

СОВРЕМЕННЫЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ

В странах традиционного распространения ислама по сей день действуют мусульманские формы идеологии, религиозные стереотипы массового сознания, исламские правовые и социальные институты. Они сосуществуют со светскими идеологией и общественными институтами, обнаружив при этом способность прекрасно уживаться с ними и приспосабливаться к ним.

Борьба двух тенденций — секуляризации общественной жизни и мысли и сохранения влияния ислама, тенденций, истоки которых лежат в историческом прошлом народов, на современном этапе общего кризиса капитализма и структурного кризиса стран Азии и Африки значительно обострилась. Вследствие неравномерности развития капитализма и особенностей его генезиса в этих странах исторически обусловленное расширение и углубление процесса секуляризации не идет по нарастающей прямой, а сопровождается постоянными откатами, временным расширением сферы воздействия религиозных традиций, так называемой ретрадиционализацией. Именно это явление характерно для так называемого «исламского бума», охватившего «исламский мир» с конца 70-х годов.

Как хорошо известно, в период становления ислама религия не была отделена от политики, права, философии. В ходе исторического развития такое разделение фактически произошло. Даже в тех случаях, когда правитель выступал в качестве высшего духовного авторитета, власть была светской, а богословы выделялись в особое духовное сословие; шариат перестал быть единственным правовым регулятором общественной, семейной и хозяйственной жизни, богословы утратили монополию в области судопроизводства и образования.

Для современного усиления «исламизации» характерны попытки выработать новые формы объединения религии и политики, религии и государства («исламское государство»), «возрождения» шариата в качестве государственного права, мусульманских норм регулирования хозяйственной жизни («исламская экономика»), создания исламской теории научного прогресса.

Для большей части мусульманских идейных течений характерна общая тенденция к обособлению «мира ислама». Идея противопоставления такого мира неисламскому занимает сегодня важное место в концепциях, пропагандируемых «Братьями-мусульманами», которые утверждают на страницах своих печатных органов: «Ни Запад и ни Восток, а коранический ислам. . . В наших руках книга правоверного ислама, которая является всеобъемлющей программой социального переустройства в его теоретическом, юридическом и практическом аспектах»¹.

Эта тенденция находит отражение и во внешнеполитической формуле нынешнего правительства Исламской Республики Иран: «Ни Запад, ни Восток». Наиболее полно она материализуется в идеологии международной «исламской солидарности», основывающейся на том, что «исламский мир» должен обособиться на мировой арене экономически («новый исламский экономический порядок»), политически (уния всех «мусульманских государств») и идеологически (принятие общих идеологических концепций современного ислама).

Противопоставление ислама как особой третьей, «средней», социальной, мировоззренческой и политической системы капитализму и коммунизму, с точки зрения традиционно-исламской аргументации, не содержит в себе никакого внутреннего противоречия. Это противопоставление вытекает из основного принципа ислама — *таухида* (единобожия): признания единого бога Аллаха, а его посланника Мухаммеда — последним из пророков — и служит основанием не только равенства всех мусульман перед Аллахом и единства мусульманской общины — *уммы*, но и признания противоположности интересов этой общины всем немусульманам, между которыми в этом отношении также не проводится различия.

С этим противопоставлением в настоящее время тесно связывается идея о том, что ислам не просто религия, а мировоззренческая и социальная система, подобная социализму и ком-

мунизму, и именно как таковая противостоит им. Эта идея была еще в 60-е годы подробно обоснована крупным пакистанским реформатором Парвезом². Она выдвигалась и обосновывается идеологами аль-Азхара и «Братьев-мусульман».

Другой отличительной чертой исламских идейных течений 70—80-х годов является выпячивание конструктивной способности ислама — не только модернистами, но и другими мусульманскими теоретиками и даже частью идеологов Запада. Так, один из видных мусульманских политических деятелей, посол ОАЭ в Японии Сейр Вада Рамахи, утверждал на одном из международных симпозиумов по проблемам ислама: «Ислам всегда был религией не только веры, но также и действия, всего — включая и созидательную деятельность»³. Выступая против тезиса ряда западных социологов о консерватизме ислама, исламские идеологи утверждают также его динамизм. Современный американский социолог Хадсон отмечает в одной из своих последних работ, что долгое время господствовавшая в западной социологии точка зрения о том, что ислам является препятствием на пути развития, приходит в прямое противоречие с точкой зрения самих прогресса, кроме как на пути ислама, динамизм которого они постоянно подчеркивают⁴.

Мусульманские теоретики постоянно обращают внимание на то, что истинный ислам требует от человека активной позиции в жизни. Именно подчинение воле бога освобождает якобы человека от обязанности подчиняться воле эксплуататоров и власть имущих⁵. «Ислам — динамичная доктрина, и Коран учит нас динамизму», — не раз утверждал в своих трудах и выступлениях аятолла Хомейни⁶.

Характерно и то, что сами мусульманские идеологи все чаще связывают динамизм ислама с отражением в его учении интересов прежде всего городских слоев населения. На это обстоятельство обращают внимание и буржуазные социологи, непосредственно с мусульманским миром не связанные. В частности, один из японских исламоведов, профессор Итагаки, на упоминавшемся уже симпозиуме по исламу в Токио подчеркивал: «Ислам — это религия города (она и развивалась в торговом обществе). И будучи далеко не отсталой религией, она может дать решение многих проблем нашего современного мира, который все больше подчиняется процессам урбанизации»⁷.

Несомненно, что сегодня наряду с общей тенденцией к духовному, политическому и экономическому обособлению «исламского мира», наряду с общим стремлением подчеркнуть динамизм и прогрессивность ислама мусульманские идейные течения все больше отличаются друг от друга по своему социальному содержанию и политической направленности и все больше несут на себе печать национальной специфики и особенностей политической ситуации в отдельных странах мусульманского региона.

