

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ИНСТИТУТ  
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**

**ИНСТИТУТ ИЗУЧЕНИЯ ИЗРАИЛЯ И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА**

## **ИСЛАМ И ПОЛИТИКА**

**(взаимодействие ислама и политики в странах  
Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в  
Центральной Азии)**

**Москва**

**Крафт+ИВ РАН**

**2001**

**ББК 86.38**  
**И87**

**ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ**  
**В.Я. Белокреницкий и А.З. Егорин**

**Редактор**  
**Г.В. Миронова**

**И87 ИСЛАМ И ПОЛИТИКА**

(взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии).

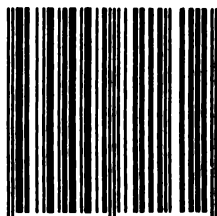
М.: Институт востоковедения РАН, «Крафт+», 2001. – 420 с.

**ISBN 5-89282-161-7**

В сборник включены статьи научных сотрудников Института востоковедения РАН и материалы докладов научной конференции «Ислам и политика в странах Ближнего и Среднего Востока» (подробный отчет о ней см.: журнал «Восток», 1999, № 4. С. 146—161). Помимо сотрудников Института востоковедения РАН в сборнике принимают также участие сотрудники других научных и практических организаций, занимающихся проблемами ислама и политики на Востоке.

**ISBN 5-89282-161-7**

**ББК 86.38**



**9 785892 821612**

©Институт востоковедения РАН, 2001

©Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2001

©Коллектив авторов, 2001

©«Крафт+», 2001

## СОДЕРЖАНИЕ

### РАЗДЕЛ I

#### ПОДЪЕМ ИСЛАМА.

#### ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА

<i>А.А.Игнатенко.</i> Самоопределение исламского мира .....	7
<i>С.М.Алиев.</i> Современное исламское возрождение и его особенности (на примере Ирана и Турции).....	21
<i>И.Л.Фадеева.</i> Оппозиция в странах Ближнего и Среднего Востока: статус и цели.....	45
<i>С.Б.Дружиловский.</i> О теории и практике исламского правления в странах Среднего Востока (Иран, Афганистан, Турция) .....	60
<i>Г.В.Милославский.</i> Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран (к эволюции возрожденческого течения в исламе).....	70
<i>О.П.Бибикина.</i> “Ваххабизм” в СНГ .....	86
<i>А.К.Лукоянов.</i> Игры в “ваххабизм” .....	99
<i>В.В.Орлов.</i> Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50-90-е годы) .....	114
<i>Ф.Бадерхан.</i> Суфийские ордена в Турции .....	135
<i>А.З.Арабаджян.</i> Относительно так называемой неотделимости ислама от политики (концепция и практика) .....	143
<i>Н.Г.Киреев.</i> К оценке религиозной ситуации в Турции в 90-е годы .....	154
<i>В.И.Данилов.</i> Религия и политика в мусульманском обществе. Опыт Турции .....	166
<i>В.Г.Коргун.</i> Ислам и государственная власть в Афганистане....	173
<i>Ю.В.Босин.</i> Роль и соотношение исламского и этнического факторов во внутриафганском конфликте .....	180
<i>Р.Р.Сикоев.</i> Талибы строят исламский эмират (Теократия в Афганистане: утопия или реальность?) .....	188
<i>Х.Хашимбеков.</i> Талибы и ислам.....	204
<i>О.В.Плешов.</i> Исламизм и номинальная демократия в Пакистане.....	208
<i>Г.И.Гареева.</i> Исламский фундаментализм и опыт государственного строительства в Пакистане .....	231
<i>М.В.Рябов.</i> Ислам как атрибут социума.....	238

**РАЗДЕЛ II**  
**РАСШИРЕНИЕ АРЕАЛА МУСУЛЬМАНСКОЙ**  
**КУЛЬТУРЫ И ПОЛИТИКИ.**  
**СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ**

*В.Я.Белокреницкий.* Мусульманские страны к югу от СНГ:  
геодемография и геополитика XXI века.....253

*Г.И.Старченков.* Рост исламской диаспоры в странах Запада .264

*А.К.Лукоянов.* Иранский фундаментализм и  
Центральная Азия ..... 276

*М.Махкамов.* Исламский экстремизм и его геополитическое  
влияние на государства СНГ..... 286

*О.И.Жигалина.* Миссионерство и веротерпимость в Иране..... 295

*В.Б.Кляшторина.* Эволюция культурной доктрины  
Исламской Республики Иран..... 306

*Ж.Б.Логашова.* Ислам и коранический идеал женщины ..... 319

*Н.Ю.Ульченко.* Исламская традиция, феминизм и положение  
женщин в современной Турции..... 327

*Ю.А.Ли.* Государственная политика Турции в сфере  
религиозного образования ..... 340

*Л.Б.Аристова.* Исламские страны и межрегиональное  
сотрудничество в области транспорта ..... 351

*Н.М.Мамедова.* Исламская экономика и глобализация  
(на примере Ирана)..... 358

*Е.И.Уразова.* Экономические взгляды и практика  
исламистов в Турции ..... 372

*С.Н.Каменев.* Исламизация экономики Пакистана..... 385

*М.Ю.Морозова.* Исламские традиции и аграрные отношения  
в Пакистане..... 397

*И.В.Жмуйда.* Формы и методы исламского кредитования  
в Пакистане..... 406

**РАЗДЕЛ I**

**ПОДЪЕМ ИСЛАМА  
ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА**

## САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ИСЛАМСКОГО МИРА

Существует ли исламский мир в качестве консолидированного субъекта международной политики? Этот вопрос напрашивается сам собой при рассмотрении всех тех различий, противоречий и конфликтов, которые наблюдаются в регионах распространения ислама – как между государствами, так и даже внутри каждого из них.

Критерием наличия подобного консолидированного субъекта может быть существование *международных организаций исламского мира*. Самая известная и влиятельная – Организация Исламская конференция (ОИК) [1]. Среди других международных исламских организаций – Исламская комиссия Международного Красного Полумесяца, исламский аналог Международного Красного Креста; Исламский банк развития (ИБР), аналог Международного банка развития; Исламская организация по образованию, науке и культуре (ИСЕСКО), аналог ЮНЕСКО; Исламская федерация спортивной солидарности – аналог Всемирного олимпийского комитета. И т. д., и т. п.

Нелишним было бы подчеркнуть, что исламские международные организации имеют четкую тенденцию к тому, чтобы стать системой организаций, дублирующих международные организации глобального масштаба (или альтернативных глобальным международным организациям). Даже “семерке” индустриально развитых стран Запада в 1996 г. тогдашним премьером Турции исламистом Неджметтином Эрбаканом была найдена альтернатива, задуманная в рамках им же разработанной стратегии “справедливого исламского порядка” – “исламская восьмерка” (в составе Турции, Ирана, Пакистана, Египта, Бангладеш, Малайзии, Индонезии и Нигерии).

Есть и дублирующие (альтернативные) документы: например, вместо Всеобщей Декларации прав человека – Исламская Декларация прав человека. Или другой пример: в дополнение к комплексу международно-правовых актов, направленных на борьбу против международного терроризма (или в качестве альтернативы им?) в рамках ОИК разработан *исламский*, составленный в соответствии с шариатом, договор о борьбе против международного терроризма, который начали подписывать госу-

дарства-члены (первым подписантом в мае 2000 г. стало Королевство Саудовская Аравия).

Во всем этом просматривается относительная *альтернативность* всей системы международных организаций исламского мира и норм, которыми они руководствуются, – по отношению к называемой *западной*, т. е. предполагаемо неорганичной для исламских государств, системе международного права и международных отношений. Не случаен тот факт, что поводом для возникновения ОИК стало одно из проявлений неразрешимости с использованием международного права и международных инструментов проблемы Иерусалима в желательном для арабских исламских государств духе.

Важной характеристикой исламского мира как относительно консолидированного субъекта международных отношений могло бы быть формирование *устойчивой и нацеленной на перспективу системы интересов, приоритетов и целей*, определяемых провозглашаемой *исламской солидарностью*, т. е. принадлежностью к одной религии (исламу). Приведем в качестве примера только один процесс, который в принципе предполагал бы очень большие риски, если бы участники этого процесса не были уверены в собственной консолидированности, в том числе – на перспективу. Речь идет об *исламской атомной бомбе* и об *исламских ракетах*. Пакистан, который обладает тем и другим заявляет (как сделал, например, президент Пакистана Рафик Тарар в апреле 1998 г.) о необходимости реализации на практике концепции “единого исламского мира” для совместного использования ресурсов всех принадлежащих к нему государств в целях коллективной защиты их интересов. Тем самым Тарар дал понять, что создаваемые в Пакистане новейшие ядерные и ракетные вооружения призваны прежде всего служить укреплению оборонного потенциала всех исламских стран, которые в свою очередь должны будут предоставить экономическую, научную и всю другую необходимую помощь для дальнейших пакистанских разработок современных вооружений.

Исламская солидарность пригодилась Пакистану уже летом того же, 1998 г. Тогда США ввели против него, испытывавшего ядерное оружие, санкции, предусматривающие, в частности, замораживание почти полутора миллиардов долларов многосторонних займов. С целью компенсировать эти финансовые потери в

июне 1998 г. лидеры Саудовской Аравии и Объединенных Арабских Эмиратов заверили премьер-министра Наваз Шарифа, что окажут Пакистану финансовую помощь на сумму 3 млрд. долларов. В сентябре того же года Исламский банк развития (ИБР) и консорциум исламских банков приняли решение об учреждении специального Фонда в размере 1,5 млрд. долларов для оказания помощи Исламабаду. Примеры подобной поддержки предполагают уверенность в том, что Пакистан никогда и ни при каких условиях не переступит через исламскую солидарность и станет использовать ракетно-ядерное оружие, если вообще будет использовать его, только против немусульманских государств.

Впрочем, данный пример можно рассматривать и как формирование в рамках широко понимаемого исламского мира некоего системообразующего ядра, формируемого, в частности, упомянутыми выше государствами – Пакистаном, Саудовской Аравией, Объединенными Арабскими Эмиратами. И тогда “исламская солидарность” окажется в данном случае имеющей ограниченную сферу применения даже в рамках исламского мира, как его ни определять. Говоря иными словами, нельзя исключать, что “исламская атомная бомба”, если она вообще будет использоваться, может обрушиться и на территорию тех государств, которые причисляются или причисляют себя к исламскому миру. А конфликты разной интенсивности сотрясали в недавнем прошлом и, очень вероятно, будут сотрясать в будущем государства, входящие в пресловутый исламский мир. Достаточно вспомнить кровопролитнейшую ирано-иракскую войну. Да и идущая в настоящее время на территории Афганистана война между силами, верными режиму Исламского Государства Афганистана (ИГА), и движением Талибан рассматривается представителями ИГА как проявление агрессии Пакистана, совершенной силами талибов.

В настоящее время, на рубеже XX и XXI вв. исламский мир как консолидированный субъект международной политики существует только виртуально, в качестве некоего проекта, точнее, проектов, которые, реализуясь, придают этому становящемуся миру противоречивые характеристики. Различные уровни социально-экономического развития, разные геостратегические интересы, унаследованные и возникающие конфликты, личная конкуренция лидеров, отсутствие единого ислама, существующего только в конкретных, “страновых” или региональных проявле-



ниях, и, соответственно, разная форма и степень исламизации общественной жизни (а в некоторых случаях и далеко зашедшая ее секуляризация), – всё это и многое другое приводит к наличию *альтернативных проектов формирования исламского мира*. Эти альтернативные проекты просматриваются в наличии разных, исходя от “страновых” организаций, претендующих на международный (или глобальный) охват.

Показательный пример такого рода организации – *Народная исламская конференция* (другое название в литературе по-русски – Исламский народный конгресс). В апреле 1991 г. в Хартуме прошел 1-й конгресс Исламо-арабской народной конференции (ИАНК). В его работе приняли участие представители исламских и исламистских организаций из полусотни стран. Участники конгресса официально провозгласили создание ИАНК. Хартумский конгресс учредил руководящие органы ИАНК – Постоянный совет и Временный генеральный секретариат. Постоянный совет состоял из 50 человек по числу представленных в ИАНК стран. Во Временный генеральный секретариат вошли 15 человек, которым Судан предоставил дипломатические паспорта. При ИАНК было создано Международное исламское агентство новостей (МИАН), дублирующее и своим названием, и функциями соответствующее агентство при ОИК. Генеральным секретарем ИАНК на 1-м конгрессе был избран известный исламистский лидер Хасан ат-Тураби. Были проведены 3 конференции ИАНК (в 1991, 1993 и 1995 гг.). На последней из них присутствовали делегаты из 80 стран мира. Тогда же организация была переименована в Народную исламскую конференцию (НИК).

ИАНК противопоставляет себя всем наиболее крупным арабским и исламским международным организациям. НИК замышлялась и была построена как своего рода *народная* альтернатива ОИК. (Это идея была заложена и в само название организации, перифразирующее название *ненародной*, т. е. созданной на межгосударственном уровне ОИК.) И те 80 стран, которые были представлены, например, на ее конгрессе в 1995 г. являлись в основном, если не исключительно, членами антисистемных организаций и групп, – оппозиционных правительствам в соответствующих странах, экстремистских, автономистских, сепаратистских, ирредентистских и т. п., действующих там, где проживают мусульмане и арабы. (В работе НИК участвовали и представите-

ли России – из Москвы и Чечни.) Еще один объект противостояния для НИК – саудовская Лига исламского мира (о ней см. ниже).

Политические цели НИК сформулированы в рамках глобального плана противостояния все тому же “Западу” – освобождение Иерусалима (всего, включая и его западную часть) и оккупированных Израилем территорий, поддержка освободительных движений мусульман в различных странах мира. В рамках последней задачи НИК безоговорочно поддерживала то, что называлось “освободительной борьбой мусульман” в Боснии, Косово, Кашмире и Чечне.

Народный исламский конгресс патронировался Ираном, естественно, Суданом, на территории которого находился, и международную сеть “афганцев”, ветеранов войны в Афганистане, ассоциирующейся с именем Усамы бен Ладена. В феврале 2000 г. правительство Судана, начавшее проводить курс на пресечение деятельности экстремистских исламистских организаций на своей территории, объявило о денонсации соглашения о пребывании на территории этой страны штаб-квартиры НИК.

Еще один проект исламского мира реализуется в деятельности организации *Всемирное исламское народное руководство* (создано в Ливии в сентябре 1989 г.) Руководитель – лидер Ливийской революции (она с некоторых пор называется “Исламская революция Первого сентября”) Муаммар Каддафи. Провозглашенные цели и задачи – единство мусульман как субъекта взаимоотношений с иными субъектами на международном уровне, противостояние “крестовому походу” (подразумевается враждебный “Запад”) и сионизму в мировом масштабе, помощь исламским движениям и мусульманским меньшинствам в мире и т. п. Реально ВИНР является одним из инструментов проведения проливийской политики в различных странах – как мусульманских, так и тех, где мусульмане составляют меньшинства или представлены землячествами. Характерный пример деятельности ВИНР – предоставление Муаммаром Каддафи лидеру организации “Нация ислама” (США) Льюису Фаррахану одного миллиона долларов на ведение исламской пропаганды в Соединенных Штатах. В свою очередь, Фаррахан ведет лоббистскую деятельность в пользу Ливии. В частности, он выступал в США с призывами прекратить санкции в отношении Триполи в связи с предполагаемой причастностью ливийских агентов к “делу

Локкерби” (о взрыве самолета компании Пан-Американ в небе над Шотландией), совершает пропагандистские вояжи по другим странам с разоблачением “несправедливостей США против мусульманских стран, включая несправедливые санкции против Ливии”. Россия представлена в ВИНР отдельными исламскими организациями.

Лига исламского мира (в русскоязычных публикациях иногда называется Всемирная исламская лига, *Рабиата аль-алям аль-ислами*) является организацией, созданной Саудовским королевством в качестве одного из инструментов для проведения своей внешней политики. ЛИМ была создана в 1962 г., и, по той характеристике, которую дает ей ее руководство, является “народной (popular), международной, исламской и неправительственной организацией, в которой представлены мусульмане всего мира”. Главными целями Лиги (в частности, на официальном сайте ЛИМ в Интернете) провозглашаются: исламская пропаганда и исламское просвещение; защита исламского дела; реализация интересов и устремлений мусульман, решение их проблем; борьба против ложных обвинений в адрес ислама; опровержение утверждений врагов ислама, стремящихся уничтожить единство мусульман и посеять сомнение в мусульманском братстве.

Практическая деятельность ЛИМ осуществляется через региональные координационные советы – для Европы, Азии, Африки, Северной и Южной Америк. ЛИМ имеет официальные представительства в трех десятках стран, где мусульмане составляют большинство населения, в ней представлены исламские организации более сотни стран мира, а объектом контактов и воздействия ЛИМ являются местные неправительственные организации (общины, учебные заведения, мечети и т. п.). Там, где они не конституированы, ЛИМ их создает. Лига координирует деятельность исламских благотворительных фондов, созданных в Саудовской Аравии или при активнейшем участии этого государства и действующих во всем мире. Среди этих фондов – “Аль-Харамейн”, “Ибрахим Аль Ибрахим” и др. Указанные фонды действуют в России (на Северном Кавказе и в других российских регионах). Лига исламского мира стоит за распространением по миру ваххабизма (формы ислама, являющейся государственной идеологией в Саудовской Аравии). Лига используется как инструмент вмешательства во внутренние дела ряда государств, среди граждан которых есть мусульмане.

*Корпус стражников исламской революции, силы “Кодс”* входят в систему органов, проводящих международную политику Исламской Республики Иран. Эта система контролируется лидером (*рахбаром*) страны и верховным главнокомандующим Али Хаменеи. Именно ему непосредственно подчиняется Высший совет культурной революции (под его патронажем находятся Министерство исламской ориентации и культуры, Министерство иностранных дел, Министерство информации, в которое входит Главное управление внешней разведки). Ему же подчиняется и Высший совет национальной обороны (в руководстве этим советом также участвует президент). Через Высший совет национальной обороны, а также непосредственно верховный главнокомандующий управляет как вооруженными силами, так и важнейшим инструментом политико-идеологического действия внутри страны и за рубежом – Корпусом стражников исламской революции (КСИР). Организационно именно в состав КСИР входят так называемые Силы “Кодс” (от *Аль-Кудс*, одно из арабских названий Иерусалима), занимающиеся непосредственным экспортом исламской революции с использованием нетрадиционных методов. Непосредственно деятельностью Сил “Кодс” руководит по должности главноком КСИР. В Силах “Кодс” есть девять управлений: по Турции и Закавказью; по Ираку; по Ливану; по Центральной Азии, СНГ, Пакистану, Индии и Афганистану; по Северной Африке; по Центральной и Южной Африке; по Европе, Северной и Южной Америке; по странам Персидского залива; по специальным операциям. Практическими и широко известными результатами деятельности КСИР и Сил “Кодс” явились исламские опорные пункты в Ливане и (до недавнего времени) в Судане (в форме НИК).

*Ваххабитско-талибский альянс.* Особого внимания, – как минимум, из-за научной непроработанности этой темы, которая в крайне высокой степени идеологизирована, – достоин такой инструмент проведения внешней политики, как международное объединение с гибкими организационными связями, которое сформировалось в последней четверти XX века в первую очередь на территории Афганистана. Затем оно проникло едва ли не во все страны распространения ислама, создав ячейки этого движения не только в этих странах, но и в таких, на первый взгляд неожиданных, регионах, как Британские острова, Австралия,

Южная Европа, Северный Кавказ и т. п.

Установленным историческим фактом является то, что началом создания этой международной структуры стали действия, предпринимавшиеся в Афганистане Соединенными Штатами, Саудовской Аравией, Пакистаном в 1979 г. И процесс создания, заметим, начался не после введения советских войск на территорию Афганистана по просьбе тогдашнего режима Демократической Республики Афганистан, а в соответствии с секретной директивой, подписанной президентом США Джимми Картером с подачи помощника по национальной безопасности Збигнева Бжезинского за полгода до введения советских войск. В ходе афганской войны сформировался исламский экспедиционный корпус численностью примерно в 25 тыс. человек, деятельность которого на афганской территории направляло “Бюро по обслуживанию муджахедов” (*Мактаб хидамат аль-муджахидин*). Его руководителем после гибели в результате теракта палестинца по происхождению Абдаллы Аззама стал саудовский подданный Усама бен Ладен.

В тренировочных лагерях в Афганистане иностранцам-новобранцам в ходе “курса молодого бойца” преподавались (и преподаются до сих пор) специфические идеи, облеченные в форму концепции “Симпатии и антипатии” (*Аль-валя ва-ль-бараа*). Эта концепция имеет своим источником идеи движения Ибн-Абдаль-Ваххаба (XVIII в.), распространяется саудовскими эмиссарами или под саудовским контролем, и можно спорить только о том, называть ли их ваххабитскими или, скажем, нео-ваххабитскими, или салафитскими, или нео-салафитскими. Суть этой концепции, если оставить в стороне наличествующие в ней теологические вопросы, заключается в том, что обязанностью мусульманина является участие в *джихаде* (священной войне) против “неверных”, который рассматривается только и исключительно как вооруженная борьба. Но ключевым моментом этой концепции является то, что “неверными” провозглашаются не только коммунисты-безбожники, христиане (“крестonosцы”), иудеи (“сионисты”), а и все те *мусульмане*, которые подчиняются неверным, общаются с ними, не согласны с идеями ваххабитов, например, с их трактовкой джихада. Эта идея *такфира* (т. е. провозглашения неверными *мусульман*) понадобилась для того, чтобы оправдать вооруженную борьбу муджахедов против афганцев-

мусульман, которые с оружием в руках защищали, – не станем сейчас вдаваться в то, почему, под влиянием каких факторов, – режим Демократической Республики Афганистан. Таковых, по самым заниженным оценкам, было не менее полутора ста тысяч человек (находившиеся под ружьем военнослужащие армии, полиции-царандоя и служб безопасности).

Иностраннный исламский экспедиционный корпус продолжал существовать после вывода советских войск (декабрь 1989 г.), но с начала 90-х годов стали предприниматься попытки высылки из Афганистана и Пакистана так называемых “афганцев”. Это привело к резкому всплеску насилия и дестабилизации ситуации на родине муджахедов: террористические акты имели место в Саудовской Аравии, Египте, других странах, а в Алжире началась гражданская война, длящаяся до сих пор. Один из секретов этого антирежимного насилия заключается в том, что “афганцы”, воспитанные на идеях *такфира*, увидели, что режимы в разных арабских государствах никак не соответствуют строгим ваххабитским критериям. Например, после “Бури в пустыне” саудовское королевское семейство предоставило свою территорию для размещения американских войск на постоянной основе, т. е. полностью подпало под *такфир* – как этот принцип сформулирован в концепции “Симпатии и антипатии”.

Анализ событий, происходивших в 90-е годы XX в., показывает, что правящие режимы, в тех странах, выходцами из которых были возвращавшиеся “афганцы”, сделали все для того, чтобы те не осели на родине. “Афганцы” стали возвращаться в Пакистан, а также в Афганистан – на территории, контролируемые созданным к тому времени движением Талибан. Секретом Полишинеля является то, что и это движение было создано Пакистаном, Саудовской Аравией и Соединенными Штатами. На этот счет, если не перечислять многочисленные свидетельства, есть известное заявление бывшего премьер-министра Пакистана Беназир Бхутто, сделанное в то время, когда она занимала пост главы правительства и наверняка знала, о чем говорит. На территориях, контролируемых талибами, стали создаваться лагеря для подготовки муджахедов нового поколения (так называемые *новые “афганцы”*), прибывавших из разных стран и, – либо остававшихся в рядах Талибана, либо возвращавшихся в страны проживания, либо перемещавшихся со старыми “афганцами” в различ-

ные конфликтные регионы мира. (Исследователи даже ввели новое понятие для их обозначения – *бродячие террористы*.)

Одновременно происходило сращивание салафитско-талибского альянса с уже ранее существовавшими экстремистскими исламскими партиями и движениями. Например, под патронажем этого альянса активизировалась партия Тахрир, или Исламская партия освобождения (*Хизб ат-тахрир аль-ислами*, штаб-квартира в настоящее время находится в Лондоне, Великобритания), которая стала действовать на территории пост-советской Центральной Азии. Ваххабитско-талибский альянс обрастает своего рода *вспомогательными* движениями, которые сами непосредственно в насильственных акциях или терроре не участвуют, но занимаются пропагандой, сбором информации, вербовкой в пользу альянса. Наиболее характерный пример организации подобного рода – *таблигиты* (*Таблиги-Джамаат*, *Джамаат-э-Таблиг*), одна из мощнейших в мире и по замыслу аполитичных миссионерских организаций, руководимая пакистанцами и имеющая филиалы едва ли не во всех странах мира.

Ваххабитско-талибский альянс – реальность международной политики, проявляющаяся в том, что – в дополнение к укрепленному плацдарму (территория Афганистана) – на территориях независимых государств создаются форпосты этого альянса – неконтролируемые соответствующими государствами зоны, в которых применяются определенным образом (в ваххабитском, или нео-ваххабитском духе) толкуемые положения исламского права (его не совсем точно называют шариатом). Яркий пример такого форпоста – независимое от властей Республики Дагестан и российского федерального центра протогосударственное образование – *отдельная исламская территория*, которая была создана ваххабитами на территории Кадарской зоны (сёла Карамахи, Чабанмахи и Кадар). Такая же зона существовала на территории Чечни (в Урус-Мартане), ваххабиты предпринимали попытки превратить всю Чечню в свой форпост. Подобные неконтролируемые государством исламистские зоны существовали, существуют или находятся в процессе создания в ходе вооруженной борьбы и террористических кампаний в разных концах мира – в Боснии, Косово, Синьцзяне, Кашмире, на Филиппинах (движение Абу-Сайяф), на Суматре (движение “Свободный Ачех”), в России (на территории Чечни, Дагестана), в Узбекистане, Таджикистане

и Киргизии (Исламское движение Узбекистана) и т. д.

Нельзя не упомянуть и о совершенно специфическом форпосте ваххабитско-талибского альянса, который расположился в Великобритании. Он представляет собой частично выведенное из-под юрисдикции британской Короны объединение исламистов разных стран, представленных в таких организациях, как “Мухаджиры”, “Международный исламский фронт”, “Исламская партия освобождения” и т. п. Территориально эта зона ограничивается отдельными мечетями Великобритании, рядом предприятий, представляющих собой “крышу” для нелегальной деятельности. Люди, расселенные дисперсно, но включенные в эту зону, характеризуются изоляционизмом, живут по исламскому праву (для них решающей идеологической и судебной инстанцией является так называемый “шариатский суд Великобритании”). Они совершенно не скрывают своей связи с сетью Усамы бен Ладена, организуют вербовку на британской территории добровольцев для ведения джихада на стороне ваххабитско-талибского альянса (например, в Кашмире, Чечне и т. п.), их переправку в лагеря альянса на территории Афганистана, участвуют в подготовке террористических актов за рубежом и т. п. Этот исламистский анклав широко использует возможности Интернета, связывая один с другим и поддерживая в рабочем состоянии форпосты, имеющиеся или формирующиеся в разных концах мира.

Если ваххабитско-талибский альянс является инструментом внешней политики, то возникает вопрос – кто за ним стоит. Приходится говорить об этом потому, что сейчас, в 2000 г., он – своего рода *сирота*, от которого все отказываются, подбрасывая его друг другу. Ни Пакистан, ни Саудовская Аравия, ни Соединенные Штаты, отцы-основатели альянса не признают его своим. Но важно, что у этого альянса – собственное представление об исламском мире, его границах, сущностных характеристиках, перспективах, характере взаимоотношений с миром неисламским и т. п. Важно также, что этот альянс располагает ресурсом для реализации этих целей. Все эти вещи не являются секретом, о них члены ваххабитско-талибского альянса открыто говорят. Это – идеологическая, политическая и территориальная *экспансия*.

Обращает на себя внимание тот факт, что в названиях и программах перечисленных в качестве примеров “страновых” организаций, действующих в качестве международных и реали-



зующих определенные проекты исламского мира, часто фигурирует слово *народный*. Какое отношение эти и подобные организации имеют к народу (или народам) – большой вопрос. Но этот провозглашенный статус данных организаций позволяет соответствующим государствам прямо или опосредованно проводить определенную политику на международной арене, нередко – в нарушение международного права, и уходить от ответственности за вмешательство во внутренние дела других государств.

Исламский мир не является единым – не только в смысле различий в уровне социально-экономического развития, политической ориентации и т. п., но и в том отношении, что в настоящее время его судьбы и характер его отношений с внешним миром определяет внутренняя борьба трех проектов – либерального (модернизаторского), джихадистского (фундаменталистского) и традиционалистского.

*Либеральный (модернизаторский, вестернизированный и т. п.)* проект предполагает перенос на почву исламских стран так называемых *общечеловеческих* (реально – западных по своему происхождению и сути) форм социальной жизни – от парламентов до ограничения рождаемости при одновременном изменении самого ислама с тем, чтобы он был идеологией, мобилизующей граждан или подданных на реализацию этих форм. Этот проект характерен в первую очередь для правящих режимов в странах распространения ислама.

*Джихадистский (фундаменталистский и т. п.)* проект сформировался во многом как альтернатива – как Западу как таковому, так и либеральному исламскому проекту, реализуемому правящими режимами. Этот проект оппозиционен. Для него характерна опора на жесткое толкование предписаний ислама. Для джихадистского ислама характерна *экспансия* - *экспансия политическая* (стремление к установлению *истинно исламской власти* в странах распространения ислама) и *территориальная* (продвижение на новые для этой формы ислама территории). Правда, нередко эта экспансия трактуется как *возвращение* ислама как такового на те территории, которые в прошлом были исламскими, – как восстановление некой “исторической справедливости”. (Правда, с “исторической справедливостью” не всё так просто. Достаточно вспомнить о том же Иерусалиме, который является городом трех религий, а не одного ислама.) Джиха-

дистский проект – не некое отступление от ислама, как это пытаются утверждать его противники, а один из его вариантов, черпающий право на существование в тех источниках, которые одни только и могут быть авторитетами для мусульманина – Коран, Сунна Пророка Мухаммада, опыт Праведных Халифов.

