова, потому что цель уммы в ее земном существовании заключается в исполнении воли бога. Основная функция земной власти — избираемого общиной руководителя — халифа, со-

вмещающего духовную и политическую власть в рамках шариата при консультации с общиной (принцип шура), — состоит в том, чтобы обеспечить верующим возможность выполнять предписания шариата.

Национализм, напротив, основан на фетишизации нации (государства-нации) как социальной общности, для которой вероисповедное единство не является необходимым. Претендующий на роль идеологии такой общности в ее нераздельности национализм провозглашает целью образование (или защиту интересов) суверенного государства, которое должно быть современным государством с развитой инфраструктурой, армией и т. п. уже только в силу его суверенного статуса среди современных государств. Все это предполагает суверенитет народа, а не бога. Таким образом национализм противопоставляет религиозной общине нацию, универсализму и планетарной сущности ислама — национальные рамки и территориально-географический принцип, суверенитету Аллаха — суверенитет народа, шариату — законотворчество людей, государству и обществу на исламской основе — секулярное общество и секулярное государство.

Эти концептуальные расхождения между исламом и национализмом лежат в основе отмеченного выше противостояния двух тенденций: с одной стороны, стремления национализма подчинить себе все формы национальной культуры и общественной активности, в том числе институты и структуры ислама как имеющие социальные функции, а также личные и групповые интересы, с другой — стремления мусульманских лидеров навязать свои установки националистическим авангардам. Борьба этих тенденций проходит с переменным успехом. Так, секуляризм был официальной политикой Бангладеш до 1975 г., а в последующие годы осуществляются меры по исламизации общественной жизни. В Индонезии в борьбе за независимость совместно выступали мусульманские и националистические партии. При этом усилия мусульманских лидеров были направлены на создание суверенного исламизированного государства. Но после обретения независимости Индонезия стала секулярным государством: борьба между религиозным и светским началами закончилась здесь победой принципа секуляризма, хотя «вера в бога» стала одним из главных положений националистической программы Панча-сила.

И здесь обнаруживается факт капитального значения: теоретическая несовместимость ислама и национа-

лизма не только оправдывает борьбу мусульманского духовенства и светских националистических лидеров за влияние, но не мешает, или мешает лишь в малой степени, их позитивному взаимодействию на официальном уровне, которое во многих случаях приводит к сближению и даже соединению исламских установок с националистическими, хотя результаты — всегда в пользу национализма. В этом сказалось влияние нескольких факторов. Прежде всего — ислам и национализм (о чем уже говорилось) имеют точки соприкосновения, потому что частично действуют в одном социальном пространстве, обладают мощным интегративным потенциалом и анти-иностранной направленностью.

И хотя между ними больше расхождений, чем точек соприкосновения, многие исследователи проблемы, начиная с английской арабистки С. Г. Хэйм, отмечают легко просматриваемое сходство в характеристиках уммы и нации. Хэйм видит его в том, что члены уммы и граждане национального государства равно: а) проявляют лояльность к правителю (правительству) во имя сохранения единства уммы (нации), даже если это деспотический правитель (правительство); б) хранят общинную (национальную) солидарность, дисциплину, сотрудничество; в) превозносят достоинства общины (нации), испытывают уверенность в том, что умма (нация) превосходит все остальные социальные общности (см. [235, т. IV, с. 124—149]).

Обращаясь к традициям и исламу, националистические лидеры нередко отождествляют националистические принципы и программы с отдельными положениями и принципами исламской доктрины. Они подчеркивают родственную близость между идеализированными всеобщими основами демократии и установлениями ислама. Ценность отдельной личности, провозглашенная демократией, отождествляется ими с исламскими представлениями о том, что человек — наместник бога на земле, и даже, что «человек в самом широком смысле этого слова является объектом Корана» [199, с. 11, 20]; принцип обязательности правового регулирования — с существованием шариата; равенство всех перед законом — с равенством всех членов общины, различающихся между собой только силой религиозного рвения; принятие решений на государственном уровне только по воле народа — с реализацией принципа шура, а демократический

принцип терпимости к инакомыслящим — с терпимостью ислама по отношению к зиммиям (инаковерующим, имеющим «священное писание» и находящимся под покровительством мусульман) и т. п.

Как очевидно, при этом национализму, для которого национальная традиция (как правило, исламизированная) является его структурообразующим элементом, не приходится поступаться принципами, идя на компромисс с исламом: секулярная сущность национализма сохраняется во всех синтетических концепциях. Напротив, мусульманские религиозные деятели должны были решать принципиальную проблему — как совместить религию откровения и построенные на ней морально-этические принципы с потребностями современного, обычно секулярного государства. Это оказалось возможным, потому что, как уже говорилось, ислам претерпел существенный сдвиг в сторону «обмирщения», что подготовило почву для исламско-националистического синтеза в духе «мусульманского секуляризма», допускающего сосуществование исламского шариата с юридическими кодексами, выработанными человеком для человека.

В силу концептуальной нераздельности мирского и священного роль государства в исламе, т. е. некоторой политической организации уммы, теоретически ограничивалась, повторяю, выполнением ниспосланного богом закона и созданием условий для того, чтобы верующие могли выполнять все предписания шариата: мирское подчиняется духовному и самостоятельного значения не имеет, но духовное растворяется в мирском как его содержание. Но именно в этом все дело. Мирская жизнь мусульманина в идеале как бы реализует высшую волю «творца», поскольку руководствуется шариатом — воплощением этой воли. Жизнь мусульманской общины приобретает тем самым самодовлеющее значение целостной функциональной системы. Мусульманские реформаторы XIX в., может быть, первыми поняли, какое значение для модернизации мусульманского общества имеет возможность рассматривать общину как функциональную систему: традиционный ислам и его реформированные варианты, утверждающие вечную жизненность ислама и применимость богословско-юридического аппарата мусульманских доктрин, позволяют находить по большей части квазиадекватные решения многих проблем современной жизни, компромиссные формулы, оправдывающие секуляристский курс большинства современных

мусульманских государств и санкционирующие научно-технический прогресс. За 14 веков сложилась богословско-юридическая система, достаточно гибкая, чтобы ислам мог адаптироваться к современности, умма и шариат — к современной государственности и современным юридическим кодексам. Это позволяет мусульманским идеологам относительно легко находить компромиссные решения в их контактах с националистами. (Замечу по ходу дела, что, облегчив вступление мусульманской общины на путь секуляризации, подобная адаптивность в наше время сильно сдерживает углубление последней, потому что «освящение» секуляризма уже самим фактом санкционирования мирского начала религиозной доктрины придает ему религиозную значимость, что затрудняет высвобождение реальных общественных и политических отношений из религиозной шелухи.)

Вклад мусульманских реформаторов в развитие мусульманской политической мысли

Задача по переосмыслению и современному прочтению установлений ислама в духе компромисса в огромной степени легла на плечи мусульманских реформаторов и их последователей. Каждая эпоха порождает свои идеи и теории. Развитие капитализма в Европе вызвало к жизни, в частности, протестантизм — религию, отвечающую потребностям буржуазного общества. Становление капитализма в мусульманских странах во второй половине XIX в. породило в рамках ислама новые секты — бехаизм и ахмадия, имеющие в основном региональное распространение. Зато всеобщее значение приобрели реформаторские и рационалистические толкования традиционных установок ислама, порою настолько широкие, что они стали приемлемыми для нужд нового развития — формирования буржуазной морали и прочих социальных и духовных ценностей буржуазного общества. Мусульманское реформаторство означало существенный скачок в развитии богословской мысли в исламе.

Мирские заботы стали занимать все больше места у мусульманских теологов и мусульманской интеллигенции. Священное — обмирщается, мирское — сакрализуется. И хотя это несомненный показатель кризиса ислама, поскольку мусульманское духовенство отрекается от существенных положений раннеисламских доктрин, «освя-

шение мирского» способно обеспечить религии довольно прочные позиции в современном восточном обществе: в нем действуют мощные факторы отчуждения личности, присущие капитализму, вселяющие в человека чувство тревоги, беспомощности, неуверенности и заставляющие его искать утешение и прибежище в религии. Реформаторы ускорили этот процесс «заземления», «обмирщения» исламского религиозного мировоззрения, его приспособления к требованиям современности.

Важной посылкой в реформаторских концепциях стало утверждение, что человек обладает относительной свободой воли, может действовать по собственному разумению, хотя и в рамках предопределения, способен и обязан самостоятельно отличать добро от зла. Эта посылка составляет стержень социальной и этической программы реформаторов, определяющей их представления об отношениях между человеком и его творцом. В основополагающем сочинении одного из зачинателей мусульманского реформаторства Мухаммада Абдо «Рисалат ат-таухид» («Послание о единобожии»), в частности, говорится, что ислам — это религия «прямо основанная» на признании мощи разума, и более того — «Коран запрещает нам слепую веру» [71, с. 39, 40]. Ислам, как пишет М. Абдо, осуждает рабское следование предшественникам (разум подчинен одному только богу, но в рамках такого подчинения «его возможности безграничны... нет предела его поиску») [71, с. 127]. Вера в творческие возможности человека созвучна представлениям националистов об идеальной личности — активной в экономической и общественной жизни.

В системе исламских духовных ценностей важное место занимает посылка о равенстве всех людей перед богом. Эта посылка дает основание реформаторам и их последователям утверждать равенство людей перед законом на том основании, что шариат — свод мусульманских законов — ниспослан богом, как и право людей на законодательство.

Если богословы-традиционалисты придерживались свода канонизированной в XI—XVI вв. богословско-юридической системы, то реформаторы исходили из представления о необходимости пересмотра этой системы на основе возврата к Корану и сунне пророка Мухаммада как к главным или единственным источникам мусульманского права, которые должны толковаться в соответствии с требованиями места и времени с применением

иджитхада. Более того, они распространили это право на широкий круг лиц, включающий не только «профессиональных» богословов и знатоков права, но также халифа и ахль аль-халь ва-ль-акд — влиятельных (Рашид Рида) или даже просто разумных (М. Абдо) людей, хорошо знающих арабский язык и отвергающих таклид — слепое следование религиозным авторитетам [31, с. 296–297].

Мухаммад Абдо и его последователи усматривают в исламе две части: усуль — корни и фуру — ветви. Первое относится к религиозной догматике, установленным исламом запретам, ритуалу и ясным текстам Корана. Все это неизменно. Второе включает муамалят — отношения между людьми во всем их многообразии. Здесь возможны и даже необходимы изменения в интересах общины. Реформаторы ссылаются при этом, в частности, на аргумент, почерпнутый из традиционной юриспруденции: «необходимость делает дозволенным запрещенное» — и на понятие маслаха (общее благо), означающее приоритет интересов общины над предписаниями Корана и сунны, когда речь идет об отношениях между людьми, не оговоренных ясно «священными текстами» и достоверными хадисами. Маслаха, по мнению М. Абдо и Р. Рида, определяет основу правотворчества общины [150, с. 244]. Мухаммад Ахмед Халафалла формулирует эту мысль так: все, что касается бога, неизменно, все, что относится к человеку как члену общины, есть величина переменная [56, с. 5]. Впрочем, допустимость иджитхада по общему правилу не распространяется на основы ислама, а также иджму — согласное мнение — сподвижников Мухаммада.

Такая позиция определяет отношение мусульманских реформаторов к самому принципу иджма (преимущественно консенсус виднейших богословов своего времени). Иджма наряду с Кораном, сунной и киясом (суждением по аналогии) традиционно считается одним из источников мусульманского права, которое вырабатывалось на основе иджитхада богословов. Среди богословов никогда не существовало единого мнения о том, что такое иджма. Наиболее ригоричная юридическая школа в исламе — ханбалитская — признает лишь иджма сподвижников Пророка. Шафниты, напротив, считают правомочным мнение руководящих деятелей (ахль аль-халь ва-ль-акд) каждой эпохи. Идеолог мусульманского реформаторства Рашид Рида (1865—1935) понимает под

иджмой мнение большинства не менее $\frac{2}{3}$ специалистов (в том числе и улама), занимающих второе место после халифа, являющегося муджтахидом по положению.

В качестве согласного суждения виднейших богословов раннеисламского периода, имевших право на иджитihad, иджма в последующую эпоху превратилась в нормативное установление, стала источником таклида. К ней обращались поколения служителей культа как к критерию безошибочных решений. Поэтому стремление реформаторов вернуться к иджма в качестве реального источника права на основе признания нормативным для современной общины ее собственного суждения было серьезным шагом по пути секуляризации, означало признание за людьми права вырабатывать некоторые нормы и регуляции, во всяком случае, по тем вопросам, которые не «покрыты» ясными текстами Корана и сунны Пророка. Допущение таким образом правомочия уммы в известном смысле «подменять» законодательные функции Аллаха опирается на известный хадис: «Община моя не сойдется на ошибочном».

Время от времени раздаются голоса отдельных модернизаторов, выступающих за применение иджитихада даже в тех случаях, когда явление, практика подпадают прямо под действие положений «священных текстов» или сунны. Кувейтский журнал «Аль-Араби» в апреле 1985 г. сообщил о выходе в свет книги «Диалог, а не конфронтация», автор которой высказывается в таком духе: «Многие считают, что вопрос, решение которого подпадает под действие недвусмысленного текста Корана, не может быть объектом иджитихада, но это неверно. Разум, иджитихад необходимы всегда для выяснения точного значения текстов, их сравнения, поскольку подчас возникает видимость противоречия между ними» [193, с. 4].

Реформаторы-модернисты, особо подчеркивая позитивный характер социально-этических установок ислама, вместе с тем «десакрализуют» исламское право, толкуя его в соответствии с условиями секулярных режимов, существующих в большинстве мусульманских государств. Основоположники мусульманского реформаторства, в частности М. Абдо и Р. Рида, утверждая принципы истихсан и истислах — приоритета интересов общины при решении проблем, не подпадающих под недвусмысленные тексты Корана и сунны, тем самым предопределяют и принципиально отличный от традиционалистского под-

ход к проблемам власти в исламе. Они зафиксировали расширенное представление о том, что такое законное правительство, за счет допущения свободы действий светского правителя в духе ислама, отхода от требования буквального выполнения предписаний шариата в интересах общины (принцип истислах). Реформаторы упирают на всеобъемлющее значение понятия шура (совещательности) и принцип иджитхада как метод поиска решений богословско-правовых проблем в духе времени, и это позволяет им заполнить лауну в исламской структуре государства и права: поскольку в исламе не детализирована форма правления общиной, сама община может определять организацию государственной власти в соответствии с конкретными условиями ее бытия, но при неперменном соблюдении бесспорных предписаний Корана и сунны. Такова «исламская демократия» в модернистской интерпретации. По существу, речь идет о признании мусульманским духовенством двух источников права: шариата (воли Аллаха, выраженной в откровении) и конституционных документов как результата правотворчества человека, т. е. светской власти и светского права наряду с божественными. Это означает признание де-факто допустимости разделения духовной и светской власти, косвенное признание мусульманским духовенством победы сил секуляризма.

Распространение реформаторских рационалистических концепций совпадало по времени с зарождением и распространением в мусульманских странах национальной идеи и решительно способствовало преобразованию концептуального антагонизма между исламом и национализмом в концептуальную дозволенность их взаимного сотрудничества. Реформаторский модернизм — эту объективно буржуазную форму ислама — связывает родственная близость с национализмом как политической теорией буржуазии. Признавая силу научного знания, склоняясь к рационалистическому видению мира, акцентируя внимание на творческих возможностях человека, мусульманские реформаторы привнесли возможность новых теоретических обоснований идеи светского государства, отделения религии от политики, санкционировали современный прогресс, которого добиваются националисты. Они призвали толковать шариат с учетом обстоятельств места и времени, т. е. с учетом специфики данного народа и условий его существования, в интересах нации. Большинство последователей мусуль-

манских реформаторов, и среди них — великий поэт Индии Мухаммад Икбал, первый президент Пакистана Мухаммад Джинна, основатель марокканской партии Истикляль Алляль аль-Фаси, толкуют исламскую демократию как конституционно-парламентскую систему буржуазного общества и тем самым практически высказываются в пользу светской структуры власти и государственно-правового регулирования.

Точки соприкосновения

В течение последних полутора столетий ислам и национализм не раз сближались между собой, создавали синтезированные формы идеологии и расходились, порождая несовместимые концепции. Их сводили и разобщали факторы, определяющие историческую обстановку, — факторы общественно-экономической и политической жизни, однако социальная сущность теорий и взглядов, в которых отражены взаимодействие между ними, их политический смысл, не самоочевидны. Это связано с тем, что в гносеологическом плане религия и национализм равно основаны на абсолютизации социально недифференцированных общественных систем. Практически исламские и националистические доктрины одинаково обращены к самым широким слоям населения, к народу вообще, апеллируют к чувству, а не к разуму в первую очередь и утверждают соответственно религиозно-общинную или национальную лояльность как стоящую над всякой иной лояльностью — групповой, клановой, классовой и пр. И хотя национализм — это идеология непролетарских общественных классов и групп, он, подобно исламу, на общественной арене выступает всегда в маске надклассовой идеологии. В националистических доктринах, как известно, классовый интерес представлен в виде всеобщего интереса. В шкале националистических ценностей на первый план выдвигаются патриотизм и общность исторических судеб, языка и культурного наследия, т. е. социально-культурные компоненты существования человечества, которые обладают не только классовым, но и неклассовым содержанием.

Подлинный характер националистических теорий зависит от позиции выдвигающих их социально-классовых сил, которые объективно буржуазной направленности

любого национализма придают свою специфику, свою окраску. Так в наше время возникают варианты буржуазного и мелкобуржуазного национализма.

То же и с исламом. Возникшая на его основе так называемая мусульманская культура в каждом районе мусульманского мира приобрела своеобразие, связанное со спецификой места и времени. Говорят даже о мусульманских культурах или «мозаике» мусульманских культур. В каждой из них свое соотношение между сакральным и мирским, местным и планетарным, старым и новым. И при всем том все или почти все освящаемые исламом концепции в силу того только, что они получают религиозную окраску, адресованы всем верующим как социально нерасчлененной общине. Однако религия не существует в качестве абстрактной умозрительной структуры, а потому в зависимости от условий ее «земного» бытия в конкретном обществе эти концепции приобретают разное религиозно-классовое и политическое содержание. Формулируется оно толкователями «священных текстов», которые смотрят на мир глазами усредненной типичной для своего времени и своего общества личности, но, как правило, видят мир сквозь призму представлений той социальной группы, интересы которой они отстаивают. Вот почему понимание социальной сути ислама оказывается неодинаковым у представителей различных интеллектуальных движений эпохи.

Показателен пример Ирана, где сосуществуют различные представления о том, что такое «исламский порядок», отражающие различные социально-политические позиции.

В ходе «исламской» революции 1978—1979 гг. в Иране выявились расхождения в позициях различных групп шиитского духовенства — объективно, по линиям социально-классового расслоения иранского общества. Приход духовенства к власти имел прямым результатом пресечение секуляристского уклона в шиизме, рассчитанного на сотрудничество богословов со светской властью: иранская Конституция 1979 г. — конституция теократии. Конституция 1906 г., санкционировавшая соответствие светского законодательства шариаху (включением в состав парламента муджтахидов), объявлена аятоллой Хомейни противной исламу. Он стоит на том, что в исламе единственным законодателем является бог, что шариах проводили в жизнь Пророк и имамы, а в период времен-

ного отсутствия имама этим должны вестись мусульманские факихи (к концепции власти духовенства веляят-е факих мы еще вернемся).

В отличие от Хомейни видные политические деятели Мехди Базарган и известный богослов Казем Шариатмадари, глава шиитских ортодоксов, выступили против прямого вмешательства духовенства в политику, исходя из убеждения, что вера в бога якобы способна сама по себе разрешить все социальные и политические проблемы. И хотя, подобно Хомейни, Базарган считал, что политика должна служить религии, он отвергал выдвинутый им принцип веляят-е факих (правления факиха — знатока мусульманского права), полагая, что «существуют два типа деспотизма: деспотизм монархов и деспотизм религиозных деятелей» (см. [125, с. 103]).

Выступая против диктатуры как режима правления, Базарган и Шариатмадари призывали к учреждению исламской республики в форме конституционного государства («республики, население которой исповедует ислам» [216, 23.03.1979]), покоящегося на морально-этических нормах ислама. Руководить страной, по их мнению, должны «благочестивые люди» — элита из «специалистов и компетентных лиц» и работодателей совместно с духовенством, на основе принципа шура, который реализуется через парламент [125, с. 104; 216, 31.08.1978]. Это прямая защита либерально-буржуазной системы.

Напротив, богословы Махмуд Талегани (1910—1979) и Али Шариати (1933—1977) выступали за представительство народных масс в парламенте при сильном государственном лидере, обладающем неограниченными полномочиями и реализующем свою власть на основе принципа шура через народные советы и массовые организации. Они мечтали о своеобразной «народной монархии».

Мелкобуржуазный демократ Талегани, подобно Шариатмадари — идеологу, близкому к либеральной буржуазии, поддерживая идею исламской республики, был принципиальным противником института власти человека над человеком (поскольку властью обладает один только господь бог), противником политизации ислама, авторитаризма и монополизации власти группой лиц или одним человеком [125, с. 103—105].

Ближних взглядов придерживался и Али Шариати. Касаясь вопроса о власти, Шариати исходил из двух основных посылок:

- 1) народ — это народные массы, т. е. не избранные, не аристократы, не нотабли, не великие мира сего, не духовенство, не интеллигенция;
- 2) бог не давал улемам власти над народом, они не представляют также «сокрытого» имама — грядущего Махди, потому что никто их на это не уполномочивал. Умма, по мнению Шариати, — не демократия для избранных, не безответственная либеральная демократия, игрушка социальных сил, не аристократия и не диктатура. Это «таухидное» общество — т. е. общество, воплощающее идею абсолютного единобожия, таухида. Лидер этого общества — имам не избирается и не назначается, а признается общиной и сосредоточивает в своих руках все функции — от государственного руководителя до главнокомандующего. Его единственная цель — вести общину по пути совершенства, добиваться удовлетворения нужд общества, а не потрафлять народу. Консультативные функции осуществляет «руководящий орган на паритетных началах» в составе интеллектуалов со светским образованием, принявших на себя ответственность за прогресс общества.

Разъясняя свою позицию, Шариати утверждал, что ислам, будучи живой религией, способен адаптироваться к меняющимся обстоятельствам реальной жизни. Инструментом такой адаптации является иджтихад, который должен служить интересам народа. Но пользоваться этим инструментом должны только квалифицированные специалисты, способные методически анализировать религиозные концепции и постигать суть Корана, опираясь на науку [177, с. 49, 119; 125, с. 109; 88, с. 52—53].

Итак, после революции 1978—1979 гг., при общей для всех активных исламских сил аргументации со ссылками на Коран и сходном в целом толковании «священных текстов», Хомейни и его сторонники оказались идеологами наиболее консервативных сил иранского общества, деятели типа Базаргана и Шариатмадари, ориентированные на восстановление контактов с капиталистическим Западом и на капиталистическое развитие Ирана, объективно выражали,

в частности, интересы местной буржуазии, в то время как платформы Шариати и Талегани, выступавших за широкую демократизацию общественной жизни, имели народно-демократическую окраску.

Как видим, характер взаимодействия между национализмом и исламом зависит от множества факторов, в том числе от устойчивости политического режима, от исторически сложившейся национально-этнической и конфессиональной структуры государства, от степени и особенно влияния местных традиций, от психологического склада народа, внешних влияний, уровня социально-экономического, политического и культурного развития и официального курса в вопросах религии.

Результат взаимодействия проявляется, в частности, в разном подходе различных общественных слоев к решению социально-экономических проблем, в неоднозначных оценках явлений, возникающих в силу столкновения старого и нового укладов жизни. При этом исламская мысль дифференцируется, и разнообразие концепций и взглядов служит показателем множественности социально-классовых позиций. Традиционалисты и неотрадиционалисты высказываются в пользу теократии с подчинением политических институтов духовенству в интересах демократии для социальных верхов, фундаменталисты-охранители ратуют за право общины решать свои дела на основе шариата в духе мелкобуржуазной демократии, исламские модернизаторы интерпретируют «исламскую демократию» как конституционно-парламентскую систему буржуазного образца. В теоретическом плане национализм и ислам — антагонисты: национализм — светская идеология, ислам — религиозная. Но обе они составляют часть общественного сознания восточных обществ, переживающих процесс трансформации традиционного в современное, для которых характерно преобладание смешанных и компромиссных форм как в сфере материального производства, социальных отношений, политических институтов, так и в области сознания. В реальной действительности, в которой сталкиваются традиционные, полутрадиционные и современные структуры, взаимодействие между исламом и национализмом часто порождает компромиссные синтетические и симбиозные концепции, отражающие всю гамму соотношений элементов традиционного и современного в отдельно взятых странах. При этом националистические концепции обычно

опираются в большей или меньшей степени на традицию, исламские (реформированные) содержат уступки национализму и секуляризму.

Впрочем, та же реальная действительность дает примеры политических режимов, опирающихся на «эталонные» как светские националистические (Турция, Индонезия), так и религиозные доктрины (Иран, Саудовская Аравия).

В мусульманской мысли появляются различные идеологические течения, отличающиеся друг от друга мерой верности исламу. Одни идеологи и публицисты отдают приоритет нации и национализму в рамках уммы и верности исламу, другие — панисламу, третьи стремятся установить некоторое соответствие между исламом и национализмом.

В исламской мысли можно выделить два основных направления: исламский максимализм и «секуляризм». Максимализм — это идейное течение, утверждающее безусловную необходимость «государства ислама» — организации политической и общественной, а не только личной, семейной жизни мусульман на основе шариата, исламской этики и принципа нераздельности религии и политики в планетарном масштабе или в определенных политических границах. Напротив, секуляристская тенденция в мусульманской мысли опирается на идею допустимости разделения власти и приемлемости светского законодательства, если принятые в данном мусульманском обществе социальные ценности и жизненные установки не противоречат духу ислама. Эта тенденция может рассматриваться как секуляристская в том только смысле, что она означает отход от строгого следования шариату.

Анализ взглядов мусульманских идеологов позволяет в общей форме утверждать, что максималистские течения в исламской мысли наиболее приемлемы для консервативных сил, связанных с феодально-помещичьими и близкими к ним слоями, с одной стороны, и мелкобуржуазными элементами города и деревни, городскими маргинальными группами и им подобными — с другой. В них современным критериям общественного устройства и политического действия противопоставляются идеализированные нормы раннего исламского общества. Носителями же «секуляризованных» взглядов являются преимущественно мусульманские идеологи и буржуазно-либеральные и буржуазно-демократические деятели.

Что касается националистических теорий, секуляристских по существу и постоянно сохраняющих свою секулярную сущность, то они отражают различное отношение национальных лидеров в мусульманских странах к исламу. В одних упор делается на функциональное, инструментальное значение ислама, в других — на его культурно-социальные аспекты как органическую часть националистической идеологии. Компромиссные взгляды и теории появляются не как присущие некоторому этапу исторически неизбежной эволюции национализма или религиозного мышления. Их порождает конкретная общественно-политическая и культурно-социальная ситуация в странах распространения ислама, а их действительность определяется объективным значением основанных на этих теориях и взглядах программ, лозунгов, заявлений и действий.

Современные толкования исламской концепции государственно-правового регулирования

В вопросе об обществе и государстве суть расхождений среди современных мусульманских богословов сводится к дилемме: исламское, т. е. полностью отвечающее требованиям шариата (максималистская позиция), или мусульманское, т. е. современное управляемое мусульманами в духе шариата (реформаторско-модернизаторский взгляд), государство? Исламское или состоящее из мусульман общество?

Концепция нераздельности религии и политики, как жетса, всегда была анахронизмом и останется анахронизмом, несмотря на предпринятую в Исламской республике Иран попытку ее реализации. Идеальный образец всегда оставался лишь идеальным образцом. Конечно, религия и в наше время оказывает порою весьма заметное влияние на политику, даже когда они функционируют в разных сферах. Индуизм, буддизм, иудаизм, как и ислам, в известной мере формируют идеологическую и отчасти общественную жизнь исповедующих эти религии народов. Однако в более узком смысле, как отношение между религией и государственной властью, разделение между религией и политикой в исламе практически существует свыше тысячи лет.

Прогрессирующее с середины X в. ослабление центральной власти в халифате постепенно привело к факти-

ческой разделенности религии и политики. Мусульмане стали считать законной всякую светскую власть, если только она соблюдает шариат и приемлется народом. Крупнейшие богословы средневековья аль-Маварди (974—1058) и аль-Багдади (ум. в 1037), аль-Газзали (1058—1111) и Ибн Джамаа (1241—1333) стремились согласовать исламский идеал и мусульманскую реальность. А великий арабский историк и социолог Ибн Халдун (ум. в 1406) сформулировал сложившуюся к этому времени, а позже ставшую традицией, практику. По Ибн Халдуну, община может облечь властью любого из своей среды при условии выполнения им предписаний шариата на том основании, в частности, что халифат не предписан Аллахом, а учрежден людьми, возложившими на халифа обязанности светского правителя уммы и защиты шариата [224, 1980, № 2, с. 18—19].

Вот, к примеру, как представляет себе исторически сложившиеся типы исламского халифата видный социолог и теоретик турецкого национализма начала века Зия Гёкалп:

1. «Халиф — правитель». Период правления «праведных» халифов, когда политика и религия были нераздельны, когда халиф был не только имамом, муджтахидом, но и правителем;
2. «Правитель — халиф». Правители все еще обладали прерогативами религиозного руководителя — имама. В отличие от халифа-правителя они, однако, уже не были муджтахидами, т. е., не обладали качествами, необходимыми для толкования «священных текстов». Поэтому при них существовали советы муджтахидов, выполнявшие эту функцию;
3. при турках-сельджуках, во времена мамлюков правители формально уже не обладали всеми прерогативами халифа: функции светского правителя и религиозного лидера были разделены [108, с. 230—232].

Османские же султаны-халифы — второй тип халифата, по классификации Гёкалпа, — совмещали функции султана и имама. Однако эти функции реализовывались не единым механизмом, воплощавшим нераздельность мирского и священного, а разными механизмами: функции султана — аппаратом великого везира через султанские указы — ирадэ, функции имама — шейх-уль-исламом через фетвы, устанавливающие согласованность ирадэ с шариатом. Таков традиционный тип власти в

мусульманских странах: правители обычно придерживались шариата, но исламское богословие служило им, а не руководило ими, и консультативные функции богословов в конечном счете сводились к «освящению» воли светского правителя.

В эпоху национального пробуждения на Востоке прогрессивные силы выступали в пользу конституционализма и парламентаризма, за разделение власти, за демократические свободы, обычно идеализируя институты западного буржуазного общества. Они отталкивались от основополагающей еще для французских просветителей идеи, что правительство является слугой народа. Некоторые мусульманские теоретики в духе времени искали возможности совмещения секулярных норм и учреждений с традиционными. Они манипулировали исламскими положениями о равенстве людей перед богом, суннитской концепцией выборности халифа, принципами иджма и шура, чтобы придать европейским формам государственно-правового регулирования исламизированный вид.

Многие мусульманские улемы сегодня вынуждены, как мы уже видели, санкционировать отделение религиозных вопросов от проблем мирской жизни, религии от государства в поисках способа сосуществования с националистами, освящать современный прогресс и утверждать, что секуляризм приемлем, потому что не отвергает религиозную веру. Они стремятся сгладить теоретические расхождения между исламом и национализмом, упирая на дозволенность с точки зрения шариата многообразия форм мусульманской государственности на пути к мусульманской общине в планетарном масштабе. Они допускают совмещение шариата со светской государственностью и светским законодательством, даже когда провозглашают шариат основным источником законодательства или требуют приведения законов в соответствие с духом ислама. Они признают законность суверенных государств, управляемых мусульманами на основе принципов шариата и следующих в русле буржуазной цивилизации, акцентируют внимание на примирении разума и религиозной веры.

Египетский публицист, специализирующийся на проблемах ислама, Мухаммад Аммара утверждает в духе мусульманских реформаторов: «Дискуссии о божьем праве и его рамках среди представителей мусульманской политической мысли — это, по существу, дискус-

сии о юрисдикции нации и ее пределах. Между положением о том, что все в руках божьих, и утверждением, что политическое право и функции управления в исламском обществе принадлежат общине,— нет противоречия» (цит. по [126, с. 3]).

Для современных мусульманских идеологов и богословствующей интеллигенции характерна мысль, высказанная Рафиком Ахмедом из Центрального института исламских исследований в Карачи: Факт нераздельности в исламе политики и религии еще не означает, что ислам заведомо определил форму политической организации.

Главное — руководствоваться идеалами ислама: ведь вера может существовать без политической организации. Последнее доказывает, что связь между религией и политикой, хотя они и нуждаются друг в друге, не является абсолютной [182, с. 369].

Наиболее серьезную попытку обосновать Кораном современные государственно-юридические системы в наше время представляет собой книга азхаритского шейха египтянина Али Абд ар-Разека (ум. в 1966) «Ислам и основы правления» («Аль-Ислам ва усуль аль-хукм»). Книга вышла из печати в 1925 г., когда мусульманский мир все еще находился под сильным впечатлением от отмены халифата в Турции, когда все еще появлялись претенденты на место халифа мусульман (в том числе египетский король Фауд I). Она содержит исламистско-модернистскую интерпретацию принципов либерально-демократического режима правления, основанного на представлении о том, что в центре общественно-политической системы находится суверенный народ, который является главным источником власти и законодательства.

Согласно основному тезису автора, община в исламе является чисто духовной — вероисповедной, а не политической ассоциацией. Ислам же есть совокупность религиозной веры и системы поведенческих предписаний, носящих личностный характер и не связанных с институтами власти и политикой. Автор отвергает традиционное представление об органическом единстве, нераздельности религии и государства в исламе, как это якобы было при Мухаммаде. Он пытается показать, что миссия Мухаммада, им самим исполненная до конца, была чисто духовной, а не политической, что Пророк не был ни основателем государства, ни правителем, что в Коране

отсутствуют конкретные предписания относительно государственного устройства мусульманской общины.

На этом основании Абд ар-Разек утверждает необоснованность представления о том, что халифы являются преемниками Пророка, будто бы передавшего им прерогативы духовной и светской власти, и характеризует их как чисто светских правителей, а всякие государственные институты халифата, и даже шариатские суды, он считает, по существу, светскими учреждениями. Египетский богослов-диссидент не принимает довольно распространенный среди суннитов взгляд на халифат как на власть бога на земле, основанный на простой логической выкладке: поскольку халиф — наместник Пророка, а Пророк — наместник божий, постольку халиф — наместник бога, тень Аллаха на земле.

Халиф избирается общиной из ее среды, а не назначается Аллахом, утверждает Абд ар-Разек. И так как институт халифата не предписан Кораном, то мусульманам надлежит отказаться от него как от архаизма. Они должны разрабатывать основы правления в духе ислама, опираясь на высшие достижения современной человеческой мысли. Это соображение о необходимости истолкования исламских установок, касающихся основ правления в соответствии с требованиями времени, разделяли многие мусульманские реформаторы-модернисты. Ее разделяли и Рашид Рида, выдающийся деятель мусульманской реформации, и египетский мыслитель Махмуд Аббас аль-Аккад, и марокканский богослов — салафит Алляль аль-Фаси, и иракский юрист и политический деятель Абд ар-Рахман аль-Баззаз.

Характерна позиция алжирского теолога Абд аль-Хамида Бен Бадиса (1889—1940), виднейшего мусульманского модерниста 20—30-х годов. По его мнению, мусульманское государство — это государство современного типа, законы которого основаны на конституционных принципах, равно обязательных для всех граждан, в том числе и для правителя. Бен Бадис, разделявший взгляды Абд ар-Разека на халифат, констатировал, что идея халифата очень давно утратила реальный смысл и турки в 1924 г. отменили уже только символ, а не реально существующий институт. Мечтам о возрождении халифата не суждено сбыться никогда, утверждал он, «и мусульмане, даст бог, поймут это» [42, с. 345]. В 1938 г. в издававшейся им газете «Аш-Шихаб» Бен Бадис изложил свои «13 положений об основах правления» — о

политическом режиме, отвечающем требованиям ислама. Среди них следующие:

— никому не дано права управлять делами нации, не получив у нее на то согласия;

— народ имеет право контролировать действия правителей, так как он является источником власти последних;

— народ вправе требовать отчета о действиях правителей и заставить последних выполнять его волю;

— государство обязано передавать на утверждение народа свою политическую программу;

— народ руководствуется лишь теми законами, которые он принимает; правители являются орудием воли народа;

— все люди равны перед законом [211, 1982, № 4, с. 15—16].

Не напоминают ли эти положения идеи автора «Общественного договора»?

Алляль аль-Фаси (ум. в 1977 г.) в духе Бен Бадиса подчеркивает, что люди должны прибегать к иджитхаду, чтобы иметь возможность правильно выполнять положения шариата. Правительство же обязано реализовать вынесенные общиной (обществом) решения. Иначе говоря, при абсолютном суверенитете бога практическим суверенитетом обладает умма (народ) [42, с. 376—380].

Это получило отражение в закрепленном конституциями мусульманских стран принципе суверенитета народа или нации, либо в чистом виде (Тунис, Марокко), либо в форме «земного» воплощения вселенского суверенитета Аллаха (Пакистан). Журнал марокканских богословов «Проповедь истины» («Даава аль-хакк») аргументирует соответствие принципа суверенности нации, закрепленного в марокканской Конституции, исламской традиции ссылкой на историю ислама, которая показывает, что источником суверенитета является умма, а халиф уполномочен общиной реализовать ее суверенитет согласно шариату [198, 1974, № 6, с. 97—98].

Умма (народ) сама избирает для себя угодный ей образ правления, потому что Аллах не предопределил его в шариате. По мнению аль-Фаси, наиболее приемлемым для мусульман могло бы быть государство с многопартийной системой при господстве шариата и независимости судебно-юридического аппарата. Марокканский теолог прямо высказывается в пользу того, чтобы

шариат дополнялся законами и регуляциями современного типа [171, с. 163]. В таком государстве власть должна принадлежать «аристократам мысли», правление же верослужителей недопустимо [102, с. 105]. В соответствии со взглядами аль-Фаси, марокканская партия Истикляль, идеологом и создателем которой он был, основным принципом организации власти считает демократию, которая, как говорится об этом в заявлении об основах партийной доктрины, является необходимым инструментом для реализации экономического и социального «эгалитаризма» или «равновесия» [157, с. 5—11]. Партийные документы и деятельность партии не оставляют никакого сомнения в том, что речь идет о современной буржуазной демократии.

Религиозно-модернистская точка зрения на вопрос о том, каким должно быть современное мусульманское государство («государство ислама»), так формулируется на страницах каирской, например, газеты: «Дело вовсе не в том, чтобы к названию государства или группы добавить слово „исламское“ („исламская“). Дело состоит в том, чтобы создать гражданское общество в мусульманском государстве... способном учитывать те быстрые перемены, которые происходят в большинстве или даже во всех странах мусульманского мира... Для этого необходима творческая способность к пересмотру исламских ценностей и возможностей их применения в соответствии с потребностями современного мусульманского общества» [195, 11.04.80].

Модернистские установки Мухаммада Абдо по вопросам государства и власти в духе Али Абд ар-Разека получили радикальное развитие, в частности, у азхаритского шейха Халеда Мухаммада Халеда и египетского богослова Мухаммада Халафаллы. Халед в 50-х годах открыто выступал за секулярное государство и рационалистическую трактовку социально-экономических установок Корана и сунны, богословско-юридических норм ислама. «Рационализация режима правления» — так названа одна из глав его нашумевшей книги «Отсюда начнем» («Мин хуна набда». Каир, 1950), в которой сделана попытка доказать, что демократия — это предписанная Аллахом форма правления, и говорится о необходимости «максимума демократии» [49, с. 58—67].

Халафалла, в свою очередь, проводит мысль, что подлинная власть бога на земле, т. е. социально-полити-

ческая система, функционирующая согласно ниспослан-ным богом законам, существовала только при Мухаммаде. Однако Мухаммад не был правителем в современном смысле слова: он всегда оставался пророком, провозвестником новой веры, обучающим людей мудрости, носителем божьей воли. Халафалла утверждает, что все мусульманские правители, в том числе и «праведные халифы», обретали власть на основе иджтихада, в результате суждений, вынесенных людьми, а не по прямому предписанию Аллаха; что все мусульманские государства были мирскими, а не теократическими. Это утверждение обосновывается традиционной ссылкой на отсутствие в Коране ясных указаний по вопросу о государстве и власти — в нем ничего не сказано о халифате. И богослов приходит к заключению, что бог изначально определил людям выносить соответствующие решения на основе принципов иджтихада и иджмы, не противоречащие, конечно, не вызывающим сомнений текстам «святой» книги, в соответствии с собственными интересами, на самой современной основе с учетом последних достижений политической мысли [193, июнь 1984, с. 42—45].

Образец модернизаторского толкования исламских понятий социально-политического регулирования представляет собой книга индийского мусульманина Хумаюна Захируддина Кабира «Наука, демократия и ислам» (Лондон, 1955). Основываясь на формуле абсолютного единобожия, автор делает попытку обосновать наличие единых основ развития современной науки, демократии и ислама. Кабир исходит из положения, что развитие науки возможно лишь при наличии трех принципиальных условий: 1) убеждения, что вселенная является однородным целым, подчиняющимся одной совокупности законов; 2) убеждения, что законы природы имеют всеобщий характер, абсолютны, постоянны и не подвержены изменениям, из чего вытекает отрицание разницы между естественным и сверхъестественным; 3) твердого убеждения в значимости единичного явления [132, с. 7, 10]. А поскольку целостность вселенной и неизменность совокупности действующих в ней законов предопределены существованием единого бога, заключает Кабир, постольку вера в единого бога есть одно из условий развития науки [132, с. 8].

Ислам рассматривает природу не как символ скрытой истины, но как саму реальность. Из этого вытекает,

по мнению автора, признание значимости частного, потому что эмпирическое, реальное выражается через отдельные факты. Частное в его высшем проявлении есть человеческая личность.

Из единобожия, единства природы и постоянства ее законов выводится и принцип равенства всех людей с точки зрения человеческой природы: «Единство Бога и отсутствие разницы между естественным и сверхъестественным,— пишет Кабир,— подчеркивает универсальность человеческого разума. А поскольку Бог един, а разум стремится выразить его сущность, законы мышления должны быть для всех одинаковыми» [132, с. 17]. «Универсальный характер разума предполагает одинаковое поведение разумных существ в одинаковых обстоятельствах. И так как люди — существа разумные, то все они равны перед богом».

Не существует разницы между людьми и в плане их человеческой природы [132, с. 20]. Этим обуславливается в конечном счете равенство прав и обязанностей для всех, что составляет основу демократии [132, с. 31].

Для мусульманских реформаторов модернистского толка характерно признание необходимости разделения власти — отделения политики от религии, утверждение демократии как формы проявления суверенитета народа в духе сентенции азхаритского шейха Махмуда Шалута (1893—1963) — «Парламентская демократия — это основной тип правления в исламе» (цит. по [123, с. 124—125]).