Учитывая влияние ислама как системообразующего принципа на различные области общественного сознания, мы можем разделить все его идейные течения на два основных типа: течения традиционалистские, выступающие против любых новшеств, за сохранение нетронутой средневековой исламской религиозной системы, и течения реформаторского типа, допускающие изменение этой системы, новую трактовку догматов, касающихся политических, правовых, социальных проблем и регулирования хозяйственной жизни, и разработку новой модели развития, основанной на принципах ислама. Реформаторские течения, в свою очередь, выступают в двух формах: течения под лозунгами «возрождения фундаментальных принципов ислама» («фундаменталистские», или, как их еще называют в нашей литературе, «возрожденческие») и течения, основанные на приспособлении ислама к современным условиям. Именно к последним чаще всего применяют термин «модернистские»⁸.

Традиционалисты выступают против любых форм религиозного реформаторства, исходя из посылки средневековых догматиков, что «врата иджтихада (свободного суждения. — Л. П.) закрыты», а возрожденцы (фундаменталисты) и модернисты — это реформаторы, поддерживающие принцип «врата иджтихада открыты».

Одним из выражений современной оценки мусульманскими реформаторами иджтихада является следующее его определение, данное на страницах мусульманских теоретических журналов И. А. Рагабом: «Иджтихад — поиск руководства к действию в возникающих новых ситуациях»⁹.

В области национального самосознания традиционалисты противопоставляют ислам национализму, «возрожденцы» же стремятся либо подменить национализм исламом, либо синтезировать его с исламом. Что касается модернистов, то они интегрируют ислам в национализм, подчиняя при этом первый второму. В области политического сознания имеется больше сходства между позициями традиционалистов и «возрожденцев», поскольку и те и другие исходят из неотделимости религии от политики. Модернисты же обычно стремятся «сочетать» ислам с секуляристским подходом к решению социально-экономических и политических проблем. Они призывают ограничиться не буквой, а духом ислама. Сферу влияния ислама они чаще всего ограничивают областью морали и этики.

В области социального сознания традиционалисты не проводят различий между членами мусульманской общины — *уммы*, «возрожденцы» выступают за социальную справедливость, а некоторые даже выделяют категорию обездоленных и выступают от имени последних; модернисты не отрицают деления современного общества на классы, но в то же время пропагандируют «исламское братство» как средство преодоления классовых противоречий.

Наиболее отчетливо тенденция к обособлению «исламского мира» выступает у «возрожденцев» и традиционалистов. Что касается модернистов, то у них она выражена значительно слабее. Они допускают сотрудничество с неисламским миром и даже его влияние, признают синтез исламской и неисламской культур. Тенденция к синтезу элементов своей традиционной культуры, с одной стороны, и современной западной — с другой, прослеживается в развитии общественной мысли народов Востока в целом и реформаторства ислама в частности еще в период их борьбы за политическую независимость. Однако с самого начала эти тенденции синтеза имели различную социальную и классовую направленность. Так, уже в 60-е годы наблюдалась тенденция к синтезу не только с буржуазной культурой Запада, но и с отдельными идеями и принципами субъективистски истолкованного социализма.

Традиционалистские, возрожденческие (фундаменталистские) и модернистские идейные течения отличаются и по своему социальному содержанию. Традиционализм — идеология полуфеодальных слоев, мусульманский модернизм — буржуазных, учение «возрождения веры» (или, как его называют сами мусульманские идеологи, фундаментализм) отражает интересы различных групп мелкой буржуазии — от демократических и радикальных до консервативных.

Концепции, разрабатываемые традиционалистски настроенными богословами, отражали интересы полуфеодальных группировок, апеллирующих к наиболее консервативным сторонам психологии полуфеодального патриархального крестьянства, ремесленников, люмпенства. Они исходили из того, что любое отступление от религиозных догм, любая вольная трактовка основных принципов ислама, как они были сформулированы основными мусульманскими правоведческими школами в период становления исламской системы, недопустимы. В своих концепциях они обращались к тем же принципам, которые легли в основу реформаторских моделей экономического прогресса, абсолютизировали регулируемую роль в общественном развитии мусульманских налогов (в первую очередь закята), запрещение ростовщического процента (*риба*), закон наследования и т. п., но трактовали эти принципы таким образом, что они освящали законность существующего экономического неравенства, неприкосновенность частной собственности, недопустимость социальной революции и социальных перемен. В области политики традиционалисты выступали с критикой буржуазно-демократических институтов западного образца и многие выдвигали теократические принципы власти духовенства, противопоставляли религиозное единство национальному.

В целом традиционалистские учения имеют ярко выраженную антикоммунистическую направленность, которая основана на ложных утверждениях, что социализм пропагандирует якобы неестественное равенство, в то время как ислам освящает «естественное неравенство», обеспечивая экономические и, главное, духовные предпосылки и средства для его смягчения.

В настоящее время традиционалистские концепции в чистом виде имеют сравнительно небольшое распространение. На традиционалистских позициях стоит наиболее консервативная, наиболее косная и наименее дальновидная часть богословов. Традиционализм в чистом виде не определяет официальной идеологии (даже в Саудовской Аравии). Не является он в 70—80-е

годы и знаменем массовых мусульманских политических движений. Однако отдельные идеи традиционалистов оказывают влияние на мусульманские идейные течения в ряде стран, в первую очередь на учение сторонников «возрождения веры».

В 70—80-е годы следует отметить также падение влияния буржуазной идеологии исламского модернизма. Между тем еще сравнительно недавно, в предшествующие десятилетия, выдвинутая модернистами концепция «мусульманского национализма» пользовалась значительным влиянием — прежде всего в такой стране, как Пакистан, которая изначально базировалась на принципах «религиозного единства». С самого начала модернистов отличала попытка примирить ислам с секуляризмом. Они выступали против механического применения к условиям своей страны религиозных догматов, выработанных в средневековой Аравии, призывали учитывать специфику отдельных стран и не отгораживаться от опыта более развитого Запада. Модернисты так бы продолжали раннереформаторские традиции конца XIX — начала XX в. Однако если в то время капиталистические отношения были единственной альтернативой и реформаторы, ориентировавшиеся на приспособление ислама к буржуазному развитию, выступали по отдельным вопросам с объективно прогрессивных позиций, то в современных условиях, когда появилась социалистическая альтернатива развития, буржуазная модернизация ислама не способна ни выработать сколько-нибудь логичных теорий общественного прогресса, ни привлечь под свои лозунги не только широкие трудящиеся массы верующих, но и многих представителей интеллигенции и собственно мелкобуржуазных слоев.