Оба эти проекта реализуются в ходе взаимной борьбы на фоне *традиционалистского* (традиционного) ислама, т. е. такого, который является оправданием сложившегося на нынешний день статус-кво и не предполагает никаких резких трансформаций.

Исход борьбы между различными исламскими проектами важен для судеб отдельных исламских государств и исламского мира в целом. Однако не может не привлечь внимания то, что самоопределение исламского мира как относительно консолидированного субъекта международных отношений происходит в немалой степени через конфронтацию. Не столько с реальными противниками, предположим, совершающими агрессию против того или иного исламского государства или всего исламского мира, сколько с государствами, территории которых рядом исламских государств и “страновых” исламских организаций, действующих на международном уровне, целиком или частично включаются в границы “исламского мира”. (Достаточно посмотреть на географические карты, издаваемые Лигой исламского мира.)

И тут нередко наблюдается, если и не сотрудничество, то, как минимум, совпадение векторов действий либерального (модернизированного) и джихадистского (фундаменталистского) ислама. Ярчайший пример – Косово, где в борьбе против югославских войск и законных органов власти, при решающей поддержке НАТО, участвовали не только албанские сепаратисты из Освободительной армии Косово (ОАК), но и исламские добровольцы-муджахеды из разных оппозиционных режимам джихадистских организаций, а также офицеры, состоящие на действительной военной службе в армиях ряда исламских государств – Объединенных Арабских Эмиратов, Кувейта, Катара, Омана. А благотворительные фонды из Саудовской Аравии, Кувейта, других исламских арабских стран финансировали подготовку, вооружение и обеспечение боевых групп ОАК [2].

Идущую в настоящее время войну на российском Северном Кавказе в одном из ее аспектов необходимо рассматривать тоже

как следствие вмешательства в дела России носителей особого проекта исламского мира. Более того, стало очевидно, что агрессию против Российского государства и государств пост-советской Центральной Азии совершают одни и те же силы. И надо полагать, что характер отношений России с исламским миром, находящимся в процессе становления и самоопределения, будет определяться тем, каким именно будет этот мир.

---

1. ОИК основана в сентябре 1969 г. на конференции глав государств и правительств мусульманских стран в Рабате (Марокко), на которой присутствовали делегации 22 государств, а также наблюдатели от Организации Освобождения Палестины. Фактически ОИК начала свою деятельность с 1971 г., когда был окончательно сформирован ее рабочий орган – Генеральный секретариат.

Членом ОИК фактически может быть любое государство, заявляющее о своей принадлежности к исламскому миру (не во всех государствах-членах ислам имеет конституционный статус государственной религии, удельный вес мусульман в общей численности населения колеблется от подавляющего большинства в Саудовской Аравии до нескольких процентов в ряде африканских стран). Существует также статус наблюдателя при ОИК, который предоставляется международным организациям (Лига арабских государств, ряд мусульманских организаций), некоторым государствам, государственным образованиям не признанным мировым сообществом (Турецкая республика Северного Кипра), отдельным освободительным движениям и организациям (например, Организация освобождения Палестины, филиппинский Фронт освобождения Моро). В настоящее время членами ОИК являются полсотни государств.

Цели ОИК были сформулированы в основном на конференциях глав мусульманских государств в Рабате (1969) и Мекке (1981), где была принята Мекканская декларация. Согласно документам этих встреч основными целями деятельности ОИК являются: укрепление исламской солидарности, развитие двусторонних связей между исламскими государствами; содействие ликвидации расовой дискриминации и колониализма; поддержание мира и международной безопасности; оказание поддержки народу Палестины в его борьбе за свои права, включая освобождение оккупированных территорий; поддержка борьбы всех исламских народов за независимость и национальные права; создание условий для сотрудничества между государствами – членами ОИК и другими государствами.

2. См.: *Максим Исаев*. Наземная война против Югославии уже давно идет. “Независимая газета”, 22 мая 1999 г.

## СОВРЕМЕННОЕ ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ

(на примере Афганистана, Ирана и Турции)

Одним из важнейших феноменов на рубеже 80-х годов стало беспрецедентное возрастание социально-политических движений под исламскими лозунгами. Наиболее впечатляющей среди них была антимонархическая революция 1978-1979 гг. в Иране. В результате краха прозападного шахского режима в стране была основана Исламская республика Иран (ИРИ). Согласно Конституции верховная власть стала прерогативой духовного вождя. Это положение Конституции ИРИ было сформулировано на базе концепции аятоллы Хомейни относительно политических полномочий факиха [1].

Как свидетельствуют тенденции в мусульманском мире и в странах, где существуют мусульманские общины, исламский фактор сохранил свой динамизм и оказывает (хотя и неоднозначное) воздействие на формирование политической ситуации в названных регионах. Кроме того, политикообразующее влияние указанного фактора в некоторых регионах приобретает более интенсивный характер. На растущую потенцию этого явления за последние годы указывает сам характер внутривнутриполитического развития в таких странах как Судан, Алжир, Турция, Афганистан, Пакистан, Малайзия, Индонезия и др. Еще один показатель – география распространения ислама и происламских движений продолжает расширяться в центральной и южной частях африканского континента. Исламская волна докатилась до стран Западной Европы, США и Канады. В эти регионы ислам был занесен растущими потоками мигрантов из арабских стран, Турции, Ирана, Пакистана и Афганистана. Исламская вера и связанные с ней традиции как важные элементы национальной идентичности начали свое возрождение на территории бывшего Туркестана, на Северном Кавказе, в Азербайджанской Республике, на Поволжье, в Татарии, Башкирии, Крыму, на Балканах, многих других регионах.

Все эти обстоятельства позволяют предсказать высокую вероятность продолжения исламского “бума” в XXI столетии. Со-

ответственно, можно прогнозировать и значительное возрастание влияния исламского фактора на международные, межнациональные и межобщинные отношения. Такой прогноз опирается на факты появления и расширения деятельности нескольких десятков межгосударственных исламских организаций различного направления (политического, экономического, научного и т. д.) [2]. Значительно увеличилась численность неправительственных воинствующих исламских организаций [3].

Победа исламской революции 1978-1979 гг. в Иране привела как академические, так и правительственные, финансово-деловые круги США и других ведущих держав в состояние шока [4]. Это вполне понятно. Вследствие крушения иранской монархии Вашингтон и его военно-политические союзники в Европе понесли огромные потери как в политическом, так и в чисто экономическом плане. В результате иранской драмы был разрушен форпост США в важнейшем регионе [5], который позволял им установить свой контроль над крупнейшими центрами добычи и экспорта нефти на Среднем Востоке.

Приход к власти исламских деятелей в Иране, осуществляемая ими новая политика в области экспорта нефти вызвали большие потрясения на мировом рынке нефти. Эта политика оказала сильное влияние на деятельность ОПЕК [6]. Открытая конфронтация Ирана с ведущими нефтяными монополиями Запада оказала заметное воздействие даже на поведение таких прозападных исламских государств как Саудовская Аравия, Кувейт и других.

В начале эры исламского возрождения на Западе серьезно прорабатывались возможные военно-политические меры, направленные на сворачивание деятельности радикальных исламских течений. В этой политике особое место отводилось консервативным, но прозападным исламским режимам. Не без активного содействия правящих кругов Саудовской Аравии иракский диктатор Саддам Хусейн решился на войну против ИРИ. Но изнурительная многолетняя (во многом, может быть, бессмысленная) война скорее привела к укреплению исламского режима в Иране. В известной степени плодом поисков мер для противодействия исламского возрождения стало появление концепции “столкновения цивилизаций” [7]. Она чуть не была взята на вооружение геостратегами из атлантического альянса – НАТО. Однако на-

шлись достаточно мудрые политики, которые сочли увлечения идеями о неизбежных конфликтах между “цивилизациями” неадекватной реакцией, иррациональным подходом к новым международным реалиям.

В настоящее время в политическом курсе по отношению к мусульманскому миру руководители ведущих стран Запада придают большое значение расширению экономического сотрудничества и торговых связей. Президент США Билл Клинтон четко заявил, что характер верховной власти не представляет собой преграды для установления нормальных отношений между США и Исламской республикой Иран. По его словам, этому препятствуют конкретные направления иранской политики, в частности, поддержка иранским руководством “международного терроризма” [8]. Серьезную поддержку получила личная инициатива римского папы Иоанна Павла II, который выступил с конкретными предложениями относительно дальнейшего расширения сотрудничества между христианами, мусульманами и последователями других “божественных” религий в борьбе против неверия, богохульства и за мирное разрешение международных и межобщинных проблем [9]. Выступление Папы за сохранение статуса Иерусалима как исторического центра трех мировых религий – ислама, христианства и иудаизма – вызвало активную поддержку руководителей ряда мусульманских общин Среднего Востока.

Трудно было бы игнорировать глубокие изменения, которые произошли за последние два десятилетия во взаимоотношениях стран мусульманского мира со странами социалистического лагеря. Эти перемены были вызваны с одной стороны исламским возрождением, с другой стороны – провалом коммунистической идеологии во всемирном масштабе.

Характерно, что, невзирая на повсеместный рост религиозности в Советском Союзе, других социалистических странах, как государственно-партийные лидеры, так и ученые (в том числе эксперты в области идеологии и политики в СССР) отказывались признать масштабы этого явления. Во всех документах КПСС и научно-пропагандистских публикациях “настоящий момент” охарактеризовывался как эпоха перехода от капитализма к социализму и торжества идей марксизма-ленинизма [10]. Но вдруг оказалось, что “реальный социализм” утерял именно свою действительность, став иллюзорным. Вместе с распадом Советского

Союза компартия СССР самораспустилась, коммунистическая идеология лишилась своего господствующего статуса.

В этих условиях в начале 90-х годов в бывших республиках СССР быстрыми темпами возрождались религиозные учреждения, росли ряды верующих. В бывшем советском пространстве стремительно увеличилось число богословов, мулл и священнослужителей других религиозных учений.

Подобное развитие политико-идеологической ситуации вскрыла авантюристический и безысходный характер вооруженной интервенции Советского Союза в Афганистане. Выполнение советскими воинскими частями так называемого “интернационального долга” в отношении антинародного режима левых группировок вызвало в Афганистане широкое вооруженное сопротивление. Оно поддерживалось большинством афганцев и шло под исламскими лозунгами [11]. Новый советский лидер не сразу понял необходимость вывода войск из Афганистана. Но вместе с возвратившимися домой войсками на территорию Советского Союза, как вскоре выяснилось, были привезены семена исламского экстремизма. Этот побочный результат афганской кампании – эффект бумеранга. Безрассудная вооруженная интервенция, задуманная и осуществленная партократами из ЦК КПСС с целью навязать афганскому народу режим небольшой группы советских марионеток, потерпела полный крах. Крайняя жестокость в отношении мирного населения, разруха, расстройство экономики, которыми сопровождалась интервенция в Афганистане, обернулась для Советского Союза значительными людскими потерями и многомиллиардными (в долларовом исчислении) материальными убытками.

Одновременно война в Афганистане, еще ко времени вынужденной депортации советских войск, начала перерастать в полномасштабную гражданскую войну, в которой все противоборствующие партии и группировки воюют друг против друга под исламскими лозунгами (хотя в них проглядываются и явные этнические элементы).

Военно-идеологическое преобладание в настоящее время во внутриафганской войне самого экстремистского течения – движения талибов (основателями которых явились учащиеся религиозных исламских училищ – талибы) – еще один важный довод в пользу того, что в Афганистане просоветский режим никакой

перспективы к выживанию не имел. Это касается и последнего руководителя указанного режима – Наджибуллы. В этой связи полное недоумение вызывают утверждения относительно его возможностей, особенно тезиса о том, что “последний гвоздь в крышку гроба, в котором вместе с режимом Наджибуллы, были похоронены... надежды на демократический путь развития Афганистана, вбили А.В.Козырев и А.В.Руцкой” [12]. Эта позиция нам представляется скорее грубым вымыслом.

В общей сложности, продолжающееся возрождение ислама – сложный и не лишенный внутренних противоречий процесс. Его развитие в недрах отдельных стран и общин имеет свои специфические черты и особенности. Ход этого процесса в одних странах в настоящее время ведет к усилению разобщенности (например, в Алжире [13], Афганистане), в других – к консолидации существующего государственного устройства (Индонезия, Пакистан), в третьих – продолжает угрожать переживающей эпоху стабилизации и демократизации секуляристской политической системе (Турция, Египет) и т. д.

Однако этот тезис никоим образом не отвергает того, что такие компоненты как солидарность мусульманских стран в борьбе за упрочение национального суверенитета, взаимопомощь в восстановлении и сохранении исламской этики, нравственности, морали и других духовно-культурных ценностей носят общий характер для всех мусульманских общин, переживающих эпоху исламского возрождения.

О значительном своеобразии процесса исламского возрождения в различных странах свидетельствуют некоторые важные черты идейно-политической ситуации в Иране и Турции, чему посвящена основная часть предложенной читателям статьи.

\* \* \*

Первое открытое выступление против шахских властей началось в Иране в городе Куме при самом активном участии и под руководством религиозных деятелей в январе 1978 г. Второе выступление в феврале того же года в Тебризе представляло собой массовое антишахское восстание, которое было организовано шиитскими оппозиционерами и близкими к ним радикальными политическими группами. В ходе оппозиционных выступлений в это движение включались новые социальные и политические силы. Движение переросло в подлинную народную революцию.



Ряду радикальных левых и крайне левым организациям, ранее разгромленным шахской службой безопасности (САВАК) и другими репрессивными службами, удалось в этих условиях значительно восстановить свою позицию. Они вступили в борьбу против властей. К их числу относились и буржуазные организации. Все эти леводемократические и либеральные группировки приложили усилия к тому, чтобы добиться признания со стороны ведущих религиозно-политических деятелей, прежде всего – аятоллы Рухолла Хомейни, аятоллы Сеид Казыма Шариатмадари и других.

Особенно большие шансы на сближение с популярными религиозно-политическими лидерами имело “Движение за освобождение Ирана”, возглавляемое инженером Мехди Базарганом. Во-первых, эта организация существовала, давно и в ее руководство входил очень известный богослов аятолла Сейид Махмуд Талегани. Во-вторых, М.Базарган – помимо своей основной профессии – был известен как видный знаток ислама. Он был автором целого ряда оригинальных публикаций по исламу.

Важно подчеркнуть еще два обстоятельства. В 70-е годы в общественно-политической жизни Ирана произошли новые сдвиги. Во-первых, среди представителей иранской интеллигенции появились такие яркие фигуры как Али Шариати и Джалал Ал-Ахмед, выступившие с происламски-националистическими концепциями, имеющим явную антимонархическую антизападную направленность. Но они, особенно Шариати, были настроены против традиционного шиитского духовенства [14]. Во-вторых, в этот период вновь выходят на арену левацкие марксистские молодежные организации “моджахидин-е халк” (“народные моджахеды”) и “Федаян-е халк” (“Федаи народа”), которые выступали за вооруженную партизанскую войну против режима. В своих теоретических публикациях они апеллировали также к “революционным” идеям шиитского ислама (о необходимости восстания против тирании) и т. д. [15].

Нет никакого сомнения в том, что исламско-шиитский компонент в воззрениях выдающихся иранских интеллектуалов, которых принято называть “светскими исламистами”, а также в идеологии революционных леворадикальных молодежных организаций (их в Иране называли исламскими марксистами), оказали огромное воздействие на то, что оппозиционные религиоз-

но-политические деятели приобрели ореол непререкаемых авторитетов в глазах широких масс. Произошла консолидация довольно различных по своим социальным запросам и политическим устремлениям групп населения. Под влиянием религиозно-политических деятелей их общими требованиями стали лозунги об упразднении монархии, об освобождении Ирана от политико-экономического засилия сверхдержав и о возрождении статуса ислама.

В сложившейся ситуации, в ходе нарастания оппозиционных выступлений, на активную роль в проведении политической реформы в стране, направленной на ограничение прерогатив шаха, прежде всего претендовали руководители, впервые появившиеся в период движения за национализацию нефтяной промышленности, руководимой доктором М. Мосаддыком, Национального фронта (К. Санджаби, Ш. Бахтияр, Д. Форухар, Х. Матин-Дафтари), а также М. Базарган и другие. Однако, упомянутые деятели к лету 1978 г., несмотря на значительное расширение антимонархического движения, от поддержки радикальных исламских призывов и лозунгов хомейнистов воздерживались.

Внимательно следя за ходом массовых оппозиционных выступлений в Иране из Неджефа (Ирак), Хомейни прилагал огромные усилия, чтобы содействовать сохранению антишахского движения под контролем шиитских религиозно-политических деятелей. В этом отношении особый интерес представляет обращение, сделанное им в Неджефе 27 июля 1978 г. В нем он заявил, что “нынешнее святое иранское движение, истоки которого восходят к событиям 5 июня 1963 г., является полностью исламским и его основа заложена могучей рукой духовенства (“руханият”) при поддержке великого мусульманского народа Ирана” [16].

Далее аятолла подчеркивал, что иранским оппозиционным исламским движением “руководили и будут руководить без опоры на какой-либо фронт и деятеля” улемы. Он делал строгое предупреждение тем, кто в корыстных или провокационных целях намерен “очернить исламское движение” [17]. Известно, что Хомейни и его приближенные (М. Бехешти и др.) в дальнейшем, с приближением распада шахского режима и после провозглашения ИРИ с наименьшим рвением стремились сохранить “исламский характер” возглавляемого им движения [18].

В действительности, как подчеркивает М. Базарган, первона-

чально Хомейни не выступал за осуществление своей концепции об особых, доминирующих властных функциях факиха [19]. Однако, когда дискуссии вокруг текста Конституции Исламской республики Иран обострились, Хомейни и его вошедшие во вкус твердые сторонники при полной поддержке верующих масс без особого труда реализовали так называемый принцип “веляят-е факих”. Он стал одним из главных положений конституции ИРИ, в котором обоснованы прерогативы “справедливого факиха” – “Вождя”. Таковым был провозглашен Рухолла Мусави Хомейни. Этот принцип восходит к догме о существовании “сокрытого имама”, через посредство которого (согласно шиизму) осуществляется связь между исламской (шиитской) общиной и аллахом [20].

Следует подчеркнуть, что доктрина “веляят-е факих”, по Хомейни, предусматривает собою тип правления в соответствии с “божественными законами” согласно интерпретации Справедливого факиха. Поскольку факих управляет мусульманской общиной (государством) не по собственной воле, то такое правление, согласно Хомейни, не может приобрести диктаторский характер. И так как пост факиха не является наследственным, осуществление принципа “веляят-е факих” не ведет к установлению монархии [21]. Однако, по мнению ряда независимых экспертов, исторический опыт свидетельствует, что осуществление указанного принципа ведет к установлению диктатуры шиитских богословов.

Важным шагом на пути упрочения исламского характера законодательной власти стало образование так называемого “совета экспертов”, стоящего по статусу над парламентом – “собранием исламского совета” (“Маджлес-е шура-йе эслами”). В него избираются одни шиитские улемы. Они, как правило, занимают консервативное крыло в политическом спектре республики. При жизни Хомейни разногласия, возникающие между членами “совета экспертов” и парламентом, разрешались, в конечном счете, самим Руководителем, т. е. Хомейни.

Подобную практику многие руководители ИРИ считали вполне законной. Так, в декабре 1988 г. президент С.А.Хаменеи в одной из пятничных молитв заявил, что “вали-йе факих” по своему статусу стоит над законом и даже над основным законом – Конституцией [22]. А.А.Хашеми-Рафсанджани признавал, что с позволения имама Хомейни неоднократно игнорировались поло-

жения Конституции ИРИ [23].

С целью предотвращения возникновения серьезных разногласий между парламентом и “советом экспертов” еще при жизни Хомейни в феврале 1988 г. был учрежден специальный примирительный комитет. Одновременно в том же году, в апреле, Хомейни учредил “Собрание по определению интересов общественной системы”. Уже после смерти имама Хомейни (3.VI.1989), осенью 1989 г. по указу нового духовного руководителя ИРИ С.А. Хаменеи в собрание вошли 18 постоянных членов. Членами собрания стали известные религиозно-политические и общественные деятели, в том числе аятолла М.Р.Мехдави-Кяни, Тавассоли, Хасан Санеи, Мир Хосейн Мусави, Ахмед Хомейни и др. [24].

Это собрание внесло заметный вклад в разрешение ряда важных вопросов, касающихся осуществляемых правительством президента А.А.Хашеми-Рафсанджани экономической либерализации, направленной прежде всего на развитие рыночных отношений и расширение сферы деятельности частного капитала. В связи с завершением войны с Ираком, были предприняты значительные усилия по восстановлению пострадавших от военных действий промышленных объектов, городов и сел, особенно в зоне Персидского залива и расположенных к юго-западу останях (провинциях) [25].

Отказ от соблюдения некоторых крайних элементов “исламской линии” в области экономической деятельности, принятие и осуществление планов хозяйственного развития и другие меры содействовали известному экономическому и общественному подъему. Однако они не сопровождались подлинной либерализацией в сфере культуры и политической жизни. Тем не менее, правительство А.А.Хашеми-Рафсанджани сделало определенный шаг в сторону демократии, обеспечив в существующих в Иране условиях свободу выборов нового президента. Результаты выборов оказались неожиданными для правого крыла правящих сил. Большая часть молодых людей и особенно женщин в майских президентских выборах 1997 г. отдали свои голоса за Мохаммеда Хатами, известного как сторонника либерализации исламского режима в Иране.

Со времени, когда новый президент приступил к исполнению своих обязанностей в области политической либерализации в ИРИ, – серьезных перемен еще не произошло. Но в политической

атмосфере страны все более ощущалось дуновение нового ветра – исламского либерализма. Весной 1999 г., выступая на пятничной молитве в столице, аятолла Кашани, намереваясь выдать желаемое за действительное, заявил, что религиозно-политическое руководство продолжает оставаться единым как и во времена Хомейни. Однако, растущие разногласия между левой и правой группировками в верхах делались все более очевидными.

Верность этого тезиса была подтверждена тем, что за последние годы все чаще открытой критике подвергалась главная доктрина хомейнизма – “веляят-е факих”. При этом среди тех, кто выступал с подобными идеями, встречаются имена деятелей, сыгравших видную роль в упрочении позиций покойного имама Хомейни. При их участии была подготовлена и утверждена Конституция ИРИ. Это аятолла Мехдави-Кяни, аятолла Х.Монтазери, публицист и философ А.Соруш и другие.

Подобная эволюция в воззрениях бывших соратников имама Хомейни неслучайна. Некоторые существенные элементы шиитско-исламского радикализма, содействовавшие в период революции сплочению большей части оппозиции на борьбу против шахской диктатуры, ныне служат интересам лишь консервативного крыла исламистов. По этой причине либеральное крыло исламистов, возглавляемое президентом М.Хатами, предпринимает усилия в той или иной мере поддержать устремления демократически настроенных сил иранского общества. Благодаря этим усилиям современный персидский язык обогатился таким понятием как “мардомсалари” – “господство народа” – слово, равнозначное “демокраси” (“демократия”), вызывавшее у покойного имама аллергию из-за своего западного происхождения.

Следует заметить, что в стране сегодня все больше дает о себе знать рост продемократических настроений и среди определенной части шиитско-исламского духовенства. Некоторые “независимые” религиозные деятели фактически выступают за восстановление преднамеренно упраздненного в ходе революции самостоятельного статуса и звания моджтехидов. Моджтехиды фактически исполняли обязанности руководителей, входящих в шиитскую общину субобщин. В период революции 1978-1979 гг. эти субобщины распались, перестали активно функционировать их духовные предводители-моджтехиды. Так, до революции в Исфахане и его окрестностях верующие мусульмане разделялись

на четыре группы: последователи (мукаллиды) моджтехидов аятоллы Хои, аятоллы Хакима, аятоллы Монтазери и бехаиты [26].

Современная политическая ситуация, которая сложилась после 1997 г. в стране, предвещает новые значительные коллизии в политической, религиозно-идеологической и культурной жизни Исламской республики Иран в наступившем XXI столетии. Началу раскола в иранском обществе положили события конца 90-х годов, когда после победы Мохаммада Хатами на президентских выборах весной 1997 г. обнаружилось серьезное разногласие в ветвях верховной власти. Еще в своих предвыборных выступлениях М.Хатами обещал добиваться построения "гражданского общества" в рамках существующего исламского строя, обеспечить развитие демократии и свободы слова. Став президентом, Хатами содействовал демократизации и свободы в иранской прессе. Он ввел в политический лексикон понятие "исламская демократия", назвав ее одной из главных целей исламской революции 1978–1979 гг.

Сторонники Хатами победили в феврале 1999 г. на выборах в местные советы. Вслед за этой победой последовали серьезные стычки между сторонниками реформ и исламистами. Еще более острые столкновения произошли в июле того же года в Тегеране и в более десяти городах страны. Тогда студенты, сторонники реформ, организовали демонстрации протеста в связи с закрытием популярной газеты "Салам", способствовавшей расширению политической базы реформистского течения и победе Хатами в президентских выборах 1997 г.

Согласно некоторым зарубежным источникам, острая реакция студентов на борьбу в верхах власти не случайна. В стране ныне около 60% населения составляет молодежь. Ее большая часть те, кого называют "детьми революции". Они родились после крушения шахского режима. Численность студентов – 1,2 млн. человек. Наиболее острыми проблемами для молодежи остаются трудоустройство и жилье. Большая часть молодежи симпатизирует исламским лидерам либерального толка и выступает за расширение культурных связей с западными странами [27].

Президент Хатами и его соратники-реформаторы пользуются большим авторитетом у студентов. Значительной частью социальной опоры президента являются женщины. Новые идеи, внесенные в иранскую политику президентом Хатами, особенно

его мысли о необходимости разрешения существующих между Западом и Ираном (и исламским миром) кардинальных разногласий посредством диалога, поддерживается также большим числом представителей новой иранской бюрократии, интеллигенции и частного капитала.

В то же время, исламисты-консерваторы, сторонники упрочения верховной власти духовного вождя, отрицательно относятся к новым политическим веяниям. Консерваторы решительно выступают против перемен во внешней и внутренней политике Исламской республики. Они утверждают, что страна оказалась в изоляции в результате экономических и политических санкций со стороны американского руководства, а также настойчиво проводимой им в отношении ИРИ политики “двойного сдерживания”.

Новые парламентские выборы (февраль-май 2000 г.) стали этапом в развитии разногласий между продемократически-реформаторски настроенными силами и стойкими консерваторами. Они завершились убедительной победой сторонников первых. Ряд важных моментов, в частности, закрытие 16 либеральных газет и др., показывает, что вероятность усиления столкновений между противоборствующими течениями довольно высокая. Газеты эти были закрыты накануне второго тура выборов в меджлис. Тем не менее из 66 мест в парламенте 45 оказались у сторонников реформ.

Характерно, что после руководителя ИРИ аятоллы Сейид Али Хаменеи, бывший президент Али Акбар Хашеми фактически повторил оценку, данную первым закрытым газетам. Он заявил, что указанные органы печати были пособниками США. Иранское общество в напряженном ожидании: удастся ли президенту предотвратить дальнейшее развитие противостояния между его сторонниками и консерваторами?

\* \* \*

За последние десятилетия в экономике и общественно-политической жизни Турции произошли значительные изменения. Несмотря на неоднозначный характер этих перемен, с уверенностью можно утверждать, что за этот период в своем развитии страна сделала значительные успехи не только в области экономики и финансов. Турецкое общество стало более открытым. Продолжается процесс демократизации. При этом подобные сдвиги сделали неизбежным легальный выход на арену предста-

вителей ряда идейно-политических течений, которые еще в недавнем прошлом находились под запретом.

Новой политической ситуацией, когда возросли возможности для самовыражения, воспользовались как левые, так и консервативные правые силы. Первый президент республики Кемаль Ататюрк в 1927 г. установил принцип лаицизма, который допускал деятельность мечетей и связанных с ними учебных заведений. Это позволило руководству исламо-суннитского направления ханифитского толка возродить и расширить сферу своего влияния.

Однако при этом раскол между устойчивыми последователями ататюркизма и лаицизма, с одной стороны, и теми, кто в новых условиях настойчиво повел борьбу за реставрацию универсально-исламского характера турецкого общества, с другой стороны, быстро приобретал непримиримые черты. Свидетельством этого является то, что турецкие исламисты (или, как их называют в Турции, – шериятисты, по-турецки “шериятчилер”) во все нарастающей степени интерпретировали ататюркизм и лаицизм однозначно как атеистические идейные течения. Делались неприкрытые попытки искажения исторического образа Мустафы Кемаля, добивались его дискредитации. Совершались акты вандализма над его памятниками.

Значительное усиление позиций исламизма в политике в начале 90-х годов стало новым явлением в турецком обществе. В связи с приближением всеобщих парламентских выборов, 20 сентября 1991 г. руководители партии благоденствия Н.Эрбакан, партии националистического движения А.Тюркеш и реформаторско-демократической партии А.Эдибали обнародовали совместное заявление, в котором важное значение уделялось необходимости борьбы за возрождение традиционно-национальных нравственных ценностей. “Святой союз” указанных лидеров заметную поддержку у турецких избирателей не получил. Хотя и “союз” вскоре распался (конец 1991 г. – начало 1992 г.), тем не менее в политическом курсе правящих сил происламская тенденция расширялась. За короткое время число училищ, предназначенных подготовке религиозных деятелей среднего и низшего звена, увеличилось с 73 до 383 [28]. В 90-х годах их число продолжало расти. К концу прошлого века в религиозных ханифитского направления училищах и факультетах теологии вузов учились свыше 400 000 студентов. За 80-е – первую половину 90-х годов в стране



было построено 1500 новых мечетей [29].