В отличие от многих модернизаторов, которые ищут параллели между предписаниями ислама и идеализированными принципами буржуазной демократии, консервативные идеологи, как правило, придерживаются мнения, что «исламский порядок» — явление уникальное, не имеющее аналогов в современных политических и общественных системах. Выступая за возрождение исламской общины на основе шариата и неразделенность политики и религии в исламском государстве, они выступают противниками национального государства и секулярного общества, как и всякого синтеза исламских норм и националистических установок. И если они вынуждены под давлением обстоятельств признать национальное государство и секуляризм его правителей, о чем подробнее будет сказано ниже, то лишь в качестве этапа на пути к «государству ислама», как это явствует, например, из высказываний близкого к максималистам алжирца

А. Аруа: не признавая в принципе разделения власти в исламе, он, однако, допускает такое разделение в современных, «ненормальных» с точки зрения интересов исламизации общества условиях, но лишь до тех пор, пока не сложится благоприятная для исламизации обстановка через реабилитацию ислама в соответствии с требованиями современности [74, с. 74—76]. Мусульманский коммуналист Абдул Лаис Ислахи, первый лидер созданной в 1948 г. в Индии максималистской организации Джамаат-и ислами, отвергает принципы демократии и называет ее одной из форм националистического диктата. По его мнению, мусульманин, вступая в ряды националистической партии, тем самым утрачивает свою индивидуальность как правоверный, потому что отказывается от мусульманской общности ради национальной [175, с. 50].

Упомянувшийся уже приверженец Хомейни Х. Сиддики осуждает «многих ведущих деятелей в мусульманском движении», которые «не усматривают противоречия в двусмысленном своем положении. С одной стороны, они существуют в исламской системе (как представители мусульманских народов.— З. Л.), с другой — опираются на неисламские социальные, экономические и политические системы, в рамках которых они функционируют» [178, с. 17]. Мусульманский модернизатор египтянин Халед Мухаммад Халед после иранской революции 1979 г. стал придерживаться максималистского взгляда на проблему государства и власти. По-прежнему утверждая необходимость того, чтобы мусульманское государство в наше время обладало всеми атрибутами современного государства, Халед теперь выступает сторонником совмещения в руках его руководителей политической и духовной власти [195, 05.08.80].

Идеолог «братьев-мусульман» Абд аль-Кадер Ауда, казненный в 1954 г., определял «исламский порядок» как «усредненную, взвешенную демократию» («димукратия муаддала»). Это — демократия в рамках воли Аллаха, особенность которой состоит в том, что власть осуществляется через мусульманскую общину, призванную воплотить на земле волю Всевышнего, возложившего на человека обязанность жить своим умом на «этом свете», чтобы стать достойным пребывания в мире ином. Ауда подчеркивает, что «исламский порядок» — явление необыкновенное. Это и не диктатура, и не теократия. Это и не демократия, потому, в частности, что в исламе пре-

дусмотрены ограничения возможностей как правителя, так и тех, кем он правит, устанавливать критерии справедливости, равенства, гуманных ценностей: «исламский порядок» включает в себе преимущества всех возможных режимов правления [33, с. 78—80; 42, с. 364—371].

В том же духе египетский богословствующий публицист, последовательный приверженец Рашида Риды Ахмед Шалаби подчеркивает совершенство государственно-правовых норм ислама. Он пишет, что ислам исключает диктатуру и несовместим с теократией в смысле правления духовенства как посредников между человеком и богом, потому что он не знает института посредников. Ближе всего исламу демократия, считает Шалаби. Однако если согласно европейским представлениям избранником народа может стать любой человек, то в исламе — наиболее достойный; западная демократия предоставляет самим людям судить, что является добром и злом, в исламе же существует шариат — данный богом закон, позволяющий различать добро и зло [68, с. 93—95]. Шалаби полностью поддерживает мысль о необходимости возрождения института халифата, восстановления его престижности [68, с. 93].

Признание уникальности богословско-юридических норм ислама, как отмечалось, легко сочетается с утверждением принципиальной нераздельности религии и политики как одной из сторон нераздельности мирского и священного. А это порою служит основанием для претензий мусульманского духовенства на власть. Ряд богословов традиционалистского толка высказываются в пользу подчинения светской власти духовенству, в пользу теократии, контроля богословов над деятельностью политических институтов в интересах демократии для социальных верхов.

Индонезец Хусейн Мунаф утверждает, что уммой руководят халиф, шариатские судьи и богословы, военачальники, крупные коммерсанты, ведущие администраторы, чиновники, крупные финансисты, партийные лидеры, представители крестьянской верхушки на основе принципа шура (совещательности) с решающим словом халифа в спорных вопросах при чрезвычайных обстоятельствах, причем признается законной даже власть халифа, ее узурпировавшего (см. [13, с. 256]). Председатель пакистанской партии Джамиат аль-улама Абул Хасана считает, что исламское право могут толковать только высококвали-

фицированные теологи [183, с. 402]. Но, может быть, наиболее разработанная теория верховной власти духовенства принадлежит аятолле Хомейни с его идеей вилаят-е факих

Все мусульманские идеологи и отчасти националисты, апеллирующие к исламу, считают шариат во всяком случае не менее емким и совершенным, чем законоустановления, созданные человеком. Шариат обычно признается недостижимым образцом совершенства — в духе высказывания Алляль аль-Фаси, например: «Коран есть лучшая конституция и лучший трактат политэкономии» (цит. по [102, с. 92]). Индонезийский консервативный богослов Хасби Аш-Шиддики писал: «В то время как многие невежественные индонезийские политики обращаются в поисках идеальных режимов правления к Западу, который кичится принципами демократии, народного суверенитета, истина заключена в шариате; все эти принципы суверенитета и демократии были реализованы во времена праведных халифов. Ислам предписывает равенство всех людей, невзирая на то даже, что они следуют разным пророкам» (цит. по [235, 1959, № 1—2, с. 125—126]). Президент Пакистана Лиакат Али-хан утверждал, что установки ислама демократичнее «западной и восточной демократии» [36, с. 185].

Влияние современных форм государственно-правового регулирования на мусульманскую мысль и практику мусульманского духовенства прослеживается, во-первых, в заимствовании современной терминологии (демократия, конституция, парламент и пр.); во-вторых, в стремлении подтянуть традиционные исламские нормы и учреждения к современным или отождествить их. (Так, у мусульманских реформаторов понятие «маслаха» постепенно приобретает характер понятия «польза», «интерес»; «иджма» — «общественное мнение»; «ахль-аль-халь ва-ль-акд» (люди, облеченные правом принимать решения) уподобляется понятию «члены парламента»; в-третьих, — в сочетании принципа суверенитета нации с признанием уникальности шариата. При этом, утверждая право общины решать свои дела на основе шариата, требуя применения иджитхада и непременного соблюдения принципа шура, мусульманские теоретики тем самым фактически допускают сосуществование шариата и светского законодательства (пусть в духе шариата), разделение духовной и светской власти, делают уступку секуляризму и светскому национализму. Некоторые из

них примиряют идею верховного суверенитета бога, шариат с идеями народоправства и парламентаризма, с нормами, регулирующими отношения между людьми в современном буржуазном обществе. Среди них встречаются даже сторонники крайнего суждения о том, что западные либерально-демократические режимы зиждутся на принципах, почерпнутых из шариата,— прежде всего на принципе шура.

Ливанец Хасан Сааб в лекции «Ислам и современные социально-экономические проблемы» пытается доказать, что Аллах, ниспослав человеку счастье, предписал ему выполнение таких основных установлений, которые составляют концепцию либерализма, в том числе принципа защиты права «творящей благо» частной собственности (см. [32, с. 49—50]).

Даже максималисты, чтобы быть понятыми современниками, вынуждены соотносить свои представления о характере идеальной богословско-юридической системы с современными светскими политическими и правовыми институтами или даже прямо заимствовать понятия, присущие западной буржуазной демократии.

Видный индонезийский традиционалист Вираната Кусума (1888—1961), который постоянно призывал к сохранению всех мусульманских традиций и требовал неуклонно придерживаться таклида, в своем главном труде «Исламская демократия в теории и на практике» (Бандунг, 1948) дал тому убедительное свидетельство. Он писал о халифате как образце демократического правления, оперируя западной политической терминологией и отождествляя исламский порядок с институтами буржуазной демократии. Идеальная мусульманская община, по мнению Кусумы, утвердила принципы парламентаризма, свободы, обеспечила равенство социальных и гражданских прав — свободу проявления духа индивидуальности и т. д. [115, с. 222—224]. А фундаменталист Хасан аль-Банна, требуя органического единства религии и государства, возрождения халифата, называет Коран основой лучшей и наиболее справедливой формы «общественного договора»! [42, с. 351].

В конституции «Государства ислама», провозглашенной С. Картосувирьо в Индонезии в 1948 г., в частности, сказано, что законодательная власть в *республике*, принадлежит *парламенту*, избирающему имама — главу государства, что все граждане *равны перед законом*, могут пользоваться *свободой слова, совести, собраний*.

Здесь полный набор понятий современного парламентаризма. А принятый в этом государстве уголовный кодекс — это смесь исламского фундаментализма и уложений современных светских уголовных сводов.

В результате в настоящее время все или почти все концепции «исламского порядка», как модернизаторского, так и максималистского толка, отталкиваются отсылки о верховном суверенитете бога и правлении народа, в рамках предопределения решающего свои дела через своих представителей в созданных им законодательных органах — правлении общины, которой бог передает часть земного круга своего вселенского суверенитета.

Из сказанного, во всяком случае, очевидно, что активность мусульманских богословов и богословствующей интеллигенции в области политического законодательства на современном этапе направлена не столько на противоборство с национализмом, сколько на сохранение тех позиций, которые им все еще удастся сохранять в современном мире в условиях сосуществования ислама и национализма. Это относится прежде всего к мусульманским модернизаторам, которые, подобно фундаменталистам-консерваторам и неотрадиционалистам, в конечном счете отстаивают идею абсолютного превосходства ислама как религиозной веры и свода социальных установлений. Несмотря на то что мусульманские доктрины теоретически несовместимы с национализмом, о чем здесь уже достаточно сказано, мусульманские религиозные деятели националистической ориентации поддерживают официальную политику. А национализм на Востоке они характеризуют как идеологию, в корне отличную от национализма в его европейском понимании, специфически восточную, объединяющую, а не разъединяющую народы и, во всяком случае, не противоречащую исламу.

Умма и нация. Проблема халифата

Важнейшим, неотделимым от проблем места шарната в жизни общины и власти для темы «национализм и ислам» остается политический аспект вопроса о соотношении уммы (как вероисповедной общины) с нацией.

Мы уже видели, что мусульманские идеологи придерживаются разных взглядов по вопросу о политическом

статусе мусульманской общины. История показывает, что попытки сохранить на сколько-нибудь длительное время единство мусульманского мира были безуспешными, хотя стремление к политическому единству мусульман (дар аль-исламу) существовало изначально.

Вообще «единый» мусульманский мир никогда не был единым. Центробежные силы в нем всегда были велики. В средние века они проявились, в частности, в форме религиозного инакомыслия и религиозных оппозиционных центру движений.

Не углубляясь в лабиринт средневековых дискуссий, замечу только, что уже выдающийся мусульманский пурит Ибн Таймия (ум. в 1328 г.) высказывал мысль о том, что единого исламского государства никогда не существовало, а умма является не политической, а социальной организацией. Всегда или почти всегда оказывалось, что приверженность мусульманина некоей социальной или политической общности и даже существование суверенных государств на территориально-национальной основе вполне уживались с принадлежностью к умме — мусульманской общине. Известный арабист и исламовед Г. Э. фон Грюннебаум отмечает этот факт применительно к нашему времени, утверждая, что чувство религиозного и культурного единства мусульман не утрачивается в условиях национальных движений [109, с. 24]. Это нашло теоретическое оформление, в частности, в современных толкованиях понятия «джамия ислама» (панисламизм) как идеи межнационального сплочения, а не наднациональной планетарной уммы.

Предтечей современных панисламистов был первый теоретик мусульманского реформаторства в новое время Джамаль ад-Дин Асадабади (аль-Афгани, 1849—1896), крупнейший идеолог антиколониального движения среди мусульманских народов. Он особенно горячо отстаивал тезис о том, что вероисповедная общность людей создает наиболее прочные связи между ними («Аль-Урват аль-вуска» — «Наикрепчайшая связь» — так назывался журнал, издававшийся в 1884 г. аль-Афгани и его учеником и последователем Мухаммадом Абдо в Париже).

Мусульманин, учил аль-Афгани, отвергает всякую иную асабию (чувство солидарности, приверженности), кроме исламской, кроме уз, которые связывают единоверцев [34, с. 50]. Мечтая о возрождении славы и могущества мусульман, он призывал их, руководствуясь Кораном, якобы выражающим революционно-освободитель-

ную идеологию, дать отпор колонизаторам, объединившись под эгидой турецкого султана-халифа, как наиболее способного защитить их интересы.

Соединение в панисламизме идеи всемусульманского братства, лежащей в основе противопоставления мира правоверных миру неверных, с призывом к борьбе с колонизаторами предопределило его двойственность: возникший как наднациональная идеология антиколониального освободительного движения, он легко становится орудием реакции и колониализма. Панисламизм выявлял свой антиколониальный потенциал в той мере, в какой выступал как религиозно-политическая доктрина противоборства угнетенных — мусульман с угнетателями — неверными, как идея солидарности, объединения мусульманских народов в борьбе с колониализмом в интересах возрождения мусульманской общины. Колониальную экспансию западных держав на Востоке аль-Афгани считал продолжением крестовых походов: «Запад противостоит Востоку. Дух крестовых походов еще волнует сердце» (цит. по [43, с. 13]).

В 20-х годах панисламизм, питая халифатистское движение в Индии, организованное в поддержку турецкого султана-халифа, стал здесь фактически идеологией борьбы с английскими колонизаторами. Впервые индусы и индийские мусульмане совместно выступили в освободительном движении (подробнее об этом см. ниже). Панисламистские взгляды разделяли и многие участники антиколониальной борьбы в Индонезии. С другой стороны, панисламизм становится орудием мусульманской реакции и английского империализма, направленным, в частности, против национализма поработенных и зависимых народов: идея религиозного единства в панисламистской доктрине теоретически несовместима с идеей этно-национальной индивидуальности. Панисламизм мешает выработке национального самосознания, способствует разобщению этно-национальных сообществ по конфессиональному признаку. Панисламистская направленность политики турецкого султана была призвана обеспечить не столько, может быть, руководящую роль Османской империи в «мусульманском мире», сколько консолидацию мусульманских народов империи: панисламизм противопоставлялся растущему национализму прежде всего среди арабского населения.

Английские колонизаторы в начале нынешнего столетия поддержали панисламистские настроения мусуль-

ман Индии, чтобы не допустить единства действий народов этой страны в борьбе за независимость. (Русский востоковедный журнал заметил в свое время, что панисламисты Индии, «по крайней мере до Балканской войны, умели совместить свои панисламистские идеалы с верной службой англичанину-завоевателю» [190, 1913, т. II, вып. 1, с. 10].) В 30-х годах английская колониальная политика добивалась избрания халифом кого-либо из местных правителей, на которых Великобритания опиралась в то время на мусульманском Востоке. Панисламизм был знаменем мусульманской реакции, выступившей против молодой Советской республики. И до сих пор его лозунги используются политическими и специальными службами империализма для борьбы с коммунизмом, для подрывных действий против прогрессивных режимов.

Такая двойственность панисламизма дала основание В. И. Ленину в 1920 г. охарактеризовать панисламизм как одно из течений, «пытавшихся соединить освободительное движение против европейских и американских империалистов с укреплением позиций ханов, помещиков, мулл и т. д.» [3, с. 166].

Узкоконфессиональная панисламистская доктрина не получила, да и не могла получить, широкого распространения в эпоху национальных государств, национально-освободительного движения и утверждения национализма в качестве его теории, для которых вероисповедная принадлежность несущественна: на передний план общественно-политической жизни выступали интересы всего народа, а не вероисповедной общины. Уже и в XIX в. институт халифата как реальное воплощение одной из основополагающих идей панисламизма — защиты дар аль-ислама — существовал лишь номинально, политическая, да и духовная, власть турецкого султана-халифа фактически ограничивалась пределами Османской империи.

Сильный удар по панисламизму был нанесен в 1914 г., когда призыв султана начать «священную войну» против «неверных» остался без ответа. Больше того, на фронтах мировой войны мусульмане в рядах противоборствующих армий сражались друг против друга, плечом к плечу с «неверными». В 1924 г. республиканское правительство в Турции отменило институт халифата, в частности, потому, что турецкий национализм, основанный на идее создания современного гражданского евро-

пеизированного общества и государства, был несовместим с наднациональной идеей такой общественно-политической организации, которой национализм чужд. Однако концепция полной политической интеграции мусульман все еще не была окончательно дискредитирована.

До сих пор призыв к образованию планетарной общины-государства, утративший в наше время всякое реальное содержание, служит основой для политической активности консервативных сил, для политической демagogии. Панисламизм в его максималистских формах, особенно таких, как халифатизм, нередко становится идеологией социального и политического протеста, для которой особенно характерна идеализация раннеисламского общества как общества справедливости. Нередко халифатистскую идею принимают на вооружение этнические группы в борьбе против истинной или мнимой дискриминации, добиваясь автономии или независимости. Об этом, в частности, свидетельствуют события 70—80-х годов, отмеченных ростом политического значения ислама, особенно после иранской революции, активизацией исламского максимализма в форме экстремистских движений социально-политического протеста, реисламизацией социальных и государственно-юридических структур в Иране, Пакистане, Судане, Ливии и т. п. Идеализированное мусульманское государство в планетарном масштабе — это цель программы-максимум ассоциации «Братьев-мусульман» и ей подобных организаций.

Абд аль-Кадер Ауада, бывший член руководящего совета египетских «Братьев-мусульман», считал, что исламские ценности — благочестие и братство между мусульманами, их добронравие и взаимное сотрудничество — помогут им преодолеть препятствия, которые возведены географическими и политическими границами, локальным и племенным фанатизмом, разноязычием, разным цветом кожи, разной национальной принадлежностью. Единая мусульманская нация должна, по его мнению, существовать в едином государстве, руководимом одним имамом. Упреждая возможные обвинения в отходе от идеи вселенской миссии ислама — образования всемирной общины, следующей шариаху, — Ауада поясняет, что его мысль не противоречит «аламият аш-шариа» — планетарной сущности шариа: поскольку истинно верующими (мусульманами) являются не все жители планеты, а ислам не может быть никому навязан,

постольку неизбежно существование как дар аль-ислама, так и дар аль-харба. Мусульманское государство должно быть унитарным в политическом и правовом отношениях [33, с. 217—222]. Упомянувшийся уже максималист Халим Сиддики приводит типичный для исламистов довод в доказательство неизбежности интеграции мусульман всего мира: «Единство уммы предписано Аллахом, что явствует из Корана и сунны, поэтому его воплощение в жизнь не зависит от умонастроения людей. Возрождение мусульманского самосознания позволит им прозреть, увидеть сквозь призму Корана единство уммы в разнообразии форм ее нынешнего бытия, понять, что эта фрагментарность мусульманской общины — всего лишь видимость и явление временное» [178, с. 4].

Даже мусульманский модернизатор Х. М. Халед под влиянием «исламского бума» выступает как халифатист. Он считает, что исламизированное общество в современном государстве на первых порах может быть создано в единых границах Аравии, Северной Африки, Ирака, Ирана, Ливии, Судана и некоторых средиземноморских областей [195, 05.08.80].

С 60-х годов на фоне подъема исламского движения отмечается некоторое усиление пропаганды халифата на официальном уровне. В 1966 г. Саудовская Аравия выступила с инициативой создания «исламского пакта», нацеленного на подрыв позиций панарабизма и революционной солидарности арабов. Тогда из Саудовской Аравии прозвучал призыв к учреждению халифатистского совета с целью реализации идеи мусульманского единства. Саудовские уламы стали активно доказывать, что халифат якобы представляет собой важнейший в исламе институт и те мусульмане, которые не присягают (юбаяуна) халифу, заслуживают мук и на этом, и на том свете [215, май 1969, с. 22]. Они убеждали мусульман требовать от своих правителей немедленного присоединения к Халифатистскому совету. Кандидатом на пост халифа уламы прочили короля Саудовской Аравии Фейсала. Это была единственная на официальном уровне попытка воссоздания мусульманского халифата после второй мировой войны. В то время призыв этот был поддержан лишь рядом реакционных монархических режимов [32, с. 48]. Попытка создать на основе халифатистской идеи «исламский пакт» — союз мусульманских государств, направленный против прогрессивных движений в мусульманских странах и распространения социа-

листической идеи, — в то время не получила широкой поддержки и потерпела неудачу. И когда в иных условиях, уже в 1969 г., под эгидой той же Саудовской Аравии была создана Организация Исламской конференции (ОИК) в интересах укрепления исламской солидарности в экономической, социальной, культурной и других областях, а также борьбы мусульманских народов за сохранение их достоинства, независимости, национальных прав, как сказано в Хартии ОИК, халифатистская идея уже никак не фигурировала.

Господство государственно-национальных интересов в современной политической жизни, этатистская основа международных экономических систем, чрезвычайная сложность и разнообразие социально-экономических структур и идеологических ориентаций, конкурентная борьба между группами национальной буржуазии разных стран, честолюбие политических лидеров и т. п. — все это превращает в химеру идею исламского халифата как единой всемирной религиозно-политической общности: для большинства мусульман она остается идеальной, не очень реальной целью, особенно для реформаторов модернизаторской ориентации. Уже первые неурядные пропагандисты возрождения халифата Дж. аль-Афгани и Р. Риды должны были считаться с действительностью и как-то сочетать вселенский характер ислама и мусульманской общины с локальным и региональным национализмом в той мере, в какой панисламизм в то время объективно содержал в себе антиколониалистский и общедемократический потенциал. Аль-Афгани подчеркивал универсализм ислама. Это позволило ему отвергать противоречивость соединения ислама и национализма.

После этой первой попытки доказать совместимость двух идеологий уже все или почти все исламисты придерживались и придерживаются того взгляда, что без установления царства ислама (господства шарии) в отдельно взятых мусульманских странах невозможно их сплочение во всемирной интегрированной общине. Отсюда при общем осуждении национализма как идеологии, вызывающей раскол в мусульманском мире, они поощряют патриотические чувства.

Последуем за аль-Афгани в его рассуждениях. Желание людей защитить своих близких, свои права и интересы побуждало их объединяться на основе родственных связей. Родственная солидарность (асабия) в своем

развитии переросла в конечном счете в общенациональное чувство единства интересов — национальную асабию. В результате мир оказался разделенным на государства, народы, племена, различающиеся между собой религиями, языком, нравами, обычаями, территорией [50, с. 93]. Могущество нации пропорционально силе сплоченности (таасуб) в асабии, являющейся мерой приверженности (наара) своему этносу (джинс). Национальная асабия — это низшая по сравнению с солидарностью верующих в исламской общине форма асабии [50, с. 393—394, 416]. Поэтому та нация, между представителями которой религиозные узы прочнее, нежели этнические, преуспевает более других [50, с. 393]. Но пока еще в ряде случаев этническая асабия — национализм — как сила приверженности нации является более эффективной, нежели асабия в исламе [50, с. 421—425; 206, т. 3, с. 172]. Больше того, до тех пор покуда не исчезли причины, породившие этно-национальную сплоченность народов, асабия мусульман в исламе не только не отвергает, но, наоборот, поддерживает все низшие по сравнению с нею формы асабии, а чувство этно-национальной общности, основанной на общности языка и истории, — в первую очередь. Родина, говорил аль-Афгани, должна быть осью всех идей на Востоке, как дважды два четыре — в арифметике. И отталкиваясь от этой посылки, он призывал воспитывать молодежь в духе патриотизма, призывал мусульман забыть религиозно-общинные разногласия во имя единства нации перед лицом европейских «крестоносцев» [50, с. 93, 140, 421—425]. Во втором номере журнала «Аль-Урват аль-вуска» утверждалось даже, что «национальный фанатизм необходим для борьбы с чужеземным угнетателем» (цит. по [193, июнь 1983, с. 109]).

Итак, патриотизм и национализм (как синоним патриотизма) должны лишь способствовать формированию планетарной мусульманской общины. Однако аль-Афгани не видел возможности политической интеграции мусульманских народов в современном ему мире. Планетарная община представлялась ему сплоченной духовным единством. У мусульман, писал он, есть подлинный арбитр (вазеа) — священный, богом данный закон, который не делает различий между расами и этносами (джинс): «Я не говорю, что у мусульман должен быть только один имам. Добиться этого, по-видимому, было бы трудно. Я хочу, чтобы их руководителем был Коран» [206, т. 10, с. 218].

М. Абдо придерживался аналогичного взгляда. Повторяя общепринятое положение, что ислам не считается с этническими различиями среди единоверцев, он тем не менее подчеркивал особое место арабов среди других мусульманских народов. Он писал, что, несмотря на различие вероисповедной принадлежности, население каждого государства сплочено национальным единством: национальные узы очень прочны. Родина есть источник прав и объект обязанностей сограждан, предмет любви, хотя каждая мусульманская нация составляет часть уммы [113, с. 156—157]. Придавая патриотическим чувствам в народе большое значение, Абдо говорил о необходимости национального сплочения египтян, чтобы противостоять иностранному вмешательству, причем в качестве основы национального строительства он предусматривал скорее гражданские, нежели религиозные институты и распространение образования — для формирования гражданского общества.

Видный мусульманский реформатор конца XIX — начала XX в. сириец Абд ар-Рахман аль-Кавакиби (1849—1902), мечтавший о возрождении халифата, был провозвестником арабского национализма. Он призывал арабов развивать в себе чувство национальной гордости, обращался к ним во имя «национального, а не религиозного объединения, гражданского, а не сектантского согласия, политической, а не административной связи» [15, с. 81].

Крупнейшим теоретиком халифата как воплощения панисламистской идеи был Мухаммад Рашид Риды, сириец, виднейший богослов первых трех десятилетий XX в. Незаурядную силу своего таланта проповедника он употребил на доказательство необходимости халифата как идейного полюса религиозно-политического единства во имя славы ислама и исламской общины. Риды стал подлинным духовным отцом современного охранительного фундаментализма. Еще в конце прошлого столетия он добивался создания в Мекке исламского центра под эгидой турецкого султана, который должен был добиваться объединения мусульман и распространения единой для всех системы права, этики, арабского языка, бороться с пагубными «западными» идеями [172, с. 78].

В наиболее полном виде взгляды Р. Риды изложены в книге «Халифат, или великий имамат» («Аль-хилияфа ау аль-имамат аль-узма». Каир, 1923), представляющей собою сборник написанных в разное время статей. В этой

книге Рашид Рида рассмотрел концепции халифата в исламской политической теории, показал различие между теорией и практикой мусульманского мира, изложил свои идеи относительно халифата и мусульманского государства. Однако, признавая трудности, лежащие на пути политической интеграции мусульманских народов, Рида выдвинул тезис, согласно которому халифат нужен мусульманам как символ их *духовного* единства, как инстанция, контролирующая исполнение предписаний шариата в мусульманских государствах. В них должно быть подлинно мусульманское правление, т. е. основанное на шариате, к положениям которого, не покрытым ясными текстами Корана, применим иджтихад [97, с. 76]. По существу, речь идет о федерации мусульманских стран, имеющих каждая свою специфику, о содружестве «мусульманских наций».

Подобно аль-Афгани и М. Абдо, Р. Рида писал о том, что мусульманину не чуждо чувство партикулярного патриотизма. Он видит в панисламизме два аспекта: с одной стороны,— объединение мусульман, с другой — обязанность мусульманина совместно с другими гражданами родной страны трудиться во имя ее блага [206, т. 2, 1899, с. 326—327]. Слова Мухаммада о недопустимости асабии, по его мнению, означают только недопустимость для мусульман обособляться во враждебные друг другу группы (Рида осуждал Ибн Халдуна, который рассматривал асабию в качестве важнейшего фактора политической активности, двигателя истории). В той мере, в какой асабия заключает в себе идею защиты родичей, а более широко — борьбу с угнетателями, асабия есть святое дело и достойна одобрения [206, т. 33, 1932, с. 191—192]. Рида требует только, чтобы национализм (всякая партикуляристская идея) был подчинен высшей идее — единства уммы.

Такой взгляд разделяли наиболее видные мусульманские идеологи в период между двумя мировыми войнами. Один из лидеров панарабизма 20—30-х годов сириец Шекиб Арслан говорил: каждый должен быть со своим народом, сыны которого разделяют чувство национальной общности (джамеа каумия), и это установлениям ислама не противоречит [38, с. 51]. Бен Бадис писал об арабах как социально-этническом единстве. Он подчеркивал, что они связаны общностью языка, происхождения, истории, общностью страданий и надежд, единством чувств национальной принадлежности (каумия) и культуры

и что существующие в арабском мире независимые государства должны образовать политическое единство [193, апрель 1982, с. 87]. Нелишне напомнить здесь, что Бен Бадис считается также основоположником алжирского национализма. По его мнению, идея халифата давно существует только как символ, но никогда реализована не будет [42, с. 345].

Оправдывая свой отход от раннеисламского представления о политической нераздельности уммы, мусульманские авторитеты часто опираются на известный хадис — «Любовь к родине есть часть веры» и такие стихи Корана, как «Мы сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга» (49:13) или «А если бы Аллах пожелал, он сделал бы вас одним народом» (16:95 [93])².

При том, что после второй мировой войны большинство мусульманских идеологов и националистической интеллигенции, разрабатывающих исламскую тематику, отрицает наличие прочных корней у халифатизма, они не отказываются от гипотетической возможности образования планетарной мусульманской общины в отдаленном будущем через исламизацию отдельных стран и их последующее объединение.

Хуршид Ахмед, директор Института политических наук в Исламабаде, как бы суммируя господствующий взгляд на вопрос о соотношении между национальной государственностью и всемирной исламской общиной, говорил в интервью корреспонденту журнала «Арабия»: «Мы можем принять идею национального государства в качестве отправной точки, хотя она не отвечает исламскому идеалу, потому что это реальность сегодняшнего дня. Но под влиянием высоких нравственных принципов, которые несет в себе ислам, национальные государства постепенно преобразуются в государства идеологические (т. е. опирающиеся на идеологическую, в данном случае исламскую, общность населения.— *З. Л.*) и тогда станет возможным образование содружества „государств ислама“... В настоящее время мы не думаем о халифате как унитарном государстве. Мы стремимся к содружеству народов в качестве шага к более полному единству» [218, февраль 1982, с. 54].

В настоящее время широкое распространение получила мысль о необходимости такого межгосударственного объединения, которое могло бы служить координатором усилий мусульманских стран в экономической, по-

литической и культурной областях, не ущемляя их национального суверенитета. Необходимость подобного объединения тем значительней, что ни одна из этих стран не располагает достаточными возможностями, чтобы защитить свои интересы перед лицом неоколониалистского экспансионизма. Кроме того, у мусульманских стран существуют некоторые общие цели, как у развивающихся. Защита национальных интересов и достижение общих целей требуют объединения усилий заинтересованных стран в наш век — век крупных ассоциаций. (Издатель финансировавшегося Саудовской Аравией и издававшегося в Англии журнала «Арабия» Фатхи Осман, подчеркивая важность мусульманского единства, утверждает, что в современном мире к выживанию способны только крупные ассоциации.) Характерно, что речь идет о мусульманских странах независимо от степени их «исламизации», т. е. степени их подчинения шариату [218, 1983, № 28, с. 43].

Свое крайнее выражение идея мусульманского единства на межгосударственной основе, отвергающей полную политическую интеграцию мусульманских народов и надгосударственный характер любого возможного политического института, получила в концепции «мусульманского братства» — духовного единства мусульман, что вовсе не требует политической интеграции или государственно-правовой унии. В свое время Бен Бадис призывал мусульман сформировать в качестве высшего морального авторитета Ассамблею представителей всех мусульманских стран на постоянной основе [146, с. 376 и сл.]. Бывший директор Исламского института в Карачи, принявший ислам поляк, известный мусульманский теоретик Мухаммад Асад (Леопольд Вейс), который отвергал национализм как противоречащий основополагающему в исламе принципу равенства, вместе с тем выступал за идеологическое, а не политическое единство мусульманской общины, руководствуясь установками исламской доктрины о взаимном интересе уммы и личности в служении богу (маслаха) [163, с. 126—129].

Концепцию «братства в исламе» обосновывал, в частности, очень известный современный тунисский богослов Мухаммад ат-Таххар бен Ашур. В своей книге «Основы исламского порядка» («Усуль ан-низм аль-ислами», Тунис, 1964), он пытался показать, что ислам есть священная связь между людьми, перед которой ничтожны все формы социальных связей. Ислам призывает людей

быть единой общиной (уммой) на основе единства убеждений (иатикад), мыслей, добрых дел [38, с. 20].

Индонезийские улама, уловившие дух времени, Хусейн Мунаф, Хасби аш-Шиддики, Салех Суаиди, допуская идею национального суверенитета в рамках всемирной федерации мусульманских государств, призывали к созданию Лиги развивающихся стран ислама [12, с. 164]. За создание Исламской лиги, подчеркивая необходимость сосуществования различных мусульманских наций в рамках всемирного мусульманского братства, выступает в книге «Основы правления в исламе» («Усус аль-хукм фи-ль-ислам». Каир, 1983) египетский богослов Мухаммад Абдалла ас-Самман [171, с. 115].

Профессор каирского университета Мухаммад Абу Захра, член ассоциации «Братьев-мусульман», в серии статей, помещенных в издававшемся в Женеве журнале «Аль-Муслимун», доказывал, что в политической интеграции мусульманского мира нет необходимости. Ссылаясь на историю ислама, он напоминает, что унитарное мусульманское государство существовало очень недолго и только в рамках арабского мира. Абу Захра высказывается в пользу Исламской лиги. Внешнюю политику входящих в Лигу государств, по его мнению, должен определять специальный Политический совет. Их сотрудничество в экономической сфере должно обеспечить им независимость от неисламского мира. Одна из главных целей Лиги — укрепление солидарности мусульманских государств, мирных отношений между ними. Важным средством достижения этой цели Абу Захра считает принятие входящими в Лигу странами арабского языка как общего для всех [235, 1961, № 4, с. 13—14].

Компромиссную позицию в вопросе о политической интеграции занимает и Зейнаб аль-Газзали, руководитель организации «Сестер-мусульманок» в Египте. В 1981 г. она выдвинула идею мусульманского Содружества наций во главе со свободно избираемым халифом. Образование такого мусульманского сообщества, по мысли аль-Газзали, не будет означать ликвидации самостоятельности существующих государств, а халиф, по ее мнению, должен обладать прерогативами, аналогичными тем, какими обладает американский президент [222, январь 1984, с. 77].

Арабский националист Иззат Дарваза писал, что, призывая вернуться к Корану и основным принципам ислама, мы не зовем, однако, к восстановлению мусуль-

манского халифата как политического института; мы знаем, что в настоящее время это невозможно, и выступаем за Лигу мусульманских народов в интересах их политического, экономического, культурного и военного сотрудничества [231, 1962, № 4, с. 281—282].

Н. Эрбакан, лидер распущенной в 1980 г. турецкой партии Национального спасения, в своей программе намечал создание Организации объединенных мусульманских стран, чтобы противостоять пресловутому «сионистскому засилью» в ООН.

Аятолла Хомейни, выдвинувший идею государства ислама как третьей сверхдержавы, предусматривая возможность различных форм объединения независимых мусульманских стран (в качестве шага к конфедерации) на базе единого мусульманского права, мусульманского образа жизни, мусульманской модели правления, тем самым не отвергает национализм как идеологию каждой из входящих в конфедерацию государств-наций. Шинитские идеологи Базарган и Шариатмадари считали создание всемирного государства ислама настолько отдаленной перспективой, что даже не касались этой проблемы. Однако в духе государственного национализма исламской ориентации в июле 1978 г. Шариатмадари представил в Генеральный секретариат Организации Исламской Конференции докладную записку с предложением создания Конфедерации исламской нации, в компетенцию руководства которой должны входить только вопросы внешней политики и обороны, внутренняя же политика остается в ведении входящих в Конфедерацию государств, имеющих каждое свое правительство и своего высшего главу.

Наиболее разработанный проект исламского содружества наций выдвинул мусульманский идеолог националистической ориентации, алжирский публицист Малек Беннаби (1905—1973). Подчеркивая, что мусульманский мир находится на переходном этапе своей истории, что в настоящее время основной социальной категорией является нация, и считая необходимым объединение всех ресурсов мусульманских стран во имя упрочения их независимости, Беннаби предлагал создать исламскую федерацию по типу Британского содружества наций. Согласно проекту, в федерацию, олицетворяющую духовное единство мусульманского мира, должны войти пять регионов, обладающих каждый некоторой исторической, экономической и политической общностью в качестве

федеральных административных единиц: Черная Африка, Арабские страны, Иранский регион (Иран, Афганистан, Пакистан), Малайзия (Индонезия и Малайя), и китайско-монгольский. Богословы должны решить вопрос о халифате на исламско-модернистской основе. Исполнительный комитет федерации — Исламская конференция [37].

Как бы подытоживая наиболее распространенный среди мусульман на современном этапе взгляд на проблему политической интеграции мусульманских стран, Лига исламского мира еще в 1979 г. предложила проект Исламской конституции, согласно которой (ст. 2) допустимо существование множества исламских государств и множества различных форм правления [204, 1979, № 4, с. 1092].

В пользу мусульманского единства высказываются многие. По существу, нет ни одного мусульманского идеолога, который не касался бы этой проблемы, не исключая и скептиков. Однако реалии мусульманского мира не дают им оснований для оптимизма.

В журнале Ассоциации выпускников мусульманского университета Зитуна (Тунис), в апрельском номере 1985 г. (с. 17—19) была опубликована статья по вопросу об арабском и мусульманском единстве. Выдвинув положение об арабском единстве как необходимой фазе осуществления мусульманского единства, автор статьи приходит к выводу, что в силу ряда причин интеграция арабских стран сейчас невозможна.

Так же обстоит дело и с мусульманским единством. Важнейшая причина этого — недостаточная активность политических лидеров, авторитарные формы правления, разноречивость в действиях арабских и мусульманских организаций: «каждая тянет свое, никто никого не слышит» [207, апрель, 1985, № 4, с. 17—19].

Такой взгляд вызывает резкую отповедь мусульманских максималистов. Отметив этот факт, известный исламовед Х. А. Р. Гибб писал еще в начале 50-х годов, что мусульманская идея единства, которая предусматривает сохранение за халифом одних только прерогатив духовного главы мусульман, сильно противоречила стремлениям максималистов, утверждавших необходимость возрождения халифата (воплощающего единство духовной и политической власти) и осуждавших эту

идею как одно из самых опасных нововведений модернистов [105, с. 114].

Стремление использовать концепцию планетарного единства мусульманской общины и мусульманской солидарности для достижения некоторых политических целей, подчас очень далеких от раннеисламского идеала, характерно для ряда видных политических лидеров современной эпохи. Практическим воплощением «общей воли» мусульман, добивающихся единства, стало движение «мусульманской солидарности». Оно отражает как желание мусульманских стран объединиться, чтобы противостоять экспансии промышленно развитого капиталистического мира, так и гегемонистские амбиции консервативных правителей Саудовской Аравии.

Идею возрождения халифата используют и пакистанские шовинисты, как можно судить, например, по высказываниям бывшего советника по делам образования в Пакистане Абдул Хака. «Пакистану,— писал он,— предстоит выполнить особую миссию... Как самое большое исламское государство он способен объединить все мусульманские страны в исламское содружество наций... Привести к образованию всемирной конфедерации со столицей в Мекке» (цит. по [25, с. 125]). Появился ряд мусульманских политических, экономических, богословских и общественных политических организаций, по большей части финансируемых Саудовской Аравией и нефтедобывающими, располагающими огромными финансовыми возможностями княжествами Персидского залива под флагом защиты ислама и интересов мусульман (ОИК, Лига исламского мира и др.). К исламской солидарности апеллировал в 50—60-е годы и Гамаль Абдель Насер, стойкий борец против империализма, видный лидер прогрессивных сил в «третьем мире». В своей брошюре «Философия революции» Насер писал о «безграничных возможностях», которые открываются при сотрудничестве многих миллионов мусульман (впрочем, сделав оговорку в том смысле, что такое сотрудничество не должно причинять ущерба их лояльности по отношению к своей родине). Он хотел, в частности, чтобы паломничество к «святым местам» (хадж) было использовано для проведения периодических встреч руководителей мусульманских государств, видных общественных деятелей, улама, писателей, коммерсантов, промышленников, молодежи, чтобы «на этом всемирном исламском парламенте разрабатывать планы политиче-

ского курса своих стран и сотрудничества между ними» [29, с. 120—121].

Специфика национальных программ, амбиции лидеров и соперничество между ними, политические и экономические противоречия, территориальные споры — множество объективных и субъективных причин всегда будут мешать интеграции на общеисламской основе. И вместе с тем всегда, пока у мусульманских стран остаются общие цели, будут рождаться проекты объединения усилий для достижения этих общих целей. И всегда, пока существует социальное и политическое инакомыслие среди мусульман, его будут питать идеализированные установки ислама, мечта о справедливом обществе, якобы уже существовавшем на земле в эпоху раннего ислама.

* * *

Разные позиции мусульманских идеологов в вопросе о политическом и правовом статусе мусульманской общины объективно отражают специфические интересы различных социально-классовых групп. Но в силу многослойности мусульманского общества, переплетения интересов составляющих его классов, прослоек, групп, а также из-за манипулирования лозунгами, и прежде всего из-за общей религиозной фразеологии, которой пользуются авторы мусульманских концепций, социальная и политическая сущность последних определяется с немалыми трудностями. Она выявляется обычно только через политическую и социальную практику. Так, все без исключения идеологи отстаивают посылку о том, что в исламе заложены основы идеального общественного порядка. Но на этой посылке держатся и военно-бюрократический режим в Пакистане, и авторитарная власть в Сомали, и буржуазно-парламентский строй в Египте; она же служит и аргументом революционно-демократической программы Прогрессивно-социалистической (левой) партии в Египте.

Выше уже говорилось, что все мусульманские теории в их традиционной или нетрадиционной формах объективно служат преимущественно интересам наиболее консервативных и реакционных сил: консервативно-фундаменталистские — сил социально-политического протеста (как крайне правого, так и крайне левого толка); модернизаторско-фундаменталистские доктрины — прежде

всего интересам либерально-буржуазных кругов. В этих общих рамках, взяв за критерий отношение к национализму (и соответственно к секуляризму как органическому атрибуту национализма), теоретические построения мусульманской мысли можно отнести (с необходимыми оговорками о невозможности точной классификации) к двум основным категориям: 1 — в духе концепции мусульманского максимализма и 2 — в духе концепции мусульманского национализма (в том числе компромиссные и националистически ориентированные варианты).

Исследуя общественную мысль переходного общества, я вынужден постоянно прибегать к оговоркам, которые нередко выводят ту или иную концепцию из одного квалификационного разряда в другой или оставляют ее в «пограничной полосе», потому что меняющаяся обстановка часто вносит поправки в богословско-юридические концепции, если они не касаются основ веры, и в теоретические построения националистов. Так что между полюсами общественно-политической мысли — мусульманским максимализмом и светским национализмом — располагаются взгляды, концепции, ориентации, течения, многие из которых могут быть расположены только в пограничных зонах классификационных разрядов. (Я сознаю, что рискую навлечь на себя негодование специалистов за то, например, что характеризую М. Джинну как «мусульманского националиста» секулярно-националистической ориентации, а Зия уль-Хака как пакистанского националиста исламистского толка.) Одно очевидно — для националистов национальные цели всегда превалируют над исламскими, в то время как в концепциях мусульманских идеологов приоритет отдается исламским ценностям.