В 50—60-е годы пакистанские исламские модернисты разработали концепцию «исламской демократии», основанную на признании верховной власти бога, правления народа и осуществления этого правления представительными органами. Одновременно они наиболее активно занимались созданием доктрины «исламской экономики». Обосновывая возможность новой трактовки ряда догматов ислама, таких, например, как запрещение рибха, они доказали, что этот запрет распространяется только на ростовщический процент, но не на банковский. Пакистанский модернист Джавид Икбал (сын известного мусульманского мыслителя и реформатора Индии и Пакистана Мухаммада Ик-бала) пропагандировал *иктисад* — «исламскую экономику» или «смешанную экономику», сочетающую частное предпринимательство и государственный контроль, призванную обеспечить благосостояние среднего класса, поддерживающую равновесие между трудом и капиталом и признающую основное право человека — право частной собственности. «Исламскую экономику» пакистанские модернисты открыто противопоставляли социализму и коммунизму.

В 60—70-е годы, когда наметилось оживление политической деятельности богословов и других религиозных идеологов, модернисты стали обращать особое внимание на доказательство того, что религия должна быть полностью подчинена государству и что государство, а не улемы несет ответственность за правильную интерпретацию религии. Эти и многие другие положения модернистов были использованы в политике государственных деятелей Пакистана Джинны и Аюб-хана, а также в идеологии «белой революции» шаха Ирана. Модернисты призывали также к выработке религиозного критерия общественно полезных ценностей, к новой трактовке принципов исламской морали. Они наиболее последовательно отстаивали идею «синтеза» ислама с европейским модернизмом.

Еще в 60-е годы западные социологи предсказывали, что именно на пути этого синтеза будет достигнут действенный компромисс между сторонниками модернизации и приверженцами традиции¹¹.

Однако их прогнозы не подтвердились. Мусульманский модернизм постепенно терял своих сторонников во многих странах, в том числе и в тех, где, как в Пакистане, он на каком-то этапе пользовался определенной поддержкой.

Арабский идеолог Абдалла Ларуи, отмечая элитарный характер политики модернизации, проводившейся в арабских странах, обращал внимание на господство традиционных форм мировоззрения в массовом сознании. Связывая это с тем фактом, что основными идейными течениями в арабских странах в 60—70-е годы были мелкобуржуазные, а внутри самой мелкой буржуазии модернистски ориентированные группы неизменно представляли абсолютное меньшинство, он писал: «Современная культура является, таким образом, средством, орудием,

идеологией, подчиненной традиционной культуре, которая воспринимается как непостижимая ценность»¹². Это, по мнению Ларуи, во многом определяет идейный кризис, который переживает в 60—70-е годы арабская интеллигенция.

И хотя религиозный модернизм продолжает составлять неотъемлемую часть официальных идеологий ряда арабских стран (Тунис, Ирак и др.), в большинстве государств традиционного распространения ислама в 70—80-е годы возобладали возрожденческие идейные течения.

Начиная с 60-х годов получают распространение мелкобуржуазные концепции «мусульманского социализма», которые, хотя и выступали как одно из направлений идеологии «возрождения ислама», тем не менее отразили также и модернистскую тенденцию синтеза традиций и современности.

Поскольку основные принципы концепций 60-х годов уже освещались в нашей литературе, мы ограничимся здесь лишь некоторыми их общими оценками, сосредоточив основное внимание на характеристике тех новых черт, которые приобрели эти доктрины в 70-е годы.

Концепции «исламского социализма» представляют собой один из вариантов «национального социализма», получившего сравнительно широкое распространение в 50—60-х годах в афро-азиатских странах. Однако в противоположность «национальному социализму» они используются преимущественно мелкобуржуазными идеологами, хотя в отдельных случаях как лозунг, направленный на привлечение масс, включаются также и в программы буржуазных деятелей. При этом большинству из них присущи популистские черты. Теории «исламского социализма» националистичны по своей сущности. При этом они отражают как общедемократические, антиимпериалистические, так и консервативные стороны национализма народов, переживших эпоху колониального рабства и стремящихся сегодня к преодолению экономической зависимости и фактического неравенства. В то же время они отражают двойственную природу психологии мелкого буржуа — собственника в одном лице. Весьма характерно, что даже в тех случаях, когда идеи «исламского социализма» берутся на вооружение буржуазией, последняя, ориентируясь на мелкобуржуазные слои, которые служат своеобразным «приводным ремнем» от буржуазии к массам, не может не считаться с мелкособственническими интересами и радикальными настроениями этих слоев. В целом идеи «исламского социализма» отражают диалектическое соединение антиимпериалистической, демократической, а в ряде случаев даже антикапиталистической тенденции, с одной стороны, и антикоммунистической, реакционной — с другой¹³. Между концепциями «исламского социализма» имеются довольно существенные различия: в одних — принадлежащих к радикальному типу идеологий — преобладают демократические черты, в других — принадлежащих к идеологии консервативного типа — реакционные, в третьих — отражающих колебания мелкобуржуазных слоев от консерваторов к революционным демократам — стремление к радикальным переменам и страх перед ними относительно уравнивают друг друга. Отдельные принципы «исламского социализма» не только разрабатывались. В некоторых странах делались попытки внедрить их в государственную структуру: в Египте при Насере (60-е годы), в Пакистане при Бхутто (70-е годы), в Ливии при Каддафи (70—80-е годы). При этом если Бхутто и поддерживающие его политику исламские идеологи сами употребляли термин «исламский социализм», то Насер и Каддафи и его единомышленники признавали и признают, что существует лишь один социализм, научный, но утверждали и утверждают при этом, что принципы социализма были заложены в раннем исламе, в Коране и что именно эти принципы они стремятся воплотить в жизнь. Подобным концепциям «исламского социализма» или «социалистической сущности» ислама присуща свойственная мусульманскому модернизму тенденция к синтезу религиозных традиций с современными общественными институтами, но не буржуазными, а социалистическими. Однако основой этого синтеза выступает, как уже говорилось, идея «возрождения фундаментальных принципов ислама».