В то же время новая ситуация позволила продемократическим силам турецкого общества, представителям интеллигенции, прежде всего, открыто выражать свое негативное отношение к шариатистам. Из их числа немало известных деятелей подвергались грубым оскорблениям со стороны шариатистов. Жертвой этих преследований оказалась передовая ученая и писательница, автор знаменитого исторического исследования о деятельности женщин-правительниц в мусульманских странах, — Бахрийе Учок [30]. Объектом неприкрытых атак стал один из популярнейших писателей, издатель и общественный деятель Азиз Несин. Писатель не только не дрогнул, но вел себя временами даже вызывающе. Однажды он позвонил в религиозное управление Стамбула и спросил: “Не собираетесь ли вы открыть кладбище для таких неверующих в аллаха лиц, как я?” Он же был инициатором перевода на турецкий язык и публикации в стамбульской газете “Айдынлык” ряда глав из скандально известного романа англо-индийского писателя Салмана Рушди “Сатанинские стихи”. Дерзкий вызов шариатистам чуть не стоил писателю жизни.

2 июля 1993 г. в городе Сивасе должны были состояться торжества, посвященные одному из выдающихся турецких поэтов средневековья, особенно почитаемых алевитами Анатолии, Пир Султана Абдала [31]. Узнав о том, что для участия на этом празднике в город Сивас прибыл Азиз Несин, шариатисты организовали вооруженный налет на гостиницу, где были размещены приехавшие гости. Здание было окружено налетчиками и подожжено. Несмотря на все усилия полиции и пожарных, 35 человек оказались заживо сожженными. Но Азиз Несин был спасен [32]. Это зловещее событие, как и ряд других террористических актов, организованных шариатистами в отношении атеистически или антиалаитистски настроенных представителей турецкой интеллигенции, однако не напугали противников полного введения в жизнь шариата и учреждения в Турции исламского образа правления.

С целью ослабления позиций шариатистов антиисламисты нередко обращаются к истории. В течение последних лет среди определенной части либеральной турецкой интеллигенции живой интерес вызывала впервые изданная в 1994 г. книга Эрдогана Айдына “Каким образом мы стали мусульманами?” [33]. Названная историческая работа написана в основном на базе исследова-

ний турецких ученых. В ней содержится явная политическая направленность. Еще в предисловии к своей монографии автор выдвигает, следующий тезис: “лишение религии ее основной функции, состоящей в обеспечении общения человека с его господом (в данном случае, с аллахом) приводит к утере не только ее престижного положения, но и в конечном итоге способствует общественному регрессу” [34]. Одновременно автор делает теоретического рода утверждение: религия не обладает свойством, позволяющим ей стать основой определенной социально-экономической структуры [35]. В историческом плане главный пафос автора выражен в идее о том, что турки длительное время оказывали мусульманам-арабам и персам ожесточенное сопротивление и что ислам был распространен среди турок насильственным путем. С исторической точки зрения ряд важных сторон воззрений Эрдогана Айдына нам представляется не адекватным действительности. В первую очередь это относится к попытке доказать, что не было фатальной неизбежности принятия анатолийскими турками ислама. Во-вторых, широко известно, что значительная часть общества приняла ислам добровольно. Наконец, вряд ли можно оспаривать очевидный факт, что переход в ислам огузов, кыпчаков, халаджей, хазаров, болгар Поволжья, предков уйгур и других тюркских народов и племен в исторических условиях X-XII вв. имел огромное позитивное последствие для их дальнейшего общественно-политического и культурного развития.

Вызывает недоумение и сама постановка проблемы. Вряд ли раскрытие вопроса о том, каким образом предки турок были исламизированы, может оказать воздействие на ход современной борьбы между шариатистами и сторонниками упрочения в Турции принципа лаицизма. Важно заметить, что в некоторых случаях именно по этой линии в настоящую эпоху проходит рубеж борьбы за власть в Турецкой республике.

В сложившейся общественно-политической обстановке на окончательный результат борьбы за власть между шариатистами и их противниками (в чьи группировки входят продемократические силы) существенное воздействие может оказать движение алавитов, представляющих собой исламских либералов.

Алевиты – множественное число понятия “Алеви” – в данном случае последователь, сторонник имама Али. Алевиизм – разновидность имамитского шиизма. О численности последователей

алевизма в Турции точных официальных данных нет. Источники располагают сведениями от 10 до 20 миллионов человек [36]. Учение алевитов имеет ряд существенных отличий не только от распространенного в Иране имамитского шиизма, но и от ислама в целом. Так, алевиты не посещают мечеть, не совершают намаз, не отмечают ашуру, не соблюдают пост в месяце рамазан (по лунному календарю) [37], совершают паломничество не в Мекку, а в гробницы Али и шиитских имамов. В учении алевитов формально признается доктрина о сокрытом имаме, но она не занимает такого чрезвычайно важного места, как в имамитском шиизме.

Алевитские общины имеют во многом автономный характер. Каждая из них имеет своих предводителей, звания и пост (ранг) которых передаются обычно по наследству, по мужской линии. Главным обрядом алевитов являются проводимые сборы (“джем”, “аин-е джем”), он проходит по пятницам, как правило по ночам, у одного из домов членов общины. Во время сборов, продолжительность которых обычно составляет два часа и более, члены “общины совместно исполняют под музыку песни, прославляющие имамов Али, Хусейна, Хасана и других почитаемых алевитами святых. Во время обряда алевиты обычно пьют вино. Однако во многих общинах в настоящее время вместо вина в качестве священного питья членам общины подают шербеты, соки, то есть безалкогольные напитки [38].

Наряду с мужчинами, в сборах активное участие принимают женщины-алевики. Алевитские общины, как правило, объединяющие жителей нескольких деревень, носят строго закрытый характер. Не допускается присутствие посторонних людей в обряде джем. Алевитские семьи (как и бекташи) с суннитами не рождаются. Однако, при соблюдении определенных условий, допускается нарушение этого правила. Участники церемонии джем не должны рассказывать “не посвященным” о ходе сборов. Организационная иерархия алеватско-бекташитских общин порою отличается друг от друга. Но глава общины почти всегда носит звание “Деде” (“отец”, “святой”). По данным ряда исследователей, в связи с миграцией алевитов в города и зарубежные страны, наблюдаются определенные сдвиги в структуре и характере деятельности общин. В ФРГ, например, алевитские общины создают (с разрешения местных властей) алевитские культурные центры. В Турции, в связи с увеличением миграции в большие города,

замечена эрозия деятельности среди алевитских общин.

Алевиты считают себя правоверными мусульманами исходя из того, что они признают Коран, верят в существование аллаха, признают в качестве его посланника (пророка) Мухаммеда, а как законного имама (халифа) Али Аби-Талиба и его преемников по мужской линии. Алевиты почитают мазхаб Джафара ас-Садыка, шестого имама из рода Али [39].

В недавнем прошлом серьезной алевитской проблемы в Турецкой республике не существовало. Удаленность основных районов заселения алевитов от политических и культурных центров, разобщенность автономных алевитских общин, с одной стороны, и политика игнорирования запросов и устремлений алевитов, которой придерживались правящие слои и руководители ведущей исламо-суннитской общины – с другой стороны, обусловили довольно низкий статус алевитской общины. Ее влияние на формирование идейно-политической ситуации в стране оставалось незначительным.

В 50-х годах Турция переходит на многопартийную систему. В это же время появляется партия “Бирлик” (“Единение”), отражающая взгляды алевитской интеллигенции. Положение стало меняться. Из года в год дело шло к актуализации алевитской проблемы. Представители алевитов стали выдвигать вопрос о своей идентификации как части турецкого этноса и турецкой нации, внесшей огромный вклад в развитие турецкого языка, музыки, культуры и становление турецкого менталитета.

В издаваемых представителями алевитской общины работах особенно подчеркивалось, что именно предводители алевитской общины в сфере своей духовной деятельности пользовались турецким языком. В то же время имперский двор османских султанов, в частности, суннитские шейх уль-исламы, возглавлявшие официальное духовенство, проводили линию на сохранение государственного статуса арабского и персидского языков. Именно благодаря повседневной деятельности предводителей алевитской общины в значительной степени была расширена география распространения турецкого языка, турецкой литературы и культуры в целом [40].

Возрастанию значения деятельности алевитской общины в этнокультурном и социальном плане содействовал: (помимо уже отмеченных) целый ряд других обстоятельств и факторов. В

период, когда произошел переход от однопартийной политической системы к многопартийной, алевиты не только учредили свою партию, но и активно поддержали Демократическую партию (ДП), внося заметный вклад в ее победу на выборах в 1950 г. [41]. Однако, когда по инициативе правительства ДП была отменена статья 526 Уголовного кодекса от 1932 г., запрещавшая произносить в мечетях призывы к молитве (азан) на арабском языке, то алевиты от поддержки представителей ДП отказались. Алевиты отрицательно отнеслись и к антидемократической, радикально-националистической политической линии руководства ДП.

Алевиты активно поддержали переворот 1960 г., в результате которого была принята новая конституция. Она ознаменовала собой заметный шаг в развитии турецкой демократии. Эти перемены сделали возможным образование Турецкой рабочей партии, которая сумела провести в парламент своих представителей (15 депутатов). Основное ядро партии состояло из алевитов и курдов.

У алевитов, как и у демократически настроенных общественных деятелей большой энтузиазм вызвало включение в текст Конституции 1961 г. статьи 19, провозгласившей свободу совести [42].

Важное значение для роста политической активности алевитов имело ускорение развития капиталистических отношений не только в городах восточной Анатолии, но и в сельских районах, где проживает большинство алевитов.

60-е годы стали одновременно периодом, когда в связи с охватившим восточную Анатолию демографическим взрывом быстро росла численность алевитов. Именно тогда начинается значительный “экспорт” из Турции рабочей силы в ФРГ, Бельгию, Голландию и другие западноевропейские страны. Заметную часть мигрантов составляли алевиты – турки и курды [443]. Этот процесс содействовал более широкому вовлечению алевитского населения в новые капиталистические отношения. Параллельно растет численность алевитов среди государственных служащих, военных, специалистов с высшим и средним образованием, бизнесменов, ученых и т. д.

В целом, позитивные социально-политические, экономические и культурные сдвиги обусловили начало процесса консолидации алевитской общины, выступающей со своими специфическими политическими запросами и лозунгами. Ряд важных из них

касается характера и содержания государственной политики в отношении религии и духовенства. Алевиты утверждают, что осуществляемая в отношении приверженцев ислама политика не адекватна духу и смыслу официально провозглашенному принципу лаицизма. На практике государственная власть в качестве адептов ислама признает лишь суннитов. Это утверждение справедливо. В действительности руководство большинства мечетей, а также примыкающих к ним религиозных школ на территории Турции и за рубежом осуществляется представителями суннитского (ханифитского) духовенства. Эти учреждения и их служащие финансируются за счет государственной казны, из бюджета правительства [44].

В целом, что касается положения и политического статуса алевитов, то за последние три-четыре десятилетия произошли позитивные перемены. Демократически и либерально настроенные группировки правящих кругов Турции все больше проявляют склонность к признанию алевитов в качестве либерального крыла турецкого мусульманства. Особенно в течение последних двух десятилетий политическое руководство страны принимает непосредственное участие в организации и проведении культурных мероприятий, посвященных выдающимся деятелям алевитской культуры. Прежде всего речь идет о поэтах и музыкантах прошлого. На телевидении и на радио организуются передачи с участием алевитов. Причины закрытости алевитского общества его члены объясняют результатом преследований, которым они подвергались в прошлом со стороны служителей официальной веры и властей. Алевиты требуют предоставления им и их общинам полного формального и практического равноправия в собственной стране, их защиты от выпадов и систематических наскоков со стороны активистов шариатистских суннитских общественно-политических организаций и групп. В организуемых средствами массовой информации диспутах и встречах шариатисты продолжают отрицать принадлежность алевитов и близких к ним по воззрениям и обычаям последователей учения бекташи к исламской общине Турции [45]. Шариатисты упорно распространяют заведомо ложные сведения относительно активной поддержки государствами Запада алевитов с целью внесения раскола в ряды исламистов.

Еще в XVI в. представители ханифитского духовенства в

идеологической борьбе с шиитами (рафизитами, алевитами) большое значение придавали распространению о них всякого рода слухов. Подобный метод используется и сейчас. Один из самых распространенных сюжетов – рассказ об обряде “гашение свечи”. Будто в конце сбора джем его участники гасят свечи и предаются любовным утехам. Представители алевитской общины и исследователи этот вопрос или не освещают, или же вовсе отрицают наличие данного компонента в обряде джем.

В результате победы на выборах 1995 г. впервые руководитель исламской “партии благоденствия” Н.Эрбакан возглавил правительство Турецкой республики. Однако его попытка реализовать некоторые фундаментальные компоненты своей исламистской программы вызвали резкое противодействие армейского командования, исполняющего функции гаранта государства светского характера и постулатов идеологии ататюркизма. Острый политический кризис завершился отстранением Н.Эрбакана от власти. На деятельность возглавляемой им партии был наложен запрет. Эти меры, однако, не привели к удалению с политической авансцены шариатистов, которые создали новую партию с новым лидером [46]. По мере приближения выборов в парламент и роста склонности ряда светских партий к сотрудничеству с алевитскими обществами (апрель, 1999 г.) враждебные выступления шариатистов приобрели более широкий характер. И вновь шариатисты ведут линию на мобилизацию своего электората, на борьбу за власть. Таким образом на пороге XXI столетия шариатисты продолжали угрожать фундаменту политической системы, которая была заложена Мустафой Кемалем Ататюрком.

Одним словом, нынешняя политическая ситуация позволяет предсказать, что в ближайшее время в Турецкой республике сторонникам сохранения светского характера власти придется прилагать большие усилия, чтобы отбить натиск шариатистов. Последние же, опираясь на поддержку наиболее консервативных мусульманских режимов Среднего Востока, будут продолжать борьбу за возрождение позиций традиционного ислама в Турции. Вполне вероятно, в стране произойдут в некотором роде “столкновения цивилизаций”, если учесть то, что шариатисты настойчиво поднимают вопрос о необходимости отказа от вестернизма, в широком смысле этого понятия, и возвращения в лоно “родного” ислама.

Представляется, что в ходе развития обрисованной коллизии, силы, выступающие за сохранение курса на утверждение западных и общечеловеческих ценностей в сочетании с умеренными исламскими традициями, склонны добиваться легализации и консолидации алевитского течения, рассматривая его в качестве своего союзника. Видимо, успех такой политики может привести к значительной стабилизации политической ситуации в Турецкой республике. А это, в свою очередь, к упрочению позиций продемократических сил.

*P.S.* В связи с утверждениями алевитов об игнорировании их значительного вклада в развитие тюркской культуры и языка определенный интерес вызывают юбилейные конференции, посвященные эпосу “Книга Деде Коркута”. Они начались в Баку в декабре 1997 г. и завершились в апреле 2000 г. Конференции, посвященные эпосу, прошли также в Турции, России (в Москве) и ряде других стран. Автор этих строк был участником двух конференций: Первой международной, проведенной в Баку, и Московской, организованной Союзом писателей России в сотрудничестве с посольством Азербайджанской республики в Москве. Все названные и не упомянутые здесь конференции, по высказываниям участников, прошли успешно.

В то же время, с большим сожалением следует заметить, что на всех этих конференциях, тон которым был задан в Баку, осуществлялась линия на умаление вклада алевитской и шиитско-имамитской общин в создании письменного варианта эпоха “Деде Коркут”. Именно в Баку были определены важнейшие идейно-политические цели, в рамках которых шли научные форумы. Во-первых, была допущена грубая фальсификация возраста “Книги Деде Коркута”. Выдвигался тезис о том, что книга составлена 1300 лет назад. Во-вторых, очевидная связь этого выдающегося произведения с алевитскими и шиитскими общинами не была раскрыта. В-третьих, в Азербайджане были сделаны попытки выдать “Деде Коркута” за памятник “азербайджанского языка”. В действительности язык произведения свидетельствует, что речь идет о памятнике языка анатолийских и ирано-кавказских (азербайджанских) тюрков.

Важнейшим свидетельством связей “Деде Коркута” с шиитско-алеви́тскими общинами Восточной Анатолии и Азербайджана является слово “Деде”. Это слово с самого начала неверно



было переведено на русский и другие языки. Речь идет не об “отце”, а о руководителе шиитско-алевитской общины. Из трех предводителей автономно функционирующей алевитской общины (ордена) главный ранг принадлежит тому, кого называют “Деде” [47].

Что касается возраста письменного эпоса, то единственно верный ответ на это дает сам текст. И здесь мы полностью согласны с мнением выдающегося знатока истории огузов и ”Деде Коркута”, покойного профессора Фарука Сумера. Текст составлен в XVI в. Но совершенно не адекватно утверждение Ф.Сумера о том, что “в дестанах явного влияния шиизма не видно” (“Destanlanda aç k bir şiiilik tesiri görülmüyor”) [48].

- 
1. Впервые эта концепция была выдвинута Хомейни в выступлениях перед группой студентов теологического училища в Неджефе (Ирак) в конце 60-х годов. Эти лекции были изданы сначала под названием “Велаят-е факих” (“Регентства факиха”), а впоследствии и “Хокумат-е эслами” (“Исламское правление”). Согласно А.Тахери, данное выступление Хомейни будто было направлено против “великого аятоллы” Хо’и (Неджеф), который выступал против прямого участия религиозных деятелей в политике. См.: *Amir Taheri. The Spirit of Allah, Khomeini and the Islamic Revolution. London, 1985, c.162.*
  2. *Наджип Э.Э. Международные мусульманские организации. – Ислам. Краткий справочник. М., 1983, с. 127-131.*
  3. *Александр Игнатенко. Зеленый Интернационал, НГ-Религии, 7.04.99, с. 4.*
  4. *Orientalism, Islam and Islamists. Edited by Asaf Hussain, Robert Olson, Jamil Qureshi, “Amana books”, Vermont, 1984, p.19.*
  5. *Barry Rubin. Paved with good intentions. The American Experience and Iran. New York, 1987, p.124-157.*
  6. *Schneider S.A. The Oil Revolution. Baltimore, 1982; Documents from the U. S. Espionage Den (57). The International Oil Industry through 1980. Tehran, 1986; Fesharaki, Fereidun, Revolution and Energi Policy in Iran. London, 1980.*
  7. “Clash of civilizations”.
  8. *Anthony H. Cordesman and Ahmed S. Hashim, Iran. Dilemmas of Dual Containment, Boulder, Colorado, 1997, p.3.*

В целом, несмотря на ослабление открыто враждебной риторики против Тегерана, администрация президента Клинтона не отказалась от своей отрицательной жесткой позиции в отношении ряда важных направлений иранской политики. Речь идет прежде всего об осуществляемой иранским руководством программы в области ядерной энергетики и военной промышленности, о его противодействиях арабо-израильскому “мирному процессу” и т. д.
  9. В торжественных мероприятиях проводимых в Палестине в связи с двухтысячелетием рождения Христа по приглашению Ватикана примут участие

представители ряда арабских государств Ближнего Востока.

10. Федосеев П.Н. Узловые проблемы изучения современных мусульманских политических движений (Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки). Москва-Ташкент, 1980, с.3-11; Ахмедов А. Ислам в современной идейно-политической борьбе. М., 1985, с.3.
11. Спольников В.Н. Афганистан: исламская оппозиция. Истоки и цели. М., 1990.
12. Владимир Пластун, Владимир Андрианов. "Наджибулла. Афганистан в тисках геополитики". М., 1998, с.107.
13. Graham E. FULLER, Algeria. The Next Fundamentalist State?, RAND, Santa Monica, 1996.
14. Шаррати Али. Базгашт бе хиш, Б. м., 1978, с. 18.
15. Алиев С.М. Мусульманские левые накануне революции. – В кн. Ислам в современной политике стран Востока. М., ГРВЛ, с. 146-149.
16. Мехди Базарган. Энгелаб-е Иран дар до харакат, с.116.
17. Там же.
18. Там же, с. 120-121.
19. Там же, с. 85-87.
20. Табатабаи, Сейид Мохаммед Хосейн. Баррасиха-йе эслами. Техран, 1976, с.169-229; Yann Richard. Der verborgene Imam. Die Geschichte des Schiismus im Iran. Wagenbach, Berlin, 1983, s.7-42.
21. Хомейни, Хокумат-е эслами, Наджаф, 1971, с. 48-72.
22. Orient. Hamburg, 1990, I, с. 45-56.
23. Ibid.
24. Ibid.
25. Jahangir Amuzegar, с. 310-326.
26. Саййид Хамид Рухани (Зейрати), Нехзат-е Эмам Хомейни, Техран, 1985, с. 30.
27. The Economist, the July – 17-23, 1999, II, 45-46.
28. Nebiler Halil. Turkiyede şeriatin kısa tarihi, Istanbul, 1994, с. 161.
29. Faruk Bilici. The function of Alevi Bektashi Theology in modern Turkey. In: Alevi identity, Cultural, Religious and Social Perspectives. Istanbul, 1998. Swedish Research Institute in Istanbul Transactions vol. 8, 59.
30. Nebiler Halil. Turkiyede şeriatin kısa tarihi, с. 161.
31. Oztelli Cahit, Pir Sultan Abdal. Istanbul, 1974; Oztelli Cahit (Haz), Bektaşî Gülleri. Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Istanbul, 1973.
32. "Türkiye", 27.07.1993.
33. Erdoğan Aydın, Nasıl Müsülman Olduk? Türklerin Müsülmanlaştırılmasının Resmî olmayan tarihi, 2. baski. Ankara, Başak yayinlari, 1994.
34. Ibid., с. 25.
35. Ibid.
36. Согласно немецкому исследователю А.Дж.Дирлу, алевиты составляют примерно 25% населения Турецкой республики. См.: Dierl, Anton Josef. Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-bektaşismus. Frankfurt, Dagyeli Verlag, 1985, с.5-6.
37. Тем не менее у алевитов дни поста имеются. Они начинаются первого мухаррама (по лунному хиджри) и продолжаются всего двенадцать дней. Но

у них этот пост связывается с траурными днями, отмечаемыми как дни памяти гибели имама Хусейна и обычно называемые “днями ашуры”. Наиболее основательно воззрения и обряды анатолийских алевитов рассмотрены в исследованиях знаменитого французского ориенталиста проф. Ирэн Меликофф, видного турецкого исламоведа Эдхема Рухи Фыглалы, проф. Орхона Туркдогана, представителя алевитской общины д-ра Бедри Нояна и др.. См.: *Irène Mèlokoﬀ. Bektashi/Kizilbaş: Historacal Bipartition and its Consequences.* – In: *Alevi Identity...* 1998, 1-7; *Prof. Dr. Fiğlali Ethem Ruhi. Türkiye’de Alevilik, Bektaşilik.* Ankara, 1990, с.326-371; *Dr. Noyan Bedri, Bektaşilik Alevilik Nedir? İlaveli 2. Baskı,* Ankara, 1987; *Turkdoğan Orhan, Alevi-Bektaş Kimliği.* İstanbul, 1995.

38. Fiğlali, Ibid.

39. Ibid., с. 264-266.

40. Şener Cemal. Alevilik olayı. Toplumsal bir başkaldırının kısa tarihçesi, İstanbul, “Yön”, 1989, с. 135-171; Fiğlali, ibid., с. 390.

41. Ibid., с. 135-182.

42. Ibid.

43. Среди проживающих в ФРГ мигрантов из Турции примерно одну четверть составляют алевиты. В 1999 г. их общее число приближалось к 2,5 млн.

44. Şener Cemal. Alevilik olayı, с. 177.

45. Проф. Орхан Тюркдоган, ссылаясь на одного алевитского функционера, отрицает существование каких-либо значительных различий между учениями и обрядами алевитов и последователей бекташизма. Однако наличие подобных различий четко выявлены в исследованиях М.Эроза. См. 'Tarih'/ İstanbul, mart, 2000, 27; *Mehmet Eröz. Türkiye’ De Alevilik – Bektaşilik.* İstanbul, 1977, 53-62, 67, 75.

46. Итоги парламентских выборов, прошедших в Турции 18 апреля 1999 г., четко продемонстрировали ослабление позиций шариатистов (исламистов). См. *А.Реутов.* Внешняя политика Турции вскоре ужесточится. – “Независимая газета”, 22.04.1999.

47. Большая часть (25%) курдов и особенно народности Заза (Дымлы) по вере алевиты. *David Mc Dowall, Modern History of Kurds I. B. Tauris. L., 1997, с.10.*

48. На пятой международной конференции по социальной и экономической истории Турции, Стамбул, 1989 г. нами был прочитан доклад, посвященный влиянию шиизма на “Книгу Деде Коркута”. См.: *Saleh M.Aliev. The Influence of Shi’ism upon “The Book of Dede Korkut”.* In: *V<sup>th</sup> Int. Cong. on Social and Economic History of Turkey, Summaries,* İstanbul, 1989, с.5-6.

## ОППОЗИЦИЯ В СТРАНАХ БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА: СТАТУС И ЦЕЛИ

Политическая оппозиция как полноправная сторона в открытой легальной политической борьбе для мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока – явление относительно новое и очень специфическое. Фактором политической жизни она становится примерно с начала XX века, когда начали меняться государственные структуры и уклад верхушки этих обществ. Столь кардинальные изменения были обусловлены широкомасштабной политической и экономической экспансией западного мира, в том числе его политическими нормами. Ранее политической оппозиции как таковой, т. е. узаконенной нормами конституционного права, многопартийностью, парламентской практикой, на Востоке не было, как не было конституции, парламента, многопартийности – всех этих реалий европейской цивилизации. Борьба за власть на Востоке тысячелетия определялась тайными интригами, мятежами, завершавшимися физическим истреблением проигравших.

В древних Афинах, где сформировалось гражданское общество, помимо интриг, имели место и межпартийная борьба, и публичные политические дискуссии, а поэтому существовала и политическая оппозиция, с которой приходилось считаться лидерам даже очень большого масштаба.

В средневековой Италии XII-XV вв. за власть боролись квазипартийные формирования гвельфов и гибеллинов. Зачатки политических партий очень рано появились в Англии, где парламент как орган сословного представительства в XIII в. получил право санкционирования государственных налогов, а в XIV в. – право законодательной инициативы. Политическая оппозиция в прошлом и настоящем – существенный атрибут гражданского общества.

Европейские нормы политической борьбы с большим трудом пробиваются в страны иных цивилизаций, с иными социальными нормами и системой ценностей. Наличие и статус политической оппозиции в современных мусульманских обществах зависят от

уровня их модернизации, от степени укорененности в них европейских политических институтов. В подавляющем большинстве мусульманских стран господствуют авторитарные режимы, что весьма сужает поле деятельности политической оппозиции там, где оно есть. Власть предрержащие в полной мере используют слабость общества, низкий уровень самосознания и самооценки населения. Трудно представить, как такое общество может требовать отчета у своих политических лидеров и бюрократии всех ступеней, если в нем нет четкой дифференциации общественной и частной сфер жизни, нет соответствующих детально разработанных и ставших традицией правовых норм, а зачастую и необходимой информации. Доминирующее в политической культуре этих стран убеждение, что “победитель получает всё”, а в первую очередь неограниченный и бесконтрольный доступ к государственным ресурсам, которые он использует по своему усмотрению, оставляет оппозиции очень мало политического пространства.

В политике определяющими являются семейно-клановые, связи, которыми пронизаны все сферы бытия исламских обществ. Наиболее укорененную систему современные политические институты имеют в Турции, где активнее были процессы европеизации, раньше появилась политическая оппозиция.

Во второй половине XIX – начале XX вв. там сформировалась сильная политическая нелегальная и – что очень важно – нерелигиозная оппозиция. Она сумела возглавить антиправительственные силы и пришла к власти в результате Младотурецкой революции 1908 г. Начиналась эта оппозиция как подпольное движение, лидеры которого обосновались в Европе, где издавали газеты и журналы, тайно распространявшиеся в Турции. Важным фактором тогдашней политической ситуации в стране было стремление младотурок объединить в борьбе с султанским режимом разнородные этнополитические силы, а поэтому их идеология поначалу не отличалась ни чрезмерной религиозностью, ни национализмом. Позднее младотурецкие лидеры, оказавшиеся у власти, использовали распространявшиеся националистические идеи, содержавшие элементы политического и культурного секуляризма.

Парадокс политического процесса в Турции и ряде других мусульманских стран XX столетия состоит в том, что все более

или менее успешные секуляризаторские реформы осуществлялись сверху, авторитарно-диктаторскими (монархическими или президентскими) режимами: в Турции – Мустафы Кемалю, в Тунисе – Хабиба Бургиба, в Иране – шахским правительством. Такие реформы с неизбежностью вели к относительной либерализации внутренней и внешней политики. Результатом реформ стало прежде всего возрождение и усиление исламистских политических движений. Получившие легитимный статус исламистские партии сразу же заявили не только оппозиционность допустившим их режимам, но борьбу с ними не на жизнь, а на смерть. Они не скрывали и не скрывают своих целей: возрождение мусульманского теократического государства с правовыми нормами шариата. Особая опасность исламского фундаментализма состоит в том, что он использует демократические правила игры в борьбе за установление теократического государства.

Как уже упоминалось, процесс европеизации, и сопровождавшая его постепенная секуляризация государственных институтов в Турции начались раньше и были более эффективными, чем в других мусульманских странах региона в силу исторической специфики такого государства, как Османская империя, предшественница Турецкой республики. Кроме того для турок ислам не был в той же мере универсальной, исконной основой культуры, как для арабов. На это обращал внимание известный турецкий социолог и философ Зия Гёк Алп (1876–1924).

Реформы Ататюрка 20–30-х годов, покончившие со многими имперскими мифами, существенно ограничили влияние ислама в политической и общественной сферах жизни, способствовали формированию новой элиты, ориентированной на западную модель развития и отчасти на западные культурные ценности. Такая элита концентрировалась преимущественно в городах. Она была востребована обновленными государственными институтами, ставшими ее главной опорой.