Глава III

МУСУЛЬМАНСКИЙ МАКСИМАЛИЗМ

Что такое мусульманский максимализм?

Мусульманский максимализм отвергает национализм как теорию, чуждую исламу, хотя максималисты признают существование этнических групп, обладающих своей культурой. Они решительно выступают против национализма как этнической или государственно-национальной идеологии, в основе которой лежит представление о нации или государстве как самодовлеющей общности, потому что это подрывает идею консолидированной уммы. Они считают национализм проявлением национального эгоизма, секуляристской по сути своей теорией, которая в силу этого якобы является источником коррупции, и прежде всего морального разложения мусульман.

Национализм во всех его разновидностях противоречит исламу, потому что ислам исходит из представления о равенстве между людьми, а национализм — из представления о различии между ними — утверждает Мухаммад Асад [38, с. 52]. Алжирец Ахмад Аруа считает, что «национализм расколол мусульманский мир» [74, с. 69]. Национализм становится для мусульман новой религией — констатирует журнал египетских «Братьев-мусульман» «Ад-Дава» [197, июль 1981, с. 31].

Для исламских максималистов крайнего толка национализм неприемлем, часто даже в форме государственного национализма, ориентированного на проведение политики исламизации. Один из них — Халим Сиддики — писал по случаю третьей годовщины исламской революции в Иране: «Все современные правительства, равно основанные на демократии или диктатуре, озабочены сохранением статус-кво, и даже лидеры, стремящиеся к переменам, стараются оградить общество от

влияния ислама, а не обратить его лицом к исламу, который по самой сути своей является доктриной перемен. Более того, даже программы исламизации направлены прежде всего на то, чтобы сохранить статус-кво. В результате ислам низведен до положения „тигра в клетке“». Поясняя свою мысль, Сиддики утверждал, что фактически для любого исламского движения «конечная цель заключается в образовании национальной государственности, так что движение замыкается в национальных границах. Ему оставлена фактически одна функция, а именно: устранять препятствия с пути националистических лидеров — „отцов нации“» [127, с. 202].

Мусульманский максимализм, политическим аспектом которого стала концепция возрождения «государства ислама» и мусульманского халифата, отражает реакцию, с одной стороны, на национализм, с другой — на экспансию западной буржуазной цивилизации, подрывающей устои традиционного общества. Эта реакция стала особенно острой в конце 20—30-х годов, когда в мусульманских странах обнаружился кризис либерально-буржуазной идеологии, ориентированной на разрешение проблем восточного общества в условиях колониализма по западноевропейскому образцу, а затем в 70-х годах, когда буржуазные и мелкобуржуазные лидеры обратились к современным западным моделям развития уже в эпоху независимости мусульманских стран: максимализм отрицает возможность развития общества на основе этих моделей.

Мусульманские максималисты, отвергая современные формы общественного развития, добиваются полной и всесторонней исламизации (установления господства шариа), что якобы должно избавить мусульман от всякого зла, гарантировать разрешение всех проблем. Поэтому они призывают к укреплению солидарности, единства мусульманской общины, что означает отрицание идеи государственно-национальной интеграции, и к борьбе за освобождение мусульман от засилья «неверных» в политическом, экономическом и культурном отношениях. Это отвечает настроениям феодальных и близких к ним кругов, а также мелкой буржуазии: первые ищут стабильности в консервации отживающего мира, последние ориентируются на исламские принципы в чаянии земного рая.

Максимализм проявляется в экстремистской и умеренной формах. Экстремистский максимализм ориенти-

рован на применение насилия с целью добиться немедленной реализации идеи «государства ислама». Последователи умеренного максимализма считают основной задачей борьбу за души мусульман, подготовку духовной революции на пути к постепенной исламизации общества и государства.

Аятолла Р. Хомейни

Образование всемирного теократического государства — такова прокламированная конечная цель аятоллы Рохаллы Хомейни — вождя «исламской революции» 1978—1979 гг. в Иране.

Согласно шиитской доктрине (официальной религиозной доктрине в Иране), единственным подлинным правителем является имам, один из потомков четвертого халифа Али Абу Талиба. Это бессмертный наместник бога на земле. Согласно представлениям большинства шиитов, имам сейчас находится в гайбе, т. е. скрыт от людских взоров, но он вновь появится, чтобы установить царство справедливости. Обладающий качествами совершенного человека с печатью святости, имам у шиитов, не будучи в полном смысле слова посредником между верующим и богом, в одном отношении, однако, выполняет функции такого посредника, а именно: как идеальный истолкователь мусульманского права. На период гайбы имам как бы передоверяет муджтахидам — знатокам мусульманского права из наиболее достойных мусульман — способность безошибочно интерпретировать его волю.

Это означает утверждение абсолютного авторитета высшего духовенства во всех сферах жизни общества, что не отвечало традициям власти светских правителей в Иране. Большинство улама, однако, пошли на компромисс со светской властью, признав регулятивную силу обычного права и светских установлений, парламентское законодательство, если они не противоречили шариату. Аятолла Хомейни был одним из тех, кто пытался возродить концепцию доминирующего положения духовенства в обществе и государстве.

В 1909 г. в Иране была опубликована книга шейха Мухаммада Хусейна Наини (1860—1936), муджтахида из Неджефа. Она отражала позицию шиитского духовенства в иранской революции 1906—1911 гг.,

которое хотя еще и не требовало прямого участия в управлении государством, но уже добивалось внесения в конституцию положения о создании комитета религиозных деятелей, обладающих правом вето на законы, не отвечающие шариату. Книга написана в защиту тезиса о ведущей роли духовенства в условиях его неизбежного компромисса со светской властью. Ее автор стремился соединить Коран и конституцию как два источника политической власти.

Государственный аппарат, писал Наини, имеет ограниченные функции поддержания внутренней стабильности и обеспечения защиты государства. А поскольку безгрешны только имамы, то всякое расширение его полномочий ведет к самому большому греху — узурпации божественной власти и тирании правителей. Вот почему законодательная власть правителей в период гайбы должна контролироваться советом (меджлисом) в составе тех представителей общины, которые способны руководствоваться Кораном, и ограничиваться главным образом решением конкретных проблем, не предусмотренных шариатом. И так как в компетенцию совета входит толкование данных в общей форме предписаний Корана и сунны, то тем самым гарантируется соответствие светского законодательства, основанного на конституции, шариату [169, с. 58—59, 175—176]. Как видно, иранское духовенство хотело иметь возможность утверждать господство шариата с помощью государственного аппарата, что значительно усилило бы его позиции. Конституция была для него наиболее удобной формой реализации его руководящего положения в обществе, но суть конституционного правления как инструмента демократического правления (в западноевропейском понимании демократии) была ему чужда.

В 1940 г. Хомейни опубликовал трактат «Кяшф аль-асрар» («Раскрытие тайн»), в котором утверждал право факихов (знатоков мусульманского права) управлять всеми делами общины. Он писал, что светские правители обязаны подчиняться суждению улама, которым официально должна принадлежать вся полнота власти [148, с. 30]. Мохаммада Реза Пехлеви — шаха Ирана, который стремился ослабить позиции шиитского духовенства, Хомейни называл узурпатором.

В 60—70-х годах в сочинениях иранских богословов

все настойчивее звучало требование установить в стране прямое правление муджтахидов. Широкую известность получила напечатанная в 1976 г. брошюра Хомейни «Послание имама Мосави „Рассеятель мрака“», более известная под названием «Исламское правление» и воспринятая как манифест «исламской революции». Брошюра составлена на основе лекций о велаяте факих, прочитанных Хомейни в Неджефе в 1971 г., где с 1966 г. он находился в эмиграции. Основные положения концепции правления факиха сводятся к следующему.

Существуют два вида правления — креативное (таквини) и относительное (иатибари). Первое — это духовная власть пророков и имамов. Второе — руководство в социальной и политической сферах. Оно возлагается на факихов, которым надлежит «руководить, управлять государством и обеспечивать выполнение законов указанного богом пути». (По замечанию тегеранской газеты «Кейхан» (16.02.1978), которая разделяет в этом плане соображения Хомейни, таких «политических проблем в исламе гораздо больше, нежели сугубо религиозных».) Строго придерживаясь идеи единобожия (таухид), Хомейни объявил излишними все законы и установления, кроме шариата, который якобы полностью отвечает потребностям людей и способен обеспечить их счастье. Он хочет перестройки на этой основе личного и общественного сознания мусульман, чтобы выработать у них чувство «исламского самосознания». Идея таухида заложена и в основу хомейнистской концепции государственно-правового регулирования, образцом которого Хомейни считал функциональную структуру общины времен Пророка. Он опирается на те «священные тексты», согласно которым правоверный обязан поклоняться одному только богу, отбрасывая в сторону все прочее, в которых эта мысль выражена недостаточно четко.

Абсолютизируя положение о безусловном совершенстве ислама, Хомейни утверждает, что подлинная справедливость присуща лишь истинно мусульманскому лидеру, в то время как всем светским правителям свойственна несправедливость [223, 1983, № 2, с. 2]. Поэтому подлинны правители «государства ислама», по Хомейни, — толкователи воли Пророка и имамов, пока «сокрытый имам» не явится людям. Факихи не только толкуют божий закон, но и осуществляют надзор за всеми светскими институтами, руководствуясь шарнатом, будучи как бы рупором «сокрытого имама» [60, с. 50—70].

Вся полнота власти должна быть сосредоточена в руках образцового богослова, обладающего высокими личными качествами: беспристрастного, отличающегося совершенным знанием хадисов-ахбаров — шиитских преданий о Мухаммаде, его сподвижниках и последователях [60, с. 45—47]. Он является высшей богословской инстанцией, он — муджтахид, которого признают все, в отличие от других, за которыми следуют только их приверженцы.

Руководящая роль, которая отводится факиху в «государстве ислама», делала ничтожной проблему формы его политического строя. И поскольку свергнутый шахский режим был монархическим, постольку Хомейни, испытывавший к тому же сильное давление со стороны демократических сил, провозгласил идеальным строем исламскую республику с трехуровневым аппаратом власти: обладающий контрольными функциями совет по фетвам; законодательное собрание (меджлис), издающее постановления на основе шариата под контролем этого совета; исполнительная организация. Иначе говоря, власть фактически принадлежит Совету, высшей богословской элите, как доверенным представителям «скрытого имама». Парламент лишь обеспечивает интерпретацию положений шариата, а правительство — исполнительная власть — выполнение предписаний шариата [60, с. 23].

Учение Хомейни получило отражение в иранской конституции, закрепившей абсолютную власть улама и вышедший авторитет Хомейни (гл. I), а в качестве главной цели, провозгласившей «создание исламского общества» (гл. VIII, ст. 5).

Хотя в Иране провозглашена республика, принята конституция, в ходу слово «демократия» и широко используется современная лексика парламентаризма, последняя наполнена средневековым, а не современным содержанием. Конституционно-парламентское правление должно осуществляться в рамках предписаний шариата. Его задача состоит в обеспечении возможности для выполнения этих предписаний. В этом снова проявляется теоцентризм Хомейни: в синтезе мирского и священного мирское оказывается подчиненным священному.

Революция в Иране и исламизация всех сторон иранского общества, по мнению Хомейни и его сторонников, — это шаг к всемирной общине мусульман на почве общей идеологии, источником которой является Коран, не знающий неравенства ни социального, ни эконо-

мического, ни национального, это шаг к всемирному государству «непогрешимого» махди [120, с. 17]. В Конституции Исламской Республики Иран сказано о необходимости «расчистить путь к созданию единой всемирной исламской общины» и провозглашается политика союза и согласия между мусульманскими народами, политика политического, экономического и культурного сплочения мусульманского мира (ст. 11). Хомейни мечтает об «исламском» обществе и государстве сперва в Азии и Африке, а затем во всем мире. В 1982 г. в Тегеране была опубликована карта мира, окрашенная в черный, красный и зеленый цвета. Черным окрашены территории США и стран, являющихся их союзниками, красным — СССР и его союзников, зеленым — территория «Всемирной исламской республики», «претворяющей волю Аллаха» (в том числе все «мусульманские страны» и «мусульманские» республики Советского Союза) с центром в Иране [236, сентябрь 1983, с. 22].

«Наш народ рассматривает события в Иране, как предпосылку к освобождению человечества,— говорил министр иностранных дел Ирана Мир-Хусейн Мусави в заявлении для телевидения.— Борьба будет продолжаться, пока мир не утвердится на новых основах. Исламская революция в Иране — лишь подготовка к трансформации мусульманских государств и всего мира» (цит. по [236, сентябрь 1983, с. 17—18]). Теоретическим обоснованием этой панисламистской концепции служит все та же концепция веляят-е факих. Логика рассуждений Хомейни несложна: поскольку власть факиха, по существу, тождественна власти имама, воплощающего в себе божью благодать, постольку концепция веляят-е факих является концепцией революции, будучи направленной против не обладающих качествами муджахидов светских правителей-узурпаторов, «ложных мусульман», не следующих рекомендациям факиха. Хомейни заявляет, что восстановление мусульманского единства через освобождение мусульманских стран от иностранного господства и гармонизация их внутренней жизни на базе шариа возможно только тогда, когда ими будут руководить люди, дорожащие интересами уммы.

В отличие от пакистанского максималиста А. Маудуди, считавшего единственно необходимой для возрождения мусульманского мира чисто духовной, мирной революции, протяженной во времени, Хомейни исходит из убеждения, что установление власти истинно мусульман-

ских лидеров в настоящее время возможно только в результате политической революции, насильственного низпровержения коррумпированных режимов и зависимых правительств, даже при том, что цель революции — духовное возрождение уммы путем пропаганды [122, с. 164]. Добиваясь планетарного «государства ислама», Хомейни постоянно подчеркивает, что солидарность, которая сплачивает мусульманскую общину, превышает всякой иной связи между людьми, и решительно отвергает национализм в любой форме. Однако в современном Иране — в многоэтнической Исламской Республике Иран, где собственно персы составляют лишь немногим более половины населения, фактически принят курс на строительство суверенного иранского национального государства; шиизм провозглашен официальной религией, что означает неизбежную самоизоляцию Ирана в преимущественно суннитском мусульманском мире и усиление государственно-националистических тенденций; в условиях войны с Ираком Хомейни вызывает к *иранскому* патриотизму; шиитское руководство во имя мусульманского и государственно-национального иранского единства попирает чаяния национальных меньшинств — туркмен, белуджей, курдов, — которые в период общедемократического движения после свержения шаха добивались признания своих прав, автономии в рамках Ирана на том основании, что для ислама несущественны этнические различия.

Близки концепции Хомейни взгляды Мухаммада Бакера ас-Садра (1930—1980), лидера иракских шиитов, хотя он и вводит ряд ограничений на реализацию выдвинутого Хомейни принципа абсолютной власти факиха. В своих работах «Наша философия» («Фальсафатуна», 1959), «Наша экономика» («Иктисадуна», 1960), «Банк беспроцентных ссуд в исламе» («Аль-Банк аль-ларабави фи-ль-ислам», 1973) и «Предварительные замечания по поводу проекта конституции Исламской республики» («Ламхат тамхидия эн машруа дестур аль-джумхурия аль-исламия») он, подобно Хомейни, исходит из тезиса о суверенитете Аллаха — «источника всего», которому одному обязан подчиняться человек. Во имя создания «государства ислама» необходима социальная и политическая революция. Исламская форма правления предполагает безусловное верховенство наиболее влиятельного шиитского богослова — Верховного марджи, обладающего всей полнотой исполнительной и военной вла-

сти. Он назначается «Советом ста», в который входят не менее 10 муджтахидов — знатоков богословия и высших авторитетов, а также другие улемы и специалисты, или избирается путем всенародного опроса.

«Братья-мусульмане»

Исламский максимализм присущ многим идеологам одного из наиболее известных религиозных политических движений, организованных ассоциацией «Братьев-мусульман», действующих на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Его массовую опору составляют мелкобуржуазные, в основном городские, слои. Руководство — преимущественно представители интеллигенции. Ассоциация была создана в Египте школьным учителем Хасаном аль-Банной (1906—1949) в 1928 г. для защиты ислама и мусульман от опасности секуляризма и атеизма, а также от разложения нравов под «тлетворным влиянием Запада. Как максималист аль-Банна исходил из того, что ислам для правоверного есть догма и культ, родина и нация, религия и государство, дух и тело. Коран и сабля — религия абсолютного единобожия, всепоглощающего единства вселенной в боге [70, с. 73]. Поэтому, учит аль-Банна, мусульмане должны стать на путь полной исламизации личной, общественной и политической жизни на основе безусловного возвращения к первичным универсальным положениям ислама, содержащимся в Коране и сунне и истолкованным в духе времени, ради возвышения роли ислама и мусульманской общины. Это позволит разрешить все ее трудности.

Впрочем, подобно другим мусульманским идеологам, аль-Банна не имел конкретной программы действий по созданию идеального общества. Цель Ассоциации достаточно четко определена в кредо «Братьев», в частности, в четырех его пунктах: «Верю, что мусульмане должны добиваться возрождения славы ислама... Верю, что знамя ислама должно развеяться над человечеством. Верю, что мусульмане составляют одну и только одну объединенную верой в Аллаха нацию... Верю, что причина отсталости мусульман заключена в их отходе от ислама...» (цит. по [70, с. 73]). Покуда нет на земле общины, всецело следующей шариаду, писал Хасан аль-Банна, все мусульмане остаются погрязшими в грехах, потому что они повинны перед богом в том, что оказы-

ваются неспособными образовать такую общину [82, с. 32].

Из устава Ассоциации: «На мне обет Аллаху и устав его; в меру сил моих буду добиваться восстановления руководящей роли ислама в области идей и морали его предписаний и указаний; буду бороться с вольнодумством и атеизмом, несущими угрозу этой руководящей роли» (цит. по [61, 4.2 с. 300]).

«Братья-мусульмане» признают существование разных народов с их особенностями в рамках мусульманской общины и считают достойным чувство патриотизма — любви к своей родной земле. Но они отвергают национализм как идеологию, основанную на гипертрофированном представлении о нации и безусловном приоритете ее интересов. Они считают, что такая гипертрофия противоречит основному исламскому принципу — принципу единобожия, который допускает поклонение одному лишь богу, — поскольку национализм нередко становится едва ли не культом для его приверженцев, а это — ширк (проявление ереси многобожия). И обычный рефрен: фетишизация национального начала противоречит также представлению об универсальном характере уммы, ослабляет ее, ведет к расколу на группы по территориальному, культурному, языковому и другим признакам.

«Мы, — писал Хасан аль-Банна, — хотим интеграции всех частей исламской родины, которая была расколота благодаря махинациям западных держав, их империалистическим амбициям, жадности и алчности. Здесь нужна ясность: мы не можем согласиться с таким искусственным политическим разделением нашей родины» [235, 1961, № 1—4, с. 13].

Однако, как очевидно, даже «Братья-мусульмане» идут на уступки национализму, когда речь идет о тактике борьбы за «государство ислама». В духе аль-Афгани, Абдо и Риды они апеллировали к «позитивному» национализму и патриотизму, особенно в 40—50-е годы, когда национализм стал господствующей идеологией, а всемирная исламская община, разделенная политическими границами, кажется, утратила всякие стимулы к политической интеграции: теперь они уже стали признавать заслуги национализма, но только как идеологии начального периода борьбы мусульман за панисламские цели — периода борьбы за освобождение населенных мусульманскими народами территорий от империалисти-

ческого господства. Национализм как идеологию борьбы за национальную государственность в качестве главной цели они отвергают.

«Братья-мусульмане» утверждают, что их проповедь — даава — (речь идет об исламе.— З. Л.) предусматривает усвоение всего, что полезно для нее, содержащееся в иных теориях и взглядах, например, идея национализма и патриотизма, которые известны исламу в более совершенной форме, нежели та, что существует на Западе [231, 1947, № 4, с. 283].

Хасан аль-Банна в своих сочинениях, прибегает к нетрадиционным понятиям: «кау́м» — «народ», «на́ция», «кау́мня» — «национализм», «преданность народу»; «ва́тания» — «патриотизм» (в смысле любви к своей родине) и даже «кау́мия́т аль-ислам» — «национализм ислама», вместо принятых — «уммат» — «община единоверцев» и «такаффу́ль» — «солидарность, взаимная порука членов общины».

«Национализм ислама», по его мнению, является единственной положительной формой национализма, это и есть основанная на шариа́те идеология приверженности исламу и интересам общины. Вместе с тем аль-Банна признает эффективность некоторых разновидностей национализма (кау́мня хасса) и патриотизма (ватания) для решения насущных задач освободительной борьбы, как и все иные чувства и идеи, которые способствуют достижению планетарной победы ислама. В одном из своих посланий он писал: «Мы с уважением относимся к различным мнениям, которые ныне образуют целый поток. Но мы их оцениваем в свете возложенной на нас миссии: одни мы принимаем, другие — отбрасываем» [82, с. 47].

К полезным для «исламского национализма» (кау́мия́т аль-умма) он относит кау́мия́т аль-маджид — «национализм славы», основанный на приверженности, пристрастном отношении к своему историческому прошлому, а также кау́мия́т ат-танзим — национализм в смысле безотчетного чувства приверженности организации (имеется в виду ассоциация «Братьев-мусульман»), — потому что организованные действия позволяют добиться больших результатов.

В том же духе аль-Банна трактует и проблему патриотизма. Он разделяет общепринятое среди мусульман представление о том, что родина для мусульманина не имеет ни политических, ни географических границ.

Его родина — любая пядь земли, где мусульманин проносит символ веры [46, с. 59].

Пытаясь обосновать непротиворечивость обязанностей человека, диктуемых чувством партикулярного национализма (по существу, локального патриотизма) и его долга по отношению к политическим аспектам исламской доктрины, он писал: «„Братья“ с уважением относятся к национальной принадлежности людей, поскольку родина есть первооснова в их движении к возрождению. „Братья“ не считают грехом стремление человека трудиться на благо своей родины, его привязанность к ней» [235, 1961, № 1—4, с. 22].

В послании «К свету» аль-Банна пишет по этому поводу: «Родина — это прежде всего земля, место рождения мусульманина, затем — все мусульманские страны, далее — территории исламской империи времен праведных халифов и, наконец, весь мир — планетарная община». «Таким образом,— заключает он,— ислам примиряет чувство локального национализма с чувством приверженности общине, что сулит благие результаты для всего человечества» [82, с. 110].

Достойными чувствами аль-Банна считал ватания аль-ханны — сентиментальный патриотизм мусульманина по отношению к своей малой родине, ватания аль-хуррия ва-ль-изза — готовность к борьбе за ее свободу и достоинство, ватания аль-муджтамеа — приверженность той социальной группе, к которой принадлежит мусульманин, и ватания аль-фатх — проявление патриотизма в отношении территориальных приобретений. Этим «истинным» формам патриотизма противопоставляются «ложные» негативные их формы, такие, например, как аль-ватания аль-хизбия — верность партийным групповым интересам, которая приводит к расколу единства нации и религиозной общины.

По сути своей позитивный национализм у аль-Банна не выходит за рамки патриотизма, который, согласно хадису, является «частью веры» и всеми мусульманскими идеологами воспринимается как достойное мусульманина чувство. Так, в борьбе за государство «истинного» ислама, по мнению аль-Банна, патриотизму принадлежит особая роль на первом этапе борьбы мусульманских народов за независимость их стран от западного империализма («Братья-мусульмане» добивались, в частности, прежде всего независимости Египта и долины Нила), когда главная задача народов — это дости-

жение национального единства (отсюда осуждение им многопартийной системы, несовместимой в его представлении с единством мусульманской общины, проповедь классового мира). Второй этап — достижение арабского единства, что необходимо для возрождения славы ислама, воссоздания исламской империи, воскрешения могущества мусульман. («Арабы — сердце и защита ислама, — писал аль-Банна. Арабское единство есть существеннейшее условие восстановления славы ислама, государства ислама, консолидации силы мусульман» (цит. по [176, с. 110])). Вскоре после поражения арабов в арабо-израильской войне 1967 г. из лексикона «Братьев-мусульман», разочарованных в способности националистических правительств в арабских странах сдерживать израильскую экспансию, постепенно исчезли слова «арабский национализм».) Третий этап — образование федерации мусульманских государств, последний этап на пути к унитарной религиозно-политической общности в духе мединской общины во всемирном масштабе. Предусматривается создание организации, объединяющей все мусульманские государства — Организации мусульманских наций, — для объединения усилий мусульман в политической, экономической и культурной областях. Внешнюю политику союзных государств будет определять специальный Политический совет, а их сотрудничество в экономической области должно обеспечить им независимость в экономической области от немусульманского мира [235, 1961, № 1—4, с. 14]. Планетарное мусульманское единство, возрождение халифата — конечная цель «братьев» [171, с. 117; 195, 09.10, 1952].

Некоторые идеологи «Братьев-мусульман» придерживаются в вопросе об отношении к национализму более жесткой линии, в частности египетский богослов Мухаммад аль-Газзали. Ислам, призванный спасти человечество, по мнению аль-Газзали, отвергает национализм как порождение «нечестивого» Запада, как возврат к эпохе джахилии — доисламским временам «невежества», когда человечество еще не знало истины, божьего руководства. Национализм несет гибель исламской общине, разделяя мусульман, причиняет ущерб вере, наносит удар по идее исламского государства — так пишет Газзали в книге «Отсюда черпаем знание» («Мин хуна на-алям»). Национализм — это военная хитрость, стратегия, поощряемая джахилией, направленная на подавление и уничтожение ислама [172, с. 242]. Впрочем, аль-Газзали

считает возможным существование такого национально-го правительства, которое руководствуется политически-ми, экономическими, социальными и моральными установками ислама,— такому правительству мусульманин должен подчиняться. Всякое иное правительство является незаконным, и он обязан вести с ним борьбу до конца, за такой режим, который бы стремился осуществить исламские идеалы [172, с. 242]. Аль-Газзали не допускает и мысли о возможности разделения религиозной и политической власти в исламе, придерживаясь распространенного положения раннеисламских доктрин, что функция политической власти заключается в том, чтобы защищать веру, обеспечить выполнение предписаний ислама, в том числе касающихся обязанностей мусульманина по отношению к братьям по вере, джихада и т. п. [171, с. 104—105].

Один из выдающихся идеологов «Братьев-мусульман» — египтянин Сейид Котб (1906—1965), снискавший широкую известность и авторитет среди фундаменталистов в мусульманском мире. Котб представляет экстремистское крыло движения. Основная посылка Котба заключается в следующем: неприятие миром шариата в качестве истинного арбитра (хакимия исламия) является причиной того, что в мире господствует всеобъемлющее невежество, незнание истинной веры — ислама (джахилия), многобожие, поклонение иным богам. На этом основании, вопреки традиции, он делит человечество не на мусульман и немусульман, но на мусульман, которые строго придерживаются шариата, и «неверных», утверждая, что между теми и другими не может быть компромисса и мирного сосуществования. При этом к числу «неверных» египетский богослов относит и подавляющее большинство мусульман. Дар аль-исламу, по Котбу, соответствуют лишь те государства, которые руководствуются шариатом, все остальные — дар аль-харб. Сегодня, считает он, все общества погрязли в джахилии [165, с. 148, 221]; во тьме невежества пребывают коммунисты, идолопоклонники в Индии и Африке и пр.; в невежестве прозябают евреи и христиане, которые исказили свою веру, придав атрибуты божественности не одному только богу (так, к примеру христиане обожествили Иисуса); наконец,— все мусульмане, которые не придерживаются идеи абсолютного подчинения единому и одному только богу [165, с. 148—152]. Абсолютизация идеи таухида определяет отношение Котба к национа-

лизму вообще, к арабскому национализму — в частности. Он считает национализм идолом наряду с социализмом и патриотизмом (см. [197, июль 1981, с. 30]). А грех идолопоклонства, с точки зрения правоверного мусульманина, является величайшим грехом.

Для мусульманина, писал Котб, его национальность заключена в исламе, в принадлежности к вероисповедной общности. Тот, кто привержен национализму, расизму и пр., — это истинный враг человечества [197, с. 81—91].

Крайние взгляды исламского максимализма до сих пор находят немало пропагандистов. Пример тому — получившая широкое распространение книга одного из руководителей экстремистской группы «Аль-Джихад» в Египте Мухаммада аль-Фараджа «Забытый долг» («Фарида гаиба»). Ссылаясь на авторитет одного из самых последовательных сторонников строгого ригоризма в исламе Ибн Таймию, ее автор напоминает мусульманам об их забытом долге — необходимости добиваться образования «государства ислама» и восстановления халифата. Мусульманский мир, утверждает аль-Фарадж, стал миром неверия, потому что его правители отпали от веры, став на службу империализму. Он призывает правоверных к борьбе с ними, к физическому их уничтожению, к захвату принадлежащего им имущества в качестве военной добычи (см. [193, июль 1982, с. 25]).

Разделяющий взгляды «Братьев-мусульман» Фарук ад-Дасуки (Саудовская Аравия) в изданной в 1983 г. в Александрии книге «Коран о сущности человека» («Назрат аль-Куран хауль хакикат аль-инсан») подчеркивает другую сторону максималистской позиции, противопоставляя мир «правоверных» миру «неверных». «Исламская нация, — пишет Десуки, — ведет непримиримую борьбу с материалистической западной цивилизацией, с цивилизацией крестоносцев (по ее духу и ориентации), направляемой сионистами... Мусульмане могут одержать верх в этой борьбе только в том случае, если будут верно служить богу» [41, с. 64].

Сочинения С. Котбы и его последователей вдохновляют экстремистские группы и движения, для которых даже максималистская платформа «Братьев-мусульман» представляется слишком умеренной. Некоторые такие движения возвещают приход Махди — мессии.

Члены отколовшейся от «Братьев» экстремистской

группы, известной под названием «Ат-Такфир ва-ль-хиджра» («Обвинение в неверии и уход от греховного общества»), действующей в Египте и причастной к убийству президента Садата, считают вероотступниками, не желающими следовать шариату, всех современных мусульман. Они утверждают, что на земле вновь воцарился век джахилии, потому что забыты установления «истинного» ислама времен Пророка и его сподвижников. Цель группы состоит в захвате государственной власти в Египте, политические лидеры которого якобы отпали от истинной веры, и образование образцовой мусульманской общины в качестве основы для реисламизации египетского общества.

Группа предусматривает в своей программе действий такфир — обвинение мусульман в вероотступничестве — и хиджру — уход от разложившегося общества (по примеру пророка Мухаммада, бежавшего в 622 г. из «нечестивой» Мекки в Медину), — чтобы после третьей мировой войны усилиями нескольких поколений «праведных» мусульман добиться установления подлинного царства ислама на земле.

Очень активна Организация исламского освобождения, имеющая филиалы во многих арабских и других странах Ближнего Востока. Партия образована в 1952 г. в Иордании и руководствуется идеями аль-Банна, Котба, Маудуди и Шарнати. Ее конечная цель заключается в возрождении Халифата, поэтому она не признает национализма. «Все националисты — враги ислама, — говорится в брошюре, опубликованной партией в 1973 г., — так как они придерживаются мировоззрения, противоположного исламскому» (цит по [125, с. 144]). Партия в борьбе с «неверными» ради «исправления» человека, общества, государства в духе «истинного» ислама прибегает, в частности, к террору [42, с. 381].

Максималистской является также программа Движения исламского единобожия (Харакят ат-таухид аль-ислами), которое появилось на политической арене в Северном Ливане в 1983 г. Движение, руководимое шейхом Сандом Шаабаном, получившим образование в Аль-Азхаре, выступает за установление в стране «исламского порядка». Его девиз — единобожие (таухид аллахи), единство рядов (таухид ас-сафф), единство правоверных (таухид аль-мууминин). Шаабан полностью отвергает национализм на том основании, что человечество — это одно целое. Мы, заявляет этот лидер, выступаем за ре-

волюцию отталкиваясь от Корана, а не основываясь на принципах национализма или патриотизма [208, 06.12.1983, с. 21]. Проблему поликонфессионализма как фактора нестабильности в стране Шаабан предполагает решить в рамках «государства ислама», которое должно быть образовано в Ливане как части мусульманского мира, потому что, считает он, если объединятся все верующие в бога и его посланников, то станет возможным и царство божье на земле — «государство ислама» [208, с. 20—21; 213, 25.11.1983].

Опираясь на аксиоматичное для мусульман убеждение в абсолютном совершенстве Корана и в возможности разрешения на основе шариата всех и всяческих проблем бытия, Шаабан призвал председателя ООП Ясира Арафата бороться не за освобождение Палестины, а ливанцев — не за освобождение территории страны от израильских оккупантов, а за торжество ислама, что якобы и приведет к полному освобождению Палестины, Ливана и других арабских территорий от чужеземного господства.

Абул Ала Маудуди

Близка взглядам «Братьев-мусульман» концепция виднейшего религиозно-политического деятеля Индии и Пакистана Абул Ала Маудуди (1903—1979), который ставил своей целью возрождение мусульманской общины на основе Корана и сунны по раннеисламскому образцу. «Основная проблема, стоящая ныне перед мусульманами,— писал Маудуди,— это возрождение ислама в мире XX века» [142, с. 1]. В главном произведении Маудуди «Тафхим аль-Куран» («Разъяснения к Корану») проводится сугубо теоцентрическая концепция. По Маудуди, бог — творец и олицетворение вселенной и человеку надлежит поклоняться только богу и посвящать жизнь достижению гармонии с божественной волей, выраженной в ниспосланных человеку законах, содержащихся в Коране и сунне. Уклонение от этого пути есть джахилия, и с этим следует решительно бороться (отсюда, в частности, вытекает неприемлемость для мусульманина западной цивилизации «неверных», которая будто бы не дает ему возможности в полной мере выполнять религиозные предписания). Теория власти в исламе (хакимия) в изложении Маудуди, может быть, наиболее

систематизированно формулирует взгляды максималистов. Существуют два типа правления, пишет Маудуди, это абсолютная верховная власть Аллаха над миром и политическая власть — ограниченная власть, принадлежащая людям (хакимия башрия мукайяда). Истинно законной является лишь власть бога на земле, и шариат — это главный арбитр и конечный авторитет. Все же земные так называемые правители — не больше, как раия — богом пасомые, а не пастыри. Так что людям не дано властвовать над людьми. Человек обязан подчиняться власти людей в той только мере, в какой последняя действует согласно шариату; законы, не отвечающие шариату, — это посягательство на хакимию — суверенную власть Аллаха. Маудуди писал: «Совещательные органы или парламенты не могут выносить решений по вопросам, ясно освещенным положениями шариата... Что же касается широкого круга других вопросов, по которым ясных указаний в шариате нет, то вершители дел (ахль аль-халь ва-ль-акд), а их немного, должны, опираясь на иджитхад, вырабатывать решения в интересах уммы... в полном соответствии с общим духом шариата». В другом месте Маудуди подчеркивает, что исламская демократия предусматривает формирование и удаление в отставку правительства по воле общественного мнения, как это свойственно и западной демократии. Разница же между ними состоит в том, что западная демократия основана на признании правительства совершенно свободным, в то время как исламская ограничивает свободу общественного мнения рамками шариата — закона божьего. Маудуди решительно выступает как противник демократии в ее западных формах [193, октябрь 1983, с. 121—124]. Но признание верховного суверенитета бога практически не отрицает полностью самого принципа демократии (в западном понимании) в государстве ислама, поскольку глава государства принимает полномочия от общины и отвечает перед богом и народом за свои действия [78, с. 162—163]. При этом функции государства, по Маудуди, должны заключаться в обеспечении социальной справедливости в соответствии с предписаниями Корана, в уничтожении всякого зла и поддержке добродетелей.

С целью подготовки условий для перехода к «государству ислама» Маудуди предусматривал необходимость духовной революции — воспитание мусульман в «подлинно исламском» духе [144, с. 14—15], а также

таджид (обновление через возврат к первоначальному исламу) и применение иджитхада в отношении шариата, содержащего лишь принципы, с тем чтобы сохранить возможность его применения в постоянно меняющихся условиях жизни.

Что касается национализма, то Маудуди, традиционно деливший мир на дар аль-ислам и дар аль-харб, был категорическим его противником. Такая позиция Маудуди нашла наиболее полное отражение в его брошюре «Национализм и Индия», опубликованной в 1947 г. «Как по духу, так и по целям,— писал Маудуди,— ислам и национализм прямо противостоят друг другу... Конечная цель ислама — всемирное государство, в котором не будет расовых и национальных предрассудков и все человечество объединится в целостную культурную и политическую систему с равными для всех правами и возможностями. В нем не будет места конкуренции, которую заменит дружеское сотрудничество между народами. Это будет государство, основанное на религиозно-политических принципах Корана. Национализм же делит людей по этническому признаку. Национализм попросту означает, что националист всему предпочитает свою нацию... стремится к национальному государству» [143, с. 10—12].

Европейскому национализму, по мнению Маудуди, присуща такая степень национальной гордости, что дело доходит до обожествления национальных традиций и специфики; ему присуще самосознание, побуждающее человека поддерживать даже неправо дело своего народа, и чувство национального самосохранения и национального престижа, которые заставляют народы отстаивать свои эгоистические интересы и добиваться господства над другими народами. Таким образом, национализм превращает человека в зверя, люди разных наций становятся врагами друг друга. Напротив, шариат, ниспосланный всему человечеству, создает наилучшие условия контактов между людьми, что обеспечивает прогрессивное развитие человеческой цивилизации [143, с. 17—18, 25—26]. «Короче говоря, в природе национализма — осуждать все, что приходит извне, восхвалять все свое» [143, с. 34]¹.

Захваченный мечтой о вселенском господстве ислама и о планетарной общине мусульман, Маудуди даже не признавал благом для индийских мусульман возможность жить свободными в свободной и независимой Ин-

дии [144, с. 18]. Более того, «чисто националистической» называл он также идею образования мусульманского государства с мусульманским правительством, если оно не будет «государством ислама»: «Как то, так и другое — это даже не первый шаг к государству ислама» [144, с. 19]. Маудуди говорил, выступая в сентябре 1940 г. в Алигархском университете (Индия): «Некоторые неправильно считают, что, создав национально-мусульманское государство, не имеющее подлинно исламского характера, можно затем постепенно превратить его в государство ислама через систему образования, через мирную революцию в области морали. Дело в том, что изменения в системе правления могут быть осуществлены лишь на основе перестройки социальной структуры, а этого искусственно не добиться» [144, с. 22]. «Государство ислама» — это не национальное, а «идеологическое» государство, построенное исключительно на принципах, на идеях [144, с. 4—5]. В этом «идеологическом» исламском государстве-общине не имеют значения племенные, расовые и прочие различия между людьми; достоинства людей должны оцениваться лишь мерой их благочестия. Что же касается места немусульманского населения в «государстве ислама», то Маудуди (и основанная им в 1941 г. партия Джамаат-и ислами) опирается на известное положение мусульманского права о зиммиях — иудеях, христианах, зороастрийцах, находящихся под защитой мусульманского государства, но не пользующихся политическими правами, так как в «идеологическом» государстве ислама равными правами обладают только мусульмане [78, с. 168].

Всякое отступление от идеи «государства ислама» Маудуди считал недопустимым уклонением от истинной цели, уступкой национализму, неисламской позицией: «мусульманин может быть только мусульманином и обязан бороться с национализмом» [143, с. 44]. «Как мусульманин я совершенно не заинтересован, чтобы в районах мусульманского большинства были сформированы мусульманские правительства,— говорил Маудуди.— Для меня важнейший вопрос состоит в том, будет ли правление в вашем Пакистане зиждиться на суверенитете бога, или на суверенитете народа, на который опираются западные демократические теории?» (цит. по [78, с. 36]).

Существует предположение, что Маудуди лелеял план создания «государства ислама» на территории Индии

еще до того как в 1938 г. Мусульманская лига, крупнейшая мусульманская организация в Индии, приняла свою резолюцию о Пакистане. Он писал тогда: «Если этот идол (индийский национализм.— З. Л.) будет разбит, то горсть песка на той пяди земли, где будет реализован суверенитет Аллаха, дороже мне всего субконтинента» (цит. по [100, с. 30]).

Маудуди признал Пакистан в 1949 г.— лишь после того как Конституционная ассамблея приняла резолюцию «Об основных принципах», провозгласившую суверенитет Аллаха на земле. Это отвечало первому, по Маудуди, условию существования подлинно исламского государства. (Три других — согласие правителей следовать шариату в качестве основного закона Пакистана; отмена всех законоположений, противоречащих шариату; приведение их в соответствие с шариатом) [204, 1979, № 10, с. 2260].

Партия Джамаат-и ислам, действующая под разными названиями в Пакистане, Бангладеш и Индии и верная курсу Маудуди, в одной из публикаций следующим образом излагает свою платформу: апатию, свойственную нашему времени, способен преодолеть только ислам. Подлинное государство ислама на ограниченной территории существовать не может — власть ислама должна быть всемирной. Исламское государство — не то, которым управляют мусульмане, но то, которое отвечает требованиям шариата. Национализм есть источник эгоизма, морального разложения и пр. [86, с. 87].

Национальные организации Джамаат-и ислами в Пакистане, Индии и Бангладеш, следуя указаниям Маудуди, выработали тактику поэтапного решения проблемы образования планетарной общины-государства. Выступая на конференции организации в Мадрасе в 1947 г., Маудуди разъяснял: хотя цель Джамаат состоит в установлении исламского порядка во всем мире, ее члены должны работать для установления такого порядка прежде всего на своей родине [78, с. 23].

Лидер бангладешской Джамаат-и ислами Голам Азам, резко выступавший против бенгальского национализма, в своей книге «Исламское движение в Бангладеш», опубликованной в 1978 г., подчеркивал патристический долг мусульманина по отношению к родине, данной ему Аллахом, которую он любит как свою мать и которая является наиболее подходящим местом для утверждения исламского образа жизни, прежде чем этот

образ жизни утвердился во всем мире. Он призывал к лояльному отношению к секуляристским силам и правительству во имя целей Джамаат-и ислами по установлению исламского образа жизни на планете.

Отвергая в принципе секуляризм, несовместимый с абсолютным приоритетом исламских духовных и регулятивных комплексов, последователи Маудуди относятся терпимо к секуляризму индийского правительства как к наиболее выгодному для мусульман курсу. Секуляризм, хотя и означающий в конечном счете ограничение сферы влияния религии сферой индивидуального бытия, все же оставлял им надежду на возможность постепенной реисламизации общественных, политических, культурных и прочих сфер жизни общества. Они утверждают, что Джамаат-и ислами не нарушает ни одного из положений индийской конституции. Такая позиция, которую мусульмане расценивают как вынужденную, оправдывается ссылкой на известный пример из истории отношений мусульманской общины в Медине с евреями, когда Мухаммад заключил с ними договор о сосуществовании (муахада) [183, с. 139—140].

В начале 50-х годов большой успех выпал на долю книги индийского мусульманского максималиста Абул Хасана Али Надви. Он обращался к «мусульманскому миру» как к реальной силе, противостоящей миру немусульманскому, призывал мусульман независимо от национальной и расовой принадлежности, как верных слуг бога защищать истину, воплощенную в шариате, ополчиться против «слуг дьявола» и фальши современной цивилизации, к опоре на Коран в решении социально-политических проблем. Он говорил об исламе как альтернативе западным ориентациям, о мусульманах — как руководителях (опекунах) человечества. Миссия мусульман, писал Надви, состоит в распространении ислама в Индии и во всем мире [175, с. 48; 42, с. 286—287].