Представления идеологов «исламского социализма» об «исламской экономике» и «исламском государстве» мало отличаются от других концепций «возрождения веры». Следует, однако, отметить, что если в предшествующие периоды почти все идеологи «возрождения

веры» использовали лозунги «исламского социализма» или «социалистической сущности» ислама, то теперь к ним обращаются лишь наиболее радикальные из них.

В 50—60-е годы фундаменталисты использовали также противопоставление «исламского социализма» научному в борьбе против коммунизма. Именно идеи «исламского социализма», выдвигаемые фундаменталистами, советские ученые охарактеризовали как мусульманскую форму «феодалного социализма». Однако с конца 60-х годов идеологи «возрождения» (фундамент любых форм социализма, избегают говорить даже об «исламском социализме»), а нередко провозглашают *джихад* (священную борьбу) против социализма¹⁴.

Все концепции «возрождения фундаментальных принципов ислама» ориентированы в первую очередь на мелкособственнические интересы и способны привлечь миллионные непролетарские трудовые слои верующих. По справедливому замечанию марокканского философа Синоккары, «чистый ислам» обычно идентифицировался с верой «маргинальных в социально-экономическом отношении слоев». На плебейский характер движения под лозунгами «возрождения ислама» указывал и профессор Тегеранского университета М. Котоби¹⁵.

Различие исходных позиций и политических устремлений мелкособственнических слоев населения, с одной стороны, и непролетарских трудовых слоев — с другой, при всей известной близости их общественного положения и социальной психологии отражается в противоречивых тенденциях, присущих идеологии «возрождения ислама», под знаменем которой они объединяются¹⁶. Эта идеология, чье влияние заметно увеличивается в 70—80-е годы, была призвана заполнить вакуум, образовавшийся в связи с кризисом западноориентированного исламского модернизма и исламского традиционализма, выступавшего против любых форм реформаторства. Получившие в настоящее время распространение концепции «возрождения ислама» (фундаментализма) убедительно свидетельствуют об усилении в религиозной идеологии социального и политического моментов. У фундаменталистов «отчетливо прослеживается перенос акцентов с религиозной этики на политическую идеологию», — отмечал, например, еще в 1979 г. Детлев Халид¹⁷. На усиление социального и политического аспектов в идеологии «возрождения ислама» стали обращать внимание на рубеже 80-х годов и буржуазные социологи Запада. По их словам, идеи «возрождения ислама» — это часть новой политической идеологии молодого поколения интеллигенции «мусульманских стран», в первую очередь таких, как Иран и Египет; это попытка выработать исламское решение социально-политических проблем. «Исламское возрождение — не столько тенденция к обособлению и отказ от модернизации, сколько возрождение ислама как важной составной части политической идеологии»¹⁸. Объясняя причины столь широкого влияния идеологии «возрождения ислама», западные социологи подчеркивают также, что эта идеология основана на таких фундаментальных принципах и концепциях, которые легко доступны массам. «Фундаментализм ни в коей мере не является слепым противником социальных перемен, но он утверждает, что эти перемены должны руководствоваться традиционными ценностями и обычаями»¹⁹.

Теории «исламской экономики», «исламского государства», «международной исламской солидарности», оказывающие значительное влияние на жизнь ряда развивающихся государств, были разработаны в первую очередь идеологами аль-Азхара, теоретиками «исламской революции» в Иране (аятоллой Хомейни, Телегани, Шариатмадари, Банисадром), руководителями организации «Братьев-мусульман» в Египте и в Сирии, мусульманскими идеологами Пакистана, Саудовской Аравии, Иордании и некоторых других арабских стран.

Одной из центральных идей «исламской экономики» стала идея «трудовой собственности». Ее теологическое обоснование основывалось на том, что верховным собственником земли является Аллах, а «человеку — лишь то, в чем он усердствовал» (Коран V, 40).

Популистски настроенные идеологи, ориентирующиеся не только на защиту мелкособственнических интересов, но и на поддержку неимущих трудовых слоев населения, стремятся придать своей трактовке понятия «трудовая собственность» гуманистическую

антиэксплуататорскую направленность: отрицается законность, с точки зрения ислама, присвоения собственности, основанной на чужом труде.

В то же время «теология труда» широко используется консервативными деятелями. Так, освящение исламом неизбежности разных вознаграждений за труд трактуется в духе естественного неравенства и противопоставляется неестественному равенству, насаждение которого многие мусульманские идеологи приписывают «научному социализму» («Братья-мусульмане», многие теоретики исламской революции в Иране и др.). Мы видим, что в этом вопросе подход идеологов «возрождения» (фундаменталистов), которые, как мы неоднократно подчеркивали, являются фактически реформаторами, и традиционалистски настроенных улемов полностью совпадает.

Большинство идеологов исламских экономических теорий признают необходимость сочетания частной и общественной собственности. Именно сочетание этих двух видов собственности и рассматривается в качестве основы экономического монотеизма, который трактуется как одна из главных форм реализации основного принципа ислама — *таухид* (единобожия).

Из принципа, гласящего, что собственность — это священная принадлежность Аллаха, выводится утверждение и священного характера частной собственности, и права на ее ограничение. В этом многие идеологи «исламской экономики» видят одно из ее основных отличий от капитализма, абсолютизирующего частную собственность, и от социализма, возводящего якобы в абсолют общественную собственность. Для большинства концепций «исламской экономики» характерно также освящение обоих видов общественной собственности — государственной и кооперативной, причем не признаются ни приоритет государственного регулирования, ни преимущества коллективистского начала.

«Трудовая собственность» определяется сторонниками концепции «исламской экономики» как собственность, основанная на личном труде, однако само понятие «личный труд» не определено. Последнее распространяется в ряде случаев на деятельность и непосредственного производителя, и владельца средств производства. Таким образом, «теология труда» может быть в равной степени направлена на защиту интересов и тружеников, и собственника-эксплуататора. Характерно, что даже там, где, как в Иране, в период революционного подъема выступали на первый план радикальные черты концепции «исламской экономики», официальное претворение в жизнь этих радикальных принципов тормозилось, все более сходя на нет.