Радикальный разрыв с местной культурой, модернизация, основывавшаяся на западных образцах, чуждых местным традициям, порождали социальные, экономические, политические и культурные конфликты внутри модернизовавшихся восточных обществ, способствовали их культурно-цивилизационному расколу. Все это осложняло взаимоотношения модернизаторских элит с другими группами населения. Особенно заметно отличалась

жизнь в столицах и периферийных районах этих стран. Раскол в обществе приводил к тому, что элита утрачивала для большей части населения роль культурной модели, эталонной группы.

Влияние политиков-исламистов в Турции, как и в ряде других ближневосточных стран, начало заметно возрастать с 50-х годов после допуска в стране многопартийности и относительной либерализации внутренней политики. Под воздействием меняющихся социально-экономических условий усиливалась миграция сельского населения в города, где оно пополняло ряды электората исламистской оппозиции светскому режиму наследников Мустафы Кемаля.

Сформированная в те годы турецкая Партия национального спасения предложила этим людям понятный и близкий им код поведения и формы политического выражения. Таким образом исламизм этой партии стал политическим отражением конфликтных взаимоотношений между исламо-турецкой идентичностью и западной светской моделью модернизации. Это политическое течение, опираясь на нормы ислама, довольно успешно внедряло в жизнь такие нововведения, как строительство новых мечетей в центре Стамбула, молитвы в общественных зданиях, запрет обнаженной натуры в искусстве, в обязательном порядке покрытые платками головы студенток университета, запрет на продажу алкоголя в ресторанах [1].

Конфликт между исламистами, много лет находящимися в оппозиции к светскому режиму, и сторонниками этого режима определяется различными нормативными ценностями, в их числе разными взглядами на роль женщины в обществе, разным стилем жизни, более того – разным мировоззрением. В течение многих лет эти группы борются за контроль над обществом, за реализацию собственных представлений о его перспективах.

Победа в декабре 1995 г. на парламентских выборах в Турции Партии благоденствия и формирование Неджметтином Эрбаканом коалиционного правительства было значительным успехом оппозиционных исламистских сил. На выборах они получили 21,7% голосов и 158 из 550 мест в парламенте [2]. На частичных муниципальных выборах 1996 г. Партия благоденствия получила 34% голосов. Наибольшую поддержку она имела в отсталых, мало затронутых модернизацией районах страны – в центральной и восточной Анатолии, а также на окраинах крупных городов, где

преобладают поселения из сооружений типа геджеконду. Однако не только люмпенизированные слои населения составляют электорат этой партии. Ее поддержали и представители средних городских слоев, часть интеллигенции, а также те политики, для которых ислам – не только символ веры, но в не меньшей мере средство социального возвышения. Светские партии на прошедших выборах не смогли представить достаточно продуманные и убедительные политические программы. Более того, руководители большинства ведущих партий, в особенности Партии истинного пути и Партии отечества, погрязли в коррупции и фракционной борьбе. К тому же отдельные группы секуляристски настроенной интеллигенции развернули бурную кампанию дискредитации ключевых институтов государства – армии, Совета национальной безопасности, Совета высшего образования, администрации президента, парламента – и тем самым, не желая того, сыграли на руку исламистам. Руководство Партии благоденствия сумело воспользоваться сложившейся социально-политической обстановкой в стране, отразив в своей программе интересы и надежды многочисленных сельских мигрантов в городах, и заручиться их поддержкой. Этому немало способствовала широкомасштабная благотворительная деятельность исламистов. Через руководство муниципалитетов (после выборов они контролировали 28 муниципалитетов, восемь из которых находились в крупнейших городах, включая Стамбул и Анкару) Партия благоденствия распределяла среди беднейшего населения топливо, одежду, продукты и др. предметы первой необходимости. Она могла себе это позволить, поскольку получала поддержку разветвленной сети исламских предприятий и организаций: холдинговых компаний, торговых и промышленных палат, женских и молодежных организаций, 50 издателей, 45 радиостанций, 19 телеканалов, сотен производителей видеокассет [3].

В октябре 1993 г. Партия благоденствия приняла весьма прагматичную политическую программу со стратегией, рассчитанной на привлечение новых групп электората. Это стало возможным, поскольку в руководстве партии оказался лидер реформаторского крыла, мэр Стамбула Р.Эрдоган, который слывет “республиканским, либеральным мусульманином” и рассматривается рядом его сподвижников как возможный преемник Н.Эрбакана на посту руководителя партии. Очевидно, что, не упуская



из вида главной цели – восстановления теократии, Партия благоденствия отнюдь ее пока не афиширует. Она изменила прежнюю агрессивную тактику, приводившую к запрету ее деятельности. После успеха на парламентских выборах 1995 г. Н.Эрбакан заявил, что его партия готова к конституционному сотрудничеству с другими партиями для успешного решения назревших проблем страны. В меморандуме о формировании коалиционного правительства 1996 г. говорилось о поддержке либеральной рыночной экономики и таможенного союза с ЕС, против которого ранее боролись исламисты, а также о соблюдении всех международных соглашений, заключенных Турцией [4]. Активисты этой партии на словах признали и конституцию, и защищаемый ею светский характер государства. Их требования направлены на полное упразднение кемалистских установок жесткого контроля над религиозными организациями. Однако за годы, прошедшие после введения многопартийной системы, исламисты очень многое отвоевали в сфере образования и культуры. Учитывая, что этот процесс трудно остановить, а равновесие едва ли достижимо, сторонники секуляризма не желают уступок исламистам и протестуют против дальнейшей ползучей исламизации страны. Понимая истинные цели исламистской оппозиции, они считают, что в борьбе с ними хороши все средства, даже недемократические. Пока что на пути к власти исламистам противостоят светские партии, значительная часть интеллигенции, а также других слоев населения, поддерживающих конституционный секуляризм, и, наконец, что очень важно, армия, традиционно и неукоснительно следующая секуляристским идеалам кемализма.

Кратковременное пребывание у власти Н.Эрбакана в качестве премьер-министра, отсутствие у него той свободы маневра, какой обладают исламисты в Иране, Пакистане, Афганистане и некоторых арабских странах, свидетельствуют о том, что процессы демократизации в Турции это отнюдь не пройденный этап. Они сосуществуют с тенденциями к исламизации, поскольку само общество расколото. Как и столетие назад, турецкая правящая элита неоднородна в приоритетах цивилизационной парадигмы. Прозападную ориентацию поддерживает значительная часть экономической и военной элиты, многие интеллектуалы, дорожащие личной свободой. Исламистская оппозиция опирается на беднейшие, люмпенизированные слои населения. С ними нередко соли-

даризируются и некоторые националисты.

На сегодняшний момент между светским истеблишментом и исламистской оппозицией установилось нечто вроде временного равновесия, которое позволяет им сосуществовать в рамках конституционного процесса. Турция пока наиболее успешно реализует схему, в которой религиозная оппозиция не выходит из-под контроля государственных институтов, хотя и обладает очень большой свободой в средствах массовой информации, системе образования и подготовки профессиональных кадров.

В других мусульманских странах политическая жизнь заметно отличается от того, что происходит в Турции. Религиозная оппозиция в Иране при шахе Мохаммеде Реза Пехлеви оставалась под запретом, а ее лидер аятолла Хомейни долгие годы провел в изгнании за границей. Пришедшая к власти в результате исламской революции 1979 г. иранская оппозиция прежде всего постаралась уничтожить светские элементы шахской модернизации. Приверженцы поверженного режима были частично физически истреблены, а уцелевшие вынуждены были бежать за границу. Таких оказалось несколько миллионов, в основном интеллигенция. Победители постарались возродить религиозные институты и формы правления, руководствуясь представлениями и религиозными идеалами нескольких наиболее авторитетных духовных вождей, прежде всего Хомейни, а также движимые чаяниями огромной массы беднейших и отчасти средних слоев иранского общества. Нынешняя иранская оппозиция за рубежом, проживающая главным образом в Европе и США, надеется на возвращение в Иран, который по нашему мнению, будет эволюционировать в сторону модернизации.

В настоящее время можно говорить о кризисе попыток демократизации в арабском мире, обусловленном прежде всего отсутствием демократических традиций в арабской культуре и истории. В Европе секуляризм был важнейшим компонентом демократии, в странах Запада никогда не было деспотий и теократического правления. Религия и политика изначально разъединялись. Такая дифференциация имеет длительную историю, она стала традицией.

Отличительной чертой Европы с древности был плюрализм культурных ориентаций и социальных структур, сплав традиций – иудеохристианской, греческой, римской и многочисленных

племенных, из которых складывались в недрах христианства культуры европейских народов. Все эти элементы в отнюдь не мирной атмосфере, а в постоянной борьбе постепенно сформировали общеевропейские правовые и политические понятия и ценности.

В условиях хронического конфликта светских и духовных иерархий развивалась высокая степень активности отдельных групп, слоев, индивидов. Границы между различными коллективами, системами, единицами постоянно менялись. Возникали новые формы государственности (города-государства, нации-государства), с тенденцией к формированию общенациональных классов, причем такие особенности социальной стратификации имели истоки еще в доиндустриальный, докапиталистический период. Они уже полностью различимы в системе позднего феодализма, поэтому их более современное выражение – не органически неизбежные следствия капитализма или индустриализации, а скорее специфически западная реакция на эти процессы.

Исторический опыт Ближнего Востока формировался в рамках патримониально-племенных, деспотийных традиций. Общей их чертой является господство политической сферы над экономической или социальной. Скорее контроль над политическими или религиозными позициями вел к накоплению богатств, нежели богатство без высокого места в политической иерархии – к социальным позициям. Фактически имущество индивида было более или менее застраховано от грабежа или изъятия только высоким государственным статусом или близостью к лицу, обладающему таковым. Политический центр в ближневосточных обществах контролировал движение ресурсов и возвышение по иерархической лестнице. При этом какая-либо возможность независимого повышения статуса сводилась к минимуму.

На Ближнем Востоке не было нескольких независимых друг от друга лестниц социального восхождения, доведенных до самого верха. Положение человека или группы в основном определялось их функцией в служении общественному целому, а функции определялись правителем.

Представление об автономии статуса, особенно в его отношениях с центром, не возникало. Напротив, все эти группы постоянно зависели от центра в регулировании своих собственных внутренних дел. Поэтому на протяжении многих столетий поли-

тические требования сводились к борьбе за более широкий доступ к центру и распределение благ из центра; почти никогда за контроль над центром снизу или за возможные перемены его характера и символов или же за создание новых типов социального и культурного строя. В основе обычных требований лежит идея льгот, идея прав, сформулированных или в терминах уже существующей реальной власти, каковой обладают бюрократические и олигархические группы, или в терминах принадлежности к этнической или религиозной общине.

До настоящего времени сложнейшей проблемой, возникшей перед мусульманскими обществами, является не участие религиозных институтов в модернизации политики, семьи и личности, а способность удовлетворять специфически религиозные нужды современных мусульман, дать обществу ключ к осознанию специфики религиозных и политических целей. А осознав, общество сумело дифференцировать их.

Религиозная суть ислама открыто политизирована, а политическая сфера мусульманских обществ глубоко религиозна. Принципиально различны также исходные нормативные принципы политической организации в западных и мусульманских обществах. На Западе источником закона, суверенности, легитимности и политического взаимодействия являются граждане. В основу западной политической системы заложен принцип ответственности всех властей перед народом, подотчетность их ему. Мусульманские правители осуществляют волю Аллаха, выраженную в Коране, притом таким образом, как они, правители, ее понимают. А желания тех, кем они управляют, отнюдь не представляют нечто первостепенное, их можно и не принимать в расчет, если нет прямой угрозы правителю. Реформирование мусульманских обществ очень проблематично, поскольку оно пока не получает массовой поддержки населения. Идеи реформизма, как в прошлом, так и сегодня остаются уделом небольших групп европейски воспитанных и образованных интеллектуалов. Фундаменталисты пользуются значительно большей поддержкой населения. Они решительно отвергают политический плюрализм, требуют строгого соблюдения всех предписаний ислама, подчеркивая несовместимость с ним любых западных институтов. Попытки некоторых либерально настроенных исламских идеологов опереться

на традицию собственно исламских учреждений и представить их как демократические, – обречены на провал. Так, например, интерпретация исламского института шура (совет) как исконного демократического учреждения оказалась несостоятельной. Шура, по их убеждению, предоставляет мусульманам право влиять на принятие решений, распределение ресурсов и выбор правителя. Однако такое толкование понятия шура, как считает Аль-Сувейди, директор центра стратегических исследований в Абу-Даби, лишь способствует смешению двух разнородных понятий. Шура ни в коей мере не эквивалентна западным представительным учреждениям. Улемы рассматривают шуру как добровольную, а не обязательную процедуру, вытекающую из политических прав граждан. Кроме того, в продолжение всей истории мусульманских государств институт шура, как правило, не играл существенной роли в силу преобладающих интересов государства и постоянного подавления интересов отдельного человека. По этим же причинам такая процедура никогда ни в одном мусульманском государстве не была стандартизована и институирована, как не были выработаны системы участия населения в политической жизни [5].

В числе исторических и культурных предпосылок, которые очень важны для становления гражданского общества и которых не было в мусульманском мире – слабость среднего класса и автономных общественных организаций. Роль среднего класса в арабском мире – иная, чем на Западе. Он не борется за свои права с государством, которое на Востоке всегда доминировало в экономике. Напротив, этот класс поддерживается государством и от него получает кое-какие привилегии. Что касается общественных организаций, то власти в арабских странах относятся к ним с большой настороженностью. Если не могут их контролировать, стремятся любыми средствами не допустить их самостоятельной деятельности.

В арабском мире существуют два типа политических режимов: авторитарные, пришедшие к власти в результате борьбы за независимость или военного переворота, и абсолютные монархии. И те и другие не терпят политического плюрализма, ограничивают гражданские права населения. Политические конфликты в мусульманских странах вспыхивают главным образом из-за противостояния авторитарного государства с авторитарной, а

скорее даже тоталитарной по своей сути исламистской оппозицией. Чем дольше арабские правящие режимы препятствуют участию населения в делах государства и плюрализму в политике, тем большую силу набирает исламистская оппозиция, предлагающая традиционную идеологию.

В Тунисе исламисты начали отвоевывать утраченные позиции после ухода с политической сцены Хабиба Бургибы, проводившего с середины 50-х годов светский, прозападный курс. Возраставшая угроза со стороны исламистов стала одной из причин военного переворота 7 ноября 1987 г. в этой стране. Новый режим во главе с Бен Али надеялся путем дальнейшей политической либерализации сбить волну исламистской оппозиции и включить ее в существующую политическую систему. На парламентских выборах в апреле 1989 г. исламисты получили 17% голосов, оттеснив с политической арены светскую левую оппозицию, собравшую лишь 3%. Таким образом, усилив свое политическое влияние в итоге выборов, они потребовали от правительства легализации исламистской Партии возрождения, но получили отказ. Отношения с правительством обострились, оно прибегло к репрессиям, не без основания опасаясь к тому же значительно возросшего политического влияния исламистов в соседнем Алжире. Тунисские исламисты получают материальную и моральную помощь от Ливии, Саудовской Аравии, Ирака – активных противников светской ориентации государства. Правящий режим Туниса опирается на поддержку Запада, в первую очередь Франции, а также организаций Европейского Союза. В конце нашего столетия Тунис превратился в арену противостояния различных политических сил, исход которого пока не вполне ясен [6].

Сходная, но еще более драматическая ситуация сложилась в Алжире, где в 1988 г. после введения многопартийной системы на политическую арену вырвалось мощное исламистское движение. На парламентских выборах в декабре 1991 г., в которых участвовали 49 легальных партий, значительную поддержку избирателей и немало депутатских мест получил Исламский фронт национального спасения. Проигравшие на выборах силы, в их числе – сторонники демократической ориентации, обратились к правительству с призывом не допустить исламистов к власти всеми мерами вплоть до применения военной силы [7]. В отличие от западных демократий, где буржуазия столетия обладает права-

ми собственности и, опираясь на эти права, активно участвует в управлении государством и обществом, в Алжире, как и в других странах Востока, правит номенклатура, которая именно в силу своего статуса распоряжается собственностью. Восточная собственность сама по себе, в отличие от западной, без опоры на властные структуры не защищена от произвола властей. Угрозу гражданских столкновений и политической нестабильности в Алжире пытается предотвратить армия.

Монополию на власть в Алжире оспаривают две по сути своей тоталитарные силы. Одна не вполне легитимно использует государственную власть во имя высших целей, пока недостижимых, и стабильности, другая – присвоила себе право совершать во имя божественной власти насилие в любых формах.

В тех странах, где исламисты не формируют правительства, они неизменно выступают как главная, а чаще всего единственная сила, находящаяся в оппозиции к светскому правительству.

Неспособность авторитарных ближневосточных режимов решить социально-экономические проблемы подрывает их устойчивость, дискредитирует модернизаторскую модель развития социальных институтов. Отсутствие традиций цивилизованной межпартийной парламентской борьбы и признанной в обществе не только религиозной, но и светской оппозиции, способствует непрекращающимся внутренним и межгосударственным конфликтам.

Формированию исламистских оппозиционных движений в исламских странах способствует в определенной мере идеологический вакуум. Социализм не оправдал возлагавшихся на него чрезмерных надежд, национализм также утратил былую притягательность, как панацея в решении сложных проблем общественной жизни.

Хотя идеологии правящих режимов и противостоящей им исламистской оппозиции различны, их методы управления сходны. В случае прихода к власти исламисты не допускают политического или какого-либо иного (в том числе культурного) плюрализма и свободы информации. Они навязывают обществу свое и только свое понимание жизни, вводят в полном объеме нормы шариата, запрещая все, что считают несовместимым с его догматами. Такие сценарии реализовались в Иране, Пакистане, Судане и некоторых других странах.

Идеология исламистов исключает компромисс, так как все,

во что они верят – это божественные установления, данные раз и навсегда, не допускающие ни какого-либо развития, ни даже более свободной интерпретации. Современные лидеры исламистских движений, даже если они образованные люди, все же не обладают необходимыми знаниями и квалификацией, чтобы предложить жизнеспособные альтернативы существующим политическим системам, которые они стремятся заменить. Они предлагают лишь эмоциональную реакцию на неудовлетворительные социальные и политические условия.

Несмотря на популярность исламистских оппозиционных движений, узость и антидемократичность их платформы едва ли обеспечат им долговременный успех в современном мире. Они не могут предложить реалистичной и работоспособной альтернативы ни в политике, ни в экономике. Большинство исламистских движений не идет далее призывов к соблюдению “истинного ислама”, основанного на Коране и сунне. Они игнорируют необходимость постоянных преобразований с учетом потребностей нынешнего времени. Их программы, как правило, не выходят за рамки утопических идеалов, оставшихся в прошлом и в основном себя исчерпавших. И все же ситуация в этих странах не вовсе тупиковая. На смену поколениям, привычно поддерживавшим харизматических лидеров, принимавшим традиционно формирующиеся авторитарные режимы, приходят новые, более образованные, более информированные. Они не желают безропотно мириться с бесконтрольностью и всесилием секретных служб, они сами пытаются найти решение острых проблем в своих странах. Как ни малочисленны пока такие группы, все же в исламских странах имеют место тенденции постепенного, медленного накопления в обществах элементов модернизации: рост иностранного туризма, вкладов в иностранных банках, выезд в европейские страны большого числа рабочих на заработки, создание за рубежом оппозиционных средств массовой информации. Многие гражданские организации создаются за рубежом, затем они переносят свою деятельность на родину. Таким образом постепенно возрастает численность информированного населения, способного осознавать и отстаивать свои интересы.

Многopатийность существует в большинстве стран Ближнего и Среднего Востока. Однако многие из возникших общественных организаций, включая оппозиционные нерелигиозные по-



литические партии (кроме Турции) немногочисленны, не играют определяющей роли в политической жизни своих стран. В Египте только 40% неправительственных организаций могут считаться дееспособными. Но сам факт появления гражданских и политических организаций свидетельствует о зачаточных формах гражданского общества. Наиболее активные общественные объединения – профсоюзы, занимающие важные позиции в экономике и обществе в целом. Многие из них активно сотрудничают с международными профсоюзными ассоциациями, что усиливает их влияние в обществе. Однако следует заметить, что гражданские организации в мусульманских странах под внешне современной оболочкой сохраняют традиционную сущность, объединяя людей по этническому, религиозному или земляческому принципу. Такого рода объединения не только усиливают влияние традиционных лидеров, но и помогают рядовым их последователям менее болезненно приспособиться к новой, чуждой для них среде.

Те, кто остается вне таких объединений, нередко пополняют ряды городских люмпенов.

Помимо Турции более или менее успешно многопартийная система и общественные организации функционируют в Египте, Марокко, Мавритании, Иордании, Ливане и др. странах. Но в отличие от Турции, процессы демократизации в этих странах значительно менее устойчивы. Об этом свидетельствует военный переворот в Судане, спровоцированный в 1989 г., в результате которого было свергнуто демократически избранное правительство. Неясна политическая перспектива правящего режима в Алжире, где исламистская оппозиция демонстрирует силу и влияние. Деятельность радикальных исламистов оказывает негативное воздействие на политическую ситуацию в исламском мире. Активизация политического ислама ограничивает сферы действия правящих режимов, каковы бы они ни были, замедляет проведение всех необходимых структурных реформ, затягивает власть в спираль насилия, подрывающую политическую стабильность, а в конечном итоге – блокирует процесс демократизации общества. Что касается более умеренных исламистов, то в Турции, Иордании, Кувейте, Ливане и некоторых других ближневосточных странах они участвуют в парламентских выборах, представлены своими фракциями в парламентах и пытаются найти свое место в конституционном процессе.

- 
1. *Gille N.* Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. – Middle East Journal. – Wash., 1997. Vol. 1, p.53.
  2. *Vaner, Semih.* Islam, changement social et démocratie en Turquie. – Etudes. – P., 1997, № 4, p.447.
  3. *Hepez, Metin.* Islam and Democracy in Turkey: toward a reconciliation? - Middle East Journal. – Wash., 1997. Vol. 51, № 1, p.36.
  4. *Hepez, Metin.* Islam and Democracy in Turkey: toward a reconciliation? - Middle East Journal. – Wash., 1997. Vol. 51, № 1, p.44.
  5. *Rothstein R.* Democracy in the Third world. – Democracy, war and peace in the Middle East. Bloomington, Indianapolis, 1995, p.80-81.
  6. *Halliday F.* The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state. – Islam, globalization and postmodernity. – L., N.-Y., 1994, p.110-111.
  7. *Taxi Moxand Salax.* Algeria's democratisation process: a frustrated hope (Third world quart.). L., 1995, vol. 16, № 2, p.199-219.

**О ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ ИСЛАМСКОГО  
ПРАВЛЕНИЯ  
В СТРАНАХ СРЕДНЕГО ВОСТОКА  
(Иран, Афганистан, Турция)**

В наши дни уже мало кто сомневается, что исламский ренессанс это состоявшееся явление, которое будет во многом определять судьбы мировой политики в наступающем столетии. Однако всего каких-нибудь 20 лет назад никто не осмелился бы прогнозировать приход к власти в таких странах как Иран, Афганистан или Турция происламских правительств и тем более, что ислам заменит собой коммунизм в противостоянии с Западом. Сегодня – это свершившиеся факты и ничто не говорит о том, что сложившаяся ситуация будет быстро меняться.

За последние годы вышло немало работ, посвященных исследованию роли ислама в современной мировой политике. Однако какого-либо единодушия у исследователей разных стран и различных “школ” по этому вопросу нет. Преобладает западное видение политизированного ислама как консервативного, фанатичного, экстремистского течения в общественно-политической жизни мусульманских государств. Вместе с тем конкретные успехи и достижения исламских правительств в этих странах относятся на счет конъюнктуры и насильственных методов при проведении политики социально-экономических преобразований. Это, в свою очередь, связывают с нарушением прав человека и принципов цивилизованного государственного развития.

Время от времени на Западе появляются отдельные благосклонные публикации, позитивно оценивающие некоторые стороны социально-политической деятельности ряда исламских государств. Прежде всего это касается ближневосточных монархий, что можно рассматривать как поиск альтернативы иракскому, ливийскому или суданскому вариантам развития. Однако по-прежнему резко негативное отношение проявляется к политическому исламу в таких странах как Иран, Афганистан и Турция. А между тем, исламский режим в Иране отпраздновал свое 21-летие. Талибы в Афганистане сегодня реально контролируют 90% территории этой страны, а турецкие исламисты преврати-

лись во влиятельную политическую силу, которая ведет успешную парламентскую борьбу за власть. Поэтому, несмотря на устойчивые западные “клише”, обвиняющие исламистов этих стран в экстремизме, терроризме и фундаментализме, а также во многих других грехах, необходимо сегодня разобраться, в чем сила исламистов и привлекательность их – идей для многомиллионных масс в этих странах. Откуда у Запада стойкое неприятие к исламскому феномену, действительно ли политический ислам угрожает устоям западной цивилизации?

Для ответа на эти и некоторые другие вопросы необходимо обратиться к теории и практике политического ислама в этих странах. Наибольший интерес, естественно, представляет Исламская Республика Иран (ИРИ), где уже в течение более двадцати лет достаточно успешно осуществляется исламское правление. Шиитское видение экономического и общественного развития этой страны можно проследить по официальным документам ИРИ, а также исследуя творчество такого неоспоримого авторитета мусульманского мира, как имам Р.Хомейни. Известно, что Р.Хомейни предпринял попытку реализации в своей стране разработанной им концепции исламского правления, которая входит в противоречие с шиитским догматом о невозможности справедливого правления в исламском государстве до прихода сокрытого двенадцатого имама Махди. Р.Хомейни порвал с этим схоластическим подходом, заявив о возможности осуществления третьего, исламского, пути развития на принципах справедливости и улучшения благосостояния всего населения в результате правильного управления страной со стороны духовного лидера – факиха. Этим он вызвал большое недовольство практически всех высших религиозных авторитетов в иранском государстве, которые отстаивают принцип невмешательства духовенства в непосредственное управление государственными делами. Примирения не состоялось до сих пор, и все великие аятоллы проживают вдали от столичного Тегерана – в Куме, Мешхеде и даже за пределами Ирана в Кербелле и Неджефе. Поэтому сказать, что исламское правление в Иране осуществляется от имени всего духовенства, можно лишь с большой оговоркой.

В целом, суть последовавших за революцией реформ Р.Хомейни сводилась не столько к возврату к традиционным духовным и культурным ценностям шиизма, сколько к выходу ислама

за рамки средневековых догматов, которые долгие годы не позволяли духовенству приспособиться к происходившим в стране и в мире в целом общественно-экономическим переменам. Уже поэтому обвинения в адрес Р.Хомейни в ретроградстве и покушении на основы современной цивилизации выглядят безосновательными. Р.Хомейни еще задолго до революции неоднократно подчеркивал, что его теория не бросает вызова современному научно-техническому прогрессу и тем более частной собственности, на которой базируется рыночная экономика. Она лишь призывает положить конец западному засилью в политической и экономической жизни иранского государства, покончить с коррупцией и несправедливым распределением национального богатства между отдельными слоями иранского общества, заменить западную “порочную” мораль мусульманской нравственностью.

Как показала последующая практика исламского правления, эти заявления не были голословными. Так в ст. 46 и 47 Конституции ИРИ четко зафиксировано право каждого на личную и частную собственность, что, как известно, лежит в основе капиталистического способа производства и отношений в целом. В то же время имам Р.Хомейни в своем завещании написал, что ислам не приемлет коммунизм и марксизм-ленинизм из-за того, что они выступают против частной собственности и за обобществление, но одновременно ислам осуждает капитализм, рассматривая его как противоречащий социальной справедливости [1]. Исламская конституция запрещает такое развитие экономики, которое могло бы привести к сосредоточению богатств в руках отдельных лиц или групп, либо к превращению государства в крупного и единственного предпринимателя” (ст. 43, п. 2). Конституция запрещает какие-либо проявления “иностранного экономического господства над экономикой страны” (с. 43, п. 8). В дальнейшем иранское правительство сделало многое для того, чтобы уберечь страну от иностранного вмешательства, одновременно успешно решая задачу самообеспечения страны отечественными сельскохозяйственными и промышленными товарами. Год от года иранское руководство становится все более компетентным и сведущим в проведении внутренней и внешней политики. Этому, безусловно, способствует та программа подготовки кадров, которая обеспечивает страну специалистами самых разных квалификаций. Естественно, что в первую очередь правящее духовенство

заботится о подготовке кадров в религиозных центрах страны в Тегеране, Куме, Мешхеде и других городах, где талабы – слушатели религиозных училищ занимаются в классах, оснащенных компьютерами и другими видами оргтехники, имеют великолепные библиотеки, содержащие далеко не только религиозную литературу, но также книги и документы по всем областям знаний. Таким образом, несмотря на известные трудности, исламский режим в Иране сумел за прошедшие годы подготовить довольно прочную базу для дальнейшего проведения своей политики.

Переходя к анализу теории и политической практики исламистов в Турции, следует прежде всего обратиться к деятельности Партии благоденствия, которая до недавнего времени олицетворяла собой политический ислам в турецком государстве. Ее концепция преобразований в турецком обществе строилась на том, что последние сто лет развития Турции, в течение которых она следует в фарватеры западной политики, были трагической ошибкой. За это время она не стала передовой державой, но приобрела такие пороки, как проституцию, наркоманию, алкоголизм, неизвестные ранее болезни, одновременно утратив любовь, доброту, правдивость, альтруизм, поэзию. При этом Партия благоденствия выступала за дальнейшую индустриализацию страны, но считала, что развитие экономики должно осуществляться с учетом интересов всего турецкого населения, справедливо распределяясь по всем регионам страны. Свою цель партия формулировала как построение индустриального общества, где будут доминировать чувства товарищества и взаимопомощи [2].