Индонезийские максималисты

В Индонезии 40—50-х годов максималистские взгляды были довольно распространены среди богословов и богословствующей интеллигенции, как традиционалистской, так и, главным образом, фундаменталистской в качестве идеологии мусульманской оппозиции национальной власти.

Непримиримым противником национализма проявил себя Иса Аншари (1916—1969), может быть, самый страстный поборник «государства ислама» в Индонезии, сторонник превращения в «царство ислама» всего мира. В 40—50-х годах он опубликовал несколько работ, в том числе: «Мусульманская философия борьбы», «Ислам и национализм», «Демократия в исламе». По мнению Аншари, только ислам и исламская этика способны помочь человечеству преодолеть несовершенство человеческой природы. Но это осуществимо лишь в халифате, в обществе, в котором люди связаны чувством взаимной любви и согласия. Только в «государстве ислама» возможно процветание общества [12, с. 227—229].

Радикальных панисламистских взглядов придерживался и другой консервативный индонезийский богослов-традиционалист Мухаммад Хасби аш-Шиддики, профессор университета Гаджи Мада в Джокьякарте. Он отвергал официальную националистическую платформу панчасила, считая национализм чуждой и враждебной мусульманскому миру идеологией. Его аргументация не была оригинальной. Человечество, утверждал он, — единая община: ислам не признает разделений людей по национальному или языковому признаку. Разделение человечества на нации лежит на совести европейцев, повсеместно насадивших национализм, а разделенное человечество не способно было противостоять «львам империализма и капитализма» и оказалось поработленным европейцами. Аш-Шиддики выступал за всемирную мусульманскую общину-государство и господство ислама в мире. А пока цель эта не достигнута, все проблемы культуры, политики, науки, связанные с исламом, должны рассматриваться Всемирным исламским конгрессом во время хаджа [235, 1959, № 1—2, с. 123—127].

Мусульманский максимализм стал идеологией и политикой правых, консервативных халифатистских религиозно-политических движений 40—60-х годов, получивших название даральисламистских. Максималисты добились образования в суверенной Индонезии «государства ислама», вели борьбу с «неверными» и рассматривали страну в качестве очага планетарного дар аль-ислама. Во время второй мировой войны они боролись против голландских колонизаторов, но после того как Индонезия завоевала независимость, острие даральисламистских движений было направлено против центрального правительства, национальных лидеров под тем

предлогом, что они якобы вступили в преступный сговор с колонизаторами, не добившись освобождения части национальной территории (Западного Ириана).

Наиболее важным в цепи событий, связанных с этим движением, было провозглашение «государства ислама» в результате восстания, вспыхнувшего на Западной Яве в 1948 г. под руководством одного из виднейших политических деятелей того времени Сукамарджи Картосувирьо (1905—1962). Причина восстания заключалась как в ненависти населения к оккупантам, так и в недовольстве всех общественных слоев, и прежде всего крестьянства, крайне тяжелым экономическим положением [128, с. XX].

Картосувирьо стал известен среди последователей как халифатулла — наместник бога на земле, махди, представление о котором сливалось в народе с мифологическим Рату Адил — справедливым князем, якобы явившимся, чтобы установить справедливость на Яве [128, с. 122]. Он проповедовал идею хиджры — ухода из мира, в котором господствуют «неверные» (колонизаторы голландцы). Подобно тому как Пророк, покинув Мекку, ушел в Медину, учил он единоверцев, истинный мусульманин должен отмежеваться от «неверных», духовно очиститься, обратившись к истинному исламу, и объявить джихад за превращение Индонезии, а потом и всего мира в обитель ислама, царство шариата. Такой уход должен принять форму укрепления сотрудничества между мусульманами, сплоченными единством помыслов и дел во всех областях жизни — социальной, экономической и политической.

Еще в 1936 г. С. Картосувирьо опубликовал брошюру, большая часть которой была посвящена хиджре, которую он объявил долгом всех мусульман «до их подлинного (geal) спасения и победы» и которая должна сочетаться с джихадом во имя торжества шариата. Впрочем, понятие джихада у Картосувирьо утратило боевое содержание. В его призыве «следовать путем, предначертанным Аллахом», как замечает исследователь проблемы К. Вандейк, «священная война» в ее традиционном понимании, распространенном на Западе и среди вестернизированной интеллигенции, присутствует лишь в самой малой степени [94, с. 31—34].

Главная цель мусульманского максимализма, а именно образование «исламского государства» в географических рамках Индонезии, отчетливо прослеживается в до-

кументах движения. В прокламациях о создании «государства ислама» от 7 августа 1949 г. говорилось: «Во имя Аллаха... Мы, *индонезийцы*, приверженцы ислама, провозглашаем *Негара ислам Индонезия* — Государство ислама в Индонезии. Право, которое будет действовать в нем, — исламское право» (позже, в ст. 2 Конституции — Канун азаси Нега-ра ислам — будет сказано: «Высшая власть принадлежит Корану и сунне» (цит. по [128, с. 318—321])). В отличие от конституции Индонезийской республики, предусматривающей равенство всех граждан перед законом, в прокламации подчеркивалось, что только мусульмане имеют право занимать «важные и ответственные посты, выполнять важные и ответственные функции как в гражданской, так и в военной сферах» (цит. по [94, с. 97])). По поводу образования «государства ислама» в ней, в частности, говорилось: «Национальная революция должна стать исламской революцией. Она должна быть не только антиколониальной войной: исламская революция будет продолжаться, пока „государство ислама“ не утвердится на всей территории Индонезии, пока не исчезнут все виды порабощения, пока не будут изгнаны враги Аллаха и „государства ислама“ в Индонезии. До достижения этих целей „государство ислама“ в Индонезии будет „дар аль-исламом“ в состоянии войны». В специальном пункте подчеркивалось, что миссия «государства ислама» состоит в установлении в мире предписанной Аллахом справедливости [94, с. 319; 235, 1959, № 1—2, с. 121].

В 1953 г. территорией «дар аль-ислама» провозгласила себя часть провинции Аче и окружающих ее районов. В Манифесте, изданном по этому случаю лидерами нового очага антиправительственного движения, формула «мусульманский национализм» выражена особенно четко. В нем, в частности, подчеркивалось, что руководители Индонезийской республики не пошли по пути исламизации, а это было бы осуществлением главного принципа панчасилы — «веры в единого бога». Аче, говорилось в Манифесте, порывает с государством, которое руководствуется одними только принципами национализма; народ Аче понимает, что такое религия и подлинный национализм; те же, кто полагает, что верующий не должен любить свою родину, вероятно, просто не понимают ислама: «Создавая государство, мы не создаем государство в государстве; в наших сердцах индонезийская республика всегда жила как „золотой мост“

к государству, о котором мы столько мечтали. Теперь мы видим, что этот „золотой мост“, кажется, не только не ведет к желанной цели, но стал препятствием на пути к ней...» (цит. по [115, с. 212—213]). Государство ислама в Аче просуществовало до 1959 г.

Население Аче составляет одна из многочисленных индонезийских народностей. Поэтому борьба за «государство ислама», несмотря на прокламированную приверженность индонезийскому патриотизму, носила здесь объективно даже узкоэтнический, сепаратистский характер, отражая недовольство местной буржуазии засильем яванцев, а крестьян — экономическими трудностями.

В 1953—1965 гг. подобное же государственное образование существовало в Южной и Центральной Сулавеси.

* * *

Выше (в разделе «Умма и нация») уже было показано, что под влиянием обстановки планетарные масштабы максималистских программ не исключают использования патриотизма и национализма в качестве инструмента реализации антипатриотической и антинациональной по сути панисламской идеи. При этом противоречия между национализмом, с одной стороны, и исламизмом — с другой, как полюсами приверженности мусульманина соответственно нации (государству-нации) и вероисповедной общине максималисты, «Братья-мусульмане» в частности, снимают утверждением, что ислам в силу присущей ему универсальности обладает всеми положительными качествами любой не противоречащей исламу концепции [231, 1947, № 4, с. 283].

Глава IV

«МУСУЛЬМАНСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ»

Подавляющее большинство мусульманских теоретиков и политических лидеров считают «государство ислама» не только в мировом масштабе, но и в пределах отдельно взятых стран отдаленной и труднодостижимой целью. В настоящее время наиболее сильным течением в мусульманской политической мысли стал «мусульманский национализм», допускающий существование суверенных мусульманских государств, т. е. управляемых мусульманами на основе государственно-национального или территориального единства, не выдвигая в отличие от максималистов как непереносимое требование о «государстве ислама».

Теории «мусульманского национализма» порождены конкретными социально-политическими факторами, а не являются вариантами саморазвития исламских доктрин. Религиозный мотив в них преобладает. Они проklamируют стремление к реализации мусульманского социально-политического идеала, толкуемого обычно в свете интересов современных классов. Эти теории приобретают сильный националистический оттенок, когда подчеркивают необходимость освобождения от иноземного господства, создание и укрепление суверенного государства. «Мусульманский национализм», как и мусульманский максимализм, основан на идеализации ислама как идеологии, якобы способной привести мусульман к политическому и социальному освобождению. Но всемирные притязания мусульман ограничены малыми возможностями их удовлетворения в современном мире.

Мы уже убедились, что мусульманские теоретики, высказывая нетрадиционные взгляды, обычно отталкиваются от тех положений, которые ранее выдвигались пионерами мусульманского реформаторства нового и новейшего времени: Ахмад-ханом и аль-Афгани, М. Абдо, Р. Риди и М. Икбалом. «Компромиссные» решения проб-

лемы «ислам и национализм» в мусульманской политической мысли связаны прежде всего с именем аль-Афгани, идеолога панисламизма и одного из вдохновителей национально-освободительных движений в Египте, Иране, Индии. Сторонники «мусульманского национализма» отталкиваются от положения, согласно которому между исламом, признающим существование разных народов и чувство патриотизма, и проникнутым духом ислама национализмом не существует противоречий. «Ислам содержит в себе национализм,— пишет официальный орган марокканских улама „Даава аль-хакк“,— подобно обществу, которое состоит из множества семей. Ислам признает нации, ислам породил арабский национализм» [198, 1974, № 8, с. 56].

Понятие «мусульманский национализм», несмотря на видимую несовместимость составляющих его компонентов, означает компромисс между исламом и национализмом. При этом все компромиссные формулы «мусульманского национализма» предусматривают определенное сотрудничество с национализмом. Масштабы такого сотрудничества определяются степенью секуляризации общества, политической обстановкой, умонастроениями политических лидеров.

В рамках секулярных режимов одни сторонники компромиссов ограничиваются программой постепенной исламизации общества и государства мирными средствами, не помышляя об исламизации политической структуры в близкой перспективе, как это явствует, например, из взглядов доктора Файзаллы Махмуда Фоузи: сперва — мусульманское исламизированное общество, а затем и «государство ислама» на данной территории путем постепенного внедрения шариата [202, 22.07.1981, с. 9]. Другие, стремясь к укреплению позиций веры и влияния духовенства, готовы ради этого признать не только существование мусульманской нации в рамках одной суверенной страны, но и сосуществование шариата со светской государственностью и светским законодательством.

Председатель Консультативного совета исламской идеологии Аллама Аллауддин Сиддики (Пакистан) подчеркивал, характеризуя «мусульманский национализм»: «Национализм совмещает в себе и доброе, и дурное. Но, когда мы говорим „мусульманский национализм“, мы имеем в виду национализм, свободный от всего дурного. Под „мусульманским национализмом“ мы понимаем нераздельную приверженность как исламу, так и данной

стране, не тая злого умысла по отношению к любой другой религии, нации, государству» (цит. по [69, с. 228—229]).

Известный американский исламовед М. Уотт, отмечая этот факт, писал: «В большинстве стран мусульманского мира можно обнаружить явление, которое следовало бы, вероятно, назвать секулярной формой „мусульманского национализма“. Это касается тех, кто не слишком привержен религиозной вере и ритуалу, но зато питает глубокую приверженность исламской общине как культурному единству» [186, с. 120].

Максималисты, не допускающие компромиссов с националистами, осуждают «мусульманский национализм» как несовместимый с истинно исламской доктриной. В брошюре Абул Ала Маудуди «Национализм и Индия» можно найти, например, такое определение «мусульманского национализма»: «Мусульманские националисты — это люди, которых мало интересует ислам, его принципы и цели. Они озабочены только... политическими и экономическими интересами нации, которая существует под наименованием „исламская“... Они не осознают своей неисламской позиции» [143, с. 50, 51].

Социально-классовую сущность «мусульманского национализма» не всегда можно четко определить. Он составляет идейную платформу совместных действий различных классов, социальных групп, которые независимо от того, осознают они или нет свои интересы, объединились для достижения некоторых общих, прежде всего политических, целей там, где мусульманской общине как социально-культурной группе приходится отстаивать свои права и принципы. По мере достижения этих целей между отдельными социальными группами возникают расхождения, отражающие их социально-классовую природу и политические ориентации. (Лучшим примером может служить история создания Бангладеш. Бенгальцы в период борьбы мусульман Индии за создание Пакистана сохраняли единство мусульманских рядов. Позже, оказавшись на положении дискриминируемой нации в мусульманском государстве, они под флагом «этнического национализма» в кровавой борьбе добились создания независимого государства.)

«Мусульманский национализм»: суверенитет мусульманской общины

В многоконфессиональных государствах, особенно там, где мусульмане составляют крупные по численности меньшинства, таких, как Индия, Филиппины, «мусульманский национализм» направлен на отстаивание политических, культурных и правовых интересов мусульманской общины как автономной социальной группы и порою — на образование суверенного мусульманского государства в составе территорий с мусульманским большинством населения. (В этом пункте позиция некоторых «мусульманских националистов» в наибольшей степени сближается с позицией максималистов. Однако в отличие от них «мусульманские националисты», как правило, не добиваются учреждения «государства ислама», довольствуясь идеалом общества, управляемого мусульманами в духе шарната, а не на его основе.)

В Индии «мусульманский национализм» зародился в последней четверти прошлого века в атмосфере успехов национализма на Западе и подъема национально-освободительных движений на Востоке, на основе теории «двух наций». Согласно этой теории, в Индии существуют две самобытные нации — индусы и мусульмане и каждая имеет право на свое государство.

Отношения между индусами и мусульманами (численность последних сейчас составляет примерно 90 млн.) часто отмечены взаимной подозрительностью, доходящей до прямой вражды. В основе этой подозрительности и враждебности лежат причины экономического и социального порядка, а не только религиозная разобщенность. Мусульманская буржуазия, которая вступила в активную хозяйственную жизнь страны с опозданием по сравнению с индусской, оказалась в невыгодном положении. Мусульманские феодально-помещичьи и буржуазные слои не выдерживали конкуренции своих индусских соперников. Средние слои страдали от дискриминации в плане возможности доступа к государственным должностям, от притеснений в области культуры. Стремление каждой религиозной общины обеспечить для себя гражданские и политические привилегии породило коммуналлизм, который в этой огромной многоконфессиональной стране стал важнейшим политическим фактором, вызывая религиозно-общинные конфликты, политическую напряженность.

Мусульманские коммуналисты исходят из представления о том, что индусы и мусульмане относятся к различным социальным системам, разным культурам, придерживаются разного образа жизни. Они убеждены, в частности, что им, мусульманам Индии, надлежит исламизировать страну, а далее — весь мир. Они не верят в возможность национальной интеграции. Несмотря на секуляристскую политику правительства Индии, они утверждают, что мусульманское меньшинство обделено, требуют для мусульман права руководствоваться шариа-том, а не общендийскими гражданскими кодексами, а также признания за языком урду, которым пользуются большинство мусульман, равного статуса с языком хинди и справедливой квоты на государственные должности, в полиции и пр. Секуляристская политика правительства воспринимается ими как реализация гегемонии индусов. Чувство принадлежности к мусульманской общине для них важнее индийского патриотизма, их страшит индийский национализм, в котором они усматривают враждебное начало и который отождествляют с индийским коммунализмом [175, с. 11].

Мусульманский коммунализм естественно эволюционировал в направлении кристаллизации идеи суверенной государственности для мусульман Индии. Мусульмане мечтали о стране, в которой будут реализованы исламские принципы, понимаемые массами в духе народовластия и социальной справедливости.

Еще в конце XVIII в. Шах Валиулла (1703—1762), предвосхитив идеи «мусульманского национализма», противопоставил индийских мусульман и индусов друг другу.

Он провозгласил необходимость возрождения исламских духовных ценностей и был первым мусульманином, который, по выражению М. Икбала, почувствовал необходимость нового духа [139, с. 126]. Шах Валиулла толковал исламский постулат о неразделенности религии и политики в том смысле, что государство является политическим воплощением духовной миссии ислама. И выступая за восстановление мусульманского правления в Индии, он призывал мусульман подняться против «неверных».

В том же случае, если успех окажется невозможным и в Индии все же будут править индусы, то, как надеялся Шах Валиулла, бог «сподобит индийских лидеров принять ислам» [234, сентябрь, 1970, с. 11—12].

Предтечей «мусульманского национализма» в Индии, целью которого была политическая интеграция территорий с преобладанием мусульманского населения, был известный религиозный реформатор и общественный деятель Сайед Ахмад-хан (1817—1898). Долгое время он считал мусульманскую общину в Индии частью индийской нации, а не частью уммы — всемирной исламской общины.

Ахмад-хан верил, что возрождение уммы возможно только в рамках единой Индии, что сотрудничество между мусульманами и индусами является залогом прогресса и счастья. Все население страны, — говорил Ахмад-хан, — индусы, мусульмане, христиане — каум (народ, нация), дети одной земли, они дышат одним воздухом, пьют одну воду [191, 1982, № 2, с. 110]. Впрочем, этим же словом он пользовался и для определения религиозной общности людей: в то время сознание мусульманина не воспринимало нацию как самостоятельную ценность, вне религиозной общности. Стремясь пробудить в мусульманах чувство уверенности в себе, развить в них политическое самосознание, будучи убежденным, что прежде чем вступить в борьбу за свои права, мусульмане должны догнать индусов по части современного образования и экономической активности, Ахмад-хан считал, что для этого мусульманам нужно поддерживать политические и культурные контакты с Западом. Он уповал на пресловутую цивилизаторскую миссию колониальных властей в Индии и призывал мусульман поддерживать дружеские отношения с англичанами, особенно потому, что мусульмане составляют меньшинство [164, с. 20—21], так как, по его мнению, мусульманин сможет внести позитивный вклад в развитие страны только тогда, когда он будет тверд в своей вере, повысит свой культурный уровень, разовьет политическое сознание [117, с. 6—7].

Постепенно взгляды Ахмад-хана менялись. Он пришел к заключению, что интересы индусов и мусульман совпадают далеко не во всем. В протестах индусов против того, чтобы урду стал официальным языком, Ахмад-хан усматривал смертельный удар по «мусульманской нации», а в образовании Индийского национального конгресса в 1885 г. — опасность установления индусской гегемонии в стране, где индусы составляют большинство населения. Теперь он стал утверждать невозможность существования мусульман и индусов в рамках единой

нации: «Я против всякого Конгресса... который рассматривает Индию как страну одной нации» (цит. по [141, с. 112]).

Отошел от индийского национализма и Мухаммад Икбал. Икбал считал ислам наиболее динамичной религией, предвосхитившей все возможные достижения человеческой мысли, все формы демократии, способной быть единственной основой интеграции человечества. Однако для того, чтобы ислам мог выполнить свою всемирную миссию, по мнению Икбала, необходимо возрождение политической роли мусульманской общины. Икбал считал, что мусульманская община способна возродиться лишь через реализацию основополагающего для мыслителя принципа хиди — «самости» — через развитие динамической личности в сфере практической деятельности, через самопознание и самоосознание [139, с. 239].

В представлении М. Икбала такая «динамическая личность» — это современный человек с качествами настоящего мусульманина, истинно правоверный (Марди Мумин) [101, с. 88]. Он считал, что «существование ислама как культурной силы в Индии в очень большой степени зависит от его локализации на особой территории» [139, с. 240]. В декабре 1930 г. на заседании Всеиндийской мусульманской лиги в Аллахабаде Икбал выдвинул идею самостоятельного мусульманского государства для мусульман Индии⁴. Он, конечно, не был первым, кто заговорил об этом. Но слово очень известного поэта послужило толчком к быстрой кристаллизации идеи мусульманского государства. Икбал следующим образом изложил «теорию двух наций»: индийские мусульмане — это подлинная нация современного типа. Им нужна своя территория, консолидация в рамках этой территории, а далее — объединение их с другими мусульманскими странами с последующим превращением всего мира в мусульманскую общину. Таков «мусульманский национализм» [139, с. 23—24; 164, с. 321—323].

«Мусульмане Индии,— говорил он,— это единственный народ в стране, который может быть охарактеризован как нация в современном смысле этого слова... Я хотел бы видеть Панджаб, Северо-Западную Пограничную Провинцию, Синд и Белуджистан в едином государстве. Самоуправление в составе или вне Британской империи в рамках объединенного Северо-западного штата индийских мусульман, как мне кажется, должно быть

конечной целью мусульман, во всяком случае в Северо-Западной Индии» (цит. по [164, с. 240, 118]).

В политической концепции Икбала ислам и национализм находятся в причудливом сочетании, в котором безусловно преобладает ислам. Национализм не только оценивается, но и определяется с позиций ортодоксии, утверждающей вселенское торжество ислама. Употребляя понятие «нация» в современном смысле слова, Икбал признавал, как подчеркивает М. Т. Степанянц, что оно противоречит идее единства на основе вероисповедной общности: «Не общий язык, территория или экономические интересы составляет основу нашей национальности,— писал Икбал,— а то, что все мы имеем определенное мировоззрение и творим одну и ту же историческую традицию», как путь к всемусульманскому братству (цит. по [25, с. 134]).

В 1915 г. М. Икбал опубликовал поэму «Асрар-и ходи» («Тайны самости»). Поэту представляется «новая Мекка» — всемирное теократическое утопическое государство, объединяющее всех мусульман. В нем не будет и следа национализма, никакого проявления империализма, которые делают мусульман чужими друг другу, убивают братские чувства. Икбал мечтает о мире, в котором царит религия, а не политика [116, с. 154],— это концепция мусульманского максимализма.

«Узкий патриотизм и фальшивый национализм» (см. [104, с. 169]) на этнической или территориальной основе — западные формулы национализма — М. Икбал решительно отвергал, и особенно — шовинизм, «как злейшего врага человечества», как идеологию, ведущую к разобщению, а не объединению народов. Но проявляя политический реализм, Икбал признавал позитивным фактором национализм угнетенного меньшинства, борющегося за свои права, и патриотизм, но до тех пор, пока они не приходят в противоречие с исламом. «Национализм в смысле любви к своей родине и даже в смысле готовности умереть за ее достоинство является составной частью мусульманской религии и приходит в противоречие с исламом только тогда, когда он начинает играть роль политической концепции и претендовать на роль принципа общечеловеческой солидарности, требуя, чтобы ислам отступил на задний план как частное убеждение и перестал быть жизненным фактором национальной жизни» (цит. по [6, с. 211]).

Отсюда и коммуналистские взгляды Икбала. Хотя в принципе Икбал считал возможным национальное объединение в некоторых политических рамках, но в современной ему Индии он не видел предпосылок к объединению, так как там происходит интенсивный процесс самоизоляции религиозных общин. Икбал был противником такого коммунализма, который основан на недоброжелательстве по отношению к другим общинам, и выступал за «коммунализм в высшем смысле слова, являющийся необходимостью для формирования гармонического целого в такой стране, какой является Индия» (цит. по [164, с. 322]).

Как подчеркивает Л. Р. Полонская, при понимании национализма как чувства духовной общности, культурной, социальной близости людей и патриотизма естественно было соединение элементов коммунализма и национализма, появление сочетания «мусульманский национализм» и использование Икбалом слов «кау» («нация») и «миллат» («религиозная община») в качестве синонимов [20, с. 193], и даже отождествление ислама и национализма. «Национализм встал перед мусульманами как самостоятельная проблема,— писал Икбал,— только в странах, где они оказались в меньшинстве... В странах с мусульманским большинством национализм и ислам вполне идентичны, а в странах, где мусульмане составляют меньшинство, их требование самоопределения как культурного объединения вполне оправданно» (цит. по [6, с. 212]). При этом как «мусульманский националист» Икбал признавал существование отдельных суверенных мусульманских наций, обладающих своей территорией и своей спецификой. Об этом, безусловно, свидетельствует его заявление о том, что ислам «скорее Лига наций, признающая существующие границы и расовые различия только ради удобства общения, но совсем не для сужения социальных горизонтов ее членов» и что «сейчас каждая из мусульманских наций должна углубиться в себя, на время сфокусировать свое внимание только на себе одной, пока все они не станут достаточно сильными и могущественными, чтобы образовать жизнеспособную семью республик» [118, с. 159—160].

Активным пропагандистом мусульманского государства, делающим акцент на теории «двух наций», был Мухаммад Али Джинна (1885—1948). В целом его концепция, «наиболее полно отразившая интересы мусуль-

манской буржуазии, предусматривала борьбу в рамках религиозной общины против английских колонизаторов, за независимость и против всех противников образования мусульманского государства, установление социальной гармонии внутри мусульманской общины» [11, с. 145—146]. Мусульманский модернист западной формации, Джинна, подобно Ахмад-хану и Икбалу, долгое время выступал за индуско-мусульманское единство и сотрудничество как член Индийского конгресса. На заседании Индийской законодательной ассамблеи в 1925 г. он заявил: «Я прежде всего националист, во-вторых, националист, и в конечном счете националист» (цит. по [6, с. 219]).

Еще и в 1931 г. Джинна был, по его словам, «сначала индийцем, потом мусульманином». И только в 1935 г., как замечает Х. Малик, он из индийского националиста-мусульманина становится мусульманским националистом [139, с. 249, 252]. Как и М. Икбал, он считал, что мусульманская община в Индии обладает своей культурной самобытностью, в которой местная специфика сочетается с исламом, не только его ритуалом, но и его поведенческим и философским по характеру содержанием [117, с. 104]. Для того, чтобы нация (nationality) стала носителем национализма, утверждал Джинна, объединяя в понятие нация разные формы социальных общностей на этнической, культурной, религиозной основах, необходимы два условия: желание людей жить вместе и наличие общей территории. У нас есть и то и другое [117, с. 69]. В обращении к сессии Мусульманской лиги, состоявшейся в Лахоре в 1940 г. (на ней была принята резолюция, содержащая требование о создании Пакистана), Джинна утверждал: «Мусульмане выступают за свободу Индии, но за свободу всей Индии, а не одних только индусов. Мусульмане являются нацией согласно любому определению понятия нации, и они должны иметь свою родину, свою территорию и государство. Индусы и мусульмане принадлежат к двум различным религиозным группам, обладающим каждая своей философией, социальной спецификой, своими обычаями, литературой. Они принадлежат к двум разным цивилизациям, которые основаны в целом на противных, конфликтующих идеях и концепциях [164, с. 128—129]. А в 1941 г. Джинна так развивает эту свою мысль: «Суверенная власть в исламе не принадлежит ни королю, ни парламенту, ни отдельному лицу, ни институту. Ислам-

ское правление есть власть принципов и предписаний Корана. Для того чтобы такая власть могла быть реализована, настоятельно необходима некоторая территория или государство» [232, 25.08.1983, с. 7].

Результатом борьбы мусульман было выделение в 1947 г. северных провинций Индии с мусульманским большинством населения в исламскую республику, «мусульманское идеологическое» государство на вероисповедной исламской основе в соответствии с принципом «одна религия — одна нация — одно государство» — Пакистан. Однако Пакистан никогда с самого момента своего появления не был теократией, здесь не было верховной власти духовенства. Он выступал в качестве государства-нации, опирающегося в первую очередь на гражданскую, а не вероисповедную общность. После образования Пакистана теория «двух наций» трансформировалась для пакистанцев в концепцию «мусульманского национализма». «Отец нации» М. Джинна, возглавивший Исламскую Республику Пакистан, отдавал безусловный приоритет государственным интересам. Его «мусульманский национализм» принял форму национализма мусульманского лидера секулярной ориентации, но об этом еще будет сказано.

К категории «мусульманского национализма» компромиссного толка относится и движение, которое развернулось на юге Филиппинских островов с конца 60-х годов. Оно было вызвано социально-экономическими противоречиями между католиками, составляющими подавляющее большинство населения республики, и мусульманами (особенно со времени массовой миграции христиан в мусульманские районы).

В условиях политического и социально-экономического неравенства мусульмане чувствуют себя по отношению к католикам единым народом — моро (маврами)², несмотря на этническую и языковую разнородность. Они требуют гражданского равноправия, возможности развития своей культуры, экономического и социального развития района, населенного мусульманским меньшинством.

Движение объединяет различные социальные силы, которые руководствуются как умеренно автономистскими, так и радикально-сепаратистскими целями. В настоящее время его возглавляет Фронт национального освобождения моро (ФНОМ), составляющий радикальное крыло движения. В 1947 г. Фронт провозгласил южную

часть Филиппин республикой, получившей в 1981 г. название Исламская республика Бангсаморо.

Нур Мисаури, лидер ФНОМ, выдвинул положение, согласно которому на Южных Филиппинах власть филиппинцев-христиан является колонизаторской. Отсюда требование автономии для Бангсаморо, суверенитета в рамках федерации, со своим флагом, языком, государственной печатью, вооруженными силами, администрацией, судебной системой, системой народного образования, денежным обращением [103, с. 254]. За центральной властью остается только сфера защиты страны от внешней опасности.

Хотя программа моро предусматривает создание на юге Филиппин исламского общества на подлинно исламских основах — Коране и сунне, — сотрудничающего со всеми мусульманскими народами [208, 06.12.1983, с. 33], приоритет государственно-национальных, а не исламских принципов в ней кажется неоспоримым: Фронт национального освобождения моро намерен определить национальную судьбу «мусульманского народа моро» на национальной территории (о-в Минданао и ряд южных островов). В манифесте ФНОМ в связи с провозглашением Исламской республики ни один из 12 пунктов не указывает прямо на исламский выбор. Мусульманская специфика проявляется только в двух пунктах: в 6-ом пункте, где сказано, что «народ Бангсаморо и революция преданы делу сохранения и развития исламской культуры... „без предубеждений в отношении развития и процветания других религиозных и местных культур“ на нашей родине», и в 12-ом пункте, где декларируется принадлежность Бангсаморо к мусульманскому миру [81].

Компромиссные разновидности «мусульманского национализма»

В отличие от многоконфессиональных государств в странах, где приверженцы ислама составляют большинство, «мусульманский национализм» принимает форму соглашения, компромисса с национализмом на основе секуляризма.

Сторонники компромисса, «мусульманские секуляристы» занимают ключевые позиции в мусульманских партиях и организациях и пользуются поддержкой правящей националистической элиты в Индонезийской республике, которая является светским государством.

Основной идеологией национально-освободительного движения в Индонезии был национализм, который и остался официальной ее идеологией в эпоху независимости. Вместе с тем со времени борьбы за независимость на формирование национального самосознания оказывал сильное влияние ислам. До 1965 г. он был одним из главных идейных течений в стране наряду с мелкобуржуазным национализмом и коммунизмом (воспринимался прежде всего как идеология освобождения и единства Индонезии).

Основной целью мусульманских политических деятелей в первый период существования республики (1945—1959) было превращение страны в «истинно исламское» государство, но цель эту разделяла лишь незначительная часть населения, хотя мусульмане составляют 90% индонезийцев. В этом проявилась местная специфика. Большинство индонезийских мусульман — это так называемые статистические мусульмане, которые, считая себя мусульманами, на деле остаются анимистами или исповедуют веру, представляющую собой смешение анимизма, индуизма и ислама. Ортодоксальный ислам преобладает только на Западной Яве и в некоторых других районах островного государства. Но именно Ява стала центром политической жизни страны. Большое влияние имели здесь мусульманские радикалы, которые добивались прогрессивного развития на основе реформированного ислама в модернизаторском духе, а не на базе консервативно-фундаментальной концепции возврата к раннеисламскому обществу, к «государству ислама». Они сотрудничали с мелкобуржуазными националистическими лидерами, которые оказались в авангарде политической борьбы и выражали, с одной стороны, чаяния крестьянской и полупролетарской массы, с другой — антиимпериалистические настроения населяющих Индонезию народов. В таких обстоятельствах мусульманский максимализм не мог иметь успеха, потому что идея «государства ислама» — абсолютного подчинения шариа-ту — была неприемлема ни для анимистов, ни для христиан, ни даже для «статистических мусульман».

Националистические лидеры, пришедшие к власти, были склонны использовать доисламские традиции народов Индонезии в качестве органической части доктрины индонезийского национализма. Стремясь к преодолению отсталости на путях модернизации всех сторон жизни страны, националисты не желают вмешательства ду-

ховенства в политику, однако, вынужденные считаться с давлением, которое оказывали на них мусульманские политики, они должны были опираться на духовенство для легитимизации своей власти и национальных программ. Официальная платформа на основе выдвинутых будущим президентом страны Сукарно пяти принципов (панчасила): вера в единого бога, справедливый и цивилизованный гуманизм, единство Индонезии, демократия, социальная справедливость — составлена так, чтобы мусульмане могли признать ее и поддержать.

Традиционной для Индонезии с того времени стала политика национального сотрудничества. Секуляристский правительственный курс получил поддержку большинства мусульманских лидеров, в частности потому, что он оставлял, казалось, открытыми двери для осуществления «ползучей» исламизации индонезийского общества. Они, фактически сотрудничая со всеми политическими режимами, проявляют умеренность, особенно после военного переворота 1965 г. Мусульманское духовенство отказалось от требования форсированного превращения Индонезии в «государство ислама» и добивается (как промежуточный этап) закрепления принципа веры в единого бога в качестве основополагающего принципа официальной идеологии с последующей исламизацией страны — установлением «исламской демократии» в суверенном индонезийском государстве, иначе говоря, выступило за «национальное государство на основе панчасила, в котором действовали бы законы и установления шариата» (цит. по [188, 1983, № 31, с. 121]). Как отмечает Б. Боланд, в политических концепциях стали доминировать отход от теократии в пользу исламской демократии с ее принципами парламентаризма и гражданских свобод, а в области права — тенденция к допущению сужения сферы действия шариата рамками семейно-личных отношений. Некоторые теоретики принимают секуляризм в плане признания мирских ценностей в интересах прогрессивного развития индонезийского общества [37, с. 221—222]. Даже видные поборники исламизации Мухаммад Натсир и Абдул Хасан ныне подчеркивают особые интересы индонезийцев во всемирной мусульманской общине.

Лидер и идеолог фундаменталистского крыла религиозно-политической партии Машуми³ Натсир уже в 30-е годы начал отходить от максималистской идеи теократической всемирной общины-государства, став ак-

тивным пропагандистом учреждения «государства ислама» в Индонезии. Несмотря на то что в борьбе за независимость Индонезии Машуми выступала под знаменем Аллаха, а не национального государства, машумисты во имя своей цели приняли официальную доктрину панчасила — секулярную в своей основе платформу, даже не настаивая на исламизации государства, в первую очередь добиваясь, чтобы ислам стал фундаментом национального сплочения⁴.

В политическом манифесте партии, принятом 6 июня 1947 г., говорится: «Республика Индонезия, народ которой по большей части привержен исламу, будет государством с конституцией, основанной на отвечающих исламу принципах или им не противоречащих» (цит. по [87, с. 43—44]). Принципы панчасила отвечали требованиям Манифеста.

В новой машумистской программе, принятой в 1952 г., снова говорилось о «построении государства, базирующегося на законе и учении ислама и гарантирующего духовное и материальное благополучие всем жителям Индонезии» (цит. по [12, с. 83]). Таким образом, как отмечает советский ученый А. И. Ионова, в целом Машуми выступила за национальное мусульманское государство, подчеркивая, что Индонезия имеет свою специфику и свои интересы, отличающие ее от остальных мусульманских стран. Исламская республика в Индонезии, по представлениям Натсипра, должна быть парламентской демократией по западному образцу, а не теократией, государством, в котором ислам является «философией жизни», а «религиозная общность — цементирующей основой общественной структуры, фундаментом национального сплочения Индонезии и залогом конструктивных усилий в поисках метода дальнейшего развития страны» [12, с. 132—137] для достижения идеальной цели — построения «государства ислама».

Превращение Индонезии в негара ислам — «государство ислама» с решающим участием мусульманского духовенства в управлении страной было первоначально также целью влиятельной мусульманской религиозно-политической партии Нахдатул Улама⁵. Но, как и Машуми (может быть, только проявляя большую лояльность), Нахдатул Улама примиряется с секулярным режимом в стране и национализмом как краеугольным камнем официальной идеологии. Уже в 1952 г., через семь лет после провозглашения независимой Индонезии, руководители

Нахдатул Улама подчеркивали, что видят свою задачу в «построении „национального государства ислама“, базирующегося на принципах панчасила» [12, с. 90], опираясь прежде всего на один из ключевых принципов панчасила — «вера в единого бога». Один из руководителей партии утверждал: «Духовное и идейное наследие индонезийского народа знает только одну революционную доктрину, согласно которой нация и государство без религии неизбежно погибнут... Наш индонезийский (национализм) — не атеистический национализм, наша демократия — не атеистическая демократия» (цит. по [86, с. 171]). И они постоянно добиваются, чтобы националистические лидеры Индонезии руководствовались шариадом [115, с. 204]. Однако это требование «руководствоваться шариадом» превращает мечту об «исламизации страны» в химеру, потому что фактически означает отход от требования безусловного выполнения предписаний шариада как ниспосланного богом закона. Итак, обе крупнейшие мусульманские партии в Индонезии, пока они действовали на политической арене — до 1973 г., когда по указанию военных властей все мусульманские партии и организации были объединены в единую мусульманскую партию Индонезии — ПЕР (Партия единства и развития), делали большие уступки национализму и секуляризму, признав панчасила как «пакет» в качестве «единого принципа». (В 1985 г. Нахдатул Улама выходит из ПЕР, заявив о намерении отказаться от политической деятельности и остаться организацией, преследующей только религиозно-общественные цели.)

Известный богослов Хамка (аббревиатура от Хадж Абдул Малик Карим Амруллах), один из видных деятелей Машуми, который долгое время был решительным противником национализма и выступал за полную и безоговорочную исламизацию Индонезии, отошел от максималистских позиций. С 1975 г. он даже стал главой проправительственного Совета улама Индонезии (до 1982 г.) [188, 1983, № 31, с. 123].

В 70-е годы уже не выдвигает требований о возрождении халифата Хасби аш-Шиддики, который прежде был непримиримым борцом с «фанатичным национализмом», противопоставляя последнему «универсальный гуманизм» ислама. Интеграцию мусульман он стал понимать теперь как их духовное единство и признавать существенное значение интересов индонезийской нации, а не только индонезийских мусульман.

Стержнем взглядов бывшего министра юстиции проф. Джакартского университета Хазаирин (род. в 1906 г.) является тезис «Республика Индонезия — единая мечта». Но он не имел в виду воссоздание халифата, теократию. Подобно Натсиру и многим другим мусульманским идеологам Индонезии, Хазаирин считал, что умма — мусульманская община — должна стать «центром сплочения не только мусульман, но и всех остальных верующих, всех граждан страны» (цит. по [12, с. 143]) во имя сохранения государственной целостности Республики Индонезии.

«Мусульманский национализм»: секулярно-националистская ориентация

Выше говорилось, что «мусульманские националисты», придерживающиеся компромиссных формул, выдвигали на первый план интересы мусульманской общины и разрешение национальных проблем в духе шариа. Но немало мусульманских теоретиков не только приемлют секуляризм, но разделяют националистические доктрины, с националистических позиций толкуя исламские установления. Они готовы к сотрудничеству с секулярными лидерами на основе раздела сфер влияния, оставив политику в их ведении. Для них интересы государства-нации, во всяком случае, не менее важны, чем интересы мусульманской общины. Они готовы подчинить глобальные амбиции мусульманского максимализма национальным целям. Однако для этих теоретиков ислам всегда остается совершенной основой общественной организации. И этот акцент на интересы суверенного государства с одновременной идеализацией мировоззренческих концепций ислама и его морально-этических норм позволяет отнести таких теоретиков к приверженцам «мусульманского национализма».

Первые концепции «мусульманских националистов» секулярно-националистической ориентации появились в Индонезии. Индонезийские деятели модернистского направления, испытавшие сильное влияние индийских и арабских мусульманских реформаторов, уже в начале XX в. выступили как индонезийские националисты.

Лидер первой массовой антиколониалистской организации в Индонезии — Сарекат Ислам, возникшей в 1912 г., У. С. Чокроаминото (1882—1934), для которого

борьба за политическую свободу была одной из главных целей, рассматривал ислам в качестве национального символа и средства укрепления национального единства [145, с. 12]. Он называл себя «мусульманским националистом», часто пользовался этим понятием, вкладывая в него представление о патриотизме, любви к своему народу, о готовности трудиться во имя его интересов. Такое соединение религиозной аргументации с националистическим взглядом основывалось на антиколониализме, вражде масс к угнетателям — европейцам-христианам и на убеждении в недопустимости господства «неверных», порожденном представлением о превосходстве ислама. У. С. Чокроаминото мечтал о воскрешении времен праведных халифов, разрешении всех проблем в духе «мусульманского социализма» [11, с. 194], т. е. в конечном счете — на основе шариата. Но вместе с тем он подчеркивал необходимость использования мусульманами достижений западной цивилизации.

Как уже говорилось, рост националистических настроений в Индонезии и успехи национально-освободительного движения способствовали тому, что уже вскоре после обретения страной независимости часть мусульманских лидеров, отказавшись от идеи «государства ислама», признали принципы панчасила — платформу общиндонезийского национализма. При этом, желая обойти теоретическую несовместимость ислама с национализмом, они характеризовали индонезийский национализм как восточное, близкое исламу движение, не имеющее ничего общего с западными формами национализма, объединяющее, а не разъединяющее народы (см. [90]).

Среди таких лидеров особой известностью пользовались Х. М. Минтареджа и Бахрум Рангути. Они довольствовались фактом существования Индонезии как суверенного секулярного национального государства, управляемого мусульманами, не только признавая принцип разделения власти, но ставя превыше всего национальные интересы. Минтареджа и Рангути принимали как данное современные институты власти, секулярные общенациональные законодательные системы и даже не всегда настаивали на приоритетном положении шариата в жизни мусульман, поскольку вера — это частное дело каждого, хотя и считали Коран и сунну Пророка главным (но не единственным!) источником права. Они указывали на необходимость согласования всех законов, в

том числе и шариата, содержащего главным образом предписания религиозно-морального характера, с условиями места и времени (Б. Рангути). По мнению Минтареджи, ислам есть важный, но не единственный фактор национального строительства. Главное — это устремления руководства страны [12, с. 160]. На этом основании Минтареджа и Агус Судано требовали от мусульман проявления гибкости и сотрудничества с правительством, в том числе и с сильной секулярной военной властью. Они призывали мусульманских богословов к компромиссу с национализмом в направлении раздела сфер влияния, оставив политику полностью в ведении светских лидеров.

Мусульманские лидеры секулярно-националистической ориентации выступали поборниками парламентаризма, конституционализма и гражданских свобод, но главным образом пропагандировали идеи «мусульманского национализма», впрочем, используя всякую возможность воздействовать на общественную жизнь и правительственный курс в направлении исламизации общественной жизни. Они выступали за развитие национальной экономики, отстаивая прежде всего интересы местных предпринимателей мусульман, за укрепление солидарности среди членов уммы, проповедовали моральные заповеди ислама [173, с. 19—22].