Другой важной особенностью теории «исламской экономики» является осуждение чрезмерной концентрации капитала и деятельности монополий. В качестве главного рычага, призванного обеспечить ограничение этой деятельности, рассматривается традиционный принцип ислама — запрещение ростовщического процента (*риба*). В отличие от модернистов, которые предлагали распространять это запрещение только на ростовщический процент, многие идеологи «возрождения ислама» распространяют его также и на банковский процент и выступают с идеей беспроцентных банков, которая, как известно, уже реализуется в ряде стран и на международном уровне (создание Исламского банка развития). Беспроцентный заем (*ария*) пропагандируется мусульманскими идеологами как важнейшее средство обеспечения «сбалансированной экономики». Надо сказать, что трактовка *риба* как средства ограничения капиталистической эксплуатации преувеличена, поскольку хорошо известно, что Коран и шариат предусматривают различные вознаграждения, фактически компенсирующие отсутствие банковского и ростовщического процента. И тем не менее пропаганда этого принципа и его реализация свидетельствуют о необходимости считаться с мнением мелких собственников и о стремлении мусульманских буржуазных и мелкобуржуазных кругов использовать принцип *риба* как важное средство ограничения эксплуатации стран традиционного распространения ислама империалистическими державами. В то же время следует отметить, что буржуазная тенденция, несомненно присущая современным концепциям «исламской экономики», отчетливо проявляется и в трактовке *риба*.

Вариант смешанной экономики, разрабатываемый идеологами исламского «третьего пути», пропагандируется в виде обоснования «сбалансированной экономики».

«Сбалансированность» эта определяется, по мнению мусульманских идеологов, самой сутью ислама, принципом единобожия (*таухид*). Все перечисленные выше принципы вытекают, согласно их уверениям, из этой «сбалансированности» и служат ее укреплению.

Идея «сбалансированности» экономики и ликвидации бедности в теориях «возрождения ислама» неразрывно связана с представлением о необходимости ограничения потребностей. Призыв к ограничению потребностей не нов и присущ многим светским мелкобуржуазным концепциям. В теориях «исламской экономики» он связан с мусульманскими этическими представлениями — с идеями религиозного аскетизма и т. п.

Важное место в концепциях «возрождения ислама» занимает идея гармонии интересов различных групп населения. При этом обычно не отрицается наличие классов и классовых противоречий, но утверждается, что в исламском обществе в противоположность капитализму и коммунизму разрешение противоречий происходит не в результате классовой борьбы, а путем установления духовной гармонии. Как правило, идеологи «возрождения ислама» утверждают, что «исламская экономика» и исламский «третий путь» в целом служат защите интересов обездоленных. Именно этот тезис, как известно, лежит и в основе идеологии аятоллы Хомейни.

Однако под «обездоленными» вовсе не понимаются только материально обездоленные, только трудовые слои населения. Обездоленными называют всех тех, чьи интересы в какой-то степени кем-то ущемлены. Сюда включаются и целиком «мусульманские государства», экономика которых, по признанию самих мусульманских идеологов, страдает от империалистической политики, и отдельные группы мусульманской буржуазии, интересы которых ущемляются иностранными монополиями, и мелкие торговцы, мелкие предприниматели. Сюда же включаются и действительно обездоленные крестьянские массы, непролетарские трудовые слои населения города, а также рабочие. Таким образом, понятие «обездоленные» трактуется очень широко, и в качестве его защитников могут выступать поэтому как радикальные, так и консервативные мусульманские идеологи. Широкое применение этого понятия отражает «антизападную» направленность, присущую в большей или в меньшей степени всем концепциям «возрождения ислама». Однако в одних концепциях это понятие фиксирует скорее тенденцию к обособлению обездоленного «мусульманского мира» от немусульманских стран, прежде всего от «сверхдержав». В других концепциях защита «обездоленных» имеет действительно антиимпериалистическую и социальную направленность.

В целом фундаменталистские мелкобуржуазные концепции «исламской экономики» отражают диалектическое соединение радикальных и консервативных тенденций. Эти тенденции неравномерно распределяются между различными направлениями идеологии «возрождения ислама».

Важной чертой концепций «возрождения ислама» является призыв к унификации экономических систем всех «мусульманских государств». И каждая из этих систем должна рассматриваться как часть экономики «мира ислама» в целом. В идеологии Хомейни этому принципу придается особенно большое значение.

Диалектическое соединение радикальных и консервативных тенденций находит отражение и в политических моделях идеологов «возрождения ислама». Отличаясь большим разнообразием, все они исходят из неприемлемости для мусульманских стран государственных структур Запада и признания необходимости выработки своих, исламских, форм участия народа в управлении страной. «Правительство в исламе, — утверждают идеологи, выступающие с позиций „возрождения“, — и по форме и на практике представляет феномен, отличный от западной системы правления и демократии»²⁰. Совет мусульманской общины рассматривается как образец для моделирования таких форм. В некоторых политических теориях присутствует идея необходимости привлечения рабочих и служащих к организации производства и его управлению, а также признается факт, что участие масс в управлении страной не только вытекает из принципов ислама, но и является непременным условием развития по исламскому пути и обеспечения общественного прогресса. По существу же фиксируется необходимость создания лишь низших звеньев законодательной власти, поскольку высшая законодательная власть принадлежит Аллаху. Декларируется необходимость полного

соответствия исламу конституции и всех законов страны.

Эти идеи нашли отражение в концепциях шейхов аль-Азхара и «Братьев-мусульман», в теории Каддафи, в высказываниях ряда официальных лиц и в конституции Исламской Республики Иран. Свое крайнее выражение они получили в формуле «Братьев-мусульман» — «Никакой конституции, если это не Коран»²¹.

В Ливийской Джамахирии делаются попытки довести отрицание западных политических институтов до своего логического завершения на практике, поскольку по образцу Совета мусульманской общины *шура* построена вся система управления страной снизу доверху. Что касается иранской государственной модели, то она сочетает верховную власть духовенства и исламские политические институты с западной политической структурой (президент, парламент).