Таким образом, из выше сказанного можно выделить два основных момента. Во-первых, турецкие исламисты, также как и их иранские собратья, не выступают против экономической модернизации, в чем их часто обвиняют турецкие и западные средства массовой информации. Во-вторых, они считают, что такая модернизация может быть успешной только при учете интересов всего турецкого населения и его поддержке, которая в свою очередь возможна при возвращении к традиционным взаимоотношениям в турецком обществе.

Как известно, турецкие исламисты получили возможность проводить свою политику в коалиционном правительстве, которое с июля 1996 г. по июнь 1997 г. возглавлял лидер Партии благоденствия Н.Эрбакан. И хотя отрезок времени для сколько-либо

глубоких преобразований у исламистов был явно недостаточным, все-таки определенные выводы об их деятельности сделать можно.

Большинство турецких и зарубежных авторов считают, что этот год был периодом невиданных провалов, ошибок и некомпетентности со стороны пришедших к власти исламистов. При этом прежде всего указывается, что при правительстве Н.Эрбакана произошло ухудшение для Турции конъюнктуры на международных финансовых рынках, снижение международных рейтингов кредитных и инвестиционных рисков. То есть Турции перестали давать внешние займы и инвестиции. В этих условиях правительство вынуждено было проводить политику по привлечению внутренних займов, что привело к резкому росту внутреннего долга. В середине 1997 г. этот долг составлял, по различным оценкам, 4 000 триллионов турецких лир (около 30 млрд. долл.). На обслуживание государственного долга как внутреннего, так и внешнего, расходовалось до 60% налоговых поступлений в казну. Турецкая пресса откровенно высмеивала те методы, которые предлагал Н.Эрбакан для улучшения тяжелого финансового положения страны. Так, новый премьер-министр предоставил право беспощинного ввоза из-за рубежа подержанных автомобилей каждому турку, который депонирует в государственном банке 50 тыс. немецких марок под 10% годовых. Такой шаг, по замыслу премьера, рассчитанный, главным образом, на работающих за границей турок, пополнил бы казну на 1,5 млрд. марок [3].

Большое неприятие и критику вызвали внешнеполитические мероприятия Н.Эрбакана. Известно, что свой первый зарубежный визит он, в отличие от всех своих предшественников, спешивших посетить одну из влиятельных европейских стран или США, совершил в Исламскую Республику Иран. В то же время в качестве главного внешнеполитического приоритета Н.Эрбакан предложил противопоставить исламскую восьмерку в составе Турции, Ирана, Пакистана, Бангладеш, Малайзии, Индонезии, Египта и Нигерии существующей семерке развитых капиталистических государств [4]. Были сделаны и другие невыполнимые в нынешних условиях для Турции декларации.

В то же время, если быть объективным, то следует признать, что правительству Н.Эрбакана всего лишь не удалось изменить негативную тенденцию, сложившуюся задолго до его прихода к

власти. Ему не удалось справиться с неблагоприятной финансовой ситуацией в стране, и это понятно, учитывая настороженное отношение к исламистам западных инвесторов, многие из которых начали активно изымать свои деньги из экономики Турции. Однако очевиден тот факт, что даже при этих крайне неблагоприятных условиях правительство сумело удержать, а на ряде направлений и улучшило общие экономические показатели. Уже одно то, что за неполный год своего правления кабинет Н.Эрбакана сумел получить внутренних займов на сумму в несколько миллиардов долларов указывает на степень доверия, по крайней мере, некоторых категорий населения этому правительству.

Одновременно правительство Н.Эрбакана смогло несколько оживить “замороженную” было до него программу приватизации, продав в 1997 г. небольшие государственные предприятия на сумму более 900 млн. долл. [5]. Прирост ВВП на конец 1996 г. составил 7,9% [6]. При этом в структуре ВВП произошло резкое сокращение темпов роста сельскохозяйственного производства с 14% в конце 1996 г. до 1,1% в середине 1997 г. Вместе с тем удалось не только предотвратить падение, но и обеспечить некоторый рост промышленного производства с 7,4% в конце 1996 г. до 9,5% в середине 1997 г. Развитие промышленного сектора происходило в основном за счет предприятий, работавших на местном сырье. Этим, в частности, можно объяснить тот факт, что в первой половине 1997 г. объем импорта практически остался на уровне соответствующего прошлого года. Стабилизация объемов экспорта и импорта предопределила стабилизацию внешнеторгового дефицита. Незначительный рост импортных платежей в немалой степени обусловил тот факт, что Турции в период премьерства Н.Эрбакана удалось не только стабилизировать резервы национальной валюты, но и обеспечить даже некоторый их рост. Так, по данным Центрального Банка Турции, в августе 1997 г. их величина составила 25915 млн. долл. по сравнению с 25008 млн. долл. в декабре 1996 г. [7].

Можно констатировать, что обвинения Н.Эрбакану в доведении им страны до серьезного экономического кризиса и тем более краха не подтверждаются фактами. При желании такие же тяжкие обвинения и с неменьшим основанием можно предъявить и предшествовавшему Н.Эрбакану и последующим вполне светским правительствам М.Йылмаза и Б.Эджевита. Так, за 1998 г.



прирост ВВП в Турции составил всего около 5% [8]. Поэтому очевидно, что дело не в экономике и даже не во внешней политике, проводимых правительством Н. Эрбакана, а в том, что исламисты продолжали набирать популярность после победы на парламентских выборах 1995 г. на фоне дезорганизации и уныния в других партиях и все более громких скандалов, потрясавших светский политический истеблишмент Турции. Именно это заставило турецкий генералитет предпринять решительные шаги для блокирования ползучей исламизации страны, а в последующем настоять на запрете Партии благоденствия. Однако, как известно, это не смутило турецких исламистов. После запрета Партии благоденствия они создали и зарегистрировали новую Партию добродетели – продолжателя дела Партии благоденствия, которая на состоявшихся 18 апреля досрочных парламентских выборах уверенно вышла на 3-е место, оставив далеко позади такие влиятельные буржуазно-либеральные партии как Партия отечества и Партия верного пути. Это стало возможно, несмотря на все препятствия и те приготовления, которые проводили светские партии и их лидеры, а также поддерживающие их международные силы по блокированию избирательной кампании исламистов. Так, Н.Эрбакану – лидеру Партии благоденствия было запрещено участвовать в политике в течение 10 лет, а МВФ накануне выборов объявил, что готов оказать Турции 10 млрд. долл. кредит, если будут отменены досрочные выборы 18 апреля с. г. [9].

О возможностях исламского правления в Афганистане можно сказать меньше, так как стабилизация обстановки в этой стране еще только намечается. Однако и здесь имеются определенные теоретические наработки и практические действия, которые дают возможность судить о том, какие цели преследуют различные представители политического ислама в этой стране. Так, одна из самых ортодоксальных происламских группировок – Исламская партия Афганистана Г.Хекматъяра в своей программе заявляет следующие принципы построения исламского общества и исламской экономики: 1. Соблюдение справедливости в различных областях экономической системы; 2. Полное уничтожение различных проявлений гнета и эксплуатации и несправедливости; 3. Создание благоприятных условий, соблюдение принципов равенства, помощи и пользы для всего народа; 4. Неустанная и последовательная борьба с нищетой, голодом, постоянные усилия

по созданию таких условий, чтобы ни на йоту не ущемлялись естественные и определенные исламом права человека; 5. Справедливое пользование национальными и общественными богатствами [10]. Большинство других исламистских партий страны исповедуют те же самые принципы.

Талибы, на сегодня главные представители политического ислама в Афганистане, уже контролируют около 90% территории этой страны и добились того, чего пока не удавалось ни одному афганскому правителю: разоружили население, подавили коррупцию, разбои и лихоимство администраторов всех мастей и установили спокойствие на дорогах и в населенных пунктах страны. Талибы неоднократно заявляли, что исламизация всех сторон жизни афганского общества, которая сегодня является главным объектом критики со стороны международного сообщества, в будущем будет более умеренной, а главной задачей талибов станет экономическое возрождение страны. По мнению наблюдателей, в настоящее время уже отмечается определенное оживление внутренней торговли и экономической жизни страны в целом. В качестве ближайшей стратегической задачи талибы намерены добиться прокладки международного газопровода из Туркменистана в Пакистан через афганскую территорию и этим самым заложить финансовую базу для экономического возрождения Афганистана.

Таким образом, несмотря на большие отличия в социально-экономическом развитии трех стран, исламские группировки, находясь они у власти или только борются за ее обретение, совершенно не выступают за то, что им, как правило, инкриминируют западные средства массовой информации, то есть за узурпацию собственности и отказ от научно-технического прогресса и динамичного экономического развития своих стран. Как видно из приведенных фактов, они ставят своей целью создание развитых индустриальных обществ. В качестве главного стимула ускоренного экономического и социального развития предлагают использование традиционной для своих стран формы идеологии – ислама с присущими ему социальными, культурными и нравственными устоями, в основе которых лежат исламские представления о равенстве и социальной справедливости. В этом они ничем не отличаются от руководителей и идеологов новых индустриальных стран, Китая и Японии, которые уже сумели приспособить

религиозные и культурные стереотипы своих народов к потребностям научно-технического прогресса и привлечь практически все слои населения, включая духовенство, к выполнению задач созидательного развития.

Что же касается так называемого экстремизма исламских фундаменталистов, то во многом он провоцируется необдуманными действиями самих западных стран, пытающихся любой ценой поддержать секуляристские и антиисламские силы и тенденции в мусульманском мире. При этом применяются как раз те методы, которые в наибольшей степени отвергаются исламским менталитетом, то есть – шантаж, диктат и запугивания, отказ идти на диалог со своими оппонентами, нежелание развивать равноправные отношения с мусульманскими странами, непризнание самооценности и самодостаточности ислама для исповедующих его народов. Там, где, по тем или иным причинам, Запад вынужден ограничить свое вмешательство в дела исламских стран и идет с ними на конструктивное сотрудничество, ислам ведет себя вполне респектабельно, а сами эти страны развиваются стабильно и без видимых социальных потрясений. Примером могут служить такие государства Персидского залива, как Саудовская Аравия, Бахрейн, Объединенные Арабские Эмираты и др. Следует отметить, что, например, в лице населения Саудовской Аравии Запад имеет апологетов самого крайнего течения в исламском фундаментализме – вахаббизма, сторонники которого в других мусульманских странах часто формируют наиболее агрессивные и последовательные антизападные группировки. В самой Саудовской Аравии доставляют находящимся там американцам и европейцам не больше неприятностей, чем какие-нибудь “зеленые” на их собственной родине, если они, конечно, не забывают, что находятся в гостях, а не у себя дома и соблюдают все предписанные им правила поведения.

Таким образом, исламский ренессанс наших дней – это попытка традиционных восточных обществ использовать исторические и культурные особенности и традиции мусульманских народов для ускорения их социального и экономического развития. Удастся ли им это сделать, покажет время. Но уже сегодня ясно, что в обозримом будущем Запад, если он не хочет быть втянутым в глобальную конфронтацию с мусульманским миром и Востоком в целом, должен будет предпринять шаги для оконча-

тельного решения колониального вопроса, – вслед за предоставлением политической независимости признать за этими странами право осуществлять независимую экономическую и социальную политику. Только тогда появятся реальные предпосылки для успешного саморазвития восточных государств и быстрого втягивания населяющих их народов в современные экономические процессы. После этого можно будет с уверенностью прогнозировать, что ислам для западной цивилизации станет не более опасным, чем японский синтоизм или тайландский буддизм.

---

1. *Имам Хомейни*. Религиозное и политическое завещание. М., 1999, с.92.
2. Refah Party 1<sup>st</sup> Congress, June 30, 1985, Ankara, 1985, p.4, 36.
3. *Мировая экономика*, № 83, 1997, с.5.
4. *International Politik*, № 1, 1998, p.21.
5. *Мировая экономика*, № 83, 1997, с.5.
6. *The Turkish Economy*, 1998, Istanbul, p.1.
7. Статистические данные из “Информационного бюллетеня Государственного института статистики” (на тур. яз.). Анкара, 1997 г.
8. *The Turkish Economy*, 1998, p.62.
9. Пульс планеты. 23.12.1998, СВ-8.
10. *Спольников В.Н.* Афганистан: исламская контрреволюция. М., 1987, с.201.

## ВАХХАБИЗМ В ИДЕОЛОГИИ И ПОЛИТИКЕ МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАН

(К эволюции возрожденческого течения в исламе)

О ваххабитском течении ислама в последние годы говорят очень много, причем не столько в связи с собственно ваххабизмом Саудовской Аравии, сколько об организациях с тем же названием (самоназванием или эпитетом) в других частях мусульманского мира. Обратившись к истории, мы увидим, что, пожалуй, не менее часто ваххабизм фигурировал в европейских и русских публикациях начала и второй половины прошлого века, начала нынешнего столетия...

География этих публикаций охватывает почти весь мусульманский мир: Аравийский полуостров, Египет, Сирия, Иордания, Турция, Северный Кавказ, Поволжье, Азербайджан, Центральная Азия, Афганистан, Пакистан, Индия, Бангладеш, Индонезия, Западная и Северо-Восточная Африка.

В некоторых случаях речь идет о самоназвании (некоторые группы в Дагестане и Чечне), чаще – это эпитет, даваемый, как правило, политическими оппонентами. Последнее относится и к саудовским ваххабитам, которые никогда так себя не называли, и большинству “ваххабитов” Центральной Азии и т. д. Авторы публикаций о ваххабитах подчеркивают, как правило, что связь между ваххабитами Саудовской Аравии и “ваххабитами несаудовскими” либо весьма условна, либо отсутствует вообще и, таким образом, мы имеем дело лишь с терминологическим совпадением.

В этой связи попытаемся сравнить аравийский ваххабизм с одноименными общинами и организациями в других частях мусульманского мира, прежде всего в индо-пакистанском и центральноазиатском регионах, поскольку именно здесь наиболее отчетливо прослеживаются как преемственность, так и отличия этих общин и движений.

Для соотнесения аравийского и “неаравийского” ваххабизма необходимо исходить из того, что само учение Мухаммада бен Абд ал-Ваххаба (1703–1792) отнюдь не носит сектантского характера по отношению к суннитскому исламу, а представляет собой дальнейшее развитие одного из весьма влиятельных течений внутри правоверия. Ваххабизм – стадийная форма (при значи-

тельном влиянии и региональных особенностей Аравии) возрожденческого течения в исламе, начало которого восходит к Ахмаду бен Ханбалу (780–855), затем к салафитам [1] и Ибн Таймийе (1263–1328).

С XIX в. возрожденческое течение в терминологическом (но не всегда полностью в содержательном) плане часто связывалось с ваххабизмом, хотя более точным было бы употребление термина ас-салафийа. Это вполне естественно, если учитывать, что Мекка, а шире – Аравия, всегда воспринималась в мусульманском мире (в особенности по периферии) как сакральный “центр мира”. Таким образом, течение, возникшее в Аравии, уже в силу географии, достойно подражания и воспроизведения. При этом достаточно очевидно, что “воспроизведение” во многих случаях сводилось лишь к принятию самых общих положений ваххабизма – “оздоровление” общества путем обращения к первоисточникам Божественного Закона (Корану и сунне) и отказа от позднейших интерпретаций этих источников.

В XIX столетии, несколько десятилетий спустя после рождения ваххабизма, мы видим целый ряд противоречий в идеологии движения, например, фактическое включение элементов суфизма в ваххабитскую доктрину (при сохранении формального неприятия суфийского пути), что, казалось бы, в корне должно было противоречить ваххабизму. Так произошло, в частности, с сенуситским учением на аравийском этапе его формирования. Примерно в это же время складываются мусульманские течения, генетические связанные с ваххабитами Аравии, но синтезировавшие стремление к чистоте “первоначального ислама” с махдистскими представлениями (Западная Африка, Судан, Индия, Индонезия).

Уже эти факты позволяют говорить о том, что термин “ваххабизм” может пониматься в двух значениях:

- собственно ваххабизм – учение Мухаммада бен Абд ал-Ваххаба и его аравийских последователей (аравийский ваххабизм);
- собирательный термин, обозначающий все течения нового и новейшего времени, которые укладываются в определение возрожденческого направления в исламе, включая и те, которые в большей или меньшей степени связаны с аравийским ваххабизмом (неоваххабизм).

Оба значения подразумевают развитие ас-салафийа в разных

регионах мусульманского мира. При этом еще раз подчеркнем, что как первое, так и второе в большинстве случаев не само-название, а термин-эпитет, даваемый не-ваххабитами.

### **Идейные предпосылки возникновения ваххабизма**

Почти вся история мусульманской мысли представляет собой перманентное возникновение идейных течений, рождавшихся в ходе столкновения различных мнений по тем или иным проблемам. При этом ислам отнюдь не утерял своей общей мировоззренческой целостности и системной устойчивости. В средневековом исламе движения и течения возникали, как правило, в связи с полемикой по вполне конкретным проблемам. Так, полемика по вопросу о власти породила три существующие и поныне направления (сунниты, шииты и хариджиты), по вопросам права – целый ряд мазхабов и т. д. Уже в классическом исламе выделилось течение салафийа, которое и явилось основой современного возрожденчества.

В новейшее время ключевой вопрос полемики (и, соответственно, формирования различных направлений и течений) – соотношение традиции и новаций в связи с проблемами общественного устройства.

Многие авторы связывают возникновение возрожденческого течения в исламе исключительно с реакцией мусульманского мира на воздействие европейской цивилизации. Ф.Рахман, например, видит начало этого движения в возникновении ваххабизма и деятельности Шаха Валиуллы и рассматривает его как ответ на “вызов” Запада [2].

Однако, обращаясь к истории, мы видим, что проблемы соотношения традиции и новаций (иначе – проблема правоверия и отхода от правоверия) стали предметом споров уже в первые века ислама [3]. Весьма жесткие формы эта полемика приобрела в период михны (IX в.) при халифе ал-Мамуне и его преемниках [4].

Один из наиболее ярких эпизодов михны связан с именем Ахмада бен Ханбала – эпонима-основателя ханбалитского течения в исламе. Таким образом можно говорить, что ханабила (ханбализм) – самая ранняя форма возрожденческого течения в исламе.

Напомним, что ханбализм – не только правовая школа (в отличие, например, от ханафизма), но и идейное течение в более широком смысле, в котором существуют особые позиции по

целому ряду вопросов за пределами права.

В отечественном исламоведении более принятым по отношению к ханбалитам является термин “традиционалисты”. Этот же термин применяют к ваххабитам, Братьям-мусульманам [5]. Вместе с тем исследователи мусульманской общественной мысли новейшего времени (Л.Р.Полонская, А.В.Малашенко и др. [6]) и ваххабизм и движение Братьев-мусульман обозначают другим обобщающим термином – “возрожденчество”. Видимо, в данном случае, в применении различных терминов к одним и тем же движениям нет принципиального противоречия. И те и другие авторы предлагают практически одинаковые критерии принадлежности к традиционалистам или возрожденцам. Вместе с тем здесь возможна и некоторая корректировка. Дело в том, что сторонники собственно традиционализма, как правило, выступали не столько за “возврат” и “возрождение”, сколько за сохранение существующего status quo, тогда как последователи возрожденческого течения (салафиты, фундаменталисты) – за status quo ante (“первоначальное положение дел”). Для уточнения значения терминов “традиционализм” и “возрожденчество” обратимся к средневековым источникам.

В основе возрожденческого течения лежит ряд ключевых положений, которые в самом общем виде могут быть сведены к следующему:

- строгое следование принципу единобожия;
- опора на Коран и сунну, отвержение поздних комментаторов за исключением ханбалитских авторов; у подавляющей части возрожденцев новейшего времени “ханбалитские симпатии” отсутствуют;
- строгое осуждение бид’а, во всяком случае в теории; на практике – в основном “творческое”, поскольку Коран и сунна не позволяют точно определить весь возможный круг новаций;
- понимание общины – государства Мухаммада как идеальной модели организации исламского общества;
- непосредственная или завуалированная связь с суфизмом при осуждении культа святых и ритуальной практики некоторых тарика, а в более позднее время – неприятие значительной части элементов культовой практики вообще;
- негативное отношение к официальному духовенству как “посредникам” между Аллахом и верующими (кроме шарифов –



сейидов – ходжей).

Источниками ваххабитского вероучения (аравийского ваххабизма) признаны:

– Коран (буквальное его содержание, при отрицании существования скрытого смысла – батин);

– шесть “канонических” суннитских сборников хадисов – ал-Бухари, Муслима, Ибн Маджа, Абу Дауда, ат-Тирмизи и ан-Насаи;

– два тафсира – Ибн Касира и ал-Бадави.

Кроме этого наиболее авторитетными считаются труды Ахмада бен Ханбала, Таки ад-дина Ибн Таймийи, Ибн ал-Кайима, Мухаммада бен Абд ал-Ваххаба и его сына Абдаллаха.

Нередко ставится вопрос: в чем, собственно, реально воплощается роль ваххабизма как основы государственной идеологии современной Саудовской Аравии? Не есть ли это лишь идеологический лозунг, а в реальной жизни речь идет о ханбалитской правовой школе ислама?

Сомнение, однако, может быть разрешено с помощью анализа саудовской учебной и религиозно-пропагандистской литературы [7]. При естественном отсутствии термина “ваххабизм”, обращает внимание набор источников, на которые ссылаются составители при изложении как основ ислама, так и истории мусульманского мира. Этот набор во всех изданиях практически неизменен: Ахмад бен Ханбал, Ибн Таймийа, Ибн ал-Кайим; далее – шесть канонических сборников хадисов, ханбалитская правовая литература и два тафсира, названных выше – то есть строго ваххабитский круг источников.

Важная особенность аравийского ваххабизма, отличающая его от большинства “неоваххабитских” групп в других регионах мусульманского мира – неразрывная соотнесенность с ханбалитским правом. Именно этим объясняется парадоксальное, на первый взгляд, явление: саудовская пропаганда в неоваххабитских общинах становится малоэффективной как только начинается переход от общих возрожденческих положений к более конкретным вопросам жизнедеятельности мусульманского общества, регулируемых мусульманским правом в понимании его одной из правовых школ. Именно здесь и всплывает на поверхность (и, как правило, становится решающим) “комплекс несовместимости” ханбалитского и ханафитского (или шафиитского) права.

## Ваххабизм и суфизм

В литературе нередко высказывается точка зрения об абсолютной несовместимости ваххабизма и тасаввуф. Это, видимо, не совсем точно. Учение ранних ваххабитов не содержит прямой критики тасаввуф, мистического пути познания Бога [8]. Резкому осуждению подвергалась ритуальная практика некоторых братств и орденов (использование музыки и танцев, пение во время радений, применение четок, громкий зикр и т. д.), а также поклонение святым и их могилам. Последнее – безотносительно к суфизму, поскольку культ святых со многими элементами язычества существовал у бедуинов Аравии независимо от суфийских представлений. Уже сын основателя течения Абдаллах бен Мухаммад специально отмечал, что у него нет аргументов против тасаввуф [9].

Видимо, можно говорить, что отказ ваххабитов от посредников между Аллахом и человеком мог быть мостиком, оставлявшим возможность для связи с суфизмом.

С другой стороны, предметом споров с последователями различных тарика был вопрос о признании батин (“внутренний”, эзотерический смысл Корана) и захир (“внешнее”, буквальное понимание Корана и сунны). Ваххабиты, в противоположность суфиям, полностью отвергали батин, опираясь только на захир.

Полемика по этому вопросу дала жизнь реформированному суфизму Ахмада бен Идриса (р. 1760). Ему удалось выработать компромиссное понимание суфизма, которое было принято хиджазскими улама – ваххабитами: отрицание культа святых, иджда, но, при этом – признание правомочности батин. Именно на этой основе было сформулировано (подчеркнем – в Мекке) его учение идрисийа (хидрийа), ставшее идейной основой для сенусийа в Северной Африке и мирганийа в Судане [10]. Показательно, что самоназвание последователей реформированного суфизма сенуситов – ат-тарика ал-мухаммадийа (это же самоназвание мы встречаем у целого ряда возрожденческих общин нового и новейшего времени, в том числе у индийских ваххабитов).

Следует отметить также, что во второй половине XVIII – начале XIX вв. на Ближнем Востоке, в том числе и в Аравии пользовалось популярностью суфийское учение накшбандийа, трансформированное знаменитым мусульманским мыслителем – суфием Индии Ахмадом Сирхинди (1564–1624) – так называемое

накшбандийа-муджаддидийа.

Основатель накшбандийа Баха ад-дин Накшбанд отвергал мусульманскую обрядность, публичные радения суфиев с использованием музыки и танцев, проповедуя стремление к духовной чистоте, добровольную бедность, нестяжательство. Не случайно, что в наше время, например, представители официального духовенства в странах Центральной Азии обвиняют последователей накшбандийа в ваххабизме. Функционеры “параллельного ислама”, включая и группы так называемых ваххабитов, являются шейхами или мюридами именно этого тариката, что и придает специфический облик их мировоззрению, сближая по целому ряду позиций с ханбалитским пониманием ислама ваххабитов Саудовской Аравии.

В Южной Азии широкую популярность орден приобрел при Ахмаде Сирхинди, получившим прозвище Муджаддид-и алф-и сани (“обновитель второго тысячелетия”). Сирхинди выступал с позиций защиты, шариата, создал собственное учение вахдат аш-шухуд (единство свидетельства, единство созерцания), противопоставленное вахдат ал-вуджуд (единство бытия) Ибн ал-Араби. В 1598 г. он основал собственную ветвь накшбандийа – накшбандийа-муджаддидийа. Именно это ответвление получило широкое распространение по всему мусульманскому миру и, в частности, оказало влияние на мировоззрение многих неоваххабитов Южной и Центральной Азии.

### **“Индийский ваххабизм”**

Важную роль в становлении возрожденческого течения в Южной Азии (“индийского ваххабизма” [11]) сыграл Ахмад Абдур-Рахим Шах Валиулла (1703–1762). Современник Мухаммада бен Абд ал-Ваххаба, он не был ни сторонником ваххабизма, ни салафитом в строгом смысле слова, хотя и не следует исключать, что он мог встречаться с основателем ваххабизма во время своего трехлетнего пребывания в Аравии. Шах Валиулла в своих трудах писал о необходимости возрождения традиций раннего ислама, очищении правоверия от поздних наслоений и возврате к его первоначальной чистоте, отстаивал важность практики иджтихада [12].

По мнению М.Икбала, Валиулла был первым индийским мусульманином, “который почувствовал необходимость новой ори-

ентации” [13], т. е. примирения противоречия между традицией и новациями путем возрождения раннего ислама.

В целом учение Шаха Валиуллы имело достаточно расплывчатый характер и могло интерпретироваться различным образом в зависимости от более конкретных задач его последователей. Так и произошло в дальнейшем.

Значительная часть представителей индийского возрожденчества считала себя последователями Валиуллы. Среди них Сайид Ахмад Шахид Барелви (1786–1831), основатель движения, сторонников которого позднее стали называть “индийскими ваххабитами”, хотя его учение и нельзя рассматривать как непосредственное ответвление аравийского ваххабизма.

Сайид Ахмад был на военной службе, затем занялся проповеднической деятельностью, в начале 20-х годов предпринял хадж в Мекку. Во время посещения Аравии обнаружилось, что его взгляды как последователя Шаха Валиуллы во многом совпадают со взглядами ваххабитов [14]. Проповедническая деятельность Сайида Ахмада началась в Патне, затем он посетил Бомбей и Калькутту, где приобрел много новых последователей. В 1824 г. Сайид Ахмад провозгласил джихад против неверных. Первоначально движение носило характер джихада против англичан и, отчасти, индийских немусульман и имело наибольшее распространение в Бенгалии и Северной Индии. Центр движения находился в Патне; позднее он был перенесен на территорию пуштунских племен в Ситану.

Сайид Ахмад принял титул имама, став духовным, политическим и военным главой движения. Его последователи составляли хорошо организованную военизированную общину, члены которой проходили боевую подготовку, регулярно платили дань. К началу 30-х годов ваххабитами практически было создано самостоятельное государство, в котором даже чеканилась монета с именем Сайида Ахмада.

Ваххабиты проповедовали принципы социальной справедливости, выступали за создание справедливого исламского общества, основанного на “чистом исламе” времен Пророка и первых халифов. Последователи Сайида Ахмада признавали в качестве достоверных шесть наиболее авторитетных суннитских сборников хадисов, отвергая при этом тафсиры, выступали за применение практики иджтихада, но против идхма. Стержнем учения

являлось строгое единобожие и осуждение почитания пророка, святых и имамов, паломничества к святым местам; не употреблялись четки, были запрещены табак и спиртные напитки.

Ученик и преемник Сайида Ахмада Мухаммад Исмаил сформулировал учение индийских ваххабитов в книге “Укрепление веры”, которая в 1881 г. была переведена на турецкий язык и получила широкую известность на Ближнем Востоке [15]. Он и его последователи после разгрома ваххабитских центров в Индии достаточно активно действовали в зоне независимых пуштунских племен, где за движением закрепилось его самоназвание тарика-и мухаммадийа. Как отмечали французские исследователи начала нашего столетия, “исказившись под влиянием древних местных верований, пуританский унитаризм стал с 1863 г. религией мандов, оракзайев, сватиев, афридиев...!” [16].

В русле индийского ваххабизма сложилось отделившееся от него более радикальное течение – фарази, фаразиты (“сторонники строго выполнения религиозного долга”) во главе с Хаджжи Шариатуллоу, действовавшее преимущественно в Бенгалии. По своим воззрениям они имели много общего с ранними Братьями-мусульманами, хотя и возникли намного раньше.