«Мы совершали в прошлом ошибку, — писал Минтареджа, — слишком активно вмешиваясь в политическую борьбу, оставляя в стороне проблемы национального процветания, справедливости, национальной экономики. Мы стремились к формальной победе» (цит. по [173, с. 19—22]). Религии не следует распространять свою власть на действия правительства, подчеркивал Рангути, деятельность членов парламента и служащих госаппарата не должна определяться ссылками на Коран [12, с. 158]. Последовательный сторонник принципов панчасила, он утверждал наличие гуманистического начала в национализме: аналогом гуманизма, провозглашенного одним из принципов официальной идеологии, он называл положение исламской доктрины о любви Аллаха к своим творениям.

Наиболее видным теоретиком «мусульманского национализма» националистической ориентации стал бывший лидер Нахдатул Улама, занимавший одно время пост министра по делам религий, Вахид Хашим (1914—1953). Придерживаясь буржуазно-демократического об-

раза мыслей, он утверждал приоритет интересов Индонезии как государства-нации перед всеми прочими, в том числе интересами реализации идеи возрождения халифата. Важнейшим делом Хашим считал укрепление роли и места религии в жизни общества, но при этом проблема национальной консолидации индонезийцев оказалась для него важнее превращения Индонезии в «государство ислама». Он выступал как индонезийский националист в борьбе за объединение всех антиколониальных сил и считал, что синтез ислама и национализма может обеспечить успех и исламу, и национализму. Хашим призывал мусульманских лидеров отказаться от слепой приверженности исламу в ущерб национальным интересам: «То, в чем мы в настоящее время больше всего нуждаемся,— это нерушимое единство нации». По его мнению, индонезийским мусульманам следовало бы не столько ультимативно требовать провозглашения страны «государством ислама», сколько ограничиться определением места этой религии в рамках свободной Индонезии. «Философия единоборства,— писал он,— должна уступить место философии единения — синтеза», ибо только сочетание исламских догм с национализмом может поддержать их взаимную живучесть (цит. по [13, с. 105—106]).

А. И. Ионов в книге «„Мусульманский национализм“ в современной Индонезии» приводит характеристики ряда других известных мусульманских идеологов, разделяющих концепцию государственного национализма, в том числе Усмана аль-Мухаммади, Мухаммада Салеха Суанди, Закарии и Зайнал Абидин Ахмада. Первый не только выступал за национальное единство населения Индонезии при равноправии всех населяющих ее народов, но и осуждал все проявления узкоэтнического национализма, который, подрывая национальное единство, служит интересам империализма. Ислам, в понимании аль-Мухаммади, служит надежным заслоном против разрушения национальной индонезийской идентичности и суверенитета страны.

Особенной известностью пользовался политический деятель Индонезии конца 40—50-х годов Мухаммад Салех Суанди. А. И. Ионов, характеризуя его взгляды, подчеркивает: по мнению С. Суанди, «исламская демократия» должна быть реализована в «суверенном и независимом государстве», предпочтительно парламентской республике, в котором обеспечены свобода мнений,

вероисповедания, свобода слова, собраний, личности. В качестве источников права Суаиди называет не только Коран и сунну, но и парламентские акты [13, с. 112—114].

Защита индонезийского национализма характерна для видного публициста начала 50-х годов Закария. Он не включал в понятие нации элемент вероисповедного единства, хотя и усматривал в нем важный компонент национальной сплоченности и осуждал тех, кто пытался противопоставить религиозную общность людей национальной. Только лжелидеры, писал Закария, могут отрицать право народа на защиту суверенитета, на самостоятельное политическое и экономическое развитие, «осуждать чувство национализма, которое способствовало высвобождению из-под колониального гнета» (цит. по [13, с. 116—117]). Вместе с тем у Закария прослеживается стремление добиться максимальной исламизации принципов панчасила и мархаэннизма — разработанной Сукарно идеологии индонезийского национализма. Он пытался доказать их непротиворечивость исламским установлениям.

Взгляды Сукарно разделял и Зейнал Абидин Ахмад (р. в 1911 г.). Как подчеркивает А. И. Ионов, он противопоставлял исламским моделям социально-политического устройства идею независимой конституционной парламентской республики, «где нация, народ являются носителями политического и юридического суверенитета». Он выступал как сторонник разделения светской и духовной власти, критиковал институт халифата как объединяющий мирское и духовное. Логическим завершением такой позиции выглядит его утверждение о том, что руководить делами государства должны не столько богословы, сколько специалисты, избранные всем народом, т. е. не только мусульмане. Вместе с тем свою секулярную националистическую позицию Зейнал Абидин Ахмад обосновывал ссылками на якобы особые достоинства исламской демократии по сравнению с западными образцами [13, с. 119—123].

Испытывал влияние ислама и националист мелкобуржуазного толка, виднейший политический деятель Индонезии Мухаммад Хатта. Подобно Сукарно, Хатта считал, что свободная Индонезия должна быть светским государством, основанным на единстве всех народов страны вне зависимости от этнической и религиозной принадлежности. Именно этой цели — строительству не-

зависимой Индонезии как светского государства «социальной справедливости» — подчинено у М. Хатты и толкование иламской доктрины, хотя, по свидетельству историка мусульманского движения в Индонезии Д. Нура, Хатта «с юности отличался религиозностью и приверженностью исламу» (цит. по [4, с. 310]). Именно поэтому М. Хатта «высоко оценивал антиимпериалистические аспекты панисламизма, который, по его мнению, имел «ясно видную политическую основу: освобождение мусульманских народов от хватки мирового империализма» (цит. по [4, с. 374]). Во имя единства индонезийцев в борьбе с колонизаторами он призывал их к веротерпимости, приписывая исламу толерантность: «Как может человек находиться в мире с создателем, если он не будет в мире со своим собратом, человеком, невзирая на его вероисповедную принадлежность? Этот аспект исламской доктрины не вполне понимают. Тем не менее терпимость в ее высшей градации обязательна для каждого мусульманина» (цит. по [162, с. 597]). Не будучи приверженцем идей «мусульманского социализма», Хатта тем не менее испытал на себе их влияние, хотя не они определяли основные положения светского учения Хатты о «народном суверенитете и коллективизме» (см. [4, с. 314—376]).

О характере влияния ислама на взгляды М. Хатты свидетельствует разработанный под его руководством проект программы и устава Исламской демократической партии Индонезии, опубликованный в 1967 г. Эта партия объявлялась мусульманской по духу и националистической по характеру, действующей на идейной основе официальной идеологии — принципов панчасила. Как замечает Л. М. Ефимова, авторы программы рассматривали ислам только в качестве морально-этического регулятора, инструмента воспитания сознательных и высокоморальных граждан «справедливого общества» (см. [18, с. 89]).

Своеобразием отмечена позиция Мухаммада Али (1879—1931), лидера халифатистского движения 20-х годов в Индии, направленного на защиту турецкого султана-халифа от посягательств «неверных». Еще во время балканских войн, в декабре 1913 г., Мухаммад Али заявил на митинге в Лахоре: «Турецкий вопрос — это вопрос жизни и смерти для ислама» (цит. по [116, с. 64]). Он исходил из представления о том, что мусульмане связаны общностью духовных и культурных ценностей,

общим мировоззрением, воплощением чего служит институт халифата, гарантирующий им наилучшие возможности выполнения требований шариата. Халифат как бы персонифицирует ислам. Сердцем ислама являются святые места в Аравии, которые не могут находиться под контролем немусульман и защита которых — прямой долг правоверных [149, с. XXXVIII]. А так как индийская мусульманская община — это наиболее крупная и сильная община в мусульманском мире, именно она и должна принять на себя руководство борьбой за освобождение «святых мест» (цит. по [149, с. XL]).

В борьбе за независимость мусульманские лидеры в XIX в. по большей части выступали совместно с индусами под знаменем общендийского национализма, добиваясь участия индийцев в управлении страной и самоуправлении. Активными пропагандистами идеи индуско-мусульманской общности были первые крупные мусульманские реформаторы Сайед Ахмад-хан и Мухаммад Икбал. Первый называл Индию «невестой с прелестными очами: одно ее око — индусы, другое — мусульмане» (цит. по [139, с. 209]), другой стремился примирить мусульман с индийскими националистами.

Но религиозная форма антиколониалистской идеологии в Индии оказалась чреватой ростом религиозно-общинной разобщенности, предопределившей кристаллизацию в конце прошлого века «индусского» и «мусульманского национализма». В обстановке коммуналистского противостояния «мусульманский националист» и халифатист Мухаммад Али парадоксально выступает поборником общендийского национализма. Разделяя идею о существовании в Индии двух наций — индусов и мусульман — и необходимости создания суверенного государства индийских мусульман, он, однако, связывал решение мусульманской проблемы в Индии с обретением страной независимости, и в этом аспекте следует рассматривать его поддержку идеи индийской нации в составе всего населения Индии. Характерны в этом отношении такие его слова, сказанные в 1930 г.: «Моя культура, идеалы государственного устройства, образ жизни полностью синтезируются в исламе. Что касается бога, то я мусульманин, во-первых, мусульманин, во-вторых, и в конечном счете никто иной, как мусульманин... но что касается свободы Индии, благосостояния Индии, то я индеец, во-первых, индеец, во-вторых, и в конечном счете никто иной, как индеец» (цит. по [116, с. 145]).

Мухаммад Али понимал, что религиозно-общинные конфликты помогают английским колонизаторам править страной (индийский ученый М. Шакир приводит слова М. Али: «Мы разъединяем, а вы правите» (цит. по [175, с. 19]), и мечтал о том времени, когда «будут улажены все коммуналистские споры» во имя высших интересов Индии [116, с. 64, 103]. Поскольку, считал М. Али, «раскол (между индусами и мусульманами.— З. Л.) существует не на территориальной или этнической, а на религиозной основе» и «линия раскола слишком глубока, чтобы могла появиться какая-либо иная форма объединения между ними, кроме федеральной» [116, с. 37], постольку он высказывался в пользу федеральной индусско-мусульманской политической структуры — «объединенных вер Индии»; при этом «единая мусульманская община в единой и независимой Индии как федерации религиозных общин должна быть „промежуточным“, хотя и „предпоследним“, этапом на пути к исламизированному человечеству — вселенскому господству ислама» [149, с. 4].

Фактически формулой государственно-национального интереса, исламизированной концепцией пакистанского национализма были разновидности «мусульманского национализма», которых придерживались и продолжают придерживаться многие пакистанские политики и теоретики, поддерживающие официальный курс. Как идеологи Исламской Республики Пакистан, образованной на исламской идеологической основе, они являются «мусульманскими националистами». И вместе с тем они разделяют или вынуждены оправдывать секуляристские идеи пакистанского национализма. Хотя ислам играл ключевую роль в создании Пакистана, либеральные пакистанские лидеры, получившие преимущественно образование на западноевропейский манер, с самого начала занимали националистическую и секуляристскую позицию. Их девиз — «одна религия — одна нация — одно государство — один язык» — содержал основные элементы идеологии пакистанского национализма: Пакистан был провозглашен Исламской республикой, но основы его государственного устройства и экономической политики — это, по существу, светские основы, хотя время от времени усиливались и становились очень настойчивыми тенденции к исламизации общества и государства. Совмещение исламской доктрины с пакистанским национализмом оказалось серьезной проблемой для пакистан-

ских руководителей. Во-первых, потому что концепция всемирного государства-общины мусульман не сочеталась с признанием территориальных и политических границ для мусульманского государства; во-вторых, потому что пакистанские лидеры не намерены были допускать, чтобы их право на законодательство ограничивалось рамками шариата в толковании богословов; а в-третьих, потому что исламское «идеологическое» единство в многоэтническом Пакистане испытывало воздействие центробежных сил этнотерриториального и культурного национализма.

В этих условиях им действительно нужна была такая идеология, в которой бы, во всяком случае, была непротиворечиво связана концепция всемирной общины мусульман с концепцией государственного национализма, а ислам освящал бы пакистанский национализм, построенный на принципах секуляризма, и служил морально-этической основой государственно-национальной интеграции.

Элементы пакистанского национализма четко прослеживаются уже в сочинениях одного из идеологов «мусульманского национализма», зачинателя Национального движения за Пакистан, возникшего в Англии в 1933 г., Рахмата Али Чоудхури⁶. Движение выступало за создание Пакистана — мусульманского государства в составе «северо-западных территорий Индии», населенных преимущественно мусульманами, — Панджаба, Афганини, Кашмира, Синда и Белуджистана («Пакистан», — название, составленное из начальных и конечных букв названий провинций). По мнению Чоудхури, Пакистан призван предотвратить «смертельную угрозу» индизации (ассимиляции) индийских мусульман, минимизации — превращения их в незначительное и зависимое меньшинство; он находится на передовой линии фронта мусульманской Азии в ее духовной конфронтации с индуизмом [155, с. 246—247]. Чоудхури писал, что мусульмане требуют признать их самостоятельный национальный статус, поскольку в Индии они не могут быть хозяевами своей судьбы и собственной души [164, с. 119]. Однако, начав как «мусульманский националист», Чоудхури, увлеченный идеей Пакистана, мог продолжать лишь как пакистанский националист. В книге «Пакистан — родина пакистанской нации», изданной в 1947 г., он утверждал, что в географических рамках Пакистана лежит одна из древнейших, имеющих славную историю и

великую культуру областей Востока, и в этом отношении Пакистан может соперничать с Ираком и Египтом, известными как колыбель человечества: «Это древняя национальная твердыня народа, который составляет само ядро нации, живущей в рамках пакистанской Азии» (цит. по [155, с. 245]). Таким образом, Чоудхури в качестве основополагающего элемента для создания Пакистана называет не религию, а географический и культурный компоненты. И более того, он считает Пакистан «крестным отцом» национальной интеграции и политической независимости всех народов континента [155, с. 247].

Секуляристом был «отец пакистанской нации» Мухаммад Али Джинна, хотя он и стоял у колыбели Пакистана как мусульманского «идеологического» государства. Исламскую доктрину Джинна воспринимал преимущественно как средство социально-политической консолидации государства и не скрывал своих секуляристских взглядов и приверженности территориальному национализму. В отличие от фундаменталистов, для которых ислам был единственным мировоззрением и кодексом жизненных правил, для Джинны и его последователей ислам оставался только личной верой, источником личной этики [168, с. 47]. Он никогда не считал возможной теократию в Пакистане и видел Пакистан государством-нацией, граждане которого связаны гражданской, а не только идеологической общностью. «У нас много немусульман,— говорил Джинна,— индусы, христиане, парсы. Но все они пакистанцы и все пользуются равными правами и привилегиями» [131, с. 9]. И еще: «Пакистан не является теократией или чем-то ей подобным. Ислам требует от нас проявлять терпимость по отношению к другим убеждениям... Мы не только мусульмане. У нас есть своя история, свои обычаи, традиции, образ мыслей, точка зрения, инстинкт, который направлен на формирование чувства принадлежности к нации» [131, с. 60]. На вопрос, будет ли Пакистан секулярным или теократическим государством, Джинна отвечал: «Вы задаете абсурдный вопрос: я не знаю, что такое теократическое государство. Улама заинтересованы в сохранении неизменности шариата, ибо они являются его интерпретаторами» [168, с. 42]. Он говорил: «Хотя конституция Пакистана будет „олицетворять“ основные принципы ислама, Пакистан ни в коем случае не собирается быть теократическим государством, управляемым

духовными лицами, наделенными божественной миссией» (цит. по [189, № 71, с. 65]).

Секуляристский курс в пакистанской политике был предопределен обстоятельствами образования Пакистана, когда Джинна должен был совмещать «мусульманский национализм» как идеологию мусульманского населения Пакистана с идеологией пакистанского государственного национализма. Логика событий подсказывала прагматику Джинне неизбежность возникновения в современном многонациональном и многоконфессиональном государстве острых национальных и конфессиональных конфликтов. Выступая в августе 1948 г. на открытии пакистанской конституционной ассамблеи, М. Джинна говорил: «Вы можете принадлежать к любой вере, любой касте, иметь любые убеждения — к государственным делам это не относится. Мы начинаем с фундаментального принципа, что все мы являемся равноправными гражданами одного государства...». И еще: «Я полагаю, все мы должны согласиться, что наш идеал — это когда индус перестанет быть индусом, мусульманин — мусульманином, конечно, не в вероисповедном отношении, потому что вера — личное дело каждого, но в политическом отношении, как граждане одного государства» [131, с. 9].

Секулярно-националистическую политику проводили также преемники Джинны на посту премьер-министра Лиакат Али-хан (1958—1968) и Зульфикар Бхутто (1971—1977). В отличие от сторонников идеи Пакистана как «идеологического» мусульманского государства Лиакат Али-хан выступал за то, чтобы Пакистан стал подлинно национальным государством на основе политической, а не конфессиональной, общности граждан, светских институтов, единства воли и цели народов страны, желающих жить одной семьей. Ислам, утверждал он, не признает власти духовенства, и поэтому вопрос о теократии попросту не совместим с исламом. «Теократия — это власть бога. Как технический термин это слово применяется для определения власти духовенства, а последнее для ислама неприемлемо» (цит. по [168, с. 48]).

Секуляристский курс был сформулирован Лиакат Али-ханом в ходе обсуждения первой пакистанской конституции. В «Резолюции об основных целях» о будущей конституции, предложенной им в марте 1949 г., говорится: «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного! Поскольку суверенитет во вселенной принадлежит всемогу-

щему богу и поскольку он делегировал свою власть пакистанскому государству через посредство народа Пакистана, реализация государством этой власти в предписанных богом рамках есть священный долг...» (цит. по [133, с. 26]). И хотя предложенная в «Резолюции о целях» формула «демократическое государство — веротерпимость — социальная справедливость» выдвинута как составная часть «исламской идеологии», цитированный отрывок недвусмысленно свидетельствует о ее секулярно-националистическом содержании.

Политические платформы и речи государственных и партийных деятелей Пакистана обычно содержат ссылки на установления ислама или соотносятся с ними, но главным образом потому, что в условиях Пакистана политики вынуждены сотрудничать с духовенством и опираться на верующие массы, чтобы обеспечить государственно-национальное сплочение страны. Вместе с тем стоит заметить, что хотя в преамбулах к конституциям 1956 и 1962 гг. говорится, что в Пакистане будет построено «государство ислама», уже к середине 50-х годов стало очевидно, как пишет У. К. Смит, что пакистанские руководители потерпели неудачу в попытках найти такую интерпретацию ислама, которая могла бы служить эффективной идеологической платформой для всего пакистанского народа [179, с. 226—231]. Но такие попытки продолжаются.

Примером компромиссного толкования мусульманского права в интересах пакистанского национализма могут служить работы 50-х годов бывшего министра просвещения, известного историка, социолога и общественного деятеля, последователя Мухаммада Икбала — Иштияка Хусейна Куреши. И. К. Куреши пытался в духе «мусульманского национализма» доказать, что мусульмане Индии обладали всеми чертами современной нации задолго до того, как национализм стал одной из ведущих идеологий в современном мире [164, с. 313]. Стремление индийских мусульман к самостоятельной государственности было продиктовано, по мнению Куреши, убеждением, что без нее невозможно развитие созидательного гения мусульман, способного в условиях свободного развития обогатить человеческую мысль. Не только мусульмане, но и все человечество выиграло от того, что мусульмане субконтинента поднялись на борьбу за создание Пакистана [164, с. 16]. Модернистскую апологию секуляризма содержит его книга «Пакистан:

исламская демократия» (Лахор, 1951). И. К. Куреши писал, что главная задача тех, кто занят разработкой конституции, состоит в том, чтобы подход к проблемам современности в ней отвечал вечным принципам ислама: исламские нормы нуждаются в рационалистической и динамической интерпретации на каждом новом историческом этапе, потому что Коран и сунна Пророка содержат лишь общие руководящие указания, принципы.

Идея соединения ислама с национализмом получила у Куреши воплощение в теории суверенитета. Согласно этой теории, хотя подлинно исламское государство и является теократией, олицетворяющей абсолютный суверенитет бога, зафиксированный в шарнате, политическая система должна отражать власть народа, обладающего политическим суверенитетом. Наряду с этим в мусульманском государстве существует и суверенитет бесчисленных и разнообразных сил, которые в духе ислама формируют жизнь общины. Таким образом, пакистанский юрист выступает как безусловный противник сосредоточения власти в руках мусульманских богословов и правоведов, что, по его мнению, противоречило бы принципам ислама. Он считает, что «лишь законодательная власть в качестве представительства народа может говорить за него и принимать от его имени наиболее разумные решения...» (цит. по [25, с. 153]). И как последователь мусульманских реформаторов Куреши в качестве неперемennого условия реализации возможности правотворчества народа выдвигает требование придерживаться коранического положения о шура и возрожденного реформаторами принципа иджма. В том же духе компромисса между исламом и пакистанским национализмом решает Куреши и национальный вопрос. По Куреши, существуют два вида наций — «идеологические» (мусульманская нация) и этнические (бенгалцы, синдхи, белуджи и пр.). «Идеологическая» нация вбирает этнические в себя, потому что, несмотря на все существующие между ними различия, этнические группы связаны между собой единством исторических, географических и политических факторов, определяющих их бытие. А незначительность этих различий, утверждает Куреши, усиливает пакистанский патриотизм, превращает пакистанцев в нацию (цит. по [6, с. 255]; подробно см. [6, с. 246—260]).

Взгляды Куреши близки взглядам большинства известных пакистанских деятелей модернистского толка.

Проблема соотношения сакрального и мирского решается ими обычно на основе совмещения признания шариа в качестве источника права и правотворчества общины. Источником права, утверждает Гулям Парвез (р. в 1903 г.), известный пакистанский мыслитель мусульманско-реформистского толка, являются Коран и та часть сунны, которая согласуется с Кораном. Вместе с тем умма может принимать решения по вопросам, не подходящим под ясные суждения соответствующих текстов, на основе иджтихада — позиция, характерная для всех мусульманских реформаторов [171, с. 205]. Таким образом, проблема разрешается в интересах Пакистана как государства-нации.

Идея синтеза основ буржуазной демократии и исламских установок нашла выражение, в частности, во взглядах проф. А. А. Файзи, пакистанского ученого, который очень четко сформулировал направление официального курса пакистанской политики до начавшейся в 1977 г. с приходом к власти Зия уль-Хака «исламизации». Файзи, в частности, подчеркивал необходимость выведения судебно-правовой системы из-под влияния религии и пересмотра шариа в соответствии с требованиями современности [101, с. 94].

По его мнению, постепенно все и всякие правовые нормы, основанные на старых регулирующих жизнь принципах, отомрут или изменятся таким образом, что войдут в общую систему законов, которые можно будет применить по отношению ко всем лицам, независимо от их религиозной принадлежности. «Я считаю,— пишет Файзи,— что такого рода постепенные изменения, даже изменения установок шариа, не нарушают сущностную основу исламского права. Если глубже взглянуть, то можно видеть, что шариа является только внешней оболочкой, ядро которой составляет основная концепция ислама. И ядро это может быть сохранено, только если шариа будет толковаться и формулироваться всякий раз заново на каждом этапе любой эпохи цивилизации» [101, с. 94].

Националистические и секуляристские тенденции в политике официального Пакистана вызывали противодействие максималистски настроенных религиозных кругов, стремившихся направить развитие страны по «исламскому пути», так что история Исламской республики Пакистан — это история непрерывной борьбы секуляристско-националистических и исламских партий.

С оригинальной концепцией марокканской нации на основе арабо-исламо-марокканского синтеза выступил марокканский богослов модернистской ориентации, основатель и идеолог буржуазно-помещичьей партии Истикляль Алляль аль-Фаси, доказывавший, что марокканский патриотизм и суверенитет Марокко не противоречат исламу. Более того, родина, по мнению аль-Фаси, приобретает смысл только под сенью ислама: приверженность исламу есть одно из условий патриотического чувства, потому что соотечественники связаны общностью территории, одним небом, одним морем, общностью направленного действия, идейным единством под сенью одной веры (акида) [38, с. 54]. Марокканский национализм, считает аль-Фаси, порожден двумя факторами: симбиозом марокканца и земли, на которой он живет и трудится (сила привязанности к земле, писал он, — величайшая и надревнейшая сила, она значительнее, чем сила кровного родства [138, с. 132]), и наследием, сложившимся на основе взаимопомощи, характерной для марокканцев, и их образа жизни. Национализм извечен, потому что является одной из ступеней развития данного общества, что предполагает сохранение наряду с современной формой национализма всех его предшествовавших форм, в том числе и арабо-исламской (см. [102, с. 94—96]). Этническое и географическое разнообразие мусульманского мира разрешается его единством в исламе.

Во взглядах аль-Фаси смешались глубокая вера в бога с убеждением современного мусульманина в безусловной гибкости и динамизме ислама, в неотделимости от ислама национальной жизни. Аль-Фаси стоит на том, что секулярное государство — это продукт христианского и европейского опыта; исламское государство может основываться только на религии, но правильно толкуемой [114, с. 372]. Социально-экономическая и политическая концепция аль-Фаси — это «исламский путь развития» в соответствии с выдвинутым им положением: «Коран — лучшая конституция, лучший трактат политической экономии. Он может с успехом заменить для современных мусульман Декларацию прав человека и „Капитал“. Надо только применять содержащиеся в нем положения» в жизни (цит. по [102, с. 92—93]). И вместе с тем «исламское магрибинское право» на основе шарията и практикуемых традиций, «существующих на родине», по аль-Фаси, должно обеспечить подлинную демо-

кратию для сотрудничающих между собой «мыслящих граждан», воплощенную в правлении большинства, в свободе, экономической и социальной справедливости, в подчинении велениям бога и служению ему. При этом община свободна в рамках предписаний шариата выбирать себе формы и институты правления, опираясь на принцип шура и совмещая шариат с современным светским законодательством. Роузентал замечает по этому поводу, что взгляды аль-Фаси соединяют в себе рационалистический подход и интерес к достижениям западного мира с осуждением слепого подражания Западу, заимствования политических и социальных идей современного капитализма как противоречащих мусульманским представлениям о социальной справедливости [171, с. 155—163].

Регионально-националистическая концепция в исламских рамках стала платформой созданной аль-Фаси буржуазно-помещичьей партии Истикляль. Партия пропагандирует марокканский национализм в границах Великого Магриба «от Синая до реки Сенегал», арабского, исламского и африканского единства [157, с. 32—35]. Причем ислам для Истикляль является и доктриной, и моралью, и этикой [157, с. 5], а мусульманское воспитание и образование — единственной силой, способной «спасти» ислам, мусульманскую культуру, арабскую цивилизацию в Марокко [157, с. 22].

Позиция мусульманских идеологов секулярно-националистической ориентации четко выражена во взглядах современного алжирского реформатора-модерниста, «светского богослова» Ахмада Аруа. Он высказывается в пользу свободного развития мусульманских народов и их национальных культур: языка, специфических национальных институтов. По его мнению, это способно помочь культурному взаимообогащению мусульманских народов и развитию мировой цивилизации в результате взаимодействия национально-своеобразных культур народов мира, хотя он и осуждает национализм как политическую идеологию, подрывающую сплоченность мусульманского мира и тем самым служащую интересам империализма [74, с. 69]. Но, может быть, наилучшим образом она сформулирована египетским богословом Абдаллой Мухаммадом ас-Самманом, который писал: «У мусульманина есть малая родина, а именно государство, в котором он родился и вырос. Ислам предписывает ему защищать и возвеличивать ее. И есть великая

родина — всемусульманское государство, образование которого возможно тогда только, когда объединятся ради самозащиты все мусульманские народы» (цит. по [171, с. 116]). В приведенных высказываниях подчеркивается присущий мусульманским идеологам акцент на интересах суверенного национального и секулярного государства и инструментальный («объединение ради самозащиты») характер мусульманского единства.

* * *

Из сказанного очевидно, что все мусульманские общественно-политические теории, несмотря на частные исторически обусловленные расхождения между ними, обладают рядом общих черт. Все они признают безусловное превосходство ислама как идеальной теоретической основы общества и государства, а в международном плане — необходимость развития различных форм сотрудничества, шагов по пути объединения суверенных мусульманских государств, консолидации их усилий в борьбе за некоторые общие интересы. Установление таких межнациональных (межгосударственных), а не наднациональных (надгосударственных) связей, сотрудничество между ними, а не образование суперправительства — такая программа оказывается приемлемой даже для максималистов в качестве этапа на пути к планетарной общине-государству. Большинство мусульманских теоретиков в настоящее время в той или иной мере поддерживают принцип национального, государственного единства, курс на модернизацию. И вместе с тем отмеченные выше, казалось бы, несущественные различия между ними приобретают большое значение как теоретическая основа действий различных социальных и политических сил.

Глава V

НАЦИОНАЛИЗМ И ИСЛАМ

В концепциях «мусульманских националистов», готовых на компромисс с националистами, и мусульманских идеологов националистического толка, рассматривающих исламские установления с националистических позиций, шарият как форма разрешения этических и социально-экономических проблем занимает приоритетное положение. Что же касается националистов, то для них при всех обстоятельствах нация остается главным источником поведенческих мотиваций, а интересы нации — превыше всего. Они, секуляристы по убеждению, считают, что религия и общество лишь выигрывают, будучи разделенными. Вместе с тем в политических теориях элементы национализма и ислама сочетаются в самых различных конфигурациях в зависимости от местных условий, от соотношения социально-классовых сил, от этнорелигиозной ситуации, а также от воспитания и политических убеждений национальных лидеров. Но если соединение ислама и национализма в теоретических построениях мусульманских богословов и богословствующей интеллигенции указывает в целом на стремление к компромиссу в пользу ислама, то в концепциях националистов националистическо-исламский синтез всегда в пользу национализма. Вместе с тем большинство светских националистов среди мусульман, даже те из них, кто получил европейское образование, желая исключить или сильно ограничить влияние религии на политику и общественную жизнь, относятся к исламу с особенным вниманием как важному культурному и этическому компоненту националистической доктрины и проводят политику конфессионального примирения в интересах национальной консолидации.

На этапе борьбы за независимость наиболее радикальные формы светского национализма характерны главным образом для неоднородных в конфессиональ-

ном отношении народов. В наше время светский подход к политическим, социальным, культурным и другим проблемам национальной жизни присущ главным образом лидерам поликонфессиональных государств с численно крупными мусульманскими меньшинствами, где секуляризм является исходным пунктом в борьбе за поддержание стабильности государственной системы, сотрясаемой религиозно-общинными конфликтами.

В большинстве мусульманских стран получил распространение национализм, предусматривающий секулярную программу с более или менее явной ориентацией на исламские ценности как на неотъемлемую часть национальной культуры и, нередко, морально-этическую основу националистической доктрины или средство достижения национальных целей. В конституционных документах этих стран записано, что ислам есть официальная или государственная религия, и даже говорится о шариае как ориентире правотворческой деятельности. Но чаще всего это лишь маскирует секуляристский курс.

Националисты, находящиеся у власти, делят все проблемы, волнующие общественное мнение, на две части: то, что относится к области религии, духовной жизни граждан страны, и то, что относится к политике, государству. Националистические руководители в большинстве своем считают, что ислам не может предложить практических решений актуальных проблем, но стараются использовать его морально-этические установки в интересах модернизации полутрадиционного общества.

Изменение интенсивности воздействия исламского фактора на внутриполитическую ситуацию в странах распространения ислама сопровождается усилением или ослаблением секуляристской тенденции. Так, в Турции последовательный секуляризм Кемаля Ататюрка в 50—70-е годы сменился лояльностью его преемников по отношению к исламу. Светские тенденции в арабском национализме в 70—80-е годы вытесняются его исламизированными формами. Президент Туниса Хабиб Бургиба, активно проводивший курс на строительство светского государства, в последние годы уделял большое внимание исламу как инструменту внутренней и внешней политики. Секуляристская политика президента Бхутто в Пакистане в 70-е годы уступила ныне место линии Зия уль-Хака на исламизацию страны.

Несмотря на победу национализма в афро-азиатском регионе, в мусульманских странах концепция светского государства не получила широкого распространения. Первые радикальные реформы, в результате которых секуляризм получил не только формальное закрепление в институциональных документах, но и практическое воплощение, были проведены в 20-х годах президентом Турецкой Республики Мустафой Кемалем.

Ланцизм Ататюрка не возник из идейного вакуума. В его взглядах получили дальнейшее развитие идеологические установки турецких просветителей — Ибрагима Шинаси, Намыка Кемаля, выступавшего в пользу отделения светской власти от духовной Али Суави, а также атеизм и революционный демократизм Тевфика Фикрета. Но, вероятно, наиболее сильное влияние на М. Кемалю оказали сочинения Зии Гёкалпа (1875—1924), видного теоретика младотурок, пришедших к власти в Османской империи в результате буржуазной революции 1908—1909 гг. Турция в ее национальных границах и «турецкий мир», населенный тюркоязычными народами с турками во главе, оказались в центре внимания турецких общественно-политических деятелей. Туркистская доктрина триединства (одно государство — одна раса — один язык), основанная на представлении о тюрках как об одной нации, быстро вытеснила двуединый постулат османизма (одно государство — одна вера).

Гёкалп решительно выступил за отделение религии от политики и объявил туркизм идеологией возрождения турецкой нации на основе модернизации при широком заимствовании достижений западной цивилизации.

Наш век — век господства наций [108, с. 72], утверждал Гёкалп. Турецкая нация, как всякая нация, имеет свою, только ей присущую, культуру [107, с. 17]. Родина — это очаг национальной культуры, зеркало религиозных, моральных и эстетических достоинств. При этом патриотическая мораль основана на признании священного характера национальной принадлежности. Туркам надлежит возродить свое — турецкое, обычное право, турецкую музыку, поэзию и т. п., выделить свой, турецкий, идеал, заключенный в турецких пословицах, эпосе и пр. [108, с. 95].

Заметим, что в теоретических изысканиях Гёкалпа туркизм постоянно переплетается с османизмом и пани-

сламизмом. «Мы,— писал он,— являемся плюралистами, наша национальная идеология — тюркизм, наша интернациональная идеология — исламизм, вместе с тем мы являемся сторонниками идей османизма...» (цит. по [8, с. 55]). Религии, исламу туркизм оставляет вспомогательную роль как элементу национальной культуры, идеологии возрождения турецкой нации. Однако это ислам модернизированный, совместимый с современной западной цивилизацией [108, с. 214]. «Если мы не хотим вернуться в эпоху невежества,— заявлял Гёкалп,— нужна реформа религии, отвечающая нашему национальному характеру. Следует изучить традиции, историю исламских институтов, чтобы знать, какие элементы современной цивилизации следует принять и развивать» [108, с. 104].

В попытке объединить в непротиворечивую систему идею турецкой национально-этнической общности, западную идею секулярного государства и ислам турецкий националист разрабатывает тезис о различии между понятиями культуры и цивилизации. Так, наряду с турецкой национальной культурой, как считал Гёкалп, существуют две формы интернациональной культуры — две сферы цивилизации, обобщающие в себе бытие целых групп наций: культура религиозной общности и западная культура: «Турецкая нация относится к урало-алтайской лингвистической группе народов, а вместе с тем является частью цивилизационной мусульманской общности и принадлежит к западной интернациональной сфере» [108, с. 75—76, 285]. Между тюркизмом и исламом, по мнению Гёкалпа, нет противоречий, потому что первый входит в национальную, второй составляет более широкую — интернациональную — общность. И больше того, туркизм есть подлинная опора для ислама в борьбе против сил космополитизма [108, с. 74—76].

Вместе с тем исламу в его модернизированной форме, как отмечалось, Гёкалп отводил роль только одной из функциональных систем национального турецкого секулярного государства. Религия, которая в примитивных обществах олицетворяла всю полноту власти, по словам турецкого теоретика, в «органичном» обществе лишь сосуществует с политической властью и властью культурных институтов. Иначе — религия отделяется от государства [108, с. 184].

Кемаль Ататюрк проводил линию на ликвидацию за-

силы духовенства в общественной жизни и политике Турции и на превращение страны в светское высокоразвитое государство западноевропейского типа, для которого секуляризация означала вестернизацию. Он добился ликвидации исламского халифата, поскольку, по его мнению, в современную эпоху не может существовать объединенного мусульманского государства [113, с. 184]. В 1928 г. было отменено конституционное положение об исламе как государственной религии. А в 1937 г. принцип ланцизма был включен в конституцию страны. Но Кемаль не отделил религиозные институты от государства, а подчинил их государству.

Впрочем, отвергая традиционный ислам, панисламизм как политическую доктрину, вмешательство религиозных деятелей в дела общества и государства, М. Кемаль вовсе не отвергал ислам как религиозную веру и его позитивный потенциал. В период борьбы за национальную независимость приверженность исламу давала туркам, поднявшимся против греческих оккупантов — христиан, дополнительный импульс: М. Кемаль в то время носил титул гази — «Победителя неверных». Он поддерживал реформированный ислам в качестве национальной турецкой религии. «Наша религия,— говорил он,— самая разумная, самая совершенная из религий... Для того чтобы выполнять свою естественную миссию, она должна согласовываться с разумом, наукой и логикой» (цит. по [9, с. 131]).

Последовательный ланцизм (один из шести принципов идейной платформы М. Кемалья) остается основным компонентом официальной идеологии современной Турции. Однако на практике в течение последних десятилетий наблюдается активизация политической роли ислама, а верослужители, находящиеся под контролем властей, получают правительственную поддержку.

Светская форма национализма сравнительно рано появилась и в арабских странах. С одной стороны, арабская просветительская интеллигенция, которая постоянно обращалась к европейским образцам в поисках путей прогрессивного развития, не могла не обратить внимание на историческую роль национализма на Западе. Национализм (и его ориентация на национальное государство) был новым явлением для арабской общественной мысли, возвращенной на представлениях о примате религиозной общности людей перед всякой иной.

Одним из первых носителей секулярной националь-

ной идеи среди арабов был выдающийся египетский просветитель Рифаа ат-Тахтави (1801—1873). «Обязательства верующего по отношению к единоверцам,— писал он,— являются теми же, что и его обязательства как сына родины по отношению к соотечественникам... Поэтому что между ними существует национальное братство, которое выше братства по вере. На соотечественниках лежит моральное обязательство — совместно работать для ее блага...» (цит. по [113, с. 79]). Но исторически неизбежной была и борьба в арабских странах за национальные права на этнической, арабской, а поэтому секулярной основе в очень пестрой в этническом и конфессиональном отношении Османской империи. Поскольку подавляющая часть арабов — мусульмане, а на первых порах в национально-освободительном движении лидировали христиане, составляющие довольно многочисленное меньшинство, сплочение сил движения могло произойти только на секулярной платформе.

Среди немногих арабов-мусульман, которые придерживались принципов светского национализма, наиболее значительными фигурами были арабский националист Саты аль-Хусри (о нем речь впереди) и египетский националист либерального толка Ахмед Лютфи ас-Сейид.

Лютфи ас-Сейид (1872—1953) выступил на политической арене в начале XX в. в период подъема антианглийского освободительного движения в Египте, появления и высокой активности первых националистических партий. В то время широкое распространение получили панисламистские идеи в их антиколониалистской интерпретации. Основанный на западноевропейских образцах либеральный национализм ас-Сейида, исключавший возможность органической связи с религией, шел вразрез с господствовавшими настроениями, но пользовался поддержкой среди интеллигенции западной формации и западнической ориентации. Он хотя и признавал себя мусульманином, но считал, что область религии ограничивается личными и социальными добродетелями. Его платформа основана на тезисе, что нацию в некоторых географических рамках объединяют не религия, но общий интерес, общая польза, что нация обладает некоторыми «естественными» правами, в том числе правом на свободное существование, суверенитет, что воля нации реализуется институтами конституционного парламентского режима.

Это резко отличалось от традиционных исламских

представлений об источниках власти и суверенитете. «Идея о том, что территория распространения ислама есть родина всех мусульман,— писал ас-Сейид, отвергая панисламистскую концепцию,— это империалистическая идея. Признать ее — значит играть на руку империалистическим нациям, потому что это облегчает возможность территориальной экспансии и распространения влияния империалистической нации» (цит. по [113, с. 179]). «Нет другой альтернативы,— утверждал он,— как заменить (религиозную веру.— *З. Л.*) верой, созвучной стремлениям каждой восточной нации, имеющей свою родину. Эта вера — патриотизм» (цит. по [171, с. 123]).

Чувством египетского национализма, свободного от исламских влияний, пронизана книга классика современной арабской литературы египтянина Таха Хусейна «Будущее культуры в Египте» («Мустакбаль ас-сакафа фи мыср». Каир, 1938), хотя книга эта — панегирик Европе и средиземноморской культуре. Как бы продолжая мысль, с такой силой выраженную Али Абд ар-Разеком, Т. Хусейн подчеркивал важнейшее положение секуляристского национализма об изначальной разделенности религии и политики и о том, что существование национального государства является нормой человеческого общежития. Он писал: «Мусульмане давно поняли, что политика — это одно, а религия — другое, что режимы правления и государства построены прежде всего, исходя из реальных интересов людей... Как показывает история, религиозная и языковая общность не могут служить основой политического единства. В конце второго века хиджры мусульмане создали свое государство исключительно на основе общности практических интересов, а не на основе единства религии, языка, этнической принадлежности... Позже повсюду возникли национальные государства, образованные с учетом преимущественно экономических, географических и т. п. интересов» [64, с. 19—21].

По утверждению Т. Хусейна, первое государство такого рода в Египте появилось при правителе Ибн Тулуке [64, с. 21]. Подчеркивая национальное своеобразие Египта и египтян, Хусейн писал, что египетская нация сложилась еще во времена фараонов и фараонизм прочно утвердился в душе народа. В книге «Будущее культуры в Египте» он писал: «Здесь сложилась своеобразная египетская культура, сам тип египтянина. Эта культура,

как и сам египтянин, отличается умеренностью (вследствие умеренности климатических условий), которая противится чрезмерной модернизации египетской жизни» [64, с. 39]. В современной египетской культуре, по мнению Хусейна, вечно сущая египетская индивидуальность соединена с общечеловеческой сущностью, составляя египетскую общечеловеческую культуру [64, с. 394]. Египтянин, утверждает Хусейн, всегда останется египтянином, как бы ни менялись обстоятельства» [64, с. 45, 392].

Совершенно светский характер имела, в частности, и доктрина лидера радикального крыла партии сирийских националистов Национально-социальной партии (Аль-хизб аль-кауми аль-иджтимаий) Антуна Сааде (1904—1949). Излагая основы сирийского национализма, он подчеркивал: религия должна быть отделена от государства, духовенство не должно вмешиваться в решение политических и юридических вопросов национального значения, межобщинная разделенность должна быть исключена [161, с. 87—94]. Такой подход был обусловлен практическими соображениями: христиане составляли половину населения Ливана (который, согласно Сааде, входит в географические рамки Сирии) и не менее 25% собственно сирийского населения.

Подчеркнуто функциональная роль предназначена исламу в официальной идеологии Туниса, сформулированной основателем и идеологом правящей партии Нео-Дустур бывшим президентом страны Хабибом Бургибой.