Многие современные пакистанские мусульманские идеологи «возрождения», критикуя модернистов за их стремление синтезировать мусульманские принципы государственности с европейским понятием демократии в концепции «исламская демократия», предлагают полностью отказаться не только от европейских политических форм, но и от европейской фразеологии и использовать для определения политической системы «исламского государства» термин «халифат», не связывая его, однако, с созданием всемирного государства и допуская существование халифата в границах отдельных национальных государств²².

Политическая концепция идеологов «возрождения» (фундаменталистов) предполагает внедрение основных принципов ислама в государственную структуру, в экономику, право, систему образования — то есть «исламизацию» всей страны. Именно такая «исламизация», согласно создателям подобной концепции, и должна послужить основой унификации всех мусульманских стран.

В 1979 г. «исламизация» была провозглашена официальной идеологией и политикой военного режима Пакистана, где и остается таковой по сегодняшний день²³.

Если предшествующая правительственная доктрина «мусульманского национализма» основывалась на принципах реформы ислама, разработанных еще крупнейшим реформатором Южной Азии XX в. Мухаммадом Икбалом, и развивалась со времени прихода к власти партии «Мусульманская Лига» М. А. Джинны — «отца Пакистана» и вплоть до установления в начале военной диктатуры, а затем президентского правления Аюб-хана в направлении западноориентированной модернизации ислама, то Зия уль-Хак основывает свою идеологию на принципах «возрождения ислама», хотя и провозглашал себя верным последователем М. А. Джинны. Принципы «возрождения» официально положены и в основу пакистанской политики «исламизации».

Политическая модель идеологов «возрождения ислама» включает идею создания всемирного исламского государства. В нашей и зарубежной литературе эта идея зачастую определяется как панисламистская, что не совсем точно. Арабские термины, употребляемые самими мусульманскими идеологами, точнее перевести как «исламская солидарность». Пропагандируется уния «мусульманских государств», основанная на полной унификации их экономической, политической и правовой систем. Введение законов шариата — это неотъемлемый принцип политических концепций фундаменталистов. Важным шагом на пути осуществления этой унии объявляется создание международных исламских организаций, действующих на богословском и правительственном уровне²⁴.

Характерно, что основные принципы концепций «исламской экономики» и «исламского государства», разрабатывавшиеся на уровне отдельных стран, были как бы закреплены на международном уровне в доктринах, принятых международной «Лигой исламского мира».

Идеологи «исламской солидарности» разрабатывают свои концепции решения проблемы войны и мира, которые сознательно противопоставляются программам мира и разоружения, выдвигаемым СССР. Весьма показательны, что критика богословами советской политики мира ведется нередко с позиций, весьма сходных с позициями идеологов империалистических держав. Даже логика рассуждения зачастую та же. Между тем мусульманские богословы стремятся представить свою позицию по этим вопросам как отличную от западной и наиболее эффективную, как вариант политики неприсоединения и противодействия конфронтации

«сверхдержав».

В целом идеология и практика «исламской солидарности» имеет одновременно антиимпериалистическую и антикоммунистическую направленность. При решении мусульманскими идеологами одних вопросов на первый план выступает антиимпериалистическая направленность (исламская трактовка «нового экономического порядка», позиция в ближневосточном конфликте, в вопросах отношения Запада к иранской революции и т. п.); при решении других — антисоветская направленность (например, стремление использовать ислам для контрреволюции в Афганистане).

Особый интерес представляет разработка идеологами «возрождения ислама» концепции социальной революции. Мусульманская концепция «исламской революции» была подробно разработана еще в 20—30-е годы Мухаммадом Икбалом. Следует отметить, что одно из важнейших положений подобной теории революции, а именно учение об ее нравственном аспекте, у реформаторов 20—30-х годов и у современных идеологов «возрождения» совпадает. С концепцией социальной революции неразрывно связана и постановка вопроса о личности и обществе. Наделяя личность свободой воли и выбора, мусульманские фундаменталисты в то же время считают, что ее поведение должно быть полностью подчинено руководству истинных знатоков ислама — мусульманских богословов. Сама революция трактуется как джихад — священная борьба за торжество исламских принципов справедливости во всем мире. Джихад этот должен иметь два уровня: Личностный, который рассматривается как предварительный и самый важный, и общественный. На личностном уровне революция означает не что иное, как самоусовершенствование личности, на общественном — предполагает борьбу за переустройство общества в рамках одной страны, во всем районе традиционного распространения ислама и, наконец, во всем мире. Хомейни провозглашает высшей целью распространение ислама во всем мире во имя счастья обездоленных, к которым Хомейни относит всех, кто подвергается любому виду притеснения со стороны несправедливых (то есть немусульманских) правящих режимов. Существует ошибочное мнение, что идея джихада означает обязательно вооруженную борьбу. На самом деле это не так. В теории вооруженная борьба рассматривается даже идеологами «возрождения» как мера крайняя — лишь в том случае, если с помощью морально-этических мер не удастся «наставить» эксплуататоров на путь истинный. Хомейнисты считают образцом революции «исламскую революцию» в Иране. Однако не все мусульмане-сунниты разделяют это мнение.

Важной для современных мусульманских идеологов является постановка вопроса о большом и малом джихаде. Малым джихадом называют политическую и вооруженную борьбу в защиту независимости и конкретных политических интересов мусульманских государств (борьба Ирана против США, борьба арабских стран против Израиля и т. п.). Большой джихад — это действие, борьба за воплощение в жизнь идеалов ислама на уровнях отдельной личности, страны «исламского мира» и мира в целом ²⁵.

И идеологи «возрождения», и многие модернисты непосредственно связывают концепцию «исламской революции» с постановкой вопроса о том, что возникновение ислама само по себе было в свое время не чем иным, как социальной революцией. Именно этот факт определяет, по их словам, динамизм ислама и революционный характер его влияния на современное общественное развитие. При этом если богословы выдвигают на первый план нравственный аспект тех социальных преобразований, которые утверждал ислам, то модернисты фиксируют внимание на роли ислама в становлении национальной общности арабов. Распространенные в настоящее время исламские концепции социальной революции — это попытка прежде всего мелкобуржуазных идеологов осмыслить роль исламских традиций как в ходе исторического развития народов Востока, так и на современном переходном, по их собственным словам, этапе развития этих стран.