С 60-х годов XIX в. активность движения, в особенности его наиболее радикальных групп, существенно пошла на убыль. Вместе с тем сведения о деятельности индийских ваххабитов встречаются в литературе как конца XIX в., так и начала XX столетия. По данным А.Е.Снесарева, ваххабиты проявляли определенную активность в Индии вскоре после Первой мировой войны. Снесарев выделяет радикальное и умеренное крыло ваххабитов; последнее действовало в Бенгалии: “здесь реформаторы, называющие себя мухаммади или ахл-и хадис., устремляют свои усилия преимущественно к удалению суеверных обычаев, не санкционированных Кораном, и ко внедрению истинных правил веры” [17].

В целом движение не прекратило своего существования и в виде целого ряда организаций продолжает существовать до настоящего времени в Пакистане и Афганистане, а также в Индии и Бангладеш. Несколько ассоциаций и обществ Ахл ал-хадис действуют в Индии и Бангладеш, преимущественно занимаясь просветительской деятельностью, и входят в Лигу исламского мира. Это прежде всего Ахл ал-хадис би-ль-хинд, Общество ахл ал-

хадис Центральной Индии и Общество ахл ал-хадис Джамму и Кашмира в Сринагаре [18].

Наиболее существенными чертами, отличавшими “индийский ваххабизм” от аравийского явилось (1) его не соотнесенность с ханбалитской правовой школой и, (2), лояльность к суфизму, вплоть до синтеза с последним в некоторых общинах. Весьма близки к “индийским ваххабитам” были и некоторые махдистские движения Британской Индии.

Учитывая значительные отличия в идеологии и практике “индийских ваххабитов” от ваххабитов Аравии, более точным было бы называть рассмотренные южноазиатские общины и организации “неоваххабитами” в отличие как от последователей Мухаммада бен Абд ал-Ваххаба, так и от салафитов – сторонников мусульманского возрожденчества в целом.

## Пакистан

В современном Пакистане к числу возрожденческих могут быть отнесены две группы организаций [19]:

(1) организации и общины, генетически восходящие к индийским ваххабитам (“неоваххабиты”);

(2) организации, не связанные с первыми генетически, но выступающие с позиций возрожденчества.

Необходимо отметить, что в южно-азиатском регионе (как, впрочем, в Центральной Азии и Синьцзяне) большинство современных мусульманских течений и организаций тесно связано с суфийскими учениями и, соответственно, теми или иными тарика. Среди последних можно выделить накшбандийа (североиндийская ветвь), кадирийа, сухравардийа и чиштиа с их ответвлениями.

Остановимся на обеих группах организаций.

(1) Генетически непосредственно к индийским ваххабитам восходит прежде всего организация Тарика-и мухаммадийа (распространенное самоназвание – муджахиды). Наибольшее число последователей она имеет среди пуштунов – юсуфзаев в Дире. Именно здесь располагались основные опорные пункты индийских ваххабитов прошлого столетия. В отличие от “классического аравийского ваххабизма” последователи Тарика-и мухаммадийа восприняли многие элементы суфизма в форме накшбандийа-муджаддийа, привнеся в него как пуштунские адатные

нормы, так и реалии родо-племенного мировосприятия. Специфика тариката накшбандийа-мудхаддидийа обусловила строгое следование шариату (во всяком случае формально), а приверженность пуштунов ханафитскому мазхабу позволила воспринимать нормы обычного права как органическую часть шариата.

Также к индийским ваххабитам восходят и последователи секты хуров (ахрар) в Синде, но в своем учении они значительно отошли от течения прошлого столетия, прежде всего за счет инкорпорирования в неоваххабитское учение принципов тарика сухравардийа.

Движение Ахл ал-хадис (джамиат ахл ал-хадис), организационно оформленное Сиддик Хасан Ханом (ум. в 1890 г.), также своими корнями восходит к индийскому ваххабизму. Его последователи возводят свои идейные истоки к Шаху Валиулла и далее к Сайиду Ахмаду и Шариатулле. В идеологии Ахл ал-хадис сочетаются стремление к очищению веры и возврату к ее первоначальной чистоте с отказом от джихада (в силовых его формах) как средства достижения этих целей и признанием важной роли духовного наставничества, свойственного тарика. В настоящее время Ахл ал-хадис имеет широкую сеть ячеек, учебных центров в различных городах Пакистана, преимущественно в Пенджабе. Координационный центр организации расположен в Лахоре.

От Ахл ал-хадис в начале XX в. откололась группа Ахл-и Коран, рассматривающая в качестве единственного источника верования только Коран.

(2) К числу возрожденцев можно отнести Джамаат-и ислами, Низам-и ислам, Хилафат-и раббани парти и др. Согласно пакистанской классификации сюда же относятся такие течения как фараидиты, барелвиты, антиобновленческое движение Сайид Ахмада Шахида, движение Маудуди (включая Джамаат-и ислами), Джамаат-и таблиг и другие.

Показательно, что именно Джамаат-и таблиг современные руководители Узбекистана и Таджикистана обвиняют в пособничестве ваххабитам Средней Азии.

## **Афганистан**

В Афганистане к ваххабитам и неоваххабитам можно отнести несколько различных общин [20].

(1) Неоваххабиты североиндийской ветви – незначительные по численности общины пуштунов из племен дзадзи, мангал и дзадран (в провинциях Кабул, Кунар, Пактия, Пактика и Нангархар), а также община тарик-и мухаммадийа у юсуфзаев; наиболее распространенное самоназвание у всех пуштунских групп – муджахид. Эти общины, также как и в Пакистане – прямые последователи индийского ваххабизма Сайида Ахмада.

Среди организаций моджахедов неоваххабиты были представлены в Исламском союзе освобождения Афганистана (Этте-хад-е ислами), созданном в 1982 г. одним из активистов первой фундаменталистской организации Афганистана “Мусульманская молодежь” (действовала в конце 60-х – начале 70-х годов) Абдурасулом Сайяфом. Наибольшим влиянием Союз пользовался среди пуштунских племен дзадзи, мангал и дзадран. Его боевые отряды включали также бойцов-ваххабитов из стран Аравийского полуострова. С 1984 г. в Пактии успешно действовал боевой отряд “Аль-Фатх”, сформированный Сайяфом, преимущественно, из пуштунов дзадзи – неоваххабитов.

(2) Небольшие группы ваххабитов – арабов (преимущественно выходцев с Аравийского полуострова), действовавшие в различных отрядах моджахедов.

(3) Ваххабитами называют себя некоторые группы горных таджиков-каратегинцев, живших на юге Таджикистана, а после 1992 г. переселившихся в Северный Афганистан. Фактически, однако, они не имеют прямого отношения ни к аравийским ни к индийским ваххабитам. Их взгляды более близки Братьям-мусульманам.

(4) Небольшие группы арабов-ханбалитов в некоторых районах страны (провинции Джузджан, Фарьяб, Нимруз, Кандагар).

Более широкий взгляд на мусульманские течения Афганистана позволяет значительно расширить набор мусульманских организаций и общин, которые могут быть отнесены к возрожденческому течению ислама. Это прежде всего многочисленные организации, генетически связанные с Братьями-мусульманами или индо-пакистанскими фундаменталистами (Джамаат-и ислами и другие).

Весьма близкие к ним позиции занимают и сторонники некоторых тарикатов, прежде всего накшбандийа и сухравардийа, а также кадирийа, поскольку в доктрине последнего содержатся



элементы ханбалитского мазхаба (к кадирийя принадлежат некоторые группы арабов и часть пуштунов-гильзаев).

### Средняя Азия

Первые неформальные группы мусульман, идентифицировавшие себя с ваххабизмом, появились в Средней Азии в конце 70-х – начале 80-х годов. Это были небольшие общины в Южном Таджикистане (Курган-Тюбинская область, Кобадан и некоторые другие районы), Узбекистане (Наманганская область, преимущественно на границе с Киргизией). Идентификация с ваххабизмом была для них весьма условна: ваххабитская Саудовская Аравия представлялась идеальной моделью мусульманского общества, живущего на основе норм раннего ислама, возрожденных в их первоначальной чистоте; представление о ваххабизме было весьма смутным и расплывчатым. На первых порах деятельность “неоваххабитов” сводилась к изучению ислама и, по возможности, арабского языка. Члены этих групп не ставили перед собой каких-либо конкретных целей, ограничиваясь пополнением собственных знаний, соблюдением общенсламских предписаний (не в ханбалитском, а в ханафитском варианте) и весьма умеренной критикой некоторых представителей официального духовенства.

Почти одновременно с “неоваххабитами” начали складываться и неформальные группы, которые не употребляли термина “ваххабиты” в качестве самоназвания, хотя по своим воззрениям были весьма близки к ним: возрождение норм и ценностей раннего ислама путем “очищения” его от позднейших нововведений. Идеи, а позднее и некоторые элементы организации они черпали по преимуществу из литературы Братьев-мусульман. Первоначально это были произведения Саида Котба (прежде всего его “Социальная справедливость в исламе”), попадавшие в Среднюю Азию через духовное управление в Ташкенте и Ташкентский исламский институт. Позднее, с начала 80-х годов в Среднюю Азию хлынул поток мусульманской литературы из Афганистана и Ирана. Пропагандистские брошюры, труды Котба, Маудуди, Раббани, Хомейни, изданные на персидском языке или дари, переводились на таджикский и распространялись в виде самиздата.

Эти группы получили первоначально название “ваххабитов” преимущественно из-за неразборчивости местных властей. Позд-

нее (к концу 80-х годов) ваххабитами стали называть практически все оппозиционные исламские группы в Узбекистане и Таджикистане. При этом, власти Узбекистан утверждали, что ваххабитов в республике нет, а лишь иногда предпринимаются попытки вести ваххабитскую пропаганду из соседнего Таджикистана. В Душанбе, напротив, заявляли, что ваххабиты это исключительно узбекские группы, проникающие в Таджикистан.

При этом происходили парадоксальные на первый взгляд вещи: неоваххабитские группы (в отличие от так называемых “подпольных мулл” – одиночек) в большинстве своем не только не подвергались репрессиям, но на их деятельность фактически закрывали глаза. До конца 80-х годов строились “ваххабитские” мечети, числившиеся в официальных отчетах не как культовые, а как культурно-просветительские здания или памятники истории и культуры; в эту же категорию нередко попадали и действующие святые места суфийских братств. Общины неоваххабитов оказывали помощь неимущим и т. д. Отдельные случаи репрессивных мер в 80-е годы в основном были связаны с деятельностью конкретных лиц, а не с течением в целом. Впрочем, и существование такого течения категорически отрицалось. В идеологии государства не было места для подпольного течения, возможно, было признание лишь частных случаев, квалифицируемых как “пережитки” прошлого или, в крайнем случае, как пагубное влияние враждебной пропаганды.

В 80-е годы в Средней Азии сложилась характерная особенность местного неоваххабизма, отличающая его от северокавказского. В этот период здесь не только не было конфронтации между неоваххабитами и сторонниками тарикатов, но напротив, нередко общины неоваххабитов формировались при прямом участии шейхов накшбандийа. Нечто подобное произошло и с среднеазиатскими филиалами Исламской Партии Возрождения (ИПВ)\*, где основной костяк руководства составили представители известных накшбандийских родов. Вместе с тем, некоторые

---

\*Здесь термин “филиал” не совсем точен: ИПВТ (Таджикистана) фактически сразу после создания действовала как самостоятельная партия, а в других республиках собственно филиалы ИПВ фактически так и не удалось создать – действовали отдельные группы сторонников партии, не имевшие официального статуса.

группы (преимущественно в Фергане, Андижане и Намангане) отделяли себя от последователей тарикатов, прежде всего в связи с присутствием суфиев в ташкентском ДУМ (Духовное управление мусульман), на которое была направлена их резкая критика.

После создания Исламской партии возрождения Таджикистана, ее сторонников, также как и кази Таджикистана Туроджонзоду (который никогда в ИПВ не состоял) с легкой руки имама кулябской соборной мечети Хайдара Шарифзоды также стали именовать ваххабитами. Справедливости ради следует отметить, что значительная часть “неоваххабитов” действительно влилась в состав ИПВ и ее филиалов, поскольку идеология партии в основных чертах совпадала с их взглядами. Это и не удивительно, если учесть, что основные идеи ИПВ, в сущности, основывались на трудах представителей движения Братьев-мусульман.

В последние годы власти всех (за исключением Туркмении) республик Центральной Азии обозначают термином “ваххабиты” фундаменталистов, оппозиционных режиму.

Подводя итоги сказанному, следует прежде всего подчеркнуть, что как аравийский ваххабизм, так и “неоваххабизм”, представленный весьма разнородными организациями и общинами, можно рассматривать как составляющие возрожденческого течения в исламе (фундаментализм).

На примере южно- и центральноазиатского регионов видно, что воззрения неоваххабитских и близких им организаций вполне укладываются в русло исламского возрожденчества, и не столько в силу больших или меньших заимствований у ваххабитов Аравии, сколько в связи с свойственным им общим пониманием “оздоровления” мусульманского общества путем обращения к установкам раннего ислама.

Примеры Пакистана, Афганистана и, в особенности, Центральной Азии свидетельствуют о значительной идейной близости неоваххабизма таким фундаменталистским течениям как Братья-мусульмане в арабских странах и последователи Маудуди в Южной Азии.

С другой стороны, характерной чертой неоваххабитов рассматриваемых регионов является включение в собственную доктрину значительных элементов суфизма, а также местных племенных традиций (пуштуны). В силу особенностей этих организаций и общин, рассмотренных выше, представляется, что применение к ним термина “неоваххабиты” является крайне условным и ука-

зывает лишь на их общую принадлежность (вместе с аравийскими ваххабитами) к возрожденческому течению в исламе, но не идейную близость к ваххабизму Мухаммада бен Абд ал-Ваххаба.

---

1. Термин “салафиты” имеет достаточно расплывчатое значение. В средневековом исламе к салафитам причисляли всех, кто стремился следовать образу жизни и вере первых праведных мусульман (ас-салаф ас-салихун); салафитами считают Ибн Ханбала, Ибн Таймийю и их последователей. В новое и новейшее время этим термином стали обозначать аравийских и индийских ваххабитов, фарадитов, Братьев-мусульман и т. д. См.: *Кирабаев Н.С.* Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987, с.100–101; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с.204.
2. *Fazlur Rahman.* Islam. Chicago, London, 1965.
3. *Прозоров С.М.* К вопросу о “правоверии” в исламе: понятие ахл ас-сунна (сунниты). Проблемы арабской культуры. М., 1987, с.213-218.
4. *Мусаев М.М.* Мутазилиты. М., 1997.
5. См.: *Ермаков Д.В.* Ибн Ханбал и начало ханбалитства. Религии мира. 1984. М., 1984, с.175.
6. Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986; *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
7. См., например: Дин ал-хакк. Эр-Рийад, 1990; Та’лиму ас-салати. Эр-Рийад, 1417 г. х., 1997; *Абд ар-Рахман бен Хаммад ал-Умар.* Ислам. Религия истины. (Издание для мусульман России). Эр-Рийад, 1993.
8. *Осман бен Бишр.* Унван ал-маджд фи тарих Надхд. Ч. 1. Мекка, 1349/1930-31, с.151.
9. *Абдаллах бен Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб.* Ар-рисала. Каир, 1346/1927/28, с.54.
10. См.: *Шукри, Мухаммад Фу’ад.* Ас-санусийа дин ва даула. Ал-Кахира, 1948; *Ziadeh N.A.* Sanusiya. A study of a revivalist movement in Islam. Leiden, 1958.
11. См.: *Rehatsck E.* The History of Wahhabs in Arabia and in India. The Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic society, v. XIV, 1878-1880. Bombay, 1880.
12. *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1962, с.41-59; *Abbot F.* Decline of Mughal empire and Shah Waliallah. – The Muslim World, Leiden, vol. 52, 1962, №2.
13. Iqbal M. Iqbal and ahmadism. Lahore, s. a.
14. *Васильев А.М.* Пуритане ислама. М., 1967, с.255.
15. *Мухаммад Исмаил.* Таквийат ал-иман. Стамбул, 1881.
16. История XIX века. Т. 6. М., 1938, с.128.
17. *Снесарев А.Е.* Этнографическая Индия. М., 1981, с.72.
18. Рабита ал-алам ал-ислами. Мекка, 1986.
19. См.: *Плешов О.В.* Ислам и демократия. Опыт Пакистана. М., 1996.
20. Подробно о мусульманских организациях Афганистана см.: *Спольников В.Н.* Афганистан: исламская оппозиция. М., 1990; *Frison F.* L’Afghanistan postcommuniste. Paris, 1993; *Милославский Г.В.* Внутриполитическая ситуация в Афганистане. Пограничник Содружества. 1997, №1.

## “ВАХХАБИЗМ” В СНГ

Ислам является второй по числу приверженцев религией в России. Естественно, что в последнее десятилетие его позиции значительно укрепились, однако в ряде случаев это связано с процессом формирования этнорелигиозной идентичности. В отдельных регионах ислам стал фактором, формирующим общественное сознание, а на Кавказе обращение к исламу является одним из средств, которое должно способствовать дистанцированию от России. Таким образом, в современной общественно-политической ситуации обращение к исламу это не просто восстановление позиций религии, которая, так же как и христианство, в течение 70 лет существовала в условиях почти полного запрета, но и реализация политических целей.

Ислам является наиболее молодой из всех известных нам мировых религий и его энергетический импульс еще далеко не исчерпан. Сложную внешнеполитическую ситуацию на Ближнем и Среднем Востоке мусульмане СНГ рассматривают особенно пристально не только в силу географической близости регионов, но и потому, что там живут единоверцы. Этому также способствует восстановление связей между лидерами мусульманских общин, обучение студентов из СНГ в вузах арабских стран, а также личные контакты. Нельзя забывать также о той помощи, которую оказывают мусульманские страны становлению ислама на пространстве СНГ.

Логическим следствием возобновления связей между мусульманами СНГ и зарубежными исламскими общинами является появление различных течений внутри ислама в странах Содружества. Так, еще в начале гражданской войны в Таджикистане на страницах российской печати появилось слово “ваххабизм”, под которым подразумевается радикальное направление в исламе.

Современный ислам многолик. Еще в VII в. произошел главный раскол на суннизм и шиизм. Однако на этом деление не закончилось. В лоне ислама существует несколько десятков направлений, суфийских полумистических орденов. Но они не отвергают друг друга, признавая возможное своеобразие культа. При этом в своей терпимости к инакомыслящим в исламе они руководствуются высказыванием самого пророка Мухаммада,

приведенном в одном из хадисов: “Община моя разделится на семьдесят три секты, одна из которых спасется, остальные погибнут”, “А кто спасется? – спросили у него, “Люди сунны и согласия (ахл ас-сунна ва-л-джама’а)” – ответил он. Когда же его попросили разъяснить, что есть “сунна и согласие”, он сказал: “То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники” [1]. Это разъяснение оказалось слишком общим, а отсутствие в исламе какого-либо института, регулирующего отношения между правоведением и инакомыслием внутри мусульманской уммы, обусловило сохранение разнообразия в толковании основных постулатов и ритуальной практики.

Тем не менее, периодически в исламе возникали течения, призывающие к реформе или унификации культа. Одним из таких течений был ваххабизм, возникший в XVIII в. на территории нынешнего Саудовского королевства. Тогда арабийский богослов шейх Мухаммад ибн Абд ал Ваххаб (1703–1792) призвал племена, населявшие Аравию, отказаться от своих прежних полуязыческих-полумусульманских верований с тем, чтобы привести их к истинному исламу. Именно тогда ваххабизм стал идеологией объединительного движения, которое возглавил род Саудитов, впоследствии основавший новое государство – Королевство Саудовская Аравия.

Нетерпимость по отношению к другим верованиям или отклонениям внутри ислама характерна не только для ваххабитов. И до них и после появлялись радетели чистого ислама, провозглашавшие первоначальный ислам эпохи Мухаммада единственно правильным. Все эти движения мусульманские богословы объединяют одним словом “салафийа” от “салаф” – предки, предшественники. Образ жизни “ас-салаф ас-салихун” (праведных предков) выдается за эталон, которому должен следовать каждый мусульманин. В этом плане современный ваххабизм совпадает с фундаментализмом, ставящим во главу угла идеологические принципы и ритуалы раннего ислама.

Однако есть один нюанс, который отличает современный ваххабизм от фундаменталистских течений, имеющих место в странах традиционного мусульманского ареала. Дело в том, что неоваххабизм появляется как раз там, где позиции ортодоксального ислама были изначально слабы. Речь идет о тех районах, где всегда господствовал ислам суфийского толка, или же где свобо-

да совести была ограничена господствующим режимом.

Типичный пример – ситуация в Центральной Азии и на Кавказе, где в свое время получили распространение суфийские ордены. В Чечне – Накшбандийа и Кадирийа, в соседнем Дагестане, кроме них, орден Шазилийа, в Ингушетии – преимущественно Кадирийа, а в бывшей Средней Азии перечень тарикатов несколько больше. Именно в районах распространения суфийского ислама, изначально имевшего местную специфическую окраску, и возникает обновленческое движение, получившее в нашей прессе название “ваххабизм”.

На самом деле специфика кавказского и среднеазиатского ислама состоит прежде всего в том, что в течение длительного времени, начиная с присоединения этих территорий к России и заканчивая советским периодом, местная мусульманская община существовала вне связи со странами традиционного мусульманского ареала. Естественно, что это не способствовало закреплению в регионе суннитского ислама и расширяло возможности для распространения суфизма, черпавшего силы в народных доисламских верованиях. Применительно к кавказскому исламу следует отметить определенную замкнутость суфиев в рамках своего тариката, границы которого совпадали с тейпом, к которому принадлежали его члены.

Ордены Накшбандийа и Кадирийа относятся к так называемым “двенадцати материнским братствам” (от которых впоследствии откололись и стали самостоятельными многие другие) и имеют своих адептов практически повсеместно, как внутри мусульманского мира, так и в тех странах, где существует мусульманская диаспора. Но кавказские общины отличаются специфической ритуалом, отражающей доисламские обычаи региона, а также влиянием среднеазиатского ислама, под воздействие которого кавказские тарикаты попали в период высылки чеченцев и ингушей в Среднюю Азию в 40-е – 50-е годы.

Носителями идеи обновления или, как это принято говорить “ваххабизма”, на постсоветском пространстве являются прибывшие из арабских и некоторых других мусульманских стран проповедники. Первыми их последователями стали молодые люди, получившие с началом перестройки возможность обучаться в зарубежных теологических центрах, а также те, кто не испытывает почтения перед обычаями старшего поколения. Последняя

категория, как правило, одновременно протестует против сложившегося кланового разделения кавказского социума. Таким образом, противостояние между ревнителями местных традиций и сторонниками обновленчества дополнительно приобретает черты конфликта поколений. В религиозном плане это – протест против старого официального духовенства и верхушки суфийских орденов (тарикатов), не пускающих в элиту новое поколение.

Впрочем, обвинения в коррупции и взяточничестве, адресованные старшему поколению, отнюдь не безосновательны. Сторонники ваххабизма считают, что увлечение роскошью противоречит нормам исламской морали, ведет к забвению истинной системы ценностей. По их мнению, ваххабизм в рамках бывшего СССР может стать средством преодоления путем религиозного (и морально-психологического) обновления всех барьеров между мусульманами: этнических, социальных, политических, культурных и т. д.

Большинство журналистов, пишущих о проявлениях ваххабизма в СНГ, усматривают в них “руку Саудовской Аравии”, полагая, что движение целиком и полностью финансируется Эр-Риядом. Однако участие зарубежных мусульманских организаций в восстановлении принципов ислама на постсоветском пространстве не предполагает использования методов Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба, прежде всего джихада или газавата. В основном речь идет о финансовой поддержке. Действительно, в начале 90-х годов на средства, предоставлявшиеся зарубежными мусульманскими организациями, осуществлялись восстановление и строительство мечетей, организация начального мусульманского образования, посылка студентов в теологические институты, издание пропагандистской литературы. Саудовская Аравия неоднократно брала на себя расходы по провозу мусульман бывшего СССР к святым местам ислама для осуществления хаджа.

В связи с этим возникло мнение, что ваххабизм в СНГ возник исключительно благодаря финансовой помощи Саудовской Аравии, которая в последние два десятилетия заметно укрепила свое положение в мусульманском мире. Как страна, на территории которой находятся главные мусульманские святыни Мекка и Медина (король даже имеет титул “Харис аль-харамейн”, то есть “хранитель двух святынь”), Саудовская Аравия считает своим долгом



оказывать покровительство братьям по вере. После иранской революции 1979 г. и попыток Тегерана активизировать деятельность шиитских общин в арабских странах, Саудовская Аравия предприняла ответные меры, в том числе и контрпропагандистские. В тот период это соответствовало задаче сближения с арабскими странами и усилению роли Саудовской Аравии на международной арене.

Однако в последние годы, особенно после ирако-кувейтского кризиса, руководство страны пересмотрело практику финансирования идеологических программ. Были сокращены расходы на помощь зарубежным мусульманам, в том числе на территории бывшего СССР. Одновременно это отражало и разочарование саудовских миссионеров, которые, побывав в ряде регионов СНГ, убедились в сверхсложности поставленной задачи по восстановлению ислама. Об этом шла речь на конференции, состоявшейся осенью 1996 г. в Эр-Рийаде. Тогда же миссионеры с горечью констатировали, что деньги, предоставляемые для восстановления мечетей или организации мусульманских школ, к сожалению, не всегда расходовались по назначению. Саудовское правительство сократило расходы на поддержку мусульман бывшего СССР, однако это не означает, что помощь вообще перестала поступать. По-прежнему заботу о мусульманах СНГ проявляют частные благотворительные фонды, деятельность которых не контролируется правительством Саудовской Аравии. Поэтому достаточно трудно выяснить, “кто заказывает музыку”, поддерживая радикально настроенных ваххабитов.

Как мы уже отмечали, российские журналисты, вероятно винуясь традициям российского менталитета во всем усматривать происки врага, предпочитают обновленческое движение в исламе рассматривать исключительно как результат внешнего влияния и приписывают зарубежным мусульманским организациям экстремистские цели. Отсюда же проистекает ошибка отождествлять ваххабитов или мусульманских проповедников с экстремистами от ислама чьи следы обнаруживаются в “горячих точках”. Максим Юсин из газеты “Известия” назвал свою статью от 22 июля 1998 г. “Ваххабиты добрались уже и до Косово”. Подзаголовок статьи “В рядах албанских сепаратистов сражаются подданные Саудовской Аравии”. В ней говорилось о том, что среди попавших в плен в ходе боев за город Ораховац обнаруже-

но 16 иностранцев. “Самый большой “контингент” – шесть человек – представлял Саудовскую Аравию. Как видим, последователи ваххабизма (а именно это течение ислама доминирует в Саудовской Аравии) сражаются за чистоту веры не только в Чечне и Дагестане, но теперь и в Косово”... [2].

Любой специалист по современному исламу усмотрит в приведенном отрывке две ошибки. Оговоримся сразу: обе они являются результатом тотального негативизма к проблемам ислама, характерным для большинства российских СМИ.

На наш взгляд, точка зрения о том, что ваххабизм по сей день является идеологией Саудовской Аравии, не соответствует нынешней ситуации. Да, действительно, объединение аравийских земель стало возможным благодаря тому, что саудиты, воспользовавшись идеологией ваххабизма, сумели привлечь на свою сторону значительную часть племен. Однако в тот период проповедь Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба носила антиязыческий характер. Последнее предопределило отношение его последователей к святым местам ислама (в том числе могиле самого пророка), которые в тот период рассматривались в контексте идолопоклонства. Резче всего они выступали против “бид’а” (новшеств), введенных в ислам уже после смерти Мухаммада. Когда задача по восстановлению ислама в Аравии была благополучно реализована, идеология ваххабизма претерпела определенную эволюцию в сторону смягчения и впоследствии она сблизилась с идеологией нормативного ислама. Тем не менее за саудовцами закрепилась репутация непримиримых ортодоксов, что объясняется приверженностью к ханбалитскому мазхабу, наиболее жесткой из четырех религиозно-правовых школ мусульманской юриспруденции.

Сегодня граждане королевства называют себя не “ваххабитами”, а “салафийун”, то есть последователями веры праведных предков. Таким образом, можно говорить о том, что ваххабитский ислам в Саудовской Аравии сыграл свою роль, возродив ислам в его первоначальной “чистой форме”, а теперь уступил место более умеренному течению. Наблюдатели отмечают, что с тех пор, как в Саудовской Аравии были найдены огромные залежи нефти и государство получило средства для своего развития, необходимость в проповеди ислама в его жестокой, ваххабистской, форме отпала. Характерно, что сегодня в Саудовской Аравии говорят об Мухаммаде ибн Абд ал-Ваххабе только в истори-

ческом контексте. Более того, есть основания полагать, что саудовский ислам ныне переживает раскол между сторонниками традиционализма и сторонниками нормативного ислама, суннизма, имеющего наибольшее число приверженцев в мире. Проявлением этого противостояния можно считать демонстрации традиционалистов против открытия собственного телевизионного вещания в королевстве, что рассматривалось как “бид’а”. Естественно, что они выступают против присутствия американских войск в регионе. Кстати, взрыв в Дахране на территории американской военной базы, произошедший осенью 1996 г., приписывают как раз традиционалистам.

Следует также вспомнить о событиях двадцатилетней давности, когда в Саудовской Аравии была совершена попытка государственного переворота. Тогда вооруженная группа мусульман захватила Месджад аль-Харам – Священную мечеть – и удерживала ее в течение 5 дней. Мятеж был подавлен (25 ноября 1979 г.), однако власти всячески препятствовали утечке информации, ибо религиозные фанатики обвиняли правительство страны, состоявшее в основном из Саудитов, в забвении принципов, провозглашенных Мухаммадом. Апеллируя к общественному мнению страны, они призывали народ встать на путь, провозглашенный некогда Мухаммадом ибн Абд ал-Ваххабом, и “очистить страну от нечестивых”.