Х. Бургиба пользовался в мусульманских странах славой атеиста. Он всю свою жизнь боролся за превращение Туниса в светское государство, а тунисского общества — в светское общество, за достижение двуединой цели — построения в национально-самобытном Тунисе современного общества по западноевропейскому образцу и в то же время недопущения его офранцуживания. При этом Хабиб Бургиба опирался и на официальное богословие, широко пользовался возможностями, которые открывает мусульманский модернизм для освящения чисто светских программ развития и проведения социальных реформ и мобилизации населения, чтобы привести в соответствие новые понятия и представления с традиционным мировоззрением, хотя, как пишет Н. А. Иванов, «заинтересованный прежде всего политическими и социальными проблемами, Бургиба был безразличен к мусульманскому модернизму» [10, с. 141] и,

добавим, к исламской доктрине вообще. Бургиба «ценил ислам как фактор национальной солидарности. Но не больше... Его национальный идеал был чисто светского характера и совершенно лишен какого бы то ни было религиозного содержания» [10, с. 131].

В колониальный период истории Туниса ислам выступал в качестве фактора, определявшего важнейшие элементы тунисской национальной самобытности [89, с. 132, 151]. На современном этапе официальная концепция тунисского национализма исключает приверженность панисламизму, но не отрицает арабо-исламский элемент в характере Туниса, а в конституции страны ислам назван государственной религией.

Светский характер имел бенгальский национализм в период борьбы бенгальцев за отделение от Пакистана и создания собственного государства, а также в годы правления первого президента Бангладеш Муджибура Рахмана.

Представление о существовании особой мусульманской бенгальской нации сложилось, как подчеркивает Л. Р. Полонская, в связи со становлением у бенгальцев буржуазных отношений [20, с. 197]. Вместе с остальными мусульманами Индии бенгальцы боролись за независимое мусульманское государство — Пакистан. Однако мысль о существовании бенгальской нации была несовместима с основополагающим для «мусульманских националистов» положением о том, что все индийские мусульмане составляют одну нацию.

В составе Пакистана бенгальцы — мусульмане, инду-сы, буддисты, христиане — население преимущественно восточной части страны, постоянно испытывали давление со стороны западнопакистанской, главным образом панджабской, элиты, буржуазно-помещичьих слоев, сконцентрировавших в своих руках политическую, экономическую, административную власть, и превратились в одно из фактически неравноправных меньшинств. Некоторые пакистанские деятели доходили до утверждения, что бенгальцы — это низшая раса, а исповедуемый ими ислам — низшая форма этой религии, обвиняли бенгальцев в пристрастиях к индийским культуре и языкам [140, с. 13]¹¹.

Как отмечают многие исследователи проблемы, районы, населенные бенгальцами, стали колонией Западного Пакистана, рынком сбыта для его продукции [140, с. 75]. Муджибур Рахман — идеолог и лидер партии

Авами Лиг, возглавившей национально-освободительное движение бенгальцев, в своих выступлениях постоянно подчеркивал, что бенгальцы боролись за создание Пакистана, чтобы освободиться от эксплуатации, но в составе Пакистана они вместо одних эксплуататоров получили других. Он как-то говорил: «Уже в 1947 г. (год образования Пакистана.— З. Л.) мы могли предполагать, что бенгальцы будут одурачены и станут объектом эксплуатации со стороны Западного Пакистана... Джинна хотел превратить Бангладеш в колонию Западного Пакистана и его дельцов» [80, с. 42].

Идеология бенгальского национализма — один из аспектов доктрины муджибизма, построенной на совокупности четырех принципов: национализма, социализма, демократии и секуляризма. Она отражала факт формирования бенгальской нации в Восточном Пакистане и основана на допущении существования нескольких мусульманских государств в качестве политической формы бытия отдельных наций, исповедующих ислам. Бенгальцы Восточного Пакистана, говорил М. Рахман, это особая нация, которая сложилась еще до образования Пакистана. Она имеет все отличительные черты нации — общность территории, наличие общих экономических целей. Бенгальский национализм направлен на борьбу с внешним врагом, во имя освобождения от западнопакистанского господства, и на обеспечение внутреннего социально-экономического развития бенгальских районов (см. [20, с. 198]). М. Рахман требовал политической свободы и демократии, справедливости по отношению к бенгальцам в экономической сфере. В феврале 1966 г. он провозгласил свои знаменитые 6 пунктов «Хартии программы выживания Восточной Бенгалии», составленной в чисто светском духе этнорегионального национализма, которая, по существу, отвергала пакистанскую доктрину «мусульманской нации». Хартия содержала требование автономии для Восточного Пакистана, предусматривая сохранение за центральной властью лишь решения вопросов обороны и ведения иностранных дел [166, с. 147—148]. Ислам в ней даже не упоминался. Секулярный национализм был стержнем муджибизма. В конституции страны, принятой в 1972 г., секуляризм был провозглашен одним из основных принципов государственной политики.

Как подчеркивает Л. Р. Полонская, у Муджибур Рахмана национализм и ислам выступают то как анта-

гонисты (национализм — в качестве идеологии буржуазного прогресса, ислам — феодального консерватизма и отсталости), то как нераздельно связанные части целого — бенгальского национализма (бенгальцы — мусульманская нация, а национализм — форма патриотизма) [20, с. 199]. Противоречие между ними разрешается через отделение религии от политики и введение общегосударственного законодательства, при том что за исламом сохраняется место приоритетной религии. В стране, где мусульмане составляют 90% населения, М. Рахман не мог позволить себе полностью игнорировать ислам.

Требую справедливости для Восточного Пакистана, М. Рахман ссылался на положение исламской доктрины о равенстве и справедливости [166, с. 11—12]. Он доказывал, что сосуществование секуляризма и ислама имманентно присуще бенгальскому национальному сознанию и характерно для внеисторической функции ислама [20, с. 199]. Выступая по радио 28 октября 1970 г., он говорил: «Я должен раз и навсегда отвергнуть ложные утверждения, что наша формула из шести пунктов или наша экономическая программа подвергают опасности ислам. Все, что ведет к установлению справедливости в отношениях между различными районами страны, между людьми, не может противоречить исламу... Мы всегда утверждали приверженность конституционному принципу, согласно которому ни один закон не может быть введен в действие, если он противоречит предписаниям ислама, содержащимся в Коране и сунне» [80, с. 12]. «Я — человек, бенгалец и мусульманин», — говорил он о себе [80, с. 141]. «Я мусульманин... и не хочу, чтобы исламу наносились оскорбления» [80, с. 10]. Но обращение М. Рахмана к исламу в Бангладеш было спорадическим и диктовалось требованиями момента.

Секулярный национализм, по-видимому, неизбежно близок также политическому сознанию некоторой части мусульманских идеологов в многоконфессиональных государствах, где мусульмане составляют меньшинство. В период национально-освободительного движения это было сопряжено с осознанием угнетенным населением, независимо от религиозной принадлежности, единства целей в борьбе против колонизатора. Осознание единства целей вело к тому, что на время отходили в сторону все противоречия между религиозными общинами, воспринимаемые как меньшее зло по сравнению с колониальным игром. Идеалы индийского национализма раз-

деляли даже некоторые патриотически настроенные исламисты. (В эпоху независимости эти противоречия снова выходят на первый план, и поэтому часть умеренных мусульманских лидеров поддерживают секуляристский курс официальных властей, видя в нем альтернативу любому иному выбору, который мог бы способствовать губительному для религиозного меньшинства разгулу коммунализма.) Они придерживались курса на отделение политики от религии и считали, что существуют общеиндийская культура и общеиндийские политические идеалы.

Постоянно стремился к установлению взаимопонимания между мусульманами и индусами идеолог мусульманского модернизма Убейд Алла Синди (1872—1944). Исходным для него было положение, что в Индии все религии преследуют одну цель и для всех религий основным является принцип единства: принцип таухида у мусульман имеет аналогию в пантеизме Веданты. Народы, живущие в одном географическом районе, говорящие на одном языке, имеющие одну культуру, писал Синди, составляют нацию. В Индии таких наций много, и все они имеют равное право на развитие собственных языка и культуры. Эти нации должны составлять политическое единство — многоэтническое, демократическое, экономически развитое государство Индию [101, с. 83—84].

На секуляристских позициях, хотя и с сильной исламской окраской, стоит организация Джамаат-и улема-и Хинд (Общество индийских улемов), основанная в 20-х годах. Главная посылка программы организации заключена в утверждении, что благо мусульман в Индии состоит в реализации целей индийского национализма. Вольно интерпретируя исторический факт заключения соглашения между Пророком и мединскими евреями, Общество утверждает, что мусульмане и индусы со времен обретения страной независимости как бы заключили между собой соглашение о создании секулярного государства. Вместе с тем политике Общества, направленной на упрочение позиций индийского национализма, противоречит его стремление защитить мусульманскую культуру в Индии, права мусульман как некой автономной общины в республике.

Может быть, самой видной фигурой среди мусульманских идеологов — сторонников секуляризма в Индии был Абул Калам Азад (1888—1958). В отличие от большинства своих единомышленников, выразителей мусульманско-

го общественного мнения, которые от индийского национализма пришли к панисламизму и «мусульманскому национализму», Азад, несмотря на растущую угрозу индусского коммунизма, перешел от антиколониализма на панисламской основе к индийскому антиколониальному национализму, видя в единстве действий всех населяющих Индию народов верное средство освобождения страны от англичан.

Еще в начале XX в. он традиционно делил мир на «правовверных» и «неверных», верил в «государство ислама» и возможность возрождения халифата, отвергал национализм. Впрочем, уже в то время Азад усматривал в национализме как политической идеологии два аспекта — оборонительный и агрессивный. Отвергал он национализм именно в его агрессивном варианте, что, по его мнению, отвечает духу ислама (см. [25, с. 141—142]). Но и в оборонительном варианте национализм, по Азаду, — это идеология, пригодная исключительно для «неверных». Мусульмане же не нуждаются в национализме, будучи членами планетарного мусульманского братства, исключающего в силу этого всякую возможность для появления среди них национализма. И халифат, только халифат способен обеспечить солидарность в рамках мусульманского братства. Поэтому подчинение мусульман власти халифа, избираемого общиной, для него обязательно, пока он действует по шариату [139, с. 229—234]. «Подчинение халифу, — писал Азад, — равносильно подчинению самому Пророку, а покорность Пророку — это покорность воле бога» [139, с. 234]. Именно поэтому он выступал в поддержку турецкого султана-халифа [77, с. 38].

Но еще до первой мировой войны Азад эволюционировал от исламского романтизма к секуляризму, считая, что время политики, основанной на религии, прошло [174, с. 2], и приняв, как заметил один из его биографов Х. Малик, принципы светского турецкого и арабского национализма [139, с. 271].

Концепцию индийского национализма Абул Калам Азад считал прогрессивной и демократической, совершенно лишенной религиозного фанатизма и шовинизма. «С самого начала моей политической жизни... — говорил он, — я был убежден, что индийские мусульмане должны участвовать в движении за освобождение и работать во имя этой цели в Национальном конгрессе... Вы — граждане свободной Индии, государства, которое реши-

ло направить политическую и социальную жизнь в стране по секулярному и демократическому курсу. Сущность секулярного и демократического государства состоит в том, что каждый, независимо от расы, религии, касты, общины, обладает свободой выбора» [230, 1984, № 18, с. 264, 267].

По словам Ганди, Азад был равно предан исламу и национализму [77, с. 18]. Его позиция основывалась на известном хадисе — «все люди — братья», который Азад толкует в смысле, что ислам приемлет национализм, очищенный от коммуналистских и расовых предрассудков [77, с. 16—18]. Для мусульманина Азада индийский национализм был выражением отношения как к согражданам иного вероисповедания, так и к английским колонизаторам.

До первой мировой войны А. К. Азад, подобно многим другим, некоторое время был сторонником английского правления в Индии, усматривая в этом пользу для мусульманской общины. Позже он стал относиться к англичанам как к империалистам, призывая индийских мусульман сплотиться в борьбе с ними. В начале 20-х годов Азад становится активным пропагандистом идей борьбы за независимость. В этот период сильное мусульманское движение в защиту халифата соединилось в одном русле с индусским антиколониальным движением, основанным на гандийской программе мусульмано-индусского сотрудничества в борьбе за независимость. Азад стоял за эту программу и пытался убедить единомышленников, что, добиваясь возрождения халифата, они могут сотрудничать с «неверными», напомнив, что и сам Пророк вступал в соглашение с евреями [77, с. 60—62]. Он выдвинул концепцию «смешанной нации», обладающей общей территорией, историей и культурой.

По мнению Азада, в Индии сложилось индусско-мусульманское единство. Он призывал индусов и мусульман отказаться от коммуналистских и сепаратистских настроений, считая, что, после того как в стране установится гармония межконфессиональных отношений и образуется «эмоциональная» интеграция, сложатся также политическое и экономическое единство. Пути реализации идеи «смешанной нации» он усматривал в «индианизации» мусульман через их отказ от требования признать официальным язык урду, на котором разговаривают преимущественно мусульмане, от ношения традиционной для мусульман одежды, от специфически мусуль-

манской культуры — от всего, что подчеркивает обособленность мусульманской общины в Индии [174, с. 5—6]. Более того, Азад считал образование Пакистана несчастьем для мусульман Индии, которые после 1947 г. стали еще слабее, в то время как позиции индусов упрочились [174, с. 1]. Образование Пакистана, считал он, не отвечает духу ислама, поскольку он появился скорее как результат раздела мусульман, чем итог их сплочения. А ведь Аллах «сделал мир одной мечетью», и 90 млн. пакистанских мусульман, будучи в составе Индии, могли бы успешно влиять на ее политику [77, с. 21].

В 1940 г. в послании конгрессу Азад писал: «Я — мусульманин и горжусь этим... Как мусульманин в частной жизни, в религиозной и культурной сферах, я обладаю некоторой индивидуальностью, в которую какое-либо вторжение недопустимо... Но во мне таится также и другое чувство... Я с гордостью чувствую, что я индеец. Я — частица единой и неделимой индийской нации» (цит. по [180, с. 138]).

Выдающимся мусульманским политическим деятелем в Индии, добивавшимся включения мусульманской политической структуры в единую индийскую национальную структуру на секуляристской основе, был Сеид Махмуд (1889—1971). До крушения Османской империи он, подобно Абул Калам Азаду, был панисламистом. Позже он отказался от панисламистской программы во имя борьбы с коммунизмом, за гармоничное сосуществование индусов и мусульман в интересах предотвращения религиозно-общинных конфликтов, раздиравших страну. В религиозно-общинных и кастовых антагонизмах он усматривал корень всех несчастий Индии, в их ликвидации — главную предпосылку успешной борьбы за независимость. Сеид Махмуд доказывал необходимость взаимных уступок мусульман и индусов, причем индусы, как наиболее сильная община, должны быть, по его мнению, более щедрыми на уступки. В частности, он выдвинул идею единого, общего для Индии языка хиндустани (на основе хинди и урду).

Преследуя цель улучшения отношений между индусами и мусульманами, С. Махмуд высказался за создание (1964 г.) Мусульманского консультативного совета (Муслим маджлис-и мушаварат) — объединенного фронта мусульманских организаций, считая одной из главных ее целей вовлечение мусульман в решение общенациональных проблем Индии. Однако в 1968 г. он вышел

из Совета, когда убедился, что тот придерживается идей мусульманского коммунизма и видит свою задачу только в том, чтобы отстаивать права и интересы мусульманской общины [156, с. XIX].

Идею светского независимого национального государства всегда отстаивал первый президент Индонезийской республики Сукарно (1902—1970). Выступая в конце 1964 г. перед мусульманскими богословами и согласившись с ними в том, что граждане страны должны быть верующими, он, однако, прибавил: «При всем том мне «странно слышать, что религиозным должно стать государство. Разве у государства есть душа?» (цит. по [9, с. 216]). Национализм был первым и отправным пунктом выдвинутой Сукарно концепции панчасила: «он превыше всякого иного чувства, это — желание свободы, это — стремление разорвать оковы и т. п.» (цит. по [129, с. 129]). И еще: «Я не против какой-либо идеологии. Но при всем том „безусловное единство нации“ должно быть абсолютно неприкосновенным» (цит. по [115, с. 164—169]).

Ряд исследователей справедливо отмечают, что доктрина Сукарно представляет собою симбиоз революционного национализма и традиционализма на основе индонезийской культуры доисламского периода. Однако при всем том Сукарно не мог игнорировать ту большую роль, которую ислам и мусульманское духовенство играют в индонезийском обществе. Он искал компромисс между национализмом и исламом, но с позиций безусловного господства национализма. Сукарно отождествлял национализм с идеологией национального освобождения. Многие считают, говорил он, выступая в Индонезийском университете в Джакарте в 1953 г., что быть националистом — это значит поклоняться своей стране как божеству. Но это не так. В эпоху империализма естественным является стремление народов к самоидентификации, к свободе, к национальному сплочению и т. д. Это и есть национализм [115, с. 166].

В поисках компромисса ради объединения национальных сил в антиколониальной борьбе Сукарно прибегает к своеобразному синтезу из национализма, ислама и марксизма, подчеркивая в каждом как их чистую суть революционный характер и антиимпериалистический аспект (см. [4, с. 204—206]). Свою концепцию компромисса он впервые обнародовал в изданной еще в 1926 г. брошюре «Национализм, ислам и марксизм». В

ней он пытался показать, во-первых, что националистические и мусульманские движения в Индонезии и, быть может, во всей Азии вызваны одной причиной — горячим желанием народов противостоять Западу, а более точно — «западному капитализму и империализму», и, во-вторых, — что «истинный ислам» чужд антинационалистическим или антисоциалистическим принципам [181, с. 42, 48].

Как показал А. Б. Беленький, Сукарно, не отрицая серьезных идейных различий между тремя течениями, считал, однако, что эти различия не являются помехой для единства и сотрудничества в борьбе за независимость. Как же аргументирует Сукарно возможность соединения национализма и ислама? По его мнению, «подлинный исламизм» носит такой же антиимпериалистический характер, как и «подлинный национализм». Ислам, утверждает Сукарно, отнюдь не противоречит «широкому и гуманному национализму; с точки зрения ислама любовь к родине и готовность трудиться для ее блага являются добродетелью, достойной похвалы» (цит. по [4, с. 208]). Отталкиваясь от этой посылки, он использует выражение «исламский национализм», под которым имеет в виду труд на благо своей родины, что одновременно означает труд на благо всех мусульман [181, с. 43]. А. Б. Беленький замечает в связи с этим, что Сукарно произвольно толкует понятия национализма, ислама и марксизма, чтобы оправдать возможность синтеза трех идеологий, игравших определяющую роль в общественной мысли Индонезии [4, с. 209].

Сукарно был светским националистом и «хорошим мусульманином», о чем сам он не раз говорил [4, с. 300]. Но он понимал также, что ислам в поликонфессиональной Индонезии не может служить основой политической программы, рассчитанной на объединение всего народа в борьбе за свободу. Вместе с тем при равно уважительном его отношении ко всем религиям, он, учитывая, что большинство народа исповедует ислам, относился к исламу с особым вниманием. Многочисленные высказывания Сукарно позволяют сделать заключение, что в исламе его привлекали в целом те аспекты доктрины, которые наиболее полно отвечают целям социально-политической доктрины мархаэнизма (национально-революционной идеологии национального освобождения и социальной трансформации индонезийского общества в духе мелкобуржуазного социализма) и официальному курсу

Индонезийской республики. Ислам он называл самой рационалистической религией и выступал как пропагандист мусульманского модернизма, который, по его мнению, способствует прогрессивному развитию [4, с. 300—303].

Может быть, наиболее четко влияние ислама на Сукарно прослеживается в его трактовке проблемы демократии. Он всегда подчеркивал различие между западной буржуазной парламентской демократией и демократией, к которой стремятся народы Индонезии. Если первая основана на признании воли большинства, то вторая — на принципе консультаций (мушаварах), соответствующем не только местным общинным традициям, но и кораническому предписанию о шура и положениям исламской богословско-юридической доктрины об иджма. В соответствии с распространенным в Индонезии исламом шафиитского толка реализация этих принципов предусматривает принятие решений в ходе взаимных уступок, компромиссов, достижения единодушного мнения. На практике такая процедура иногда приводит к затяжке принятия решений.

Фактически секулярной остается официальная политика многонациональной и многоконфессиональной Малайзии, несмотря на то что государственной религией в ней провозглашен ислам. Малайцы, исповедующие ислам, составляют здесь меньшинство (45%) населения. Трудность формирования в этих условиях малайзийской государственной лояльности, малайзийской нации, чего добивается правительство, усугубляется тем, что этнонациональная принадлежность едва ли не определяет здесь место человека в хозяйственной структуре: китайцы преобладают в бизнесе, индийцы заняты преимущественно в общественных службах, на транспорте, малайцы — в земледелии. Правительство направляет усилия на выработку сбалансированной политики, чтобы не ущемить интересы национальных групп.

В 1970 г. была провозглашена общенациональная доктрина — Рукунегара (Основы государства). Первый ее пункт провозглашает единство всех народов в рамках малайзийской нации, создание единого государства, не знающего национальной дискриминации. Доктрина зиждется, в частности, на веротерпимости, при том что главным принципом провозглашает веру в бога и признает основополагающую роль малайского языка как инструмента общения между гражданами страны. Рукунегара

противопоставляется малайскому национализму — бумипутра (см. ниже).

Исламизированные формы национализма

В большинстве мусульманских стран господствующие националистические концепции так или иначе связаны с исламом. В отличие от мусульманских теоретиков, разделяющих идеалы светских националистов, которые рассматривают национальные проблемы в свете и на основе исламских установлений, националисты исламистской ориентации воспринимают исламские социальные и морально-этические постулаты в свете и на основе национальных целей и интересов. Если такие идеологи секулярного национализма, как Муджибур Рахман и Хабиб Бургиба, стремились вывести общество из-под влияния ислама, используемого, однако, как инструмент реализации, по существу, светских программ, то идеологи исламизированных форм национализма выступают в пользу национального государства, опирающегося на ислам и арабо-исламскую культуру в качестве культурной и духовной традиции. Большинство политических деятелей признают разделение власти, принцип равного положения религий, но уделяют исключительное внимание исламу как важному фактору общественной жизни.

Выше мы уже говорили, что для появления концепций исламско-националистического синтеза в эпоху господства национализма как политической идеологии всегда было довольно возможностей и теоретических обоснований. В частности, такой крупнейший идеолог панисламизма, как аль-Афгани, был в то же время и провозвестником национализма среди мусульман. Синтез этот был особенно характерен для многоконфессиональных государств. Что же касается националистически-исламского синтеза, то он стал естественным результатом формирования национальной идеологии в переходных обществах с сильным преобладанием мусульманского населения.

Среди предшественников современных националистов-партикуляристов, опиравшихся на ислам, следует назвать египтянина Мустафу Камиля (1874—1907).

Египет уже с XVII в. находился лишь под номинальным сюзеренитетом османских султанов. Поэто-

му элементы египетского протонационализма в последней трети прошлого века появились как реакция на засилье английских колонизаторов, а не на турецкий гнет. И больше того, турецкий султан-халиф был для египетских националистов естественным союзником, особенно когда в 1882 г. англичане оккупировали Египет и Синайский п-ов.

Мустафа Камиль мечтал о свободном Египте как национальном государстве египтян (мусульман, евреев, коптов), основанном на исламских принципах и признании суверенитета народа. Ислам для М. Камилля — не столько религиозная вера, сколько совокупность морально-этических предписаний. Вера, по его мнению, — дело совести каждого. Подлинно революционной силой М. Камиль считал национализм (рычаг, способный повернуть мир на путь свободы и прогресса).

Утратив надежду на поддержку европейских держав в борьбе за освобождение Египта от английских оккупантов, Камиль одно время делал ставку на турецкого султана, рассчитывая на помощь Османской империи как центра панисламского движения. Он писал: «Аллах да благословит Османскую империю, дарует победу ее султану, да укрепит его господство так, чтобы мы могли из ее могущества извлечь пользу для себя» [235, 1956, N.S.IV 1956, с. 289]. Иными словами, М. Камиль ставил ислам на службу националистическим целям. «Я верю, — писал он, — что религия и национализм неразделимы. Верующий человек любит свою родину, ради которой готов жертвовать своим добром и самой жизнью» [172, с. 87].

В понятиях Камилля смешались европейские представления о нации и традиционные взгляды на мусульманскую общину.

В 80-х годах, вследствие резкого усиления роли ислама в странах с преобладанием мусульманского населения, на официальном уровне превалируют исламизированные формы национализма, различающиеся между собой, в частности, по степени воздействия ислама на национальные программы. В одних странах ислам выступает в качестве инструмента патриотического и гражданского воспитания населения, как в Алжире, в других, как в Пакистане, идет процесс исламизации всех сторон жизни страны, хотя и на националистической основе.

Своеобразен тунисский национализм арабо-исламской ориентации. До начала 70-х годов в Тунисе преоб-

ладала светская форма национализма. Тунисская элита гордилась тем, что является преемницей средиземноморской цивилизации, сложившейся под влиянием финикийской, карфагенской, римской, норманнской, арабской, турецкой и французской культур. Однако стремление упрочить положение Туниса в арабском и мусульманском мире в силу финансово-экономической необходимости, особенно в условиях возросшей роли ислама в политической жизни азиатско-африканского региона, побуждает неодустуровское руководство частично пересмотреть свое отношение к проблеме «национализм и ислам». Официальная тунисская концепция на современном этапе признает ислам органической частью национальной культурной традиции, одной из основ тунисской самобытности.

Надо заметить, что у тунисской интеллигенции всегда сохранялось исторически сложившееся представление о тунисцах как о мусульманском народе, что было особенно характерно для националистов 20-х годов. Ныне виднейшие политические деятели страны являются приверженцами концепции арабо-исламо-тунисской нации. При этом они активно проводят мысль о том, что она (эта нация) обладает самобытностью, отличающей ее от остального арабо-мусульманского мира. Один из лидеров этого направления идей Мухаммад Мзали считает, что такая самобытность — это результат синтеза национального тунисского наследия (ислам и арабо-исламская культура, арабский язык) со спецификой национальной истории и «духом средиземноморья» [214, 1976, № 9, с. 67]. Что касается ислама, то в нем он видит не только религиозную веру, но и культурную атмосферу, цивилизацию, приемлемую даже для неверующих [110, с. 87], а выступая за арабское единство, тем не менее отстаивает национальную самобытность и государственную самостоятельность в рамках такого единства.

На тунисской встрече в 1978 г. сотрудников тунисского и египетских университетов, обсуждавших проблему арабской идентичности, Мзали сказал: «Существование арабо-исламской нации с одним языком, одной верой, общей цивилизацией и ценностями не отменяет культурного своеобразия, особых склонностей, особенностей сознания, присущих в этих рамках каждой отдельно взятой стране. Народы, составляющие эту нацию, подобны притокам реки: они обогащают ее, обеспе-

чивают сохранение ее как единого целого своим разнообразием. Я с теми, кто подчеркивает своеобразие отдельных арабских народов, их образа жизни в рамках укрепляющего их единство взаимодействия» [47, с. 14].

«Мы разделяем идеи интернационализма,— писал М. Мзали в другом месте.— Ислам — интернациональная идеология. Но его интернационализм предусматривает, что каждый народ должен сохранять собственное лицо» [47, с. 19—20].

По мнению бывшего премьер-министра страны Хеди Нуира, тунисцев отличают верность арабскому языку, исламу и местная самобытность [24, с. 257]. Видный деятель культуры Бешир Бенслама отстаивает идею самобытной тунисской нации, но подчеркивает: «Узы арабского и мусульманского братства как действенный фактор восприняты душой каждого (тунисца.— *З. Л.*)» [38, с. 57]. Араба отличает чувство «принадлежности не только к малой родине, но и более широкой общности, к нации... Для нас как арабов-мусульман подлинный патриотизм немислим без арабо-мусульманского братства, как немислимо всечеловеческое братство, если оно не зиждется на национализме в его современном понимании этого слова, в его сочетании (для арабов.— *З. Л.*) с арабо-мусульманским братством». И еще: «Реально только существование системы „нация среди наций“ на основе нефиксированной целостности, состоящей из патриотизма и чувства арабо-мусульманского братства» [38, с. 61—79].

В Алжире ислам был мощным фактором сплочения в борьбе против колонизаторов, ныне он выступает как органическая часть национального наследия и национальной жизни. Понятие «хороший гражданин» отождествляется здесь с понятием «хороший мусульманин» [212, 1980, № 59, с. 31].

«Возврат к истокам», в том числе и к исламским духовным, социально-этическим ценностям, к которым в Алжире относят, в частности, веру в бога, высокую нравственность, знания, добрые дела, стал важным аспектом идеологической политики Фронта Национального Освобождения (ФНО) Алжира. ФНО считает морально-этические предписания ислама, общие социальные установки исламской доктрины, арабо-исламскую культуру органической частью алжирского национализма: «Ислам, освобожденный от суеверий и извращений, которые искажают его подлинную сущность, должен не

только быть религией как таковой, но и определять такие факторы, как наша культура и самобытность» (цит. по [23, с. 77]).

Для националистов в Алжире сохраняет жизненную силу девиз Бен Бадиса — лидера алжирских улемов-реформаторов, провозвестника алжирской мусульманской нации: «Алжир — наша родина, ислам — наша религия, арабский — наш язык». Такая позиция зафиксирована и в Национальной хартии, принятой в 1976 г. Коран ставится на службу прогрессу и социалистической ориентации Алжира. Его комментируют на модернистский манер, широко пользуясь иджтихадом. «Спасение мусульманского мира, — утверждает Ахмад Талеб Ибрахим, — состоит в его усилиях по адаптации к современности на основе иджтихада, а его возвращение к истокам не должно означать возврата к прошлому и в прошлое» [184, с. 222].

В современном Алжире речь, однако, не идет о трансформации нации в умму на пути к исламизации общества и государства. Напротив, алжирские руководители, организуя работу по идеологическому воспитанию масс, концентрируют усилия на национальном самоутверждении алжирца, на повышении уровня понятия «алжирское» в шкале его ценностей, через утверждение триединства: арабский — мусульманский — алжирский. При этом ислам выступает в качестве цементирующего алжирскую нацию фактора. (В главе 3 первой части Национальной хартии 1986 г. говорится, что «ислам является одним из главных элементов, характеризующих личность алжирца».)

В июле 1983 г. в Константине состоялся 17-й международный семинар по проблемам исламской мысли. Приветствуя собравшихся, министр по делам религии Алжира подчеркнул роль ислама в сохранении национального достоинства и самобытной культуры. Выступая на пленуме ФНО в 1983 г., президент Алжира Шедли Бенджедид подчеркнул, что истинный ислам — это религия, «прогрессивная и одновременно ограждающая национализм от всяких искажений, от всяких попыток поверхностной имитации прогресса» [229, 04.06.1983]. Абсолютизация роли морально-этических ценностей вообще, и соответствующих исламских представлений — в особенности, позволяет констатировать, что секуляризм на алжирско-мусульманской основе, т. е. отделение религии от политики при особо привилегированном положе-

нии ислама в обществе, составляет один из аспектов алжирской специфики.

Идеология националистическо-исламского синтеза представляет собою наиболее полную форму исламизации националистической идеи. Подобный синтез отличается, в частности, официальную идеологию современной Бангладеш.

В стране, где 90% населения исповедует ислам, акцентированный секуляризм не имел стабильного успеха. Уже в 1975 г., в результате государственного переворота, когда к власти пришли оппозиционные режиму Муджибура Рахмана силы, они выдвинули альтернативную концепцию. Секуляристскому и дружественному по отношению к Индии курсу М. Рахмана, его попыткам перевести страну на рельсы некапиталистического развития оппозиция, возглавляемая военными, противопоставила исламизм, антииндизмизм, развитие частнособственнической инициативы и военную диктатуру. Доктрина бенгальского супернационализма уступила место доктрине бангладешского национализма. Иначе говоря, акцент в политике сместился с этнического надгосударственного элемента на территориальный, государственный национализм был заключен в четкие географические рамки: бангладешцы — население Бангладеш, а не бенгальцы — выступают как нация, со своей территорией, своей исламской культурно-религиозной традицией, а бенгальское население страны как бы отделено от бенгальцев, проживающих в Индии². Из конституции 1972 г., провозглашавшей принципы национализма, социализма, демократии и секуляризма, который понимался в смысле ликвидации любого проявления коммунизма, запрещения использовать религию в политических целях, были исключены слова «социализм» и «секуляризм», а вместо слова «секуляризм» было внесено выражение «приверженность исламу».

С приходом к власти в 1982 г. нового армейского лидера Х. М. Эршада исламский компонент в бангладешском национализме как националистическо-мусульманском синтезе становится еще более активным. В стране началась «осторожная» исламизация сверху, а в выступлениях Эршада приверженность исламу выступает как основной элемент «национальной идентичности» бангладешцев [221, 18.12; 28.12; 30.12.1982; 15.01.1983]. И как бы формулируя официальный курс, министр информации, гражданской авиации и туризма

А. Р. Юсуф в феврале 1985 г. заявил: «Язык (бенгали.— 3. Л.) и религия (ислам.— 3. Л.) сочетаются в нашем бытии. Их счастливый синтез способен помочь появлению подлинного бангладешского национализма» [221, март 1985, с. 4].

В исламизированную концепцию пакистанского национализма фактически трансформировалась концепция «мусульманского национализма», согласно которой Пакистан представляет собой суверенное государство мусульман: Пакистан *создавался* как «идеологическое государство», население которого объединено идеологической общностью и стремлением к исламскому образу жизни; Пакистан *существует* как национальное государство пакистанцев, население которого объединено общностью государственных институтов, национальных целей, пакистанским патриотизмом.

Выше, в разделе о «мусульманском национализме» секуляристско-националистической ориентации, говорилось о таких пакистанских деятелях, как Мухаммад Джинна и Лиакат Али-хан, чьи устремления, по существу, были направлены на то, чтобы наполнить «мусульманский национализм» национально-пакистанским содержанием.

До начала 70-х годов ислам был для пакистанских руководителей средством, способствующим формированию пакистанского национализма, осуществлению программы развития по западному образцу; позже (до середины 70-х годов) достижение тех же совершенно светских целей — экономического развития и социального регулирования в национально сплоченном государстве — происходило на основе органического синтеза традиционного и современного в форме «исламского социализма», отталкиваясь от элементов эгалитаризма, содержащихся в исламе, а не от ислама как религии откровения (см. [150, с. 213]). И даже резко усилившаяся с приходом к власти Зия уль-Хака пропаганда ислама и курса на исламизацию страны пронизаны идеями пакистанского национализма, принявшими форму шовинистически-исламского синтеза.

Предшественником Зия уль-Хака, нынешнего военного диктатора Пакистана, был Зульфикар Бхутто. Национализм представлялся ему «мотивационным фактором» в освободительной борьбе. Он считал, что национализм не противоречит исламу и является огромной политической и общественной силой, возможно, равной по зна-

чению исламу. Патриотизм и приверженность исламу, по мнению Бхутто, могут находиться в гармонии [129, с. 130]. В основе его националистического курса лежал органический синтез традиционного и современного на базе секуляризма, и платформа руководимой им партии Пакистанского народа формулировалась в трех положениях: «Ислам — наша вера, демократия — наша форма правления, социализм — наша экономическая система».

Постепенно «исламско-социалистические» мотивы в официальной идеологии и пропаганде уступили место сугубо исламским. Раскол Пакистана и образование Бангладеш (1971 г.), политика сближения с нефтедобывающими консервативными странами, и прежде всего с Саудовской Аравией, которая проблемам исламизации мусульманского мира придает большое значение, давление мусульманского духовенства, а всего больше отход Бхутто и его партии от курса на завоевание популярности в относительно эмансипированных городских слоях населения и опоре на традиционалистское крестьянство, сопровождалось принятием ряда решений, которые поднимали значение религии. Уже в 1973 г. в конституцию было внесено положение, провозглашающее ислам государственной религией. Ислам стал обязательным предметом преподавания в школе. Были запрещены азартные игры, продажа спиртных напитков и т. п.

При Зия уль-Хаке общий курс государства, как писала официальная «Пакистан Таймс» (08.07.1980), — это прагматизм и модернизированный ислам. Формулируя политическое значение ислама в Пакистане, газета подчеркивала: «Ислам может сыграть жизненно важную роль в достижении целей национальной интеграции, в продвижении дела укрепления национальной солидарности, действуя в качестве механизма социального контроля» (08.05.1980).

В таком национально-исламском синтезе функция национализма заключается в утверждении господства эксплуататорских классов, функции ислама — в максимальном сдерживании политической активности масс.

Как пакистанский националист Зия уль-Хак объявил себя последователем «Великого вождя», М. А. Джинны, который стремился к созданию сплоченного общества на бесклассовой основе и к сплочению государства. Как мусульманин он считает своим учителем А. Маудуди, выступавшего за возрождение фундаментальных прин-

ципов ислама. Апелляция к памяти Джинны, который утверждал: «Я уверен, что демократия — в самой нашей крови» (цит. по [75, с. 171]) и определял «пакистанскую идеологию» как идеологию секулярного и гражданского общества, а не исламской уммы, со стороны военного диктатора — не больше, чем демагогический прием.

В обращении к народу по случаю Дня независимости 1977 г. Зия уль-Хак говорил: «Пакистан, который был создан во имя ислама, выживет только в том случае, если сохранит верность исламу. Вот почему я рассматриваю введение исламских норм как необходимость для страны» [232, 16.07.1977]. Это была заявка на легитимизацию власти армии, военной диктатуры. Программа исламизации, провозглашенная военной администрацией, которая должна была проводиться в жизнь при поддержке армии, имела целью придать законный характер авторитарному режиму, его политическому курсу. Эта программа получила завершенную формулировку в выступлении Зия уль-Хака в Федеральном консультативном совете 12 августа 1983 г. Он объявил тогда, что в руках главы государства — президента — будет сосредоточена вся политическая власть в стране во имя блага народа, что якобы соответствует установлениям Корана и содержанию хадисов. И заранее оправдывая жесткий курс на подавление оппозиции, он ссылаясь на то, что «раскольники и еретики» не угодны богу [232, 12—19.08.1983].

Лидеры оппозиции со своей стороны, выступая против режима диктатуры, ссылались на то, что принцип демократии — это один из основных принципов ислама и что диктатура в любой форме противоречит положениям исламской религии [188, № 31, с. 122]. Амбиции Зия уль-Хака, который видит себя президентом будущего «подлинного государства ислама» в Пакистане, исламская фразеология, характерная для его выступлений, совмещаются у него с ролью «вождя» пакистанской нации и националистической демагогией. Концепция «одной нации» — сплочения исламской нации в Пакистане — призвана оправдывать, в частности, подавление недовольства меньшинств, курс на максимальную централизацию государственной структуры. Зия уль-Хак постоянно обращается к пакистанцам, а не к мусульманам, говорит о патриотизме пакистанского народа, призывает пакистанцев к сплочению, чтобы превратить страну в «крепость ислама и уммы» [232, 23.03.1980].

«Мы (армия) — лояльные пакистанцы, — говорит он, — и, слава богу, настоящие мусульмане» [232, 19.08.1983, с. 8].

7 апреля 1983 г. официоз «Пакистан Таймс» сообщал о том, что Совет министров изучил общий план национальной интеграции. Его цель — содействовать национальному сплочению, используя все средства. Обращает на себя внимание, что ислам в этом сообщении назван лишь главным руслом «национальной интеграции», «поскольку единство мусульманской пакистанской нации обретает жизненность и силу также в ее истории, ее географических особенностях... обычаях и жизненных ценностях».

В этой формуле отразилось как стремление официальных властей внедрить в сознание народа идею «единства исламской культуры», так и их желание подчеркнуть чисто пакистанскую специфику в качестве элемента пакистанской государственной идеологии.

Националистическо-исламский синтез опирается, как отмечалось, на концепции фундаменталистов-консерваторов: Зия уль-Хак утверждает, что «Священный Коран — это совершенная конституция для мусульман», что ислам пригоден для всех времен и народов и что принцип иджитхада должен соблюдаться неукоснительно. «Ислам — прогрессивная религия и останется таковой вечно. В том случае, когда мы не располагаем указаниями Корана и сунны, содержащих руководящие принципы, по конкретным проблемам современной жизни, мы можем прибегнуть к иджитхаду, врата которого должны быть открыты всегда» [232, 12.08.1983, с. 7].

Националистической партией с исламской ориентацией была турецкая Партия национального спасения, созданная в 1973 г. и распущенная, как и другие партии, военными властями в 1980 г. Программа партии выдержана в духе предписаний ислама и крайнего национализма. Партия имела опору среди крестьянства, духовенства, мелкой и средней буржуазии. Ее выступления против предоставления привилегий иностранному капиталу привлекали к ней особые симпатии турецкой буржуазии. Выступая за восстановление халифата, партия провозглашала духовное и моральное совершенствование турок на базе ислама, поскольку моральное разложение личности под влиянием материализма и атеизма стало якобы причиной их отсталости, в частности в области экономики. Возрождение турок возможно лишь с возвратом их к историческим и традиционным основам,

к моральным ценностям ислама. Для того чтобы турки могли восстановить свое положение выдающейся нации, они должны вновь осознать себя мусульманской общиной с особой исторической миссией, с учетом великой роли турок в истории ислама [185, с. 98—101]. Партия выступала за создание бесклассового общества в исламской республике с сильной президентской властью, однопалатным парламентом, с практикой проведения референдумов. Она выдвигала идею Организации мусульманских объединенных наций и мусульманского общего рынка — с конечной целью возрождения халифата как теократического, полностью исламизированного государства.

Исламский камуфляж и апелляция к исламу порой служат усилению шовинизма, как это было, например, в случае с крайне шовинистической фашистского типа Партией националистического действия в Турции. Эта партия, опирающаяся на мелкую буржуазию города, на деклассированный элемент, националистически настроенную молодежь и студенчество, проводила идею турецкой национальной исключительности, а с начала 70-х годов использовала при этом исламские формулы. Концепция ее лидера Альпарслана Тюркеша, изложенная, в частности, в его книгах «Проблемы Турции» (1969 г.) и «9 лучей» (1974 г.), представляет собой синтез национализма с исламом; причем последний занимает подчиненное положение по отношению к крайнему турецкому национализму. Ислам, по Тюркешу, адекватен национальному духу, культуре исторического прошлого, традициям турок. «Рассматривать тюркизм и ислам отдельно друг от друга, — писал он, — вредно и противостоит как для тюркизма, так и для ислама» (цит. по [14, с. 121]).

Что касается «национальной модели развития», то, подобно всем иным национальным моделям развития, опирающимся на ислам, она противопоставляет себя как капитализму, так и социализму, предусматривая, однако, объединение достоинств того и другого. Эта «идеальная модель» «исламо-турецкого синтеза», характерного для Османской империи в XVII в., когда государственная власть и духовное руководство мусульманами были нераздельными, разработана, в частности, в книге теоретика партии, бывшего министра торговли и помощника генерального председателя Партии националистического движения А. Гюнтера «Расточительная

экономика» («Исфар экономиси». Стамбул, 1977). Человечество,— говорилось в ней,— может спасти свое человеческое начало, лишь придерживаясь понятий любви, согласия и уважения, присущих турецко-исламскому синтезу». Здесь подразумевается, естественно, что такой синтез представляет собою сочетание исламских предписаний в области экономики с экономической политикой, проводимой в Османской империи в эпоху ее высшего расцвета. Эта экономическая структура, как утверждал А. Гюнтер, «обеспечивала благополучие и обилие, а составляющая ее основу духовная дисциплина не позволяла человеку забывать его человеческую сущность». «Турецко-исламский синтез способен обеспечить национальную самобытность и возрождение» (цит. по [18, с. 93—96]).