Хотя в целом мусульманские идеологи стремятся подчеркнуть единое понимание мусульманами различных направлений идеалов ислама, специфика этих направлений все еще накладывает определенный отпечаток на мусульманские экономические и политические теории. Различное социальное содержание мусульманских идейных течений и их различная форма накладывают свой отпечаток и на характер современных религиозных конфликтов.

Различия между суннитами и шиитами все еще влияют на идейно-политическую борьбу в странах традиционного распространения ислама. Это проявилось, в частности, и во время ирано-иракской войны.

Трения между отдельными направлениями и сектами ислама все еще оказывают влияние на политическую ситуацию и других стран (например, противоречия между мусульманами суннитами и ахмадия в Пакистане. Как известно, в середине 70-х годов ахмадия были отлучены от ислама и объявлены неисламской общиной).

Особого внимания заслуживает постановка в современных мусульманских идейных течениях вопроса о соотношении религии и науки. Идеологи модернистского типа отстаивают тезис о том, что, поскольку в исламе разрешена проблема веры и разума, эта религия не противоречит развитию науки. Теологи консервативного направления, также идеализирующие отношение ислама к науке, делают упор на традиционно-формальном доказательстве, утверждая, что истоки всех научных достижений были в свое время уже заложены в Коране ²⁶.

Широкое распространение у идеологов различных направлений получили также идеи о том, что наука и религия — это два самостоятельных явления, каждое из которых имеет свои сферы действия. При этом сфера науки практически ограничивается естественными науками, а за религией остается духовная культура, общественная жизнь и мораль. Например, А. Х. Махмуд, один из мусульманских идеологов Египта, признавая достижения науки в сфере материального прогресса, стремится доказать ее беспомощность в сфере духовного и социального развития человечества. «По духовным, теоретическим и законодательным вопросам в позиции разума нет никакого ясного указующего и определенного критерия», — писал он.

Однако основной упор всеми мусульманскими идеологами, и прежде всего теми, кто выступает с позиций «возрождения фундаментальных принципов ислама», делается на том, что именно ислам создает наиболее благоприятные условия для развития науки. В доказательство опять-таки приводится тезис о «народно-гуманистическом характере ислама». Признавая, что приобретение знания долгое время было монополией привилегированных классов, мусульманские идеологи утверждают, что «ислам впервые не только дал каждому простолыдину право учиться, но сделал обязательным для каждого верующего приобретение знаний» ²⁷. При этом делается ссылка на соответствующие суры Корана и хадисы. На международных конференциях в Мекке (в 1977 г.) — «Цели и задачи исламского образования», в Пакистане (в 1983 г.) — «Наука в исламском обществе» — и других, в докладах, обосновывавших «научный характер» ислама, прямо говорилось, что это также отличает его от других религий. В качестве убедительного доказательства того, что именно исламу принадлежит приоритет в деле развития образования, мусульманские идеологи преподносят тот факт, что Коран начинается со слова «читай» ²⁸.

Одной из наиболее острых и серьезных проблем разработки современных мусульманских философских концепций является вопрос об отношении к процессам общественного развития, к традициям и нововведениям как в сфере религии, так и всего общества.

Согласно исламской традиционной теологии с нововведениями (*бида*) следует бороться. Однако некоторые модернисты, хотя и в завуалированной форме, предлагают рассматривать бида как благо. Эта позиция модернистов вызывает резкую критику со стороны идеологов «возрождения», не говоря уже о традиционалистами, которые считают, что только традиция (ранняя традиция для идеологов «возрождения» и более поздняя для догматиков-традиционалистов) может быть основой для укрепления веры.

По справедливому замечанию Р. Н. Степанова, борьба в современной мусульманской теологии по вопросам науки, разума и веры показывает, что эти проблемы являются неразрешимыми для мусульманских теологов ²⁹.

Итак, современные мусульманские социально-экономические и политические концепции отражают, с одной стороны, тенденцию к обособлению мусульманского мира, с другой — усиление социально-классовой и национальной дифференциации. Последняя проявляется как на уровне официальных идеологий, так и на уровне идейных течений отдельных стран. При этом по форме и исходно-догматической платформе доктрины, призванные стабилизировать

политическое положение в стране и выдвигаемые правящими режимами, мало чем отличаются зачастую от учений, служащих знаменем оппозиционных мусульманских движений, которые на рубеже 80-х годов стали в таких странах, как Сирия, Египет, Афганистан и др., мощным дестабилизирующим фактором. Одни и те же принципы, получая разную трактовку, используются и в социальной борьбе, и в борьбе за власть.

Использование ислама в идейно-политической борьбе в противоположных политических целях получает в 70-е—начале 80-х годов и свое специальное религиозное обоснование. Теми, кто борется с мусульманской реакцией, выдвигается идея об антиимпериалистической направленности истинного ислама, о близости его идеалов идеалам социализма, о том, что это «прогрессивный ислам», а идеология, которая не противостоит империализму, не защищает угнетенных, даже если она и обращается к принципам ислама, — это идеология ложная, реакционная. Именно такую идею постоянно отстаивает в своих выступлениях муфтий Сирии Кефтаро, она поддерживается сегодня и автором «третьей мировой теории» Каддафи, который открыто призывает к борьбе «прогрессивного ислама» против «реакционного», носителями которого называет мусульманские режимы стран, сотрудничающих с империализмом, прежде всего империализмом США.

Однако четкого критерия отличий «прогрессивного ислама» от «реакционного ислама» нет даже у идеологов, обращающихся к исламским традициям для обоснования антиимпериалистической политики своей страны. Любые попытки раскрыть характер «прогрессивного ислама» сводятся в конечном счете к описанию тех же традиционных исламских стереотипов социальной справедливости, которые, как мы можем убедиться, широко используются на практике во всех мусульманских концепциях «третьего пути», во всех теориях, как радикальных, так и консервативных.