Тот факт, что правительство пыталось скрыть информацию о происшедшем, свидетельствует не только о желании “сохранить лицо”, но и о том, что ваххабитские установки XVIII в. пришли в противоречие с моралью XX в. Естественно, что официально ваххабизм никто не отменял и ревизии не подвергал. Однако со времен Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба произошло немало изменений, на которые общество должно было реагировать. Уже в 20-е годы власти начали разрабатывать “низамы” (уставы) или “марсумы” (декреты за подписью короля), которые формально законами не считались, но фактически были ими.

А.М.Васильев, автор наиболее авторитетного труда по истории королевства, изданного в 1982 г., писал: “Ислам в его ваххабитской форме и племенные и клановые связи – реально существующие и долгосрочные факторы в саудовском обществе” [3]. Это утверждение актуально и сейчас, ибо на территории саудовского государства невозможно присутствие суфийского исла-

ма. Следует, тем не менее, отметить, что за прошедшие со дня выхода в свет этой книги годы международная ситуация в регионе изменилась коренным образом. Опасность, проистекающая из соседства со столь амбициозными державами как Ирак и Иран, заставили Эр-Рияд искать сближения с арабскими странами, США и европейскими державами, военное присутствие которых стало гарантией безопасности самого королевства. Естественно, что ваххабиты рассматривают саудовско-американские контакты как вызов исламской морали.

Но вернемся к статье в газете “Известия”. Наш второй упрек к автору вызван неправомерным, на наш взгляд, отождествлением современного ваххабизма с мусульманским экстремизмом. Надо отметить, что многие авторы впадают в эту ошибку, отождествляя фундаментализм, то есть восстановление основ вероучения, с попытками их насильственного внедрения. Однако проблеме современного ваххабизма нельзя отделять от проблемы радикализации ислама, обострившейся после гражданской войны в Афганистане. Вообще Афганская война стала крупнейшим вооруженным конфликтом второй половины XX в., в которой в той или иной степени приняли участие многие мусульманские страны. По времени эта война совпала с кризисом национально-освободительного движения в “третьем мире” и крахом социалистической модели развития. Именно тогда был выпущен “джин из бутылки” и произошла радикализация ислама. По окончании войны многие из непримиримых мусульман не захотели сложить оружие и устремились помогать единоверцам в других “горячих точках”. Нередко как раз бывшие муджахеды становились миссионерами, а их “спонсорами” радикалы типа суданского президента шейха Ат-Тараби или бывшего саудовского гражданина, миллионера Усамы бен Ладена. В статье М.Юсина конечно же шла речь о мусульманских экстремистах, бывших “афганцах” и просто о наемниках, “солдатах удачи”. Вероятно сюда же надо отнести и тех боевиков, которые сражались на Кавказе, в первую очередь Хаттаба, гражданина Иордании, который в начале 90-х годов появился в Чечне.

Термин “ваххабиты” в его современном применении отнюдь не является российским изобретением. Французский исследователь Марк Габорьо писал, что “термин *ваххабит* (ваххаби) он впервые услышал в 1965 г. в Катманду”, где после молитвы в

мечети два индийских мусульманина, попросив у присутствующих разрешения, выступили с пламенной речью, призывающей мусульман отказаться от почитания местных святых [4]. Человек, который сопровождал французского ученого, объяснил ему, что “это ваххабиты”. Впоследствии М.Габорьо сделал вывод, что “ваххабизм – это одна и та же этикетка, но за ней скрывается несколько движений” [5]. Вероятно, он имел в виду, что в каждом конкретном случае поборники “чистого ислама” выступают против тех “антиисламских”, с их точки зрения, новшеств, которые происходят в основном из местных доисламских верований или тех, что связаны с техническим прогрессом.

В этой связи кавказский ваххабизм не является исключением. Он также инспирирован местными специфическими причинами. Среди них надо прежде всего выделить стремление влиться в семью мусульманских народов, что частью населения рассматривается как возможность еще больше дистанцироваться от России, а также получить помощь от богатых мусульманских стран и организаций.

Существующая структура кавказского общества предполагает, что глава тариката одновременно является одним из лидеров тейпа. Таким образом, будучи одновременно светским и религиозным лидерами, они имеют возможность контролировать общество, нормировать его общественное мнение. Естественно, что это обстоятельство учитывается при распределении постов во властных структурах. В свою очередь некоторые лидеры пользуются своим положением для получения дополнительных материальных выгод. В этих условиях проповедь нормативного ислама означает уравнивание всех мусульман в правах, в результате чего шейхи теряют возможность оказывать влияние на рядовых мусульман, как это было прежде.

Ваххабитскому движению на Кавказе способствует также традиционное соперничество тарикатов Накшбандийа и Кадирийа, объединяющих различные чеченские тейпы. При шейхе Мансуре, а затем при Шамиле у власти находились представители Накшбандийа. Впоследствии именно они составили в начале XX в. первый слой чеченского купечества. Социальное разделение между представителями того или иного ордена сохранялось и после революции. Кстати, Д.Дудаев опирался в основном на кадиристов. Таким образом, речь идет не только о разной

религиозной ориентации, но и разных позициях, в том числе экономических, в чеченском обществе. В период войны в Чечне произошло сближение представителей того и другого тариката. Но после отвода войск случилось то, что предсказывали наиболее дальновидные специалисты: в борьбе за власть оформилось новое разделение чеченцев. И как раз в этих условиях появилось ваххабистское движение, объединившее тех, кто выступает против кланового раздела собственности страны.

Не следует считать чеченских ваххабитов лишь ревнителями веры, ищущими бога. Они, также как и большинство чеченцев, выступают за независимость Чечни от России. Вместе с тем, ваххабиты считают, что обращение к нормативному исламу позволит восстановить нравственные принципы, утраченные за годы войны.

Как известно, саудовских ваххабитов в свое время прозвали “пуританами ислама”, ибо они выступали против роскоши, прокламировали нравственную чистоту, осуждали стяжательство, употребление вина и наркотиков. В этой связи характерно, что кавказские ваххабиты, выступающие против криминализации региона, в публикациях большинства СМИ выглядят как опасные для общества элементы. Очевидно, что распространение движения беспокоит властные структуры, которые, например, в Ингушетии, вероятно под давлением шейхов, предприняли меры для ограничения деятельности ваххабитов в регионе. В 1997 г. в горном районе Ингушетии ваххабитами был организован молодежный лагерь. Власти в тот период не возражали против его создания, тем более, что из-за безработицы многие молодые люди не имели возможности трудоустроиться. В лагере молодых людей бесплатно кормили, обучали арабскому языку, основам исламского вероучения. В распорядке дня была предусмотрена военная подготовка и работа на полях, которые были предоставлены в распоряжение лагеря по личному указанию президента Ингушетии Р.Аушева. Естественно, ребята совершали намаз и все сопутствующие ритуалы. Запрещалось курить, пить спиртные напитки, употреблять наркотики. Относительно последнего ваххабиты непримиримы. (Известно, что в последние годы Кавказ захлестнула волна криминального бизнеса: разведение наркозелья или изготовление подпольной водки. Ряд столкновений между ваххабитами и местными жителями был как раз вызван попытками первых

уничтожить поля наркосырья).

Следует также отметить, что занятия в молодежном лагере вели в основном приглашенные из арабских стран преподаватели, чьи знания, конечно же, не идут ни в какое сравнение со знаниями местных шейхов старшего поколения. Ребятам также импонировали чистота и порядок, принятые в лагере. Однако уже на следующий год лагерь был закрыт в соответствии с распоряжением того же Р.Аушева. По мнению тех, кто побывал в лагере, это было сделано под давлением шейхов (кадиритских), усмотревших в его деятельности угрозу тарикитскому исламу.

Следует также отметить, что для современной ситуации на Кавказе характерно отсутствие четких представлений об исламе и его атрибутах. Например, шариат объявлен государственным законом Чечни, но население продолжает следовать принципам адата, обычного права. Любопытно, что в основу законодательства был положен перевод суданского варианта шариата. Естественно, что само внедрение шариата предполагает ущемление адата, сокращения сферы его применения, а, следовательно, и позиций суфийских братств.

Разделение чеченцев на “ваххабитов” и “неваххабитов” распространяется и на боевиков. Впрочем, руководство Ичкерии стремится публично отмежеваться от ваххабитов. В частности, начальник Центра по борьбе с терроризмом при президенте Хункар-паша Исрапилов летом 1998 г. выступил с критикой “лжеисламских течений”. По его мнению, ситуация вокруг ваххабизма на Кавказе нагнетается российскими СМИ для того, чтобы представить Чечню в качестве “центра мирового терроризма”. Однако еще в декабре 1997 г. Салман Радуев, как представитель “Армии генерала Дудаева” подписал соглашение о сотрудничестве с “Вооруженными силами исламских джамаатов Дагестана”, являющимися военным крылом дагестанских ваххабитов. Эта информация свидетельствует о том, что внутри ваххабитского движения есть радикальное течение, от сотрудничества с которым Чечня не станет отказываться.

Более того, существует мнение о том, что именно Чечня стоит за спиной дагестанских ваххабитов-радикалов. Среди лидеров последних называют Ахмеда-кази Ахтаева (скончавшегося в марте 1998 г.), теолога, сумевшего объединить полторы тысячи человек; умеренного радикала Бахауддина – кази Хасавьюртского,

авторитет которого поддерживает более двух тысяч человек. Именно он возглавлял исламский центр в Махачкале, закрытый в 1998 г. Его обвиняли также в тесном сотрудничестве с Хаттабом. Еще один авторитет – Аюб Астраханский создал общину, где пятьсот бородачей ведут праведный образ жизни и призывают к созданию независимого исламского анклава на Кавказе.

К сторонникам умеренного ваххабизма относят жителей трех дагестанских сел Карабахи, Чабанмахи и Кадар, которые, протестуя против коррумпированности и криминального беспредела, сделали ставку на восстановление исламских ценностей. Однако в данном случае ваххабизм отнюдь не вытеснил кадиритский ислам, что еще раз свидетельствует о том, что ваххабизм на Кавказе не выступает как самостоятельная религиозная доктрина, а лишь отражает стремление местных мусульман возродить нравственные принципы.

Ваххабизм или то, что под ним подразумевается, – головная боль и для лидеров среднеазиатских государств. О попытках ваххабитов закрепиться в Узбекистане осенью 1998 г. говорил в одном из своих выступлений президент И.Каримов. А по сообщениям азербайджанской газеты “Зеркало” из республики были высланы два преподавателя, работавшие по азербайджано-турецкому протоколу, якобы за пропаганду “ваххабизма”. Последнее сообщение кажется абсолютным нонсенсом, ибо вряд ли турки могли быть приверженцами саудовского ваххабизма. Очевидно, что они были носителями нормативного ислама. Это еще раз подтверждает наш вывод о том, что движение, известное на территории СНГ как “ваххабизм”, не тождественно тому, что имело место в Аравии в XVIII веке.

На наш взгляд, наклеивание ярлыка “ваххабизм” на нынешнее обновленческое движение на Кавказе является результатом негативистского отношения шейхов старшего поколения к мусульманской молодежи. Кстати один из имамов московской исторической мечети, выступая по радиостанции “Свобода” летом 1998 г., недвусмысленно высказал свое отношение к ваххабизму: “Когда кто-нибудь скажет ерунду, мы ему говорим: ты – ваххабит”.

Современный ваххабизм на постсоветском пространстве имеет еще пока смутные очертания. Религиозные лидеры на Кавказе предают его анафеме, ибо он угрожает интересам духо-



венства и светских лидеров. Однако в ряде случаев им удается использовать радикалов от ваххабизма, делая ставку на их антироссийские настроения. В целом же неопределенность идеологических установок кавказских ваххабитов отражает состояние исламского мировоззрения в регионе и, в частности, противостояние старого и нового поколения мусульман.

---

1. Цит. по Аш-Шахрагани. Книга о религиях и сектах. М., 1984, с.11.
2. "Известия", 22 июля 1998.
3. *А.М.Васильев*. История Саудовской Аравии. М., 1982, с.529.
4. La transmission du savoir le monde musulman périphérique. Lettre d'information, №15, avril 1995. Paris, p.76.
5. Ibid.

## ИГРЫ В “ВАХХАБИЗМ”

“Я в Москве чиновникам не устаю повторять: мы тушим пожар, который не мы разожгли”.

С. Абубакаров муфтий Дагестана

Вероятно, никто не сможет определенно сказать, кто и когда в СССР принял решение использовать термины “ваххабизм” и “ваххабиты” в отношении неформальных мусульманских объединений, которые появились в Средней Азии в 70-80-х годах как подпольные, но впоследствии легализовались. Как правило, они не идентифицировали себя с последователями Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба (от имени которого и получило свое название исламское религиозно-политическое движение, возникшее в Аравии в середине XVIII в.). Однако некоторая идейная преемственность между ними прослеживалась.

Учение Ибн Абд аль-Ваххаба, как известно, способствовало объединению Аравии под властью Саудидов и стало официальной идеологией созданного ими государства. Ваххабизм в настоящее время сохранился в Саудовской Аравии как основа идеологии этого государства. Основными положениями ваххабизма XVIII в. являлись: очищение ислама от нововведений и возврат к первоначальному исламу времен пророка Мухаммеда; отказ от культа святых, поскольку только Аллах достоин поклонения; строгое соблюдение морально-этических норм ислама, осуждающих стяжательство, роскошь, блуд, пьянство и т. д.; проповедь мусульманского единства, братства, социальной гармонии; пропаганда джихада против язычников, к которым относились и мусульмане, отошедшие от принципов “чистого”, первоначального ислама. Ваххабитам XVIII в. были свойственны такие черты, как фанатизм и экстремизм в борьбе со своими противниками во имя установления власти, которая должна руководствоваться исламскими законами. Иное правительство, по их убеждению, не имеет права на существование, поскольку политика и ислам не могут существовать отдельно.

Идеи такого рода всегда, и во многих странах, находили благоприятную почву. Особенно в кризисных ситуациях. Не стал исключением и Советский Союз, а точнее – его мусульманские

регионы. Некоторые исламские возрожденческие организации в советской Средней Азии формировались в качестве своеобразной оппозиции официальным властям параллельно разложению советской системы. В 80-е годы власти обеспокоились их активностью, расценивая ее как противоречащую интересам государства и – официальному исламу. В постсоветский период российской истории, в отечественной прессе появились публикации, авторы которых полагали, что термин “ваххабиты был введен в пропагандистский оборот в свое время с подачи КГБ, с целью дискредитировать как экстремистские неформальные исламские объединения, выступавших с критикой официального мусульманского духовенства и местных властей.

Можно, конечно, строить различные предположения о работе спецслужб СССР в тот период. Однако, при этом выглядит странным тот факт, что Советская власть, не отличавшаяся идеологической толерантностью, по каким-то причинам ваххабитов не преследовала. Напротив, им разрешали строить свои мечети. Может быть, это делалось отчасти потому, что им симпатизировала какая-то часть малоимущих слоев населения, чему был свидетелем автор этих строк в таджикском городе Куляб в 1990 г. Потом в Таджикистане началась гражданская война. Многие из тех ваххабитов были убиты как враги таджикского народа и проводники реакционных идей “исламского фундаментализма”.

Парадоксально, но в тот период ваххабизм в Центральной Азии рассматривался и как разновидность иранского исламского фундаментализма, который сам резко критиковал идеологию ваххабизма и саудовский режим за антиисламскую политику. Лидер Ирана имам Хомейни прямо обвинял Фахда в том, что “он распространяет полное предрассудков учение ваххабитов, ... использует ислам и Священный Коран для уничтожения того же ислама и Корана” [1].

Существует также точка зрения, что ваххабитами стали называть своих оппонентов представители официального духовенства. Например, по сведениям журналистки С.Шерматовой, имам соборной мечети Куляба Хайдар Шарифзода, имевший в народе “полковник”, называл так “кази Таджикистана и лидеров ИПВ” (Исламской партии возрождения Таджикистана), которые еще в 1989 г. обвиняли его в коррупции. Правда, в 1989 г. ИПВ еще не была организационно оформлена. Потому логичнее, конечно, го-

ворить о том, что лидерами ИПВ в Таджикистане стали авторитетные среди верующих люди, ранее “обвиненные” властями в ваххабизме. В этой связи интересно мнение главного редактора бюллетеня “Среднеазиатские страницы” В.Померанцева, который считает, что ИПВ Узбекистана формировалась “на базе так называемых ваххабитских общин, не подчиняющихся государству” и только в 1989 г. [2]. Ваххабитские признаки имеет и дагестанская ИПВ “НАХДАТ” (“Возрождение”), которая, по словам Д.Халидова убеждена, что необходимо возродить первоначальную чистоту ислама, данную мусульманам в Коране и суннах”, отвергает “посредничество между верующим и Аллахом”, полагает “что многие мусульмане впали в “ширк” (многобожие), поклоняясь новым идолам и создавая новые культы” [3].

Структуры ИПВ первоначально формировались на реальной основе ваххабитских общин. Однако впоследствии в руководстве ряда ИПВ появились выходцы из традиционно авторитетных родов. Так произошло, по мнению политолога С.Багдасрова, с ИПВ Таджикистана, в руководящих структурах которой стали занимать “лидирующие позиции представители влиятельных старинных духовных родов, в том числе связанные с суфийскими орденами” [4]. В результате ИПВ начала склоняться ко все более умеренной позиции, откладывая на более поздний срок вопрос о строительстве исламского государства. Сейчас уже вряд ли целесообразно проводить прямые аналогии между ИПВ и ваххабитами или ваххабитскими общинами. Тем более, что в начале 90-х годов последние начали обособляться; появились группы, открыто именовавшие себя ваххабитами, но не в Средней Азии, а на Северном Кавказе [5]. Правда, и там порой прослеживалась связь по линии ИПВ-ваххабиты.

Например, в 1992 г. в Карачаево-Черкессии сторонники Магомеда Биджиева, возглавлявшего ранее филиал ИПВ в Ставропольском крае, открыто объявили себя ваххабитами и даже выступали с требованиями отделения этой республики от России [6]. В начале 90-х появились ваххабиты и в Дагестане. Их отряды позднее участвовали в российско-чеченской войне на стороне, разумеется, чеченцев. Однако заговорили в России о проблеме ваххабитов в основном в середине 90-х годов, в связи с развитием и обострением ситуации на Северном Кавказе и вокруг каспийской нефти. Станным образом это совпало по времени и с

активизацией движения талибов в Афганистане. (Те и другие используют саудовские деньги наряду с иными источниками финансирования.)

Помощь ваххабитам на Северном Кавказе оказывают исламские проповедники из Саудовской Аравии, а также Сирии, Иордании и других стран. В качестве проповедников “чистого ислама” выступают и молодые люди, получившие религиозное образование за рубежом. По сведениям Ю.Сосламбекова, президента Конфедерации народов Кавказа, за последние годы в различных исламистских центрах в странах Ближнего Востока было подготовлено более 4 тысяч последователей ваххабизма из молодежи северокавказских республик. Теперь они занимаются не только активной пропагандистской работой и строительством своих мечетей, но захватывают уже имеющиеся, вытесняя традиционное духовенство. При этом мечети используются и в качестве военно-тренировочных центров. Об этом, в частности, свидетельствовал имам Кисловодской мечети Абуикир Курджиев, называющий ваххабитов вероотступниками, так как к этой категории, по его мнению, можно отнести “людей, считающих верующих неверующими” (ваххабиты же полагают настоящими мусульманами только себя). Необходимость занятий спортом в мечетях обосновывается иногда (как это делает Ахметов, бывший активист ногойского движения “Бирлик”, лидер ваххабитского села Иргаклы) исламской традицией: в мечетях во времена раннего ислама преподавали уроки фехтования, так как мусульманин был обязан уметь владеть оружием. Объяснение, как видим, вполне убедительное для местной сельской молодежи, у которой образ мусульманина-воина ныне ассоциируются с человеком, владеющим не столько саблей, сколько автоматом и гранатометом. Не считает предосудительным использовать мечеть в качестве спортивного зала для занятий боевыми искусствами и лидер организации “Мусульман джамаата” в Карачаево-Черкессии Рамазан Борлаков. При этом он заявляет, что не намерен вмешиваться в политику, поскольку считает своим главным врагом “религиозное невежество”, а своей главной задачей – “просвещение людей”.

По мнению большинства ваххабитов, традиционные исламские структуры с этой задачей самостоятельно справиться не в состоянии, поскольку отошли от истинного ислама. К тому же последователей суфийских течений, преобладающих в регионе,

они считают язычниками из-за почитания ими своих святых. Приверженность к различным орденам и поклонение разным святым вносит, по мнению ваххабитов, раскол в мусульманскую умму.

В Дагестане было фактически создано ваххабитское мини государство, в котором не действовали ни российские, ни дагестанские законы. Его территория включала три села: Карамахи, Чабанмахи и Кадар. Планировалось присоединить четыре населенных пункта – Ванашимахи, Чанкурбенмахи, Губден и Гурбуки. Так и могло случиться со временем, поскольку значительные политические силы и капиталы заинтересованы в развитии ваххабитского движения (как, впрочем, и движения талибов). К тому же в Дагестане существовали вполне боеспособные ваххабитские структуры. (Например, в селе Согратль, где ваххабиты составляли большинство населения, а также в поселках Ботлихского района.) В Дагестане в целом, согласно официальным данным, до начала антитеррористической операции летом 1999 г. существовало более 70 вооруженных группировок. Практически в каждом селе были отряды самообороны. Дагестанских ваххабитов поддерживали, как известно, некоторые чеченские полевые командиры, в том числе небезызвестный иорданский чеченец Хаттаб, одна из жен которого родом из селения Карамахи, куда он беспрепятственно прилетает на военно-транспортном вертолете МИ-8, оснащенный современным вооружением [7].

Что касается присутствия иностранцев на территории Дагестана, то их численность с начала 90-х годов резко увеличилась, как и по всей России. Если в тот период там проживало всего несколько десятков иностранных граждан, то теперь, несмотря на обострившуюся ситуацию, только официально зарегистрировано отделом паспортно-визовой службы в МВД Республики Дагестан 882 человека более чем из 20 стран. Фактически же проживает в несколько раз больше, чем зарегистрировано. При этом ежегодно всего около десятка нелегалов[8].

К концу 90-х годов полный контроль над северокавказским регионом со стороны руководства РФ был, судя по всему, утерян. Очевидно, что центральная власть поделилась здесь своими полномочиями с неофициальными силовыми структурами. Подтверждением этого является, на наш взгляд, позиция МВД РФ, запрещающая местным властям оказывать силовое давление на вахха-

битов как не представляющих угрозы государству. Известно, что в начале 1999 г. в Карамахи приезжал даже премьер-министр РФ С.Степашин, занимавший ранее пост министра внутренних дел страны. Никакой угрозы в действиях ваххабитов для Дагестана и для России в целом С.Степашин не усмотрел. В то же время уже фактически шла кавказская война против России и ее интересов в регионе. Ослабевшая Россия постепенно уходила с Кавказа. И ваххабиты помогали сделать это быстрее. В их идеологии естественно присутствуют антироссийские, антирусские и антиправославные теории, питающие русофобские настроения среди местного населения. Яркий тому пример – публикация книги (в киевском издательстве “Наука”) М.Тагаева “Наша борьба, или Повстанческая армия имама”, пропитанная антироссийским пафосом. Характерно, что название этой книги перекликается с известной работой вождя немецкого народа 30-х – 40-х годов XX в. Остается только создать соответствующую партию. В соседней Чечне таковая уже существует. Это партия “Нохчи” Ширвани Пашаева, который превозносит Адольфа Гитлера за то, что тот сделал для объединения мусульман гораздо больше, чем “лидеры так называемых исламских стран”; и больше, как он считает, чем 70% арабов или половина всех чеченцев [9]. И происходит это на территории РФ, руководство которой настроено решительно на борьбу с проявлениями фашизма!

Распространение ваххабитского влияния в Средней Азии, а затем и на Северном Кавказе было в значительной степени предопределено, на наш взгляд, тем, что ваххабиты формировались как естественное в условиях региона мусульманское, по преимуществу молодежное движение, объединившее недовольных конформистской позицией официального духовенства, призванного отстаивать интересы ислама и мусульман. Многие же священнослужители действовали в соответствии с рекомендациями светских властей, соглашались на частичную трансформацию ряда мусульманских обрядов, ослабление требований к сохранению некоторых исламских традиций, допущение нововведений, часто обременительных для широких масс простых мусульман и т. д. Среднеазиатские “ваххабиты” считали необходимым отказаться от чрезмерных и разорительных трат на мусульманские обряды, что находило отклик в обществе. Справедливости ради надо сказать, что официальные власти также призывали народ к

более скромному проведению ритуалов, но увещевания светских властей не находили отклика, так как власть имущие в основном не пользовались авторитетом у народа, поскольку не могли по большей части быть образцами для подражания.

Сейчас ситуация в этом отношении принципиально не изменилась. Напротив, власть стала жить еще богаче, чем до “независимости”, все больше отдаляясь от нужд нищающего народа. При этом она по-большевистски обещает “светлое будущее” и с капиталистическим цинизмом (без которого, по мнению Дж. Сороса, не может быть капитализма) демонстрирует собственное пребывание в нем уже сегодня. Естественно, такое положение не может способствовать созданию атмосферы социальной гармонии. Более того, власть часто расценивается населением как враждебная сила, преследующая исключительно собственные цели, противоречащие интересам народа. К тому же, в результате проводимой властями СНГ политики, получили невиданное распространение и поощрение [10] всевозможные социальные пороки, осуждаемые исламом, а тем более ваххабизмом, который, в его классическом виде, некогда называли “религией пуритан Востока”.

Кроме того, уже почти все понимают и видят, что власть срослась с криминальными структурами. Так, доктор юридических наук полковник милиции Н.М. Дьяченко со знанием дела утверждает, что “сейчас практически нет ни одной действующей хозяйственной структуры, в том числе и государственной, которая не имела бы силового прикрытия (крыши) со стороны криминальных структур либо отдельных сотрудников правоохранительных органов (последние осуществляют эту деятельность незаконно)” [11]. Естественно, что такая власть не может защитить народ, а ваххабиты готовы поддержать единоверцев материально и оружием для самообороны... О финансовых возможностях ваххабитов ходят легенды, уводящие нас за рубежи РФ. Хотя искать источники их финансирования следует прежде всего в нашей стране. В том числе и в цехах по производству фальшивой валюты. Председатель Республиканской партии и президент фирмы “Маис” Магомед Алиев, арестованный в ноябре 1998 г., на деле доказал, что можно делать доллары США очень высокого качества и в больших количествах у себя дома [12].

Люди были готовы принять ваххабитскую помощь еще и потому, что власти проявляли по отношению к ним терпимость и



даже готовность к сотрудничеству. Это вызывало недоумение у покойного муфтия Дагестана А.Абубакарова. Он был обеспокоен, что государственные чиновники не желают поддерживать официальное духовенство в его исламской просветительской деятельности под предлогом, что религия в РФ отделена от государства, но в то же они закрывают глаза на активную работу ваххабитов, пользующихся религиозным невежеством населения и опирающихся на мощную финансовую помощь из-за рубежа. Муфтий назвал ваххабизм на Северном Кавказе “псевдоисламом”, идеологическим и политическим течением с экстремистским уклоном”, возникшим при помощи “эmissаров извне”. (К последним он относил и небезызвестного иорданского чеченца Хаттаба, удивляясь, что тот не пожелал после окончания войны в Чечне отправиться на защиту ислама в Палестину.) Муфтий утверждал, что даже сам секретарь Совета безопасности Дагестана Магомед Толбоев и его окружение связаны с ваххабитами, но при этом уверяют россиян, будто проблема ваххабитов в Дагестане надумана. По мнению же А.Абубакова, она является главной проблемой в сегодняшнем Дагестане [13]. Сегодня уже вряд ли кто-то будет серьезно оспаривать уровень важности этой проблемы. Но тогда муфтия не хотели слушать. А вскоре его убили. Убийцами же называли ваххабитов еще до начала следствия. (В феврале 1999 г. некоторые СМИ, также не дожидаясь начала расследования, поспешили обвинить ваххабитов в организации взрывов в Ташкенте в том же месяце.)

Действительно, ряд влиятельных политиков в Дагестане сочувствует ваххабитам. К таким людям относится, например, председатель Союза мусульман России (СМР) Надиршах Хачилаев. Он считает, что ислам и политика неразделимы, и что ваххабиты появились как естественное следствие потребности общества “в получении полной, а не половинчатой возможности познания заветов и назиданий Аллаха, исполнения всех норм ислама”. “Их появление, – полагает он, – закономерно, и породили их сами же традиционные мусульмане, сегодня пытающиеся с ними бороться” [14].

В Средней Азии сложилась ситуация в некотором смысле диаметрально противоположная: власти не позволяют так называемым ваххабитам чувствовать себя столь вольготно, как в РФ, Там обратная крайность – репрессии. Прежде всего это относится

к Узбекистану, который пытается контролировать ситуацию достаточно жесткими методами, что в перспективе, как правило, приводит к результатам, противоположным желаемым. Правда, президент Узбекистана пытается использовать и иные методы по снятию напряженности в обществе и упреждению своих оппонентов, в том числе и исламских. В октябре 1998 г. он издал указ, направленный на пресечение проведения роскошных торжеств, в том числе и традиционных обрядов, связанных с исламом. И.Каримов заявил, что подобные празднества “задевают самолюбие простых людей, наносят урон их вере в справедливость и государственную власть”, а также “наносит ущерб национальным обычаям, превращая их в нездоровое соревнование, и оказывают отрицательное влияние на воспитание молодежи” [15]. Он фактически повторил ряд тех положений, на которых настаивали среднеазиатские ваххабиты, и на которые ваххабитские общины продолжают ориентироваться и в настоящее время. Действительно, это важно для молодежи, большинство которой оказалось в очень сложном материальном и моральном положении: зачастую без достаточных средств для нормальной жизни и без веры в идеологию официальных властей и в общественные институты, в том числе и в официальное духовенство, сотрудничающие с этой властью. Узбекские лидеры потому и привлекают к реализации выполнения вышеупомянутого указа в числе прочих Духовное управление мусульман Узбекистана. Боятся узбекистанские власти исламской оппозиции не безосновательно. И в то же время во внешней политике ориентируются преимущественно на Запад и Израиль [16] (к которому благоволили также и в мусульманской Чечне [17]).