На националистическо-исламском синтезе построена и платформа Всемалайской исламской партии — партии малайской буржуазии, борющейся за утверждение своего влияния против китайских конкурентов в восточных штатах Малайзии. Основы этой платформы раскрываются уже в самом названии партии: она выступает за особые права малайцев, составляющих национальную малайскую общность, на базе этнического, языкового и религиозного единства, выдвинув лозунг — «Малайзия — для малайцев» в исламском теократическом государстве.

Это так называемая теория бумипутра, согласно которой малайцем считается лишь тот, кто является этническим малайцем, говорит по-малайски и исповедует ислам. (Такая позиция имеет аналоги среди исламизированных племен в Африке. В светском государстве — Турецкой Республике, национальном турецком государстве, христианин, даже если он является этническим турком и говорит по-турецки, не считается турком в строгом смысле слова [150, с. 231].)

Современный малайский национализм в практически секулярной Малайзии, отличающейся многоэтническим составом населения (малайцы — 45%, китайцы — 35, индийцы — 10%), может быть охарактеризован как разновидность этнического национализма, которой соответствует некоторая религиозная форма.

Глава VI

АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И ИСЛАМ

Зарождение и развитие идеологии национально-освободительного движения, осознание исповедующими ислам народами своего национального бытия сопровождались появлением у них современных представлений о нации и неизбежной переменой традиционных понятий об умме как мусульманской общине единоверцев, в частности, независимо от их национальной принадлежности. В современном арабском языке слово «умма», как уже отмечалось, означает не только религиозное братство (уммат ан-наби — народ Пророка), но также национальную и национально-государственную общность (уммат ватания — народ одной родины), а именно — такие социальные группы, которые формируются на секулярных, а не на религиозных основах. Этот процесс «расщепления» традиционного представления об умме приобретает особый интерес в связи с историей формирования арабского национализма, или панарабизма, основанного на представлении об арабах как о единой нации, потому что само появление мусульманской общины связано с пророком-арабом и арабами — его последователями, а также потому, что влияние ислама особенно сильно сказалось в социокультурной сфере жизни арабских народов, населяющих огромный район от Персидского залива до Атлантического океана.

Современный арабский национализм (панарабизм) является трансформацией того арабского национализма, который зародился в последней четверти прошлого столетия в ходе освободительного движения арабских народов азиатских провинций Османской империи как идеология и политическое движение, основанное на представлении об арабах как единой нации.

Значение панарабизма как концепции, обосновывающей необходимость единства действий арабских народов во имя общих, главным образом политических, целей,

возрастало по мере осознания арабами общности их интересов в борьбе за независимость. Он превратился ныне в идеологическое течение и политическое движение, суммирующее реакцию населения арабских стран на неокOLONиализм, угрозу их суверенитету или ущемление их прав и чувства национальной гордости.

Внерегionalный характер арабского национализма, наличие в нем, как в любом национализме, наряду с классовыми неклассовых элементов, подчеркнутое стремление отмежеваться от классовой определенности ставят его в один ряд с такими течениями общественно-политической мысли, которые в силу экономических или политических причин абсолютизируют подлинное или иллюзорное единство человеческих общностей на общей территориальной, расовой, этнической, культурно-лингвистической или религиозной основе (такими, как панисламизм, негритюд и т. п.). Системообразующими факторами этих идейных течений выступают одна или совокупность таких основ. В силу этого и панарабизм, и ислам могут служить (один более узкими, другой более широкими формальными рамками) социально избирательным идеологиям, обретают классовый характер, способны служить интересам как прогрессивных, так и реакционных сил.

В гносеологическом плане арабское национальное самосознание, которое легло в основу арабского национализма, развилось из восходящего к древности группового самосознания, чувства принадлежности к арабам — этносоциальной общности, обладающей единством языка, общностью предков, некоторой суммой специфических черт, одним историческим опытом. Все арабы противопоставлялись чужакам (аджам), «немцам», они обладали общей изустной литературой, у них были общие празднества, одинаковые ритуалы и т. п., хотя над арабским этническим самосознанием абсолютно доминировало чувство привязанности к роду, племени.

Исламизация Аравийского полуострова способствовала объединению арабских племен. С того времени арабское этническое самосознание развивалось в неразрывной связи с исламом. Характер взаимодействия между ними всегда определялся преимущественно социально-политической конъюнктурой. Арабские завоевания под знаменем ислама, которые превратили ислам в фактор международного значения, способствовали укоренению представления об арабах как избранном народе и

формировали корпоративный дух завоевателей. Арабы сознавали эту свою «избранность». У них сложилось сильно выраженное арабское самосознание (как элитарного этноса). Они повсюду занимали высшие ступени социальной иерархии и составляли привилегированную касту. Обращенное в ислам население получило статус клиентов, вассалов арабских семейств, кланов и племен. Социальное неравноправие покоренных народов, принявшее практически форму этнического неравноправия, породило движение *шуубия* (VII—VIII вв.), основанное на принципе равенства всех народов в исламе и являвшееся реакцией на арабское господство.

Падение Омейядов (750 г.) и утверждение при Аббасидах политического и социально-культурного превосходства персов в халифате, распад арабского халифата, монгольские завоевания и многовековое турецкое господство привели к деформации арабского этнического самосознания. Арабов отождествляли с кочевниками, и, таким образом, понятие «араб» стало больше социальным, чем этническим. Великий арабский историк и социолог Ибн Халдун (XIV—XV вв.) слова «араб» и «бедуин» порою употреблял как синонимы¹.

В составе Османской империи арабы 400 лет испытывали на себе тяготы этнического неравноправия в условиях абсолютного преобладания турецкого элемента в социальной, политической и экономической сферах. Социальный протест арабского мусульманского населения проявлялся в форме бунтов подданных турецкого султана против злоупотребления властей и не имели этнической арабской окраски. Впрочем, уже только потому, что антагонистами арабского населения выступала турецкая администрация (турецкий паша, янычары, сборщики налогов, рекрутский начальник и т. п.), олицетворявшая в глазах арабского населения несправедливость и зло, а турки были привилегированным этносом, эти бунты и движения заключали в себе зерна арабского протонационализма.

Но в памяти народной хранились воспоминания о героическом и блистательном прошлом арабов. Население оберегало родо-племенные институты, культ родственных связей. Об этом свидетельствует история. «Арабский дух» был, по-видимому, достаточно жизнеспособным, если Мухаммад Али, египетский паша и вассал турецкого султана, мечтал (есть такая версия) об Арабской империи, а его сын Ибрахим открыто говорил

о «возрождении арабской национальности», об объединении под одним правлением всех, кто говорит по-арабски [95, с. 257].

Французский консул в Багдаде Ж. Реймон писал в 1806 г., что воспоминание о прежнем могуществе арабов оживилось и они мечтают о халифе-арабе [167, с. 34]. Под воздействием социально-экономических, политических и культурных факторов в начале XX в. быстро складывалось арабское национальное самосознание, которое в его современных формах вскоре превратилось в мощное политическое движение. Но еще и в то время представление об арабах как о национальной общности не имело широкого распространения. Словосочетание «аль-умма аль-арабия» (арабская нация) все еще было непривычным: мусульманское население Османской империи осознавало себя прежде всего «общиной Мухаммада» (умма Мухаммад) и османами.

Идея мусульманской и османской общности сдерживала развитие арабского национального самосознания, и это серьезно ослабляло остроту выступления арабов против турецкого ига. Вплоть до младотурецкой революции 1908 г., да и позже арабское национальное движение редко шло дальше требования автономии в рамках Османской империи.

В младотурецком обществе Единение и прогресс (Иттихад ве теракки), стоявшем у колыбели буржуазной революции в Турции, наряду с турками находились арабские националисты, выступавшие за сохранение целостности Османской империи, в том числе и один из наиболее активных впоследствии идеологов панарабизма Саты аль-Хусри. Не покушалось на целостность империи и Общество децентрализации Османской империи (Ламарказия), созданное в 1913 г. в ходе борьбы арабского и других этносов за реформы на основе децентрализации. Панарабизм далеко не всеми арабскими политическими лидерами воспринимался как благо для арабов, а некоторыми и осуждался, так как объективно подрывал единство и мощь Османской империи. Более того, первая мировая война вызвала отказ части арабской интеллигенции от панарабских идей, потому что война представлялась им как противостояние мусульманского мира европейскому христианскому колониализму. Но к этому времени арабский национализм уже сложился как политическая идеология, основанная на идее арабского культурно-лингвистического единства, в

котором для установки на общность арабского родо-племенного сознания места не оставалось.

Арабский национализм развивался в двух формах — светской и исламизированной, что было предопределено особенностями исторического развития арабских стран. Он зародился как один из аспектов Нахды — арабского просветительства, культурного подъема, отразившего в области культуры процесс включения арабских стран в мировое хозяйство, сопровождавшийся возникновением современных институтов, социальных групп, идей и представлений.

Первыми арабскими просветителями были в основном сирийские христиане, составлявшие среди азиатских арабов значительное и наиболее состоятельное меньшинство. Они находились под покровительством европейских держав и были более, нежели мусульмане, подвержены европейскому влиянию, в частности идей секулярного национализма. Кроме того, у них не было духовной близости с турками-мусульманами, как у арабов-мусульман, связанных с османами узами религиозной общности, не говоря о том, что турецкий султан был халифом — духовным главой мусульман и ислам в глазах населения Османской империи прямо отождествлялся с турецким правлением.

Просветители-христиане подготовили почву для панарабизма. Они с особым вниманием относились к арабской культуре, языку, истории, выделяли арабов среди подданных турецкого султана.

Сохранение и усиление светской линии в панарабизме после первой мировой войны связано с особенностями формирования части национальных лидеров. Многие из них, преимущественно христиане, не представляли себе, что арабское единство возможно на базе ислама, потому что среди арабов есть люди различных вероисповеданий, а нация — это объединение людей в рамках политической и гражданской, а не религиозной общности. Они долгое время испытывали влияние западных формул национализма, не признающих религию существенным фактором образования нации, находились под впечатлением успехов светских государств Запада в политическом и военном отношениях.

Арабская интеллектуальная элита стремилась к независимости от колонизаторского Запада и прогрессу арабских народов. Она считала, что перед арабами стоит историческая задача «догнать» Запад, используя его

достижения. Но Запад был секулярным, и это служило сильным импульсом к распространению секуляристских взглядов среди арабов. Тем не менее арабские националисты светской ориентации уделяли и уделяют много внимания исламу как важному элементу арабской культуры и национальной специфики, символу духовного единства арабов. Они старались, с одной стороны, освятить Кораном национальные идеалы, а с другой — придать исламу арабскую национальную окраску. Они всячески подчеркивали особое место, которое якобы занимают арабы среди мусульманских народов, хотя Коран ничем не выделяет арабов и не дает им привилегий по сравнению с другими народами.

Что касается арабов-мусульман азиатских провинций Османской империи, то они восприняли идею арабского национализма только в начале XX в. Выступая совместно с христианами против архаических проявлений османского феодализма, турецкого политического деспотизма и отуречивания, мусульманские радикальные для своего времени мыслители и общественные деятели утверждали приоритетное право арабов на титул халифа, превосходство арабов по отношению к другим мусульманским народам: арабский национализм, «культивирующий» ислам, противопоставлялся официальной политике султана — паносманизму и панисламизму.

Кульминационным моментом панарабского движения стало так называемое Восстание в пустыне — антитурецкое восстание под руководством шерифа Мекки Хусейна, вспыхнувшее в 1916 г. Восстание проходило под знаменами арабского национализма, во имя создания арабской империи и было направлено против турецкого деспотизма. В руководстве восстания и среди активных его участников были арабы-сирийцы европейской формации.

В 30-х годах как течение общественной мысли арабский национализм в сугубо исламизированной форме появился и в Северной Африке, прежде всего в Алжире. До того времени он занимал здесь подчиненное положение, оставаясь составной частью панисламистской доктрины и североафриканского регионализма. Это объясняется тем, что в борьбе с европейскими колонизаторами местное население выступало под знаменем ислама. Борьба приняла форму конфронтации между мусульманами-автохтонами, с одной стороны, и европейцами-христианами — с другой. В результате задержалось форми-

рование как партикулярного, так и арабского национализма, поскольку представления североафриканцев об их принадлежности к арабам и общности интересов арабских народов в антиколониальной борьбе долгое время было арабсконациональным лишь в той мере, в какой понятие «арабы» было неразрывно соединено с понятием «мусульмане». Если на арабском Востоке недовольство арабского населения турецким деспотизмом и политикой отуречивания, его движение за национальные права вдохновлялись быстро созревающим арабским национальным самосознанием, то народы Северной Африки (Магриба) — арабы и берберы, — движимые чувством местного патриотизма, боролись с чужеземцами под знаменем ислама (см. [38, с. 18—19]).

После первой мировой войны в идеологии национально-освободительного движения быстро возрастает роль регионально-магрибинских и панарабских элементов (на фундаменте североафриканского панисламизма). Появились также лидеры, разделявшие концепции светского национализма, такие, как тунисец Хабиб Бургиба, алжирец Фархат Аббас. Однако большинство местных националистов в Северной Африке считали себя одновременно частицей уммы и частицей арабской нации. Так или иначе, все они разделяли триединую формулу: родина — ислам — арабское единство.

Знаменитый вождь освободительной войны алжирцев 1832—1847 гг. Абд аль-Кадер, называвший себя повелителем арабов (амир аль-араб), был руководителем религиозного братства Кадирия и боролся с французскими захватчиками под знаменем джихада — борьбы с «неверными». В одном из писем французскому генералу Пежо он подчеркивал: у нас арабская вера и натура у нас арабская.

Известный лидер алжирских улемов-реформаторов в 20—30-х годах Бен Бадис писал: «Внимательное отношение к арабам — это долг каждого мусульманина, потому что история арабов тесно связана с историей ислама» [215, 1981, № 14/15, с. 65—67]. После второй мировой войны, в 1947 г., Комитет освобождения Магриба, находившийся тогда в Каире, провозгласил в своей Хартии: «Арабская Северная Африка всегда опиралась на ислам, живет исламом и будет держаться ислама, потому что Магриб есть неотъемлемая часть арабских стран» [55, с. 49]. Во второй половине 30-х годов отмечена первая вол-

на повышенной активности националистов исламской ориентации на Ближнем Востоке. Она была вызвана, с одной стороны, крахом иллюзий арабской либеральной интеллигенции, которая уповала на «цивилизаторскую миссию» капиталистического Запада на Востоке, и просионистской политикой Англии в палестинском вопросе. В исламе националисты находили обоснование, вдохновляющую идею, способную придать национализму на арабской почве отличный от западного толкования характер: ислам содержал в себе потенциал антизападничества, исламская культура воспринималась как основа арабского культурного наследия и арабского образа жизни. С другой стороны, националисты вынуждены были апеллировать к исламу, потому что в национально-освободительное движение оказались вовлеченными массы, для которых ислам оставался в большой степени мировоззренческой системой и кодексом социального поведения и для которых национальная специфика немыслима без исламских ценностей и арабо-исламской культуры.

В 1943 г. Аззам-паша, будущий первый генеральный секретарь Лиги арабских государств, назвал исламские идеалы основными ценностями современного арабского национализма [193, апрель 1982, с. 87].

После второй мировой войны панарабистские концепции, в которых уруба — дух арабского самосознания — как ядро арабского национализма прямо соединяется с исламом, снова получили большое распространение.

Новый пик внимания арабских националистов к исламу относится к 50—60-м годам, к периоду мощного подъема значения панарабизма в политике, совпавшего по времени с выбором развивающимися странами путей социально-экономического развития. В исламе они искали основы национальной самобытности, защиту от опасности утраты культурного своеобразия, грозящей арабским народам, подвергающимся мощному давлению со стороны западной буржуазной культуры, защиту от влияния коммунистической идеи, а также свой национальный путь прогресса.

Характерный в этом духе поворот произошел и с европоцентристом, пропагандистом концепции средиземноморской культуры, классиком новоарабской литературы египтянином Таха Хусейном. В книге «Зеркало ислама» («Миръат аль-ислам») он выступает даже с позиций мусульманского традиционализма,

утверждая, что единство, к возрождению которого стремятся арабы и на основе которого они желают строить свою жизнь, должно опираться на Коран [63а, с. 161].

Неудачные для арабов войны с Израилем, особенно шокое состояние арабского общества после 1967 г., стали еще одним мощным толчком, побудившим многих обратиться к исламу: вера в способность националистических лидеров разрешить трудные политические проблемы была сильно поколеблена. Но несмотря на то что арабский национализм также исламизировался, чему сильно способствовали успехи «исламской революции» в Иране, он всегда сохраняет свою секулярную сущность и цели. И то обстоятельство, что в институционных документах большинства арабских стран прослеживается влияние ислама (ислам провозглашается государственной религией, имеются ссылки на шариат как источник права и пр.), вовсе не означает исламский выбор. Многие арабские националисты не считают ислам основным компонентом национализма. Фактор религиозной общности обычно не включается панарабистами в число факторов, формирующих арабскую нацию, а рассматривается как дополнительный, могущий способствовать национальной консолидации. «Признание исламского наследия и важности ислама,— писал, например, известный египетский литератор Исмаил Мазхар,— еще не означает, что на его основе следует формировать политические связи [49, с. 8, 10; 45, с. 21]. Однако, как мы видели, все признают важность значения ислама в социокультурном плане и большинство считают ислам компонентом арабского национализма в духе заявления М. Мзали: «Ядро урубы — священный Коран, вместилище языка, религии, воззрений и права» [47, с. 17].

В настоящее время можно выделить две основные категории националистических концепций, взяв за критерий соотношение в них национализма и ислама:

1. В националистических концепциях светского типа ислам выступает как элемент национальной культуры, как фактор, способный играть положительную роль в судьбах арабской нации; подчеркивается общецивилизационное и социальное значение его морально-этических установок. Понятие уммы как религиозной общины и понятие нации резко разграничены.

2. В концепциях националистов исламской ориентации секуляризм остается основой, однако ислам харак-

теризуется как органическая часть арабской самобытности. И хотя панарабизм толкуется как система более открытая по сравнению с исламом, потому что для него не существует конфессиональных границ, хотя подчеркивается приоритет национальных интересов, националисты исламской ориентации склонны рассматривать арабов как часть мусульманской общины.

Светские националисты

Светская форма арабского национализма имеет многочисленных сторонников даже сейчас, в период возросшей активности «политического» ислама. Согласно данным проведенного в 1978—1979 гг. социологического опроса по десяти арабским странам, несмотря на очевидное усиление исламизации арабского общественного мнения в связи с неспособностью националистических режимов разрешить стоящие перед арабским миром проблемы, все еще 14,3% опрошенных выступают за реализацию арабского единства на современной светской основе. (Заметим по ходу дела, что за единство арабов на идеологической исламской основе высказалось всего 26,7% опрошенных.) Разве сравнение не говорит в пользу секулярнистских тенденций в арабском мире, подавляющую часть населения которого составляют мусульмане? (см. [205, 1981, № 1, с. 154—156]).

Носителями идей национализма секулярнистского направления, для которых ислам представляется только эпизодом арабской истории, выступают не только некоторые сторонники региональных националистических движений, но и часть безусловных последователей арабского национализма. Они считают, что уруба существовала задолго до ислама, что не всегда и всюду ислам и арабы были нераздельны [215, 1981, № 12, с. 94]. Они не только признают арабскими все доисламские цивилизации в арабском регионе (шумерскую и финикийскую, древнеегипетскую и карфагенскую), но и утверждают, что основу наследия гуманистического и светского характера в арабской литературе составляет именно доисламская поэзия.

В 20-е годы светская форма арабского национализма нашла своего неутомимого пропагандиста в лице классика новоарабской литературы ливанца Амина ар-Рейхани (1876—1940). Он мечтал об интеграции арабских

территорий в единое государственное образование, в котором духовная власть была бы отделена от светской. Ар-Рейхани, выходец их семьи христиан-маронитов, был врагом религиозного фанатизма, просветителем и секуляристом. Однако, считаясь с тем, что ислам оказывает сильнейшее влияние на жизнь подавляющего большинства населения в арабских странах, он представлял себе будущее арабское государство в виде халифата, в котором духовная власть принадлежит халифу из рода пророка Мухаммада — курейшиту.

В 30-х годах сирийские христиане Эдмон Рабат и Костатин Зурейк разработали комплексную теорию арабского национализма. При этом один из них считал ислам национальной религией арабов, способствовавшей формированию в них духа коллективизма и сплоченности, а второй усматривал в исламе мощную духовную силу, унаследованную от прошлого. «Арабским националистам,— писал Зурейк,— следовало бы вернуться к истокам своей веры, чтобы почерпнуть в ней вдохновение и духовное руководство» [231, 1977, № 4, с. 273].

После второй мировой войны главным поборником светской формы арабского национализма оставался Саты аль-Хусри (1880—1968). Он полностью опирался на европейские формулы национализма, боролся за объединение арабов, свободных от иноземного гнета, через выработку единой политики в области культуры и образования во имя распространения идей урубы. Аль-Хусри не воспринимал ислам ни в качестве основы арабской национальной общности, ни даже как средство достижения общих целей, в отличие от многих других арабских националистов. По мнению этого светского идеолога панарабизма, главными факторами образования нации выступают общность языка и общность исторической судьбы. Что же касается религии, то ее, как считал аль-Хусри, нельзя относить к основным признакам нации уже потому только, что национальная общность возникла раньше, нежели религиозная. Аль-Хусри считал также, что ислам не может быть и базой арабского единства, поскольку арабы не являются однородной мусульманской нацией: араб остается арабом даже если не исповедует ислам [67, с. 158]. И так как религия, по его мнению, не является фундаментом современной цивилизации, носящей исключительно светский характер, она не может стать идеологией борьбы за обновление нации.

Будучи способной объединять людей, считал аль-Хус-

ри, религия выполняет важную, но второстепенную функцию в образовании наций. И тем успешнее использование религии национализмом, если язык священных книг и богословия — тот же, что и язык нации.

Учитывая важное место, которое ислам занимает в жизни арабских народов, аль-Хусри характеризовал его как значительный фактор их исторического и культурного развития. Он отделял ислам — религиозную веру от ислама — комплекса социокультурных и этических норм, который аль-Хусри признавал неотделимой частью бытия арабской нации. Ислам — это культурное наследие арабов. И аль-Хусри, отводивший языковой общности главную роль в формировании нации, признавал исключительное значение за Кораном как хранителем чистоты арабского языка [66, с. 88—98] (об аль-Хусри см. подробно [27]).

На современном этапе светские баасистские режимы в Сирии и Ираке, активные носители идей арабского национализма и арабского единства, используют ислам как инструмент внутренней и внешней политики (президент Ирака Саддам Хусейн: «Баасистская идеология — это новая светская идеология» [62, с. 17]).

Если суммировать высказывания основателя партии Баас, ее наиболее видного идеолога Мишеля Афляка (сирийского христианина), руководителей и функционеров партии о месте ислама в арабском национализме, то можно заключить, что:

1) ислам является не только мировой, но преимущественно арабской национальной религией, которая способствовала объединению арабских племен, их превращению в нацию: на исламе лежит печать арабского бытия («ислам — это история, язык, философия, система ценностей и мировоззрение арабской нации» [36, с. 28]);

2) национализм имеет светский характер, но атеизм чужд баасизму [62, с. 30], потому что религия — это главный фактор в жизни человека [35, с. 200];

3) светский национализм и ислам находятся в непротиворечивой связи, так как наследие и религия составляют две основные ветви древа жизни нации [65, с. 4].

Для Баас все религии равны, однако ислам и панарабизм связаны между собой более прочными узами, чем религия и национализм где-либо на Западе. Ислам — это источник морально-этических ценностей для арабского национализма, что не столько религиозная вера, сколько «всеобъемлющая жизненная ориентация», дух

нации [199, 07.04.1980], духовное наследие, проявление арабского гения [35, с. 143]. И больше того: уруба — арабизм, по мнению баасистов, наилучшим образом выражен в исламе;

4) появление ислама было не только духовной и социальной, но также и национальной революцией. Поэтому он приемлем и для христиан, видящих в нем свою национальную культуру, которую им надлежит впитать в себя (см. [231, 1977, № 4, с. 286]).

5) Баас заимствовал у ислама не религиозную веру, но дух революции, стимул вечного обновления [200, 08.06.1980].

Арабские националисты исламской ориентации

В настоящее время наибольшее распространение имеют, однако, идеи арабского национализма в форме националистическо-исламского симбиоза на секулярной основе. Очень видным теоретиком, который, пытаясь соединить арабский национализм и ислам, отталкивался от представления об исламе как преимущественно арабской национальной религии, был в 50—60-х годах иракский политический деятель, бывший премьер-министр Ирака Абд ар-Рахман аль-Баззаз (ум. в 1972 г.). Он старался ответить на вопрос, может ли человек одновременно быть националистом и истинно правоверным мусульманином. Большой известностью пользуется лекция, прочитанная аль-Баззазом в Багдаде в январе 1952 г. В ней он определяет арабский национализм как доктрину и движение, соединенные с исламом как религиозной верой, цивилизацией и философией жизни, и считает все утверждения о том, что между арабским национализмом и исламом существуют противоречия, лишь плодом недопонимания, плодом искаженных представлений, неверных толкований, потому что связывающие арабов языковое и духовное единство и общность интересов никак не расходятся с положениями ислама, тесно связанного с жизнью арабских народов. Арабы, говорил он, — это спинной хребет ислама. К ним впервые были обращены слова откровения, из их среды вышли мухаджиры и ансары (соратники Мухаммада). Аль-Баззаз усматривал полное сходство и даже порой совпадение между призывами, с которыми выступает арабский национализм, и тем, что получает одобрение в исламе.

Ислам как религия и как культура является, по его мнению, частью арабского национального наследия [83, с. 31, 40—41, 45].

Аль-Баззаз уподобляет уруб у исламу, считая арабский национализм его неотъемлемой частью. Ислам, писал он, не противоречит панарабизму, хотя у них разные цели. Они органически связаны между собой. Будучи универсальной религией всех народов, ислам в первую очередь и преимущественно есть религия арабов. Многие принципы, провозглашенные исламом, ставшие его неотъемлемой частью, зафиксированы древней арабской традицией, очищенной исламом, сохранившим все лучшее, что было ей присуще [83, с. 35]. Больше того, в 1947 г. аль-Баззаз писал об исламе как о национальной арабской религии: «Ислам есть воплощение арабского национального духа: это национальная религия, с арабским ядром» (цит. по [231, 1977, № 4, с. 270]).

В 1952 г. аль-Баззаз высказывался уже менее категорично. Понимая, что мусульманское единство практически недостижимо в условиях 50-х годов, аль-Баззаз считает реальным шагом к нему арабское единство, отталкиваясь от посылки, согласно которой отношения между исламом и арабским национализмом есть отношения между общим и частным [83, с. 35, 44—45].

Исламской ориентацией отмечена активная панарабская политика, сочетающаяся с признанием африканского характера страны и ее народа, которую проводит режим Ливийской Джамахирии. По мнению Муамара Каддафи, идеолога и руководителя ливийской революции, нация есть социальная группа, а национальный фактор является движущей силой истории. Основное направление исторического процесса определяется формированием социальных связей в такой последовательности: семья — племя — нация. Нация, утратившая национализм в качестве своей идеологии, обречена на упадок, поскольку национализм подобен силам гравитации. Соперничать с национализмом способна одна только религия, без которой немыслима жизнь человека [52, с. 103]. Стабильность и прогресс выпадают на долю той нации, у которой есть своя религия [134, ч. 3, с. 5—10].

Ливийское руководство подчеркивает исламские корни урубы (арабизма) и неразрывную связь между ними. Один из ливийских деятелей Бешир Хавади, выступая в 1972 г. на митинге в Триполи, назвал арабизм телом, а ислам — живой его душой, движущей им [131, с. 61].

Для Каддафи, с одной стороны, образование всеарабской Джамахирии (народного государства) составляет стержень внутри- и внешнеполитического курса, с другой — Коран провозглашен «законом общества в СНЛАД», о чем говорится во второй статье Документа о провозглашении власти народа в Ливийской Джамахирии 2 марта 1977 г.

Еще в 1971 г. в Ливии было принято решение о том, что все вновь принимаемые постановления должны основываться на принципах шариата, а действующие следуют пересмотреть. Выступая в 1975 г. по случаю шестой годовщины революции, Каддафи утверждал: ислам есть основа ливийской революции [52, с. 159]. В своей приверженности исламу Каддафи, как известно, занимает крайнюю позицию. Он один из тех немногих мусульман, которые в качестве единственного источника права признают Коран, «неподвластный времени и принадлежащий всему человечеству», отвергая все иные санкционированные традицией источники, даже сунну Пророка, на том основании, что невозможно доказать неподдельность составляющих сунну хадисов — рассказов о высказываниях и деяниях Мухаммада [52, с. 124—125]. «Коран, — утверждает Каддафи, — ниспослан на арабском языке, и, чтобы понять его, нам посредники не нужны» [92, с. 101; 52, с. 124—126].

Религия, по Каддафи, призывает верующего к подчинению воле одного только бога. Еще в 1973 г. Каддафи утверждал, что ислам является межнациональной религией, что на нем лежит мировая универсальная миссия. И он провозглашает: всякий, кто верит в единого бога, иначе говоря, человек, покорный воле бога, будь то последователь Мухаммада, христианин или иудей, является, по существу, мусульманином. И когда подлинное единобожие утвердится на земле, когда люди вновь обратятся к священным Книгам, тогда в мире воцарятся мир и сотрудничество между людьми. И в то же время Каддафи считает ислам преимущественно арабской религией, выдвигая обычные в этом случае аргументы: Пророк был арабом, Коран ниспослан на арабском языке и т. д. [52, с. 103]. «Мы (арабы. — З. Л.) — нация прежде всего, — подчеркивал Каддафи в начале 70-х годов. — Мы были арабским народом, которому была дана религия и который принял ее» (цит по [150, с. 279]).

В том же духе выдержано относящееся к 1972 г. высказывание премьер-министра Ливии Джеллуда: «Араб-

ское единство, постольку поскольку оно придает силу арабам, составляет также силу для ислама — это нечто фундаментальное» (цит. по [35, с. 61]).

Таким образом, компромисс между национализмом и исламом Каддафи находит в обычном для мусульманина суждении о том, что универсализм ислама сам по себе предполагает националистические концепции допустимыми, разумеется, если они не противоречат исламским основам, и оперирует стандартной аргументацией, которой пользуются все без исключения арабские националисты.

Богословы и богословствующая интеллигенция панарабской ориентации

Среди мусульманских теоретиков — арабов есть немало сторонников арабского национализма. Это преимущественно последователи мусульманского реформаторства модернистского толка. В отличие от светских националистов и панарабистов исламской ориентации для мусульманских богословов и близких им кругов, придерживающихся панарабских идей, ислам представляет собой прежде всего религиозную веру и источник религиозной морали.

Доминирующая линия в выступлениях богословов и богословствующей интеллигенции панарабского направления — утверждение исламской морали в качестве основополагающего принципа существования гипотетического политического объединения арабов как этапа на пути воссоединения, с упором на арабский характер ислама, мусульманской общины — сохраняется до сих пор. Исламизм и арабизм в этом случае переплетаются так сильно, что нередко прямо отождествляются друг с другом.

Если у секулярных националистов и сторонников концепции националистско-исламского синтеза ислам есть душа арабской нации и даже арабская национальная революция, то, по мнению богословов панарабской ориентации, арабский национализм, напротив, является производной от ислама идеологией, занимающей подчиненное по отношению к исламу положение. Впрочем, будущи националистами, они особо выделяют арабов, их роль в истории ислама.

Следы пристрастного отношения исламистов к ара-

бам можно найти, как уже отмечалось, у Мухаммада Абдо. Он не только писал об исламе как о первоначально арабской религии, но и выдвинул положение, согласно которому упадок исламской цивилизации начался с той поры, когда ислам утратил свой чисто арабский характер, «онемечился», так как неарабский элемент внес в ислам политическую нестабильность. По отношению к арабам доисламского периода Абдо употребил совершенно современный термин «умма арабия» («арабская нация»), который в начале века едва только входил в оборот [193, сентябрь 1982, с. 81—83].

Сильно выраженные проявления арабского национального самосознания прослеживаются также у Рашида Риды, соратника М. Абдо, одного из организаторов созданной в 1912 г. в Каире Османской партии административной децентрализации, добивавшейся автономии для арабских провинций империи. По верному замечанию А. Хауранн, этот выдающийся богослов 30-х годов, говоря об исламе, прежде всего имел в виду арабский ислам [113, с. 299], что свойственно всем мусульманским националистам панарабской ориентации. Рида писал: «Проявлять интерес к истории арабов, стремиться к тому, чтобы возродилась слава арабов, это все равно, что добиваться мусульманского единства, которое в прошлом сложилось благодаря арабам и будет в этом столетии возрождено только благодаря арабам, объединенным в согласии со всеми народами» (цит. по [111, с. 23]). Рида разделял точку зрения М. Абдо относительно того, что истинный характер халифата и мусульманской общины искажен неарабским элементом, привнесшим в ислам чуждые ему взгляды, непомерно возвысившим личность халифа, отбросившим принцип шура. «Турки и персы, — утверждал он, — окончательно погубили ислам» (цит. по [113, с. 301]). Рашид Рида, который говорил о тождественности арабизма и ислама, писал: «Я араб-мусульманин и мусульманин-араб. Я брат по вере всем мусульманам, арабам и неарабам. Я брат по крови всем арабам — мусульманам и христианам» (цит. по [113, с. 301]). Он мечтал о возрождении арабско-исламской империи на территории Аравийского полуострова и прилегающих к нему арабских стран [215, 1985, № 39—40, с. 273] с халифом курейшитом во главе, в которой ислам был бы сводом правил морали, хотя интересы ислама для Риды всегда стояли на первом месте, а арабизм оставался составной частью исламизма.

Подлинным предтечей арабского национализма как секулярной идеологии стал мусульманский реформатор сириец Абд ар-Рахман аль-Кавакиби (1849—1902). Проповедуя идею арабского национализма в рамках исламской мировой социально-политической системы (он не был бы верующим мусульманином, если бы не признавал положения о том, что мусульмане составляют общину единоверцев, «несущих свет истины» всему человечеству), аль-Кавакиби призывал к национальному сплочению, считал, что религиозная вера относится лишь к потустороннему миру и требовал прекратить религиозную рознь, сдерживающую объединение арабов. Нацию аль-Кавакиби определял как «общность людей, связанных единством расы, языка, родины и прав». Ислам он в это определение не включал [15, с. 81, 126]. Утверждая, что Аллах заповедовал людям чувство патриотизма и любви к своему народу, аль-Кавакиби особо выделял арабов среди мусульман. В своей книге «Умм аль-Кура» («Мать городов — Мекка») он перечисляет 26 характерных для арабов положительных черт в попытке доказать, что они являются богоизбранным народом, и призывает к воссозданию арабского халифата [206, т. V, с. 193—197]. В то время, когда халифом был турецкий султан и центр халифата находился в Стамбуле, аль-Кавакиби утверждал, что халифом должен быть араб-курейшит и резиденция его должна находиться в Мекке. Арабам Османской империи, по мнению аль-Кавакиби, необходимо получить автономию, а затем вступить в халифат «на правах руководящей нации». Как подлинный националист аль-Кавакиби выступил за разделение духовной и светской власти, подчеркивая, что халиф не может вмешиваться в вопросы правления входящих в халифат эмиратов и султанатов, будучи только высшим религиозно-политическим авторитетом [206, т. V, с. 207—208].

Показателем интереса к теме «ислам и уруба» в последние годы может служить дискуссия, которая развернулась на страницах кувейтской газеты «Аль-Кабас» в июле 1981 г. под общим названием «Ислам и уруба». Участники дискуссии отметили, что до сих пор остается открытым вопрос о том, противоречат или не противоречат друг другу ислам и панарабизм, подчеркнули, что многие высказываются в поддержку урубы, выступая против ислама, а некоторые, наоборот, — в поддержку ислама против урубы (14.07.1981, с. 9). Было, однако,

высказано мнение, что «враги ислама» не обязательно являются «врагами панарабизма», и в то же время отмечено наличие противоречий между исламом и арабским национализмом (один представляет собой планетарное явление, другой — идеологию локальной группы людей, а светская сущность панарабизма чужда исламской программе) (12.07.1981, с. 9). Говорилось также, что ислам не приемлет заимствования панарабистами некоторых идей «на Западе и на Востоке» (22.07, с. 8), а вместе с тем, что он считается с существованием национальных различий (13.07, с. 11), и т. п.

Общий тон полемики, в которой приняли участие не только кувейтцы, но и известные в богословских и публицистических кругах деятели других арабских стран, позволяет утверждать, что в последние годы среди мусульманских богословов и богословствующей интеллигенции господствует представление о нераздельности ислама и арабского национализма в духе высказываний Халеда ар-Рифаи, который выступал за панарабизм, ориентированный на связь с исламом, а не за тот, который черпает свои идеи на Востоке или на Западе. Между исламом и урубой, утверждал он, противоречий не существует — они надуманны [202, 22.07.1981, с. 8]. И еще: уруба есть ключ к пониманию истинного ислама [202, 16.07.1981, с. 3].

Выступая за поддержку интеграции арабов в суверенном и секулярном государственном образовании, многие арабские богословы и представители богословствующей интеллигенции рассматривают такую интеграцию как переходный этап к исламизированному уже на современный модернистский манер обществу, которое способно стать ядром уммы. Они пытаются доказать, что арабское единство — это часть концепции единства мусульманской общины. В интеграции арабов, в возрождении их былой славы и величия они усматривают путь к возрождению могущественной исламской общины: «Мы выступаем за Лигу мусульманских народов, основанную на политическом, экономическом, культурном и военном сотрудничестве, — писал Иззат Дар-аза. — Мы считаем, что арабы должны стремиться к этой цели, которая никак не противоречит современной идее арабизма... Подобные ассоциации — веление времени» [231, октябрь 1962, № 4, с. 281—282].

Министр иностранных дел Саудовской Аравии эмир Сауд Аль Фейсал в мае 1985 г., касаясь проблемы араб-

ского единства, в частности, говорил: «Ислам как цивилизация и культура составляет важную опору арабского национализма... И если арабское единство будет реализовано, оно неизбежно станет краеугольным камнем исламской солидарности и отправным пунктом возрождения ценностей и моделей арабо-исламской цивилизации» (цит. по [209, 1985, № 9, с. 132—133]).

Для мусульманских идеологов — приверженцев арабского национализма последний имеет положительный аспект, если только сочетается с исламом. Они убеждены, что ислам открывает более широкие возможности для сплочения человечества, нежели панарабизм. Арабскую нацию они рассматривают как часть мусульманской общины, но богонизбранную ее часть. И, может быть, лучше всего позицию этой группы мусульманских идеологов отражает заявление Бен Бадиса: «Мухаммад — это деятель арабского национализма» (цит. по [215, с. 67]). А египтянин Анвар аль-Джунди пишет, что ислам и уруба (как дух арабского самосознания) органически связаны между собой. Ислам породил уруб. Пластичность исламских концепций позволяет исламу воспринимать всевозможные теории и взгляды, в том числе и принципы национализма, если они не затрагивают существа веры. Арабы есть плоть ислама, а место арабов среди людей — это показатель того места, какое занимает в мире ислам [44, ч. 2, с. 736—747].

Заслуживает внимания позиция современного видного египетского богослова модернистского направления Мухаммада Ахмеда Халафаллы. Он не отделяет ислам от арабского национализма, но в этом единстве акцентирует внимание на арабском элементе. «Ислам,— пишет он,— мировая религия. Но ее планетарная миссия может быть осуществлена только через реализацию урубы — арабского духа ислама» [196, июнь 1982, с. 55]. Халафалла отталкивается от посылки, согласно которой ислам сплотил арабские племена, придерживавшиеся разных верований, имевшие разные интересы, в единую нацию, призванную повести человечество к лучшему будущему, где утвердятся справедливость и счастье [57, с. 43—44].

Как националист реформаторского направления и последователь Абд ар-Разека Халафалла отрицает, что подлинно исламским образом правления является теократия. Напротив, по его мнению, Коран принес в мир принцип светского, т. е. установленного людьми, демо-

кратического государства [57, с. 65, 82]. Он обосновывает свой взгляд, во-первых, тем, что, согласно Корану, жизнь общины остается в ведении самой общины и, стало быть, регулируется на основе земного законодательства, и, во-вторых, тем, что в случаях расхождений между установлениями «священных текстов» и интересами общины последним, по исламским нормам, отдается предпочтение [57, с. 111]. Таким образом, Халафалла ратует фактически за арабское единство на светской основе, хотя и руководствующееся принципами ислама. Он пытается доказать, что первая община мусульман, сложившаяся при Мухаммаде в Медине, была арабским этническим, а не религиозным объединением и что законодательство, которое там действовало, имело светский, а не религиозный характер [193, 1983, № 2, с. 18—21]. В своей книге «Дирасат фи ан-нузам ва-т-ташриат аль-исламия» («Исследования исламских установлений и законодательства») он повторяет, в частности, встречающуюся как рефрен во всех подобного рода работах мусульманских богословов аргументацию, призванную доказать превосходство арабов над другими исламскими народами. В главе «Уруба и ислам» он пишет, что Коран ниспослан был именно арабам, которые таким образом оказались избранным народом, что Коран отражает прежде всего особенности арабского общественного устройства, призван решать проблемы арабского общества, дан на арабском языке и пронизан арабским духом.

Даже исламские максималисты в арабских странах — «Братья-мусульмане», ратующие за всемирное «государство ислама», как говорилось выше, считают арабское единство, соединенное с исламом, шагом к интеграции мусульманского мира.

Хасан аль-Банна так оценивал роль арабов в исламе: «Арабы — это наиболее совершенная нация в исламе, самый почитаемый народ. Ислам не сможет возродить свою славу до тех пор, пока не произойдет пробуждения арабов, пока сами они не проникнутся стремлением к его возрождению» (цит. по [231, октябрь 1962, с. 283]). «Исламские левые», которые считают, что проблема социальной справедливости может быть разрешена только в будущей планетарной общине, стремятся прежде всего к достижению арабского единства. На первом этапе, по их мнению, должно быть обеспечено единство уммы в рамках Египта, затем — долины Нила, после чего последовательно должны произойти объединение Египта

и Сирии, затем — Магриба и, наконец, достигнуто арабское единство — как последний этап перед реализацией единства мусульманского мира [217, 1981, № 1, с. 37].

Место ислама в панарабских концепциях

Как видим, между представителями различных течений в арабском национализме (светского и исламского), а также мусульманскими идеологами панарабской ориентации отмечается единство взглядов в том, что касается признания особого положения и особой миссии арабов и важного значения ислама в жизни арабского общества.

Арабский национализм, по мнению его идеологов, является объективной данностью, существующей во взаимодействии с исламом. Общая формула арабского национализма, как светского, так и исламизированного толка сочетает представление об урубе как духе арабского бытия, идею арабского единства как стержня и высшей цели национализма, понятие об арабском языке как инструменте арабского единства и арабской культуры с ориентацией на ислам в качестве важного элемента культурной или социально-культурной основы панарабизма или даже самой арабской цивилизации — если не в сущностном для многих светских националистов, то хотя бы в инструментальном плане (народ религиозен, ислам же — это реальность и основная часть его наследия) (см. [227, 1983, № 3, с. 21]).

Отмеченные выше теоретические расхождения между национализмом и исламом распространяются на комплекс взаимодействия «арабский национализм и ислам». В исламе религиозная вера подчиняет себе поведенческую систему многоязыкой, многоэтнической, не знающей государственных границ мусульманской общины. Напротив, для арабского национализма конфессиональная общность не имеет значения. Секуляризм является самой средой его существования, а языковое единство — неизменным и важнейшим элементом формулы национальной общности.