Идеология «возрождения» фундаментальных принципов ислама положена в основу и политики исламизации, проводимой правящими кругами ряда стран, и теории и практики массовых мусульманских оппозиционных социальных и политических движений. Однако призыв к «возрождению» является, естественно, не единственной формой социального и политического протеста. По-прежнему он нередко выступает в форме сектантских учений, в форме противопоставления ортодоксальному исламу суфизма, а шариату — суфийской практики тариката, а также местных обычаев и обрядов, которые в зарубежной исламоведческой литературе все вместе определяются как «народный ислам». В политическом плане «народный ислам» также далеко не однозначен.

Нельзя забывать также о том, что антикоммунистический элемент присущ в той или иной степени и радикальным религиозным идейным течениям. Сами по себе эти течения как таковые, даже в тех случаях, когда на первый план выступает антиимпериалистическая и антиэксплуататорская тенденция, перерасти в революционно-демократическую идеологию, естественно, не могут. На революционно-демократических позициях могут стоять и действительно стоят отдельные деятели, обращающиеся к религиозным традициям, но при этом религиозные течения, основанные на этих традициях, хотя и могут на определенном переходном этапе развития способствовать развертыванию революционной активности масс, неизменно тормозят в дальнейшем эту активность (о том, в частности, свидетельствует опыт «исламской революции» в Иране), поскольку создают благоприятный идейно-психологический климат для сближения позиций богословов и других радикальных и консервативных сил, выступающих под религиозными лозунгами, и в конечном счете способствуют укреплению позиций последних.

¹ «Ag Da'ba». Каир, 1978, № 22, с. 36; цит. по: Т. П. М и л о с л а в с к а я. Деятельность «Братьев-мусульман» в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 11.

² Подробно см.: Л. Р. П о л о н с к а я. Новые тенденции модернизации ислама (на примере Пакистана). — Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974, с. 7—35.

³ «The Islamic World and Japan», October 1981, с. 17.

⁴ С.М. Hudson. Islam and Political Development. Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change (Ed. by John L. Exposito). N. Y., 1982, с. 1—24.

⁵ I. A. R a g a b. Islam and Development. — «World development». Oxford, 1980, vol. 8, с 514—515.

⁶ Recherche sur les grandes civilisations. Memoire No 3. Pensees politiques de l'Ayatollah Khomeyni. Presentation thematique au travers de ses ecrits et discours depuis 1941 (ed. Y. A. Henry). P., 1980, с 39.

⁷ «The Islamic World and Japan», с 19.

⁸ Подробно см.: «Зарубежный Восток и современность». Т. 3. М., 1981.

⁹ I. A. R a g a b. Islam and Development.

¹⁰ I q b a l J a v i d. Ideology of Pakistan. Karachi—Lahore, 1971.

¹¹ М. И. Филиппова. Американские политологи 60—70-х годов о роли ислама в «третьем мире». — Роль религии в идейно-политической борьбе. М., 1978, с. 11.0—117.

¹² Laroui Abdallah. La crise des intellectuels arabes. Traditionnalisme ou historisme? P., 1974, с 205.

¹³ Подробно о распространении в 60—70-е годы концепции «исламского социализма» см.: А. Ахмедов. Социальная доктрина ислама. М., 1982, с. 80—133; А. И. И о н о в а. Проблемы типологии «мусульманского социализма» (на примере Индонезии, Малайзии и Филиппин). — Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки. М., 1982, с. 241—257; М. Т. Степанянц. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982 и др.

¹⁴ Р. М. Ш а р и п о в а. Современная трактовка «мусульманского социализма» в Египте. — Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки, с. 228—241.

¹⁵ М. К о т о б и. Essai d'analyse psihologique des classes sociales en Iran post-revolutionnaire. — «Temps moderne». P., 1979, № 401, с 1124.

¹⁶ На это обращал внимание Р. А. Ульяновский при анализе разного восприятия лозунга «исламской революции» (Р. А. Ульяновский. Иранская революция и ее особенности. — «Коммунист». 1982, № 10 (1218), с. 108.

¹⁷ Detlev Khali d. Das Wiederstarken des Islams als Faktor sozialer Umwalzungen. — «Aus Politik und Zeitgeschichte». Bonn N. В. 10/79, 10 Marz 1979, с 15 (3—17).

¹⁸ «Islam and Development». N. Y., 1982, с XI.

¹⁹ «The Islamic World and Japan, 1981, с 3.

²⁰ А. Х. Б а н и с а д р. Эктесад-е Тоухиди (Тоухидная экономика). Тегеран, [1979], с. 5 (пер. с персидского А. Лукоянова).

Подробно об идеологии и политике «Братьев-мусульман» см.: Т. П. М и л о с л а в с к а я. Деятельность «Братьев-мусульман» в странах Востока. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 7—25; М. Гжешковяк. Ислам в общественно-политической жизни арабских стран. — Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки, с. 214—228.

²² M. S h a f i q. Basic Principles of the Islamic Government. — «Islamic Studies». Vol. XXII. 1983, № 1.

²³ О политике исламизации Зии уль-хака в Пакистане см.: И. В. Ж м у й д а. Исламские принципы в экономике Пакистана. — Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 158—178.

²⁴ Концепции мусульманских идеологов привлекают все большее внимание буржуазных ученых Запада и самих развивающихся стран. Из исследований последних см., например: R. S. H u m p h r a y s. Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria. — «The Middle East Journal». Wash., 1979, vol. 33, No 1, с 1—19; N. R. K e d d i. Iran. Religion, Politics and Society. Collective Essays. L., 1980; Islam ana Development. Religion and Sociopolitical Change (Ed by J. L. Esposito). Syracuse, 1980.

²⁵ Подробно о мелкобуржуазных концепциях «исламской революции» см.: Л. Р. Полонская, А. Х. В а ф а. Восток. Идеи и идеологи. М., 1982.

Р. Н. С т е п а н о в. Современный ислам и наука. Автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук. Л., 1981.

²⁷ International Conference of Science in Islamic Polity. Islamabad, 19—24 November 1983; Siddiqi M. Raziuddin. Islamic Scientific Thought and Contributions of Muslims.

²⁸ Aims and Objectives of Islamic Education. Ed. by al Naquib al Attas S. M. Hodder a. Stoughton: Jeddahi King Abdulaziz University, 1979, с 72.

²⁹ Р. Н. Степанов. Современный ислам и наука.