Для панарабистов особенно характерен пиетет по отношению к арабскому языку как мощному фактору национального сплочения: арабом они обычно считают всякого, кто говорит на арабском языке. У некоторых, в частности у аль-Баззаза, дело доходит едва

не до обожествления арабского языка. Это сама душа арабской нации, писал он, и тот, кто говорит по-арабски,— араб. Но поскольку исламская культура есть содержательный аспект арабского языка, постольку все, кто им владеет, в том числе и христиане, способны овладеть исламской культурой, проникнуть в прошлое ислама, как в недра собственной культуры и в собственную историю (см. [83]).

При всем том наиболее сильная в панарабизме тенденция в настоящее время состоит в сохранении связи с исламом — в духе положения, сформулированного в кувейтском журнале «Аль-Араби»: уруба и ислам нераздельны, но имеют каждый свою сферу, хотя сферы эти пересекаются [193, январь 1985, с. 23].

Националистические лидеры осваивают не религиозные максимы, но морально-этические установки ислама (в первую очередь) и арабо-исламские культурные ценности, применяя их в качестве органической части панарабистской доктрины. И это тем легче, что ислам появился на арабской земле, Мухаммад был арабом и откровенно было «ниспослано» ему на арабском языке, так же как жизнь арабского традиционного общества формировалась по большей части под влиянием ислама. Это дало основание, например, саудовцу Мухаммаду Зейдану — одному из тех, кто разделяет максималистский взгляд на характер исламо-арабского культурного синтеза, утверждать, что под арабским культурным наследием нужно понимать прежде всего Коран, религиозную веру [214, 1973, 7, с. 122]. И в светских, и в исламо-ориентированных концепциях панарабизма можно найти два мало различающихся между собой взгляда на зарождение арабской нации, и при этом все арабские националисты исходят из представления, что уруба, арабская «самость» всегда была присуща арабам.

Одни считают, что арабская нация существовала уже до ислама, а ислам и исламские традиции стали частью арабской национальной самобытности. Так, по словам президента Ирака Саддама Хусейна, история арабской нации начинается с доисламских времен [63, с. 10, 23—27]. Идеолог баасизма иракец Муниф Раззаз считает, что все древние культуры на арабских территориях и история проживавших на них народов — это арабская культура и арабская история [215, 1981, № 12, с. 94]. Иракский ученый Абд аль-Азиз ад-Дури писал об исламе как о воплощении миссии (гуманной, цивилизатор-

ской), которая была возложена на арабов, как об «апогее процветания арабской культуры», абсолютном выражении ее открытого, общечеловеческого характера [42, с. 285—286]. «Бог укрепил арабов, ниспослав им веру и идею, а арабы поддерживали ислам, повсюду распространяли его», — замечает сириец Шауки Абу Халиль, автор многочисленных работ по исламу [211, 1982, № 4, с. 58—59].

А Абд ар-Рахман аль-Баззас утверждал: «У арабов и до ислама была славная история» [83, с. 42].

Другие относят зарождение арабской нации к эпохе появления ислама, способствовавшего объединению арабских племен. Иракский ученый Юсеф Изз ад-Дин, например, считает, что арабская мысль и арабская цивилизация развивались только благодаря исламу [48, с. 13]. Ливанский историк Никула Зняде: без ислама не было бы арабской нации [155, с. 64]. Мишель Афляк: появление ислама есть этап в истории арабов, ислам — составная часть арабской национальной культуры, дух арабского национализма, история арабов начинается с исламом [35, с. 47, 143; 36, с. 21, 89]. «Ислам сплотил арабские племена, превратив их в нацию, и таким образом стал не только мировой, но и арабской национальной религией», — утверждает журнал «Арабские исследования» [201, 1980, № 8, с. 25].

Все панарабисты, хотя, может быть, с разной степенью решительности, утверждают, что арабский национализм и ислам связаны органическим единством, тесно взаимодействуют друг с другом. Представления же о расхождении между ними есть результат недостаточно понимания исламской доктрины или злонамеренного ее искажения. Известный египетский писатель Юсеф Идрис в статье «Ислам, арабский национализм, национализм» высказывает довольно распространенный взгляд на этот вопрос, согласно которому патриотизм, партикулярный национализм, арабский национализм и исламизм входят соответственно один в другой в иерархической последовательности, составляя нечто вроде «матрешки». Отличаются же они друг от друга как частное от общего, причем общее не растворяет в себе частное. «Мы не станем добрыми мусульманами, — пишет Идрис, — если не станем прежде настоящими арабами, соплеменниками, хорошими отцами и главами семей, истинными сынами своей родины». Между регионализмом и всемирным характером ислама нет противоречия, как

нет противоречия между национализмом и исламом [210, 31.05.1986, с. 16].

В общепринятом представлении об исламе как комплексе «религия — цивилизация» его первую часть (религия) как безусловную данность воспринимают только мусульмане², но все арабы — и мусульмане и немусульмане — равно считают «исламскую цивилизацию» органической частью арабизма. При этом оказываются несущественными даже расхождения во взглядах на то, что было первичным — ислам или уруба. Так, египетский мусульманин Исмаил Мазхар считает, что ислам отражает нравы арабов как целостной общности, их характер, их духовный строй: араб-христианин — это тот же мусульманин по своему арабскому характеру и духовному строю, а всякий мусульманин — это араб, поскольку в нем частица арабского духа, заключенного в исламе [49, с. 8]. Ливанский историк и социолог Джамиль Карам заявляет: «Я, будучи христианином по рождению, тем не менее рассматриваю ислам как важнейшую часть моего национального наследия в качестве ливанца и араба» [201, 1980, № 3, с. 43—44].

Характерно в этом отношении также высказывание одного из главных теоретиков панарабизма христианина Костатина Зурейка, профессора американского университета в Бейруте, который писал: «Подлинный национализм не может ни при каких обстоятельствах противоречить истинной религии, так как в их сущностном ядре — духовное движение, направленное на возрождение внутренних сил нации... Таким образом, долг каждого араба, к какой бы секте или общине он ни принадлежал, интересоваться своей культурой, стремиться к ее возрождению. Это — главная обязанность, предписанная ему его националистическими чувствами. Он должен изучать ислам, понять его истинную природу, хранить священную память о великом Пророке» (цит. по [83, с. 47]).

* * *

При том что в представлении панарабистов, в том числе и части мусульманских теоретиков, арабский национализм и ислам тесно связаны между собой, теоретические расхождения между ними позволяют реакционным силам использовать ислам (и с успехом) для дискредитации панарабизма. Как известно, в последние де-

сятилетия, несмотря на явную или скрытую антикоммунистическую направленность большинства националистических доктрин и политики, арабский национализм служит платформой идейной борьбы арабских народов за упрочение независимости, против империализма, сионизма, неоколониализма. Учитывая влияние ислама на массы, а также внедренный в массовое сознание десятилетиями антикоммунистической пропаганды страх перед коммунизмом, реакция берет на вооружение взгляды тех мусульманских идеологов (обычно придерживающихся максималистских позиций), которые противопоставляют ислам национализму в пользу первого. Эти теоретики отождествляют национализм с идолопоклонством (что означает высшую степень осуждения в глазах верующих мусульман), говорят, что борьба за арабское единство ведет к расколу мусульманского единства, что она на руку империализму и мировому коммунизму; они пытаются доказать неуместность панарабизма при наличии идеи единства мусульманской общины, неприемлемость националистических программ общественной перестройки на светских принципах, поскольку установки ислама составляют якобы идеальную базу для такой перестройки. Такая направленность пропаганды, абсолютизирующей и идеализирующей исламские положения о мусульманской солидарности как несовместимой с националистическими идеологиями, мешает осознанию массами национальных и общеарабских интересов. Все это придает политическую заостренность проблеме «национализм и ислам».

Центростремительные силы, действующие в арабском мире — известная общность интересов, общность культурного наследия, — не могли устоять против напора центробежных сил — факторов, обусловивших формирование отдельных наций в узкорегиональных границах, гегемонистские устремления арабских лидеров, различные политических режимов и целей, идеологические расхождения и пр.

Неблагоприятным для арабского национализма обстоятельством было также то, что, сумев утвердиться как постоянно сущий элемент политического сознания преимущественно средних слоев, обладающих на современном этапе наивысшей социальной и политической активностью, он оказался неспособным обеспечить решение важнейших общеарабских проблем, и в первую очередь ликвидацию последствий израильской агрессии,

экономическую независимость и прогресс. За последние 35 лет реально не было осуществлено ни одного крупного проекта Лиги арабских государств. После смерти Насера нет и общеарабского лидера. Не реализован ни один проект объединения арабских стран, отношения между которыми характеризуются настороженностью, взаимной подозрительностью, конфликтными ситуациями. Преобладает тенденция к укреплению национальных суверенных государств в определенных географических и политических границах, а лозунги арабского национализма используются в политических целях и в интересах региональных и партикулярных лидеров.

С ослаблением интеграционного потенциала идей панарабизма в 70-е годы в арабском регионе возрастает потенциал идей «исламской солидарности» в рамках общины единоверцев — мусульман, лежащей в основе одноименного политического движения. Как показывает практика, мусульманские страны не способны объединиться для активной борьбы за веру, хотя и предпринимают некоторые попытки совместных действий преимущественно пропагандистского характера в защиту «святых мест». Но все они готовы вступить в союз ради защиты своих экономических, территориальных и прочих интересов.

Тем не менее анализ ситуации в современном арабском мире в исторической ретроспективе дает основание полагать, что концепции арабского национализма, особенно те, которые «замешаны» на исламе, надолго сохраняют действенность как мобилизующая сила в борьбе за общеарабские цели.

* * *

История арабов — это не история ислама в арабском регионе. Идейные стимулы у арабских народов не всегда облекались в религиозную форму, а уруб не всегда была окрашена исламизмом. Это известно. Но я счел уместным обратить внимание читателей на одно замечание арабского националиста ливанца Мунах ас-Сольха, отстаивающего эту точку зрения. Подчеркнув, что арабские народы в новое и новейшее время отвечали на внешний вызов, опираясь на ислам и уруб, он заметил, в частности, что в зависимости от конкретной политической и социальной ситуации их ответ в каждом данном месте и в определенной ситуации никогда не был типич-

но панарабским и типично исламским одновременно [196, апрель 1981, с. 6—8].

Это суждение, на мой взгляд, слишком категорично. Выше было показано, что ряд мусульманских теоретиков панарабской ориентации вполне совмещали ислам и панарабизм. Однако, если говорить о господствующих тенденциях, мнение ас-Сольха фиксирует реальное положение дел. Так, в борьбе против турецкого деспотизма арабы выступали в основном под знаменем светского панарабизма; против «неверных» — английских колонизаторов в Египте и французских в Алжире — они боролись под зеленым знаменем Пророка. Раздел арабских стран после первой мировой войны привел к усилению партикулярного национализма на светской основе. С конца 30-х годов отмечается распространение исламизированных форм панарабизма с сильным акцентом на уруб. А в 70—80-х годах арабский национализм переживает кризис, уходит в тень. На первом плане оказываются исламские политические доктрины.

История свидетельствует о преобладании светского начала в панарабизме. Но она же свидетельствует о том, что националистическая идеология в арабском мире как раз в силу своего националистического регионального характера не может игнорировать влияния ислама на массы даже будучи господствующей.

ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЖДУ ИСЛАМОМ И НАЦИОНАЛИЗМОМ (вместо заключения)

Взаимодействие между этими двумя идеологиями — один из многих факторов общественно-политического развития в странах распространения ислама последние сто лет. Диалектика такого взаимодействия в наши дни имеет в целом негативный для прогрессивного развития характер. Его позитивный потенциал исчерпан, или почти исчерпан, в период борьбы мусульманских народов за независимость, когда национализм и ислам соединились в борьбе против колониализма и империализма.

Это было исторически прогрессивное явление. В период кризиса колониальной системы империализма и утверждения господства национализма мусульманские богословы и деятели культа в целом играют подчиненную роль по отношению к национализму. При взаимодействии национализма и ислама появляются концепции, в которых их элементы сочетаются по-разному — в зависимости от обстоятельств, места и времени. Причем исламский элемент усиливает консервативные аспекты националистических доктрин, закрепляет их классовую направленность «божественной» санкцией, а националистические лидеры воспринимают исламские установления в приемлемых для них толкованиях. В их теоретических построениях непротиворечиво сочетаются националистическое и исламское понимание надклассового характера государства, неклассовой структуры общества, этики, принципа классового мира и социальных функций частной собственности. Все это в конечном счете объективно выгодно эксплуататорским классам и группам.

Как показывает сравнительный анализ политических аспектов современных националистических и мусульманских концепций, на официальном уровне усиливается тенденция к компромиссу между двумя идеологиями; причем в националистическо-исламском симбиозе, образующемся на основе компромисса, негативизм как ис-

ламских, так и националистических формул утрачивает категоричность.

За последние пятьдесят лет в общественно-политической мысли в мусульманских странах сложились четыре основных направления:

— мусульманский максимализм, ориентированный на утверждение господства шариата во всем мире, в рамках уммы или отдельных мусульманских государств;

— мусульманский национализм, для которого характерно примирение мусульманского богословия с национализмом на основе признания первым приоритета государственного интереса и совмещения шариата со светским законодательством наряду со стремлением к упрочению позиций ислама;

— светский национализм, который воспринимает ислам только как один из факторов формирования социального пространства или орудие манипулирования массовым сознанием;

— национализм исламской ориентации, опирающийся на ислам в качестве этической и культурной основы национального государства.

В этих рамках конструкции исламской мысли не представляют собою вариантов саморазвития некой первоначальной доктрины, но оказываются отражением в области общественного сознания адаптивной реакции определенных социальных групп по отношению к меняющимся обстоятельствам места и времени.

Социально-классовая сущность взглядов, теорий, политических платформ, возникающих в русле взаимодействия между исламом и национализмом, обнаруживается только в конкретной социально-политической ситуации: в различных обстоятельствах одна и та же доктрина проявляет различные аспекты, разную степень реакционности, консервативности или относительной прогрессивности. Но их объединяют апелляция к исламу и манипулирование «священными текстами», историей ислама, что относится отчасти и к светским националистам. Все мусульманские теоретики и националистические идеологи, которые обращаются к исламу, оперируют одним инструментарием и приводят один набор доказательств, опираясь на несколько десятков стихов Корана, хадисов, исторические события, которые либо могут быть как-то соотнесены с социально-политическими и морально-этическими реалиями современного мира, либо истолкованы в этом духе, хотя в силу различия жиз-

ненных позиций или обстоятельств каждый из этих теоретиков и идеологов делает свои акценты, по-своему толкует факты. Вот почему в этой книге со страницы на страницу переходят одни и те же понятия, термины, подобные или близкие толкования. Это неизбежно, и особенно, если автор поставил перед собой задачу проследить то общее, что связывает между собой представителей различных идейных течений в мусульманской и националистической мысли.

Характер и время появления тех или иных конструкций националистически-исламского или исламско-националистического синтеза отражают перипетии борьбы различных общественных и политических сил. Но одно очевидно: ислам легко приспосабливается к требованиям современной жизни, секулярному общественно-политическому бытию и научно-технической революции. И эта его способность к адаптации настолько значительна, что национализму и силам секуляризма еще долго придется считаться с ней.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава I

¹ Значение ислама как существенного элемента представлений о национальной специфике порою меняется на разных этапах национально-освободительного движения. Так, анатолийские турки сражались против вторгшейся в 1918 г. в их страну греческой армии как мусульмане, а национальный герой освободительной войны Кемаль Ататюрк был провозглашен «гази» — «воином ислама». Но свободная Турция тем не менее была провозглашена светским государством. Пакистан возник на теоретической основе «мусульманского национализма», но в отдельные периоды своей истории фактически существовал как секулярное государство.

² Несмотря на отсутствие церковной организации с развитой иерархией клира, в исламе сложилось нечто вроде сословия деятелей, обладающих специфическим религиозным знанием. Однако представители этого «сословия», имеющего весьма размытые рамки, в отличие от служителей культа в других религиях, не выступают в качестве посредников между человеком и богом, но выполняют некоторые, прежде всего регулятивные, функции в обществе, обслуживают его конкретные земные интересы в качестве хранителей предписанного богом порядка и толкователей божьей воли, якобы зафиксированной в шариате. Это делает их положение настолько своеобразным, что даже специалисты испытывают трудности в попытке найти приемлемый термин для обозначения этой социальной группы. А между тем, как мне представляется, сама нераздельность священного и мирского в исламе позволяет отнести их к духовенству. Они фактически причастны к священству в силу специфики своего религиозного знания (и обычно образования), позволяющего ее представителям хранить и толковать откровение, организовывать церемонии отправления культа и т. п., обеспечивать моральное и религиозное руководство общиной единоверцев в качестве таких хранителей и толкователей.

³ Известный религиовед американец Д. Смит выделяет четыре аспекта секуляризации: отделение религии от государства, упразднение государственной религии; подчинение секулярному государству судебно-правовой сферы, образования и пр.; сокращение политического влияния религиозных деятелей и организаций и, наконец, радикальная секуляризация, не признающая ни в чем религиозной автономии, — устранение влияния религии на общество [169, с. 8]. Определений секуляризма существует много, но в целом под этим понятием всегда подразумевается вытеснение религии из сферы государственной и общественной жизни, перемещение функций религии в светские социальные и политические институты.

Глава II

¹ Слово «умма» в XX в. употребляется равно для обозначения понятий «народ», «нация» и «мусульманская община».

² Приведенные стихи Корана цитируют равно как сторонники, так и противники национализма. Характерный пример дают две публикации, появившиеся в кувейтском журнале «Аль-Араби» (1983, № 290 и 295). Автор первой утверждает, что признание национализма Кораном есть установленная истина (хакика муаккада). Во второй говорится, что, хотя Коран и признает, во всяком случае не отвергает, национализм, в предложенной формулировке заключена опасность раскола мусульманской общины. По мнению автора второй публикации, признавая существование национализма, Коран не призывает мусульман сколько-нибудь определенно быть националистами. Фиксируя многообразие человеческого общностей, Коран тем не менее обращен ко всему человечеству как социально целому. Возникновение национально-этнических групп, основанных на духовной близости между их членами, вызвано необходимостью борьбы с чужеземным господством. В будущем национализм изживет себя. Поскольку в умме, составляющей один исламский народ (джинсия), иноземное господство исключено, постольку в ее рамках не будет места национализму. Как видно, автор этот придерживается аргументации аль-Афгани.

Глава III

¹ Опираясь на положение Корана, установившего лишь два вида различий между людьми, помимо степени благочестия, — различие между мужчиной и женщиной и различия по племенам и народам, — Маудуди, как и аль-Банна, признает национализм лишь как чувство, тождественное патриотизму: «Если бы национализм ограничивался любовью к своему народу, пожеланием для него свободы, счастья, прогресса, то национализм был бы благородным чувством» [144, с. 19].

Глава IV

¹ Вопрос о том, поддерживал ли Икбал идею сепаратного мусульманского государства, или ограничивался требованием территориальной автономии до сих пор остается открытым (см. [25, с. 134]).

² Так испанские завоеватели называли филиппинских мусульман.

³ Машуми (Мажлис Шуро Муслим Индонезия — Консультативный совет мусульман Индонезии) — объединение мусульманских партий, созданное в 1945 г. на очень широкой социально-классовой основе (бюрократия и крестьянство, торговая и средняя промышленная буржуазия). В партии всегда существовало два крыла, представлявших разные позиции по вопросу «религия и общество». Одно представлено модернистски ориентированными лидерами, нередко называвшими себя «религиозными» социалистами, «мусульманскими социалистами», другое — консервативное крыло. Консерваторы были против модернизации ислама и добивались утверждения в Индонезии шариата в толковании четырех юридических школ мусульманского права. Помимо того в Машуми была влиятельная группа

радикальных фундаменталистов, выступавших за «государство ислама».

⁴ Тем не менее Машуми время от времени оказывала политическую поддержку и тайно сотрудничала с даралисламистским движением в Индонезии в 50-е годы.

⁵ Нахдатул Улама (Возрождение влияния улама) — союз мусульманских богословов и близких им кругов преимущественно традиционалистского толка, выражающий интересы консервативных слоев в основном численно наиболее крупной яванской буржуазии, части помещиков, крестьянства.

⁶ Отстаивая право мусульман Индии на независимое государственное существование, Чоудхури предусматривал возможность появления нескольких (а не одного) мусульманских государств: Пакистан в составе провинций в северо-западной Индии, Банг-и иссама (штаты Бенгал и Ассам) и Османистана — на территории Хайдарабада [11, с. 144].

Глава V

¹ Мусульмане — уроженцы Хайдарабада относят себя к элите и пренебрежительно относятся к остальным мусульманам. Они считают себя истинными мусульманами, носителями подлинно высокой, «дворцовой» культуры периода Великих Моголов, а остальных — варварами. Такое проявление «религиозного чванства» довольно распространено. Хорошо известен пример Израиля (такого же «идеологического государства», каким является Пакистан), где существует антагонизм среди еврейского населения между коренными жителями страны — сабра и иммигрантами — олим, между выходцами из Европы — ашкенази и выходцами с Востока — сефардами.

² Издатель-администратор даккского журнала «Исламик Таймс» Мохаммад Альамгир утверждает: «Мы — нация во всех отношениях, в абсолютном смысле этого слова». Подобное убеждение настолько глубоко укоренилось в сознании некоторой части бангладешской интеллигенции, что она не считает национальным даже великого поэта, писавшего на бенгали, — Рабиндраната Тагора, на том основании, что он выступал за единство неделимой Индии [226, март 1985, с. 18, 36].

Глава VI

¹ Ибн Халдун иногда пользовался словом «араб», которое в семитских языках первоначально обозначало «житель пустыни», для определения феномена бедуинства. Он называл арабами жителей пустыни, даже тех, кто лингвистически или этнически не являлся арабом и не вел кочевой образа жизни. Во времена Ибн Халдуна, замечает исследователь наследия великого социолога Мохсен, использование слова «араб» в смысле «кочевой араб» было повсеместным и всеобщим [151, с. 200 примеч.].

² Некоторые теоретики арабского национализма считают, что его составной частью должна быть религия вообще, а не собственно ислам.

ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА *

1. Ленин В. И. О праве наций на самоопределение.— Т. 25.
2. Ленин В. И. Платформа реформистов и платформа революционных социал-демократов.— Т. 22.
3. Ленин В. И. Тезисы ко II Конгрессу Коммунистического Интернационала.— Т. 41.
4. Бельский А. Б. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. 1917—1942. М., 1978.
5. Ганковский Ю. В. Национальный вопрос и национальные движения в Пакистане. М., 1967.
6. Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1962.
7. Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.
8. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973.
9. Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность. М., 1983.
10. Иванов Н. А. Кризис французского протектората в Тунисе. М., 1971.
11. Идеология национально-освободительного движения в странах зарубежного Востока 1917—1947. М., 1984.
12. Ионов А. И. Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. М., 1981.
13. Ионов А. И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии (1945—1965). М., 1972.
14. Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
15. Аль-Кавакиби А. Природа деспотизма и гибельность порабощения. М., 1965.
16. Конституции стран Африки. М., 1963.
17. Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
18. Место религии в идейно-политической борьбе развивающихся стран (Тезисы рабочего совещания). М., 1978.
19. Мусульманское право. М., 1984.
20. Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологии. М., 1982.
21. Проблемы политики, идеологии, культуры стран современного Востока. М., 1983.
22. Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
23. Современные теории социализма «национального типа». М., 1967.
24. Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
25. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике. М., 1982.

* Работы В. И. Ленина даны по Полному собранию сочинений.

26. Структурные сдвиги в экономике и эволюция политических систем в странах Азии и Африки в 70-е гг. М., 1982.
27. Тихонова Т. П. Светская концепция арабского национализма Саты аль-Хусри. М., 1984.
28. Турция: История. Экономика. Политика. М., 1983.
29. *Абу аль-Насер Гамаль*. Фальсафат ас-саура. Каир, 1956.
30. *Абд ар-Разек Али*. Аль-Ислам ва усуль аль-хукм. Каир, 1925.
31. *Абдо Мухаммад*. Тафсир аль-кур'ан аль-хаким. Ч. 5. Каир, 1911.
32. *Аль-Азм Садек Джаляль*. Накд аль-фикр ад-дини. Бейрут, 1970.
33. *Ауда Абд аль-Кадер*. Аль-Ислам ва аудауна ас-сиясия. Каир, 1951.
34. *Аль-Афгани Джамаль ад-Дин ва Абдо Мухаммад*. Аль-Урва аль-вуска ва-с-саура ат-тахририя аль-кубра. Бейрут, 1970.
35. *Афляк Мишель*. Фи сабиля аль-баас. Бейрут, 1959.
36. *Афляк Мишель*. Аль-баас ва-т-турас. Багдад, 1976.
37. *Беннаби Малек*. Фикрат аль-комонуэлс аль-ислами. [Б. м.], 1960.
38. *Бенслама аль-Бешир*. Ан-Назрия ат-тарихия фи-ль-кифах ат-тахрири ат-туниси. Ч. 1. Тунис, 1977.
39. *Бенслама аль-Бешир*. Кадая. Тунис, 1974.
40. *Вахба Мухаммад*. Азма ат-тамаддун аль-араби. Бейрут, 1956.
41. *Ад-Дасуки Фарук*. Назрат фи-ль-Куран хауль хакикат аль-инсан. Александрия, 1983.
42. *Джаддан Фахми*. Усус ат-такаддун энда муфаккири аль-ислам фи-ль-алям аль-араби аль-хадис. Бейрут, 1979.
43. *Аль-Джунди Анвар*. Аль-Адаб аль-араби аль-хадис фи мааракат аль-мукаввама ва-ль-хуррия ва-т-таджаму 1830—1959. Каир, 1960.
44. *Аль-Джунди Анвар*. Мукаддимат аль-улум ва-ль-манахидж. Мухаввалят ли бина манхадж ислами мутакамаль. Ч. 2. Каир, [б. г.].
45. *Ад-дирасат фи-ль-каумия*. Бейрут, 1960.
46. *Закки Мухаммед Шауки*. Аль-ихван аль-муслимун ва-ль-муджтама аль-мыси. Каир, 1954.
47. *Аз-Затия аль-арабия бейна-ль-вахда ва-т-танауу*. Аль-Мультака аль-авваль ли-ль-джаманин ат-тунсинн ва-ль-масринн. Тунис, 12—17 авриль 1978. Тунис, 1979.
48. *Издаддин Юсеф*. Кадая мин аль-фикр гль-араби. Каир, 1979.
49. *Мазхар Исмаил*. Аль-Ислам ла аш-шукьюья. Каир, 1979.
50. *Аль-Махзуми Мухаммад*. Хатырат Джамаль ад-Дин аль-Афгани аль-Хусейни. Бейрут, 1931.
51. *Ас-Садр Мухаммад*. Ламха тамхидия эн машруу ад-дустур аль-джумхурия аль-исламия. Бейрут, 1979.
52. *Ас-Санави Хабиб Вида*. Мин аль-Джумхурия иля-ль-Джамахирия. Триполи, 1982.
53. *Ас-Сольх Мунах*. Аль-Ислам ва-ль-харакя ат-тахаррур аль-араби. Бейрут, 1973.
54. *Тума Эмиль*. Аль-Амалия ас-саурия фи-ль-ислам. Бейрут, 1981.
55. *Аль-Фаси Алляль*. Аль-Харакат аль-истиклялия фи-ль-Магриб аль-Араби. Магриб, 1947.
56. *Халафалла Мухаммад*. Дирасат фи-н-нузам ва-т-ташриат аль-исламия. Каир, 1977.
57. *Халифалла Мухаммад*. Аль-Куран ва мушкилят хаятина аль-муасара. Каир, 1967.
58. *Халед Мухаммад Халед*. Мин хуна набда. Каир, 1950.
59. *Аль-Ханафи Хасан*. Фи фикрина аль-муассар. Бейрут, 1983.
60. *Хомейни Рохалла*. Аль-Хукумат аль-исламия. Каир, 1979.

61. *Хусейн Мухаммад*. Аль-Иттиджахат аль-ватания фи-ль-адаб аль-мысри аль-хадис. Ч. 1—2. Каир, 1954—1956.
62. *Хусейн Саддам*. Назрат фи-д-дин ва-т-турас. Багдад, 1978.
63. *Хусейн Саддам*. Хаул китабат ат-тарих. Багдад, 1978.
- 63а. *Хусейн Таха*. Мир'ят аль-ислам. Каир, 1959.
64. *Хусейн Таха*. Мустакбаль ас-сакафа фи маср. Каир, 1944.
65. *Хусейн Таха*. Хадис аль-арба. Ч. 3. Каир, 1974.
66. *Аль-Хусри Саты*. Ара ва ахадис фи-ль-ватания ва-ль-каумия. Бейрут, 1954.
67. *Аль-Хусри Саты*. Мухадарат фи нушу аль-фикра аль-каумия. Каир, 1951.
68. *Шалаби Ахмед*. Ас-Сияса ва-ль-иктисад фи-т-тафкир аль-исла-ми. Каир, 1974.
69. *Abbott F.* Islam and Pakistan. N. Y., 1968.
70. *Abdel-Malik A.* La Pensée Politique arabe contemporaine. P., 1970.
71. *Abduh M.* The Theology of Unity. L., 1966.
72. *Afzal R.* Selected Speeches and Statesments of Quaid-i-Azam M. A. Djinnah. Lahor, 1966.
73. *Ajami F.* The Arab Predicament. Cambridge, 1982.
74. *Aroua A.* L'Islam à la croisée des chemins. Algèr, 1969.
75. *Asghar-khan M. A.* Generals in Politics Pakistan. L., 1983.
76. *Aulbruch am Nil. B.*, 1976.
77. *Azad A.* Islam and Nationalism. New Delhi, [6. r.].
78. *Bahadur Kh.* The Jamaat-e Islami of Pakistan. New Delhi, 1977.
79. *Baljon J. M.* Modern Muslim Koran Interpretation (1880—1960). Leiden, 1968.
80. *Bangabandhu Speeches.* [Б. м.], 1972.
81. *Bangsamoro Republik.* Damask, 1981.
82. *Al-Banna H.* Five Tracts of Hassan al-Banna. Berkeley — Los Angeles. L., 1978.
83. *Al-Bazzaz A.* On Arab Nationalism. L., 1985.
84. *Berger M.* The Arab World Today. N. Y., 1962.
85. *Berger M.* Islam in Egypt Today. Cambridge, 1970.
86. *Binder L.* Religion and Politics in Pakistan. Berkeley — Los Angeles, 1963.
87. *Boland B. J.* The Struggle of Islam in Modern Indonesia. The Hague, 1971.
88. *Bonin M. and Keddie N.* Continuity and Change in Modern Iran. N. Y., 1981.
89. *Bouhdiba A.* Raison d'être. Tunis, 1980.
90. *Clammer J.* Islam and Capitalism in Sud-East Asia. Singapore, 1978.
91. *The Conflict of Traditionalism and Modernizm in the Muslim Middle East.* Austin, 1966.
92. *Deeb M. K. and Deeb M. J.* Iibia since the Revolution. N. Y., 1982.
93. *La Deuxième International et l'Orient.* P., 1967.
94. *Dijk C., van.* Rebellion under the Banner of Islam. Leiden, 1981.
95. *Doddwell H.* The Founder of Modern Egypt. Cambr. (Massachusetts), 1931.
96. *Eickelmann D.* Moroccan Islam. L., 1976.
97. *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L.—Wash., 1982.
98. *Encyclopaedia of Islam.*
99. *Fanon F.* Les damnés de la terre. P., 1961.
100. *Faruqi M.* Introducing Moududi Karachi, 1968.
101. *Fysee A. A.* Conférences sur l'Islam. P., 1956.

102. *Gaudio A.* Allal El-Fassi où l'Histoire de l'Istiqlal. P., 1972.
103. *George T. J.* Revolt in Mindanao. Kuala Lumpur, 1980.
104. *Ghose S.* Leaders of Modern India. New Delhi, 1980.
105. *Gibb H. A. R.* Modern Trends in Islam. Leiden, 1968.
106. *Gilseman M.* Recognizing Islam. N. Y., 1982.
107. *Gökalp Z.* The Principles of Turkism. Leiden, 1968.
108. *Gökalp Z.* Turkism, Nationalism and Western Civilisation. N. Y., 1959.
109. *Grünnebaum G., von.* Modern Islam.—The Search for Cultural Identity. Berkeley (Los Angeles), 1962.
110. *Guitouni M.* Mzali. L'Authenticité. Montreal, 1984.
111. *Haim S. G.* The Arab Nationalism. An Anthology. Los Angeles, 1962.
112. *Halpern A.* The Politics of Social Change in the Contemporary Middle East. N. Y., 1965.
113. *Hourani A.* The Arab Thought in the Liberal Age. N. Y., 1970.
114. *Hourani A.* The Emergence of the Modern Middle East. L., 1981.
115. Indonesian Political Thinking. Ithaca — London, 1970.
116. *Iqbal A.* Life and Time of Mohammed Ali. Delhi, 1978.
117. *Iqbal A.* Jinnah and Pakistan. N. Y., 1979.
118. *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahor, 1954.
119. Islam. Patiala, 1969.
120. Islam in Foreign Policy. N. Y., 1984.
121. Islam in the Modern World. London — Canberra, 1983.
122. Islam in the Political Process. L. — N. Y., 1983.
123. Islam — the Straight Path. N. Y., 1958.
124. The Islamic Impact. N. Y., 1984.
125. Islamic Studies in the GDR.—Asia, Africa, Latin America Special Issue 10. B., 1982.
126. *Ismael T. Y., Ismael J. S.* Government and Politics in Islam. L., 1985.
127. Issues in the Islamic Movement 1981—1982. L., 1983.
128. *Jackson K.* Traditional Authority, Islam and Rebellion. Los Angeles — London, 1980.
129. *Jansen G.* Militant Islam. L., 1978.
130. *Jansen J. J. G.* The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden, 1971.
131. *Jinnah, Quaid-i-Azzam Mohammed Ali.* Speeches. Islamabad, [6. r.].
132. *Kabir H.* Science Democratie and Islam. L., 1955.
133. *Kabir M. G.* Minority Politics in Bangladesh. New Delhi, 1980.
134. *Al-Kathafi M.* The Green Book. Tripoli, [6. r.].
135. *Kedourie E.* Islam in the Modern World. L., 1980.
136. *Khalid D.* Reislamisierung und Entwicklungspolitik. München — Köln — London, 1982.
137. *Laroui A.* L'ideologie arabe contemporaine. P., 1968.
138. *Laroui A.* Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain. P., 1977.
139. *Malik H.* Moslem Nationalism in India and Pakistan. Wash., 1963.
140. *Maniruzzaman T.* The Bangladesh Revolution and Its Aftermath. Dacca, 1982.
141. *Mathur Y. B.* Growth of Muslim Politics in India. Delhi, 1979.
142. *Maududi A.* The Islamic Law and Constitution. Karachi, 1955.
143. *Maududi A.* Nationalism and India. Pathankot, 1947.

144. *Maududi A.* The Process of Islamic Revolution. Lahor — Karachi — Dakka, 1968.
145. *Mehden von der Treed.* Religion and Nationalism in South East Asia. Medison — Milwaukee — London, 1968.
146. *Merad A.* Le réformisme musulman en Algérie. P., 1965.
147. *Minault G.* The Khilafat Movement. N. Y., 1982.
148. *Modern Iran.* The Dialectics of Continuity and Change. N. Y., 1981.
149. *Mohammed Ali in Indian Politics, Selected Writings.* New Delhi, 1982.
150. *Mortimer E.* Faith and Power. The Politics of Islam. N. Y., 1982.
151. *Muhsen M.* The Philosophy of History. L., 1957.
152. *The Muslim Philipinos.* Manila, 1974.
153. *Mushir-ul-Haq.* Islam in Secular India. Simla, 1972.
154. *National Building and the Crisis of Values.* Kuala Lumpur, [6. r.].
155. *Nationalism in Asia and Africa.* N. Y., 1970.
156. *A Nationalist Muslim and Indian Politics.* Delhi, 1979.
157. *Neuvième Congrès National du Parti de l'Istiqlal.* Cassablanca, 1974.
158. *On Understanding Islam.* The Hague, 1981.
159. *Peters R.* Islam and Colonialism. Hague — P. — N. Y., 1979.
160. *Political Awakening in the Middle East.* New Jersey, 1970.
161. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East.* L., 1968.
162. *Portrait of Patriot.* Paris — Hague, 1972.
163. *The Principles of State and Government in Islam.* Berkeley — Los Angeles, 1961.
164. *Qureshi H. I.* The Struggle for Pakistan. Karachi, 1969.
165. *Qutb S.* The Milestones on the Road. New Delhi, 1981.
166. *Rahman Mujibur.* Bangladesh my Bangladesh. Selected Speeches and Statements. Dacca, 1972.
167. *Raymond J.* Memoire sur l'Origines des wahabys. Caire, 1925.
168. *Religion and Legitimation of Power in South East Asia.* Leiden, 1978.
169. *Religion and Political Modernization.* L., 1974.
- 169a. *Religion and Politics in Iran.* New Haven — London, 1987.
170. *Riaz F.* Pakistan. Literature and Society. New Delhi, 1986.
171. *Rosenthal E.* Islam in the Modern National State. Cambridge, 1965.
172. *Safran N.* Egypt in Search of Political Stability. Cambridge (Massachusetts), 1961.
173. *Samson A. A.* Concepts of Politics. Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam. Cambridge, 1974.
174. *Shakir M.* Muslim Attitudes. Aurangabadi, 1974.
175. *Shakir M.* Muslims in Free India. New Delhi, 1972.
176. *Sharabi H.* The Nationalism in the Arab World. N. Y., 1966.
177. *Shariati A.* On the Sociology of Islam. Berkeley, 1979.
178. *Siddiki Kh.* The Islamic Movement. A System Approach. London — Toronto, 1980.
179. *Smith W. C.* Islam in Modern History. Princeton, 1957.
180. *Smith B. I.* Religion and the Legitimation of Power in South Asia. Leiden, 1978.
181. *Soekarno.* Nationalism, Islam and Marxism. N. Y., 1970.
182. *South Asia Intellectuals and Social Change.* New Delhi, 1982.
183. *South Asian Politics and Religion.* Princeton — New Jersey, 1966.

184. *Taleb-Ibrahimi A.* De la colonisation à la révolution culturelle 1902—1972. Alger, 1973.
185. *Toprak B.* Islam and Political Development in Turkey. Leiden, 1981.
186. *Watt M.* Islamic Surveys. Edinburgh, 1968.
187. Wither Islam? N. Y., 1973.
188. Вопросы научного атеизма. М.
189. Краткие сообщения Института Народов Азии. М.
190. Мир ислама. СПб.
191. Народы Азии и Африки. М.
192. аль-Анба. Кувейт.
193. аль-Араби. Кувейт.
194. аль-Афак аль-араби. Багдад.
195. аль-Ахрам. Каир.
196. аль-Баян. Кувейт.
197. ад-Даава. Каир.
198. Даава аль-хакк. Рабат.
199. аль-Джумхурия. Багдад.
200. аль-Джумхурия аль-усбуя. Багдад.
201. ад-Дирасат аль-арабия. Бейрут.
202. аль-Кабас. Кувейт.
203. Кейхан. Тегеран.
204. Маджаллят аль-Азхар. Каир.
205. Маджаллят аль-бухус ат-тарихия. Триполи (Ливия).
206. аль-Манар. Каир.
207. аль-Марджа. Тунис.
208. аль-Муджтамаа. Кувейт.
209. аль-Мустакбаль аль-араби. Бейрут.
210. Ар-Рай аль-Амм. Кувейт.
211. Рисалят аль-Джихад. Триполи.
212. ас-Сакафа. Алжир.
213. ас-Сияса. Кувейт.
214. аль-Фикр. Тунис.
215. аль-Фикр аль-араби аль-муассар. Бейрут.
216. Эттедаат. Тегеран.
217. аль-Ясар аль-ислами. Каир.
218. Arabia. L.
219. Arabica. Leiden.
220. Archiv Orientalny. Praha.
221. Bangladesh Observer. Dhaka.
222. Défense Nationale. P.
223. International Journal of Middle Eastern Studies.
224. The Journal of South Asia and Middle Eastern Studies. Cambridge.
225. Der Islam. B.
226. The Islamic Times. Dacca.
227. The Middle East Magazin. L.
228. Le Mond. P.
229. Ee-Moudjahed. Algèr.
230. The Muslim India. Delhi.
231. The Muslim World. Hartford.
232. The Pakistan Times. Lahore.
233. La Pensée. P.
234. The Secular Democracy. Delhi.
235. Die Welt des Islams. Leiden.
236. The World Focus. New Delhi.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Глава I. Ислам и национализм в прошлом и настоящем . .	12
От «романтического» национализма к прагматическому и от прагматического национализма к националистическо-ис- ламскому синтезу	12
Официальный национализм и официальный ислам	24
Оппозиция под исламскими лозунгами	32
Политическая роль мусульманского духовенства	37
Куда идет ислам?	43
Глава II. Проблема власти и права	48
Концептуальные расхождения	48
Вклад мусульманских реформаторов в развитие мусуль- манской политической мысли	52
Точки соприкосновения	57
Современные толкования исламской концепции государст- венно-правового регулирования	63
Умма и нация. Проблема халифата	76
Глава III. Мусульманский максимализм	94
Что такое мусульманский максимализм?	94
Аятолла Р. Хомейни	96
«Братья-мусульмане»	102
Абул Ала Маудуди	110
Индонезийские максималисты	115
Глава IV. «Мусульманский национализм»	120
«Мусульманский национализм»: суверенитет мусульман- ской общины	123
Компромиссные разновидности «мусульманского национа- лизма»	131
«Мусульманский национализм»: секулярно-националист- ская ориентация	136
Глава V. Национализм и ислам	153
Светский национализм и ислам	155
Исламизированные формы национализма	171
Глава VI. Арабский национализм и ислам	183
Светские националисты	192
Арабские националисты исламской ориентации	195
Богословы и богословствующая интеллигенция панараб- ской ориентации	198
Место ислама в панарабских концепциях	204
Исторический смысл взаимодействия между исламом и нацио- нализмом (вместо заключения)	211
Примечания	214
Цитированные источники и литература	217

Залман Исаакович Левин

**ИСЛАМ И НАЦИОНАЛИЗМ
В СТРАНАХ
ЗАРУБЕЖНОГО ВОСТОКА**

(Идейный аспект)

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Т. К. Гарушянц*
Младший редактор *Н. Н. Комарова*
Художник *А. Г. Кобрин*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *В. П. Стуковнина*
Корректор *Л. М. Кольцина*

ИБ № 15943

Сдано в набор 11.03.88. Подписано к печати 05.03.88. А-04679. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 11,76. Усл. кр.-отт. 11,97. Уч.-изд. л. 12,84. Тираж 5000 экз. Изд. № 6358. Зак. № 219. Цена 1 р. 10 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

1 р. 10 к.

З.И.Левин

**ИСЛАМ
и
НАЦИОНАЛИЗМ**

в странах
зарубежного
Востока

Взаимодействие ислама и национализма в мусульманских странах Востока и концепции мусульманских и националистических теоретиков, влияние их взаимодействия на общественно-политическую мысль в современных мусульманских странах — вот основное содержание интересной и актуальной книги З. И. Левина.