Помимо сугубо внутренних причин, создающих почву для возникновения альтернативных исламских организаций и движений, в том числе и ваххабитского типа, существует еще и фактор внешнего влияния. Это прежде всего материальная поддержка из-за рубежа. Она оказывается как родственниками, волею судеб оказавшимися в той же Саудовской Аравии, Сирии, Иордании и других странах, а также различными “благотворительными” фондами, коммерческими структурами и т. д. Связь ваххабитов с зарубежными центрами поддержки отмечалась многими исследователями, публицистами, представителями мусульманского духовенства и др. И.Каримов также выступал со своей стороны с

обвинениями узбекских ваххабитов в связях с “таджикскими боевиками” в восточном Таджикистане и в Ошской области Киргизии (где, как он считает, расположены их военные базы) и указывал в 1993 г. на связь таджикских исламистов с Пакистаном, Саудовской Аравией и Ливией, оказывавших им моральную и материальную поддержку. Конечно, не был обойден вниманием и Афганистан, на территории которого боевики из таджикской оппозиции проходили специальную подготовку под руководством опытных инструкторов, в том числе пакистанцев и арабов.

Есть и в самой Москве политические силы, заинтересованные в существовании ваххабитов. На это, например, почти откровенно указывал в Москве президент Конфедерации народов Кавказа Ю.Сосламбеков [18].

Интересная точка зрения о причинах активизации ваххабитов на Северном Кавказе предложена политологами Ш.Мамаевым и П.Ивановым [19]. Они связывают активность ваххабитов с деятельностью международных нефтяных компаний и финансовых группировок вокруг каспийской нефти. Почти два года назад (тогда же СМИ РФ стали уделять повышенное внимание проблеме ваххабитов!) начал вести игру со ставкой на ислам широко известный на Западе (не меньше, чем Дж.Сорос) британский магнат сэръ Джеймс Голдсмит. “Людей Голдсмита, – пишут соавторы, – интересовала не столько нефть, сколько акции нефтяных компаний. Достаточно получить такой рычаг, как нестабильная и воинственная Чечня, и можно затеять многоходовые биржевые комбинации, основанные на использовании управляемого “фактора неопределенности”. Ради этого он, выходец из старинной еврейской династии банкиров, благословил свою дочь на переход в ислам и на брак с влиятельным пакистанским политиком Имран Ханом, вошедшим после свадьбы в его группу. Чего только не сделаешь ради великой идеи. Можно показать себя и адептом иной конфессии. Поистине изощренный рационализм присущ этим игрокам.

К ним присоединился английский бизнесмен польского происхождения Марек Якимчик, бывший до своей эмиграции в 1981 г. активистом польской профсоюзно-политической организации “Солидарность” в г.Кракове [20]. В середине 90-х годов он принял ислам в Саудовской Аравии, после чего получил чеченское гражданство (!) под именем Мансур... и пост советника

президента Чечни по внешнеэкономическим вопросам. В 1997 г. он занял пост вице-президента в “мозговом центре” Голдсмита – Кавказско-американской торгово-промышленной палате (КАТПП), зарегистрированной в Вашингтоне в апреле того же года. Формальным главой КАТПП стал Ходж Ахмед Нухаев, бывший первый вице-премьер в правительстве З.Яндарбиева. Руководство группой экспертов было поручено бывшему председателю Европейского банка реконструкции и развития (ЕБРР) известному финансисту Жаку Аттали. В конце июня 1997 г. КАТПП уже подготовила проект создания кавказско-евразийского общего рынка (включающего в себя Северный Кавказ, Закавказье, Южные области России и Украины, северо-восток Турции, западные регионы Казахстана и Туркмении), открытия своих филиалов и инвестиционных банков по всему миру и выпуск соответствующих облигаций для размещения на мировых биржах. 13 октября 1997 г. в Грозный прибыла делегация во главе с лордом Алистером Макалпайпом, давним партнером Джеймса Голдсмита, покойного к тому времени. Между сторонами был подписан договор о намерениях, в соответствии с которым чеченская сторона соглашалась передать в аренду англичанам нефтепровод и предприятия Топливо-энергетического комплекса (ТЭК) в обмен на создание ими инвестиционного фонда для восстановления экономики Чечни. После этого были фактически аннулированы все договоренности с Москвой относительно нефти и ее транспортировки через чеченскую территорию. А 5 ноября 1997 г. Б.Березовский был снят с поста заместителя секретаря Совета безопасности РФ: России было показано, кто хозяин в Чечне.

С лета 1997 г. “игра” начала перемещаться на территорию Дагестана, где в это время активизировались ваххабиты. Вскоре последовали безнаказанные вооруженные нападения на российские воинские подразделения, дислоцированные в Дагестане, с целью продемонстрировать, что существует влиятельная сила, способная воздействовать на ситуацию в регионе, с которой необходимо считаться. Безнаказанные вооруженные нападения на российских военных продолжались до начала открытой агрессии с территории Чечни против Дагестана летом 1999 г.

После этих событий СМИ РФ все чаще стали поднимать вопрос о ваххабитской угрозе региону и даже СНГ. Однако, если такая угроза и существует, то она не исходит от собственно вахха-

битов или от тех людей, которых именуют таковыми. Ими управляют политики и международные (в том числе и российские) коммерческие структуры, борющиеся за выгодные рынки. В условиях массового обнищания, нестабильности и почти безвластия или недоверия властям появляются массы населения, готовые искренне принять идеалы современного ваххабизма или условия предложенной игры, в том числе и за соответствующее вознаграждение. Готовы на это идти и некоторые местные политики.

В этой связи интересна точка зрения на проблему ваххабизма в Чечне ее президента. В одном из своих интервью Аслан Масхадов осторожно дал понять, что, по его мнению, ваххабизм – это “профессионально разработанное” “параллельное религиозное течение”, опираясь на которое возможно создать легитимную оппозицию в мусульманском обществе. В данном случае – среди чеченцев, не признающих, по его словам, никаких законов, кроме “воли Аллаха” (т. е. исламски обоснованных законов) [21]. Вооруженные столкновения в центре Грозного в мае 1999 г., где одной из сторон были подразделения исламских джамаатов, или так называемых ваххабитов, подтверждают его опасения. Кроме того, по словам заместителя Конгресса народов Ичкерии и Дагестана Абдулы Паркуева, в конце 1998 – начале 1999 г. “у конгресса и лично у амира (! – А.Л.) Шамиля Басаева имелись разногласия с президентом Масхадовым, которые могли бы привести к серьезным столкновениям”. Суть их заключалась в отходе Масхадова “от принципов ислама, опираясь на помощь Москвы”. Позднее президент вынужден был исправлять ситуацию и “постепенно вводить исламские порядки в Чечне”. А.Паркуев даже высказал предположение, что если А.Масхадов не введет в республике “полный шариат”, то “он на своем посту долго не удержится” [22]. Для А.Масхадова вопрос об использовании ваххабизма в качестве альтернативной исламской идеологии это действительно важный вопрос, вопрос политической жизни или смерти. Тем более, что одним из активных участников Конгресса является известный спонсор северокавказских ваххабитов и ярый ненавистник России иностранец Хаттаб, контролирующий часть территории РФ и воюющий с ней. (Еще в конце 1997 г. отряд чеченских и дагестанских ваххабитов под его руководством совершил налет на российскую воинскую часть в городе Буйнакске [23].) А.Масхадов сделал свой выбор летом 1999 г., встав

в конце концов на сторону так называемых чеченских ваххабитов, к числу которых принадлежат, как выяснилось в ходе боевых действий (и чего следовало ожидать), интернациональные группировки, руководствующиеся в своей деятельности самыми различными интересами, в том числе и финансовыми.

По большому счету вопрос активности ваххабитов в регионе связан преимущественно с нефтью и спекуляциями вокруг нее, в которых принимал участие и президент Чечни. Однако, похоже, что его постепенно стали переигрывать и переиграли бывшие соратники по борьбе за независимость, на которых делают ставку политики мирового уровня и нефтяные спекулянты. В том числе и группа Голдсмита.

По мнению Ш.Мамаева и П.Иванова, группа Голдсмита уже основательно закрепилась на Северном Кавказе, переиграв российских политиков и ряд американских нефтяных компаний, работающих на Каспии. Эти люди ориентируются на поддержку тех сил, которые выступают за объединение Чечни и Дагестана и создание независимой от России конфедерации, которая смогла бы в перспективе претендовать на роль одного из крупнейших нефтяных государств в регионе, поскольку получила бы огромную часть Каспия в собственное владение. К этим силам относятся и организация “Исламская нация” Мовлади Удугова, и “Конгресс народов Ичкерии и Дагестана”, возглавляемый Шамилем Басаевым, и, конечно, ваххабиты... Известно, что Устав Конгресса содержит положения, объявляющие целью этой организации объединение двух республик в единое исламское государство, ссылаясь на исторический прецедент времен имама Шамиля. Открыто об этом намерении заявляют и его руководители. Уже упомянутый выше А.Паркуев считает, что такому развитию событий препятствует Россия, которая к тому же проводит антиисламскую политику и “повинна не меньше, чем Югославия” в “открытом геноциде мусульман” в Косово. Характерно, что Конгресс заявлял о своей готовности направить в Косово миротворческую бригаду и даже принял “соответствующее обращение к руководству НАТО и лично к Хавьеру Салане с просьбой привлечь к участию в наземных операциях миротворцев-участников конгресса” [24]. Понятно, что ни с какой федеральной властью Конгресс давно не считается. Ему ближе политика Запада и НАТО, на поддержку которых он рассчитывает. Запад и НАТО,

со своей стороны, давно демонстрируют заботу о мусульманах, особенно своей поддержкой косовских албанцев и бомбардировками сербов. Мусульманские лидеры, конечно, понимают эту американскую игру и ее цели, но некоторые делают вид, что верят в искренность западных политиков. Пока интересы совпадают...

Иностранные государства используют все возможные средства укрепления позиций как в Средней Азии, так на Кавказе и в самой России. Было бы неестественно, если бы они не воспользовались благоприятно сложившейся для них ситуацией и не разыграли ваххабитскую карту там, где это наиболее перспективно. Сейчас наиболее целесообразно это делать на Северном Кавказе, что и происходит.

Так называемая антитеррористическая операция, проводимая с лета 1999 г. в Дагестане, а затем – в Чечне, внесла значительные коррективы в ход большой кавказской игры, но не изменила ее сути. Яркое свидетельство этого – реакция стран Запада на события в Чечне. Игра продолжается. Теперь почти в открытую.

Правда, что касается нефти, то не будет ничего удивительного, если в недалеком будущем выяснится, что запасы нефти на Каспии, мягко говоря, сильно преувеличены.

- 
1. *Имам Хомейни*. Религиозное и политическое завещание. М., ПАЛЕЯ, с.10.
  2. *В.Пономарев*. Ислам в Узбекистане, 1989-1995. – "Полис". М., 1996, № 2, с.184-190.
  3. *Д.Халидов*. Ислам и политика в Дагестане. – Дагестан: этнографический портрет. М., 1994., с.36-44.
  4. *С.Багдасаров*. Угрожает ли нам фундаментализм? – Независимая газета. 18.10.96.
  5. В то же в 90-х годов СМИ Центральной Азии и России все чаще стали пугать народы этих стран "исламским фундаментализмом". В мае 1992 г. для борьбы с этим явлением был даже создан военный союз государств СНГ, из которого в 1999 г. Узбекистан вышел, чего и следовало ожидать. Интересно, что Договор о коллективной безопасности был подписан в столице Узбекистана, руководство которого до этого момента целенаправленно отдалялось от России в сторону Запада. На следующий год, когда выяснилось, что Россия крепко увязла в Таджикистане, возложив на функцию борьбы с "ваххабитами", "исламскими фундаменталистами" и прочими "вредными исламами", президент Узбекистана Ислам Каримов продолжил поиски путей сближения с Западом и его "миротворческой" структурой – НАТО. Проводились и совместные учения. Примечательно, что в учениях "Центразбат-98", проходивших на территории Узбекистана в рамках "Программы ради

мира” принимали участие, наряду с россиянами, турками, грузинами, азербайджанцами и др., военнослужащие 10-й горной дивизии США. Узбекистан, по словам генерального секретаря НАТО Хавьер Солана, является самым активным участником этой “Программы”. И.Каримов убеждал при этом народ, что “расширение НАТО не угрожает национальным интересам Узбекистана, и не следует создавать какой-то блок на пространстве СНГ в противовес этому альянсу”. Узбекистан готов к самому тесному сотрудничеству с США, которые в рамках своей помощи Узбекистану планируют активизировать свою программу подготовки узбекских офицеров (см.: Независимая газета, 23.09.97; НГ-сценарии, № 5, 1998). Все это как-то невольно напоминает политику иранского шаха.

О “ваххабитах” некоторое время СМИ хранили молчание, продолжая муссировать тему об угрозе “исламского фундаментализма”. После серии взрывов в Ташкенте в феврале 1999 г. о “ваххабизме” в Центральной Азии вспомнили снова.

6. *А.Полякова*. Исламизм в импортной упаковке. – НГ-Сценарии, № 5, 1998.
7. Завтра, октябрь, № 41, 1998.
8. Независимая газета, 21.10.98.
9. НГ-регионы, май. № 9, 1998.
10. Свободная, с разрешения властей, пропаганда в СМИ насилия, наркомании, проституции, сексуальной распущенности, кровосмешения, и т. п. (даже сатанизма!) не может рассматриваться иначе, как поощрение этих явлений.
11. *И.М.Дьяченко*. Оргпреступность и государство. – Независимая газета, 2.10.98.
12. Коммерсантъ, 10.11.98.
13. Литературная газета, 1.04.1998.
14. *Н.Хачилаев*. Исламский фундаментализм: реформаторство необходимо. – НГ-религия, № 7, 1997.
15. Независимая газета, 30.10.1998.
16. *Д.Трофимов*. Исламский фактор и проблемы внутренней стабильности в Центральной Азии (на примере Узбекистана). – Россия и мусульманский мир, № 1 (55), 1997, с. 99.
17. В сентябре 1997 г. на празднование шестой годовщины независимости Чечни прибыла делегация из Израиля. (ТВ РФ, 6.09.97). Чеченцы рассчитывают продавать Израилю нефть. Представитель парламента Чеченской республики Ичкерия в Государственной Думе РФ Хамид Хатуев убежден: “Чечня проживет без России. На нашу нефть сесть хотят и Израиль, и Турция, и другие (Коммерсантъ, 27.11.98).
18. Независимая газета. 18.03.1998.
19. *Ш.Мамаев, П.Иванов*. В игру вокруг каспийской нефти вступила команда международных финансовых спекулянтов. – Коммерсантъ-власть. М., 1998, с.37-41.
20. После ввода российский войск в Чечню в 1994 г. в Кракове при помощи Мачея Якимчика был Чеченский информационный центр, первое неофициальное представительство Чечни за рубежом. Его вице-президентом стал М.Якимчик.
21. Новое время. М., 1998, № 1, с.11-13.
22. Независимая газета. 8.05.1999, 12.05.1999.
23. Коммерсантъ-власть, № 9 (310), 9.03.1999, с.37-41.
24. Независимая газета, 12.05.1999.



## СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ИСЛАМСКОГО МИРА (50-е – 90-е годы)

Суфизм как мистическое течение в исламе и как образ жизни всегда был далеко не однозначным явлением в истории мусульманских стран. Его духовные основания – отказ от мирских благ и устремленность к духовной первооснове бытия – предполагали целенаправленное отстранение от мирской власти. В то же время огромная популярность мистических учений на протяжении веков делала суфийские братства своеобразным рупором надежд, запросов и чаяний большей части мусульманской общины. Способствуя сплочению правоверных вокруг общих идеалов, суфийские институты могли выражать их неудовлетворенность своим положением и становиться политической силой. В критические же моменты развития мусульманских обществ – в условиях ослабления власти и кризиса традиционных ценностей – *турук* [1] нередко брали под контроль ситуацию на внутренней арене “своих” стран [2].

Исторический опыт участия дервишеских организаций в общественной жизни привлекает пристальное внимание исламоведов к их деятельности и мотивам политического поведения в наши дни [3]. Интерес к современному суфизму не случаен. Он вызван не только желанием прогнозировать развитие самого исламского мистицизма, но и стремлением постичь на примере суфийских братств фундаментальные закономерности реагирования восточных обществ на вызовы модернизации. Данные социологических исследований о современном суфизме [4] свидетельствуют о том, что братства, ранее повсеместно игравшие жизненно важную роль в культуре и обществе мусульманских стран, в послевоенный период в целом сумели приспособить свою деятельность к современным социально-экономическим и политическим реалиям. В ряде государств они стали периферийными институтами общества, в другие же – полностью сохранили свой вековой статус, облекая его в современные политические формы. Представляется, что это явление возможно соотнести с особенностями модернизации, потрясшей исламский мир во второй половине XX столетия. В ходе нее суфизм последовательно оказал-

ся под влиянием двух противоречивых тенденций общественной жизни.

С одной стороны, секуляризация наиболее продвинутых в своем развитии восточных обществ, перемены в их хозяйстве и культурных реалиях, ориентация немалой части населения на западные духовные ценности нанесли сильный удар по позициям тасаввуфа. В 50-60-х годах притягательность суфийского образа жизни и мистических обрядов в развитых исламских странах уменьшилась за счет быстрого расширения сферы средств развлечения и коммуникации. Для представителей образованных элит мусульманских обществ в эти годы открывались интеллектуальные возможности, недоступные еще их отцам: выезд за рубеж для обучения, приобщение к международному научному и культурному сотрудничеству и т. д. В то же время низшие слои населения на волне модернизации быстро освоили новые альтернативы в культурном измерении. Общедоступные радио, телевидение, национальный кинематограф, всевозможные религиозные и светские ассоциации эффективно вытесняли в этот период мистические традиции из массового сознания. Этот процесс был отчетливо заметен даже стороннему наблюдателю. В середине 60-х годов английский антрополог М. Гилсенан отмечал по результатам полевых исследований в Египте, что *зикр* [5] “все более рассматривается как разновидность нелепого, неподобающе “старомодного” типа поведения... даже там, где главная функция *турук* состояла просто в предоставлении повода для неупорядоченного экспрессивного поведения, они стали предметом увеличивающегося безразличия и враждебности” [6].

С другой стороны, с развитием модернизации восточные общества все чаще испытывали болезненные перемены в своих моральных и духовных основаниях. Стремительное расслоение общества, быстрое и постоянное увеличение разрыва в благосостоянии между имущими и малообеспеченными, концентрация власти в руках узких групп элит (нередко военных), массовые миграции сельского населения в город, официально провозглашенная опора на западные понятия материального и интеллектуального прогресса, – все эти явления не только ломали привычные формы общественной жизни. Они внедряли новые нормы этики и нравственности, нередко чуждые эгалитаристским и гуманистическим принципам ислама. Мусульманский *этнос*, веками укорен-

нявшийся на широком цивилизационном пространстве от Марокко до Пакистана, оказывался под угрозой размывания. В 60-х годах большая часть как городского, так и немалая часть сельского населения наиболее вестернизированных мусульманских стран столкнулась с кризисом идентичности.

Крупные социальные массивы, хранившие традиционные, скрепленные религией жизненные устои, очевидно, ощутили в этот период двойственность социокультурных последствий модернизации. Как показали исследования социологов в Египте 70-80-х годов, даже те общественные группы, которые интегрировались в новые структуры и в целом приспособились к условиям переходного общества (чиновничество, офицерство, часть интеллигенции, коммерсанты), все же в большинстве своем видели причину упадка египетского общества в отходе от подлинных традиций и ценностей исламской цивилизации, а его возрождение – в их восстановлении [7].

В этих условиях суфизм на стыке 60-70-х годов не только вновь занимает свое место на общественной арене мусульманского города, но, как показывает пример ряда стран, его установки даже переживают возрождение в массовом сознании. Хотя исламские мистические учения изначально основывались на идее смирения, аскетического воздержания от соблазна и удаления от мирской суеты, исторически они никогда не были причиной социальной самоизоляции их последователей [8]. Мистики-интеллектуалы более, чем любой другой сегмент традиционного общества, оказались способны осознать драматизм перемен, происходивших под европейским влиянием и противопоставить им пассивную, но весьма привлекательную для широкого социального спектра адептов “линию обороны”. К примеру, аутсайдеры (селяне, городской плебс) могли обрести в братстве круг новых товарищей – своеобразный эквивалент утраченного ими покровительства родной общины, столь необходимый в обезличенной атмосфере города (нередко суфийский кружок мог компенсировать “новым горожанам”, неспособным обеспечить свое существование, потерю материальной поддержки их общины) [9]. В то же время деятельность суфийских обитателей встретила благоприятное отношение со стороны традиционалистски настроенной интеллигенции, вытесненной из своей привычной социальной ниши и озабоченной утратой массами национально-религиозной

аутентичности [10].

В итоге в последние десятилетия социальное окружение суфийских братств, действующих в городах, несколько расширилось. Основную массу адептов *турук* по-прежнему составляют низшие, наименее обеспеченные социальные слои, особо чувствительные к подвижкам в морально-этической сфере. Именно их участие в деятельности братств привносит в нее архаические представления, патриархальные традиции и ценностные установки общинного типа. Однако среди суфиев встречаются представители престижных и респектабельных профессий: учителя, предприниматели, преподаватели вузов, должностные лица различных рангов, летчики, военнослужащие. Наконец, в мусульманском мире существует ряд *турук*, привлекающих в свои ряды преимущественно политическую и интеллектуальную элиту [11].

Своеобразная “социальная всеядность” городских обитателей суфийских *турук* объясняется прежде всего отсутствием жестких рамок у братств и необременительностью обязанностей членов братства. Даже в средние века “профессиональное” следование мистическому пути было на Востоке уделом немногих правверных. Как правило, это были духовно чувствительные личности, не вписывавшиеся в рамки скованного государственным производом общества. Дервишеский суфизм, суфизм как образ жизни, воспринимался в традиционной системе мусульманского мира как официально санкционированная система выхода за пределы прямого подчинения государственной власти [12]. В современном же мусульманском обществе участие в деятельности тарихи тем более не мешает его адептам, включая даже шейха и его ближайших сподвижников, выполнять свои социальные функции [13].

В целом относительная открытость городских суфийских институтов внешнему миру заставляет с осторожностью относиться к представлениям о суфийских институтах как о “замкнутых на себя религиозных группах” [14]. Это обобщение пригодно (да и то с серьезными оговорками), в первую очередь, для описания современного сельского суфизма, который во многих странах распространения ислама (например, в Египте, Йемене, Судане, Пакистане, странах Магриба и Западной Африки) еще очень далек от статуса этнографического музейного экспоната. На периферии мусульманских обществ социализация индивидуума в рамках клана, общины или племени и сегодня происходит

под сильным воздействием вековых традиций. Составляя стержень так называемого “народного ислама” – синтеза догматов и установок исламского учения с издревле бытовавшими племенными верованиями, обычаями и культурами – суфизм сыграл большую роль в общественной жизни этих регионов. Нередко в горных или полупустынных регионах именно суфийские лидеры традиционно воспринимались населением как аристократия (в терминах С.Н.Сереброва [15], “касты мусульманской суперэлиты”) и обладали целым рядом привилегий: правом беспрепятственного прохода через племенные территории, сакральной неприкосновенностью их жизни и имущества и т. п. [16]. Почитание же гробниц мусульманских “святых” (*вали*) и представителей аристократии, прославившихся мистическим знанием сокровенного, и в конце XX столетия пронизывает в афро-азиатской глубинке все уровни социальных коллективов – от семьи, клана, квартала до племени или целого района. Благодаря понятию о благодетельной силе святых (*барака*), глубоко укорененному в архаическом мировосприятии, “народный ислам” на селе по-прежнему способен выступить как универсальный общественный институт, действующий в сферах традиционного общественного сознания, политики, права, социальной организации и экономических отношений. Во многом в силу этого центром деятельности служителей “народного ислама” остаются деревенские суфийские центры, генерирующие духовные импульсы и на низшие слои городского населения (нередко представленные мигрантами из сельской местности) [17].

Обращаясь к роли суфийских институтов в политической жизни современного Востока, мы сталкиваемся с широким спектром соотношений властных полномочий суфийских лидеров и государства. Разнообразие конкретных страновых моделей сопряжения *турук* и госаппарата необычайно велико. Их детальный анализ выходит не только за рамки данной работы, но и за пределы компетенции одного исследователя, являясь предметом сопоставительного изучения для крупного научного коллектива. Однако весь этот спектр возможно (разумеется, вполне условно) привести к виду идеальной шкалы, на одном конце которой было бы полное подчинение суфийских *турук* государственным органам, а на другом – неподконтрольность и даже политическое преобладание суфийских организаций над государственной властью.

Наиболее эвристически ценными из этих “модельных” вариантов представляются крайние, т. е. выражающие почти чистые типы взаимоотношений адептов тасаввуфа и модернизированного государства. В этом случае возможно ограничиться несколькими наиболее показательными примерами. Думается, что таковыми целесообразно признать политические судьбы суфизма в Пакистане и Египте (отчетливое преобладание государства над суфийскими институтами), а также в Судане и Сенегале (выраженное преобладание суфийских братств) [18].

При всей несхожести режимов Египта и Пакистана в послевоенный период, их объединял выраженно секулярный характер внутренней политики. После обретения этими странами независимости тасаввуф воспринимался их правящими кругами, главным образом, как система идеологических установок, ответственных за политическую и экономическую отсталость мусульманского мира, как препятствие на его пути к прогрессу и процветанию. Видный идеолог “исламского государства” в Пакистане Джавед Икбал в 50-х годах призывал к борьбе “с парализующим влиянием муллы и пира на сельские и городские массы мусульман”. “До тех пор, пока мулла и пир не исключены из нашей религиозной жизни, – отмечал Дж. Икбал, – нет вероятности успешного распространения просвещения, либерализма и осмысленной жизненной веры среди народа Пакистана” [19]. Эхом подобной позиции звучат строки, опубликованные в популярном египетском журнале “Аль-Мусаввар” в 1965 г.: “Но осталось ли что-либо сейчас от тасаввуфа... кроме кружков зикра, вышитых одежд, флагов и цветных знамен и множества орденов и групп?! Бессвязное бормотание, истерические телодвижения и отделение от общественной жизни...” [20].

На концептуальном уровне тасаввуф не воспринимался модернизаторами-секуляристами даже как потенциально пригодный элемент для монтажа в концепции “исламской демократии” (Пакистан) или “арабского социализма” (Египет), основанных на синтезе западных и исламских государственных институтов и культурных завоеваний. В 50-е и 60-е годы во многих странах Востока была развернута жесткая критика мистицизма. Суфийских шейхов нередко обвиняли в политической пассивности, в сотрудничестве с европейскими колонизаторами, в поддержке консервативных и контрреволюционных кругов. Особыми ста-

тнями обвинений в адрес суфизма были манипуляция общественным сознанием с корыстными целями и поддержка изживших себя обычаев и традиций. В центре нападок секуляристов чаще всего находился суфийский ритуал (зикр), причем даже не столько духовные или интеллектуальные основания экстатических форм жизненного опыта, сколько предрассудочные аспекты суфийского мышления и поведенческих проявлений [21].

Однако реальная политическая жизнь уже в 60-х годах внесла свои коррективы в антисуфийские устремления многих секулярных мусульманских режимов. Применение насильственных методов борьбы властей с “мистическими суевериями” (частичный или полный запрет на деятельность братств, форсированное развитие светского образования в ущерб духовному, пресечение участия молодежи в народных мистических ритуалах) привело к неоднозначным результатам. С одной стороны, мощь идеологического и репрессивного аппарата современного национального государства оказалась достаточной для вытеснения суфизма на общественную периферию (тем более, что сами суфийские туруки страдали целым рядом внутренних структурных слабостей [22]). В этой связи для 50-х – 60-х годов можно принять констатацию американской исследовательницы В.Хоффман, утверждающей, что “суфизм был маргинален процессу модернизации и имел незначительное воздействие на политическую и интеллектуальную жизнь” стран Ближнего Востока [23]. С другой стороны, ослабление позиций тасаввуфа лишь акцентировало негативные социопсихологические последствия модернизации для широких слоев традиционного общества. В ряде средне- и малоразвитых мусульманских стран народные верования быстро утратили роль универсального инструмента социокультурной интеграции. Болезненный “кризис ценностей”, ослабление института семьи, потеря преемственности поколений, высокая конфликтность в обществе, отход молодежи от исламских ценностей побудили трезвомыслящих мусульманских политиков обратиться к новым моделям сосуществования государства с мистицизмом.

К середине 70-х годов и египетский, и пакистанский истеблишмент все более стремится к использованию суфийских институтов в своих целях и одновременно к их встраиванию в общегосударственную духовно-идеологическую схему. Наиболее мягким и постепенным путем реализации такого курса послужило

“слияние” общественных функций суфийских обителей и государственных учреждений (либо добровольных клубов, ассоциаций и т. д.) с последующим замещением собственно мистических традиций и установок обновленными подходами умеренно модернизированных религиозных и интеллектуальных элит. Если египетские власти после Насера осторожно и не всегда последовательно применяли этот внутривнутриполитический курс [24], то военные и гражданские правительства Пакистана систематически прилагали организационные и политические усилия для подчинения мусульманских мистических обителей. Начало этому курсу положил декрет президента Айюб Хана “О вакуфных имуществах Западного Пакистана”, который дал правительству возможность осуществлять прямой контроль над духовными центрами Северо-Западной пограничной провинции. Еще при Айюб Хане ряд крупнейших и наиболее почитаемых гробниц суфийских шейхов в Пакистане (Шах Абдул Латиф, Ла’л Шахбаз Каландар. Булхе Шах, Дата Гандж Бахш и Баба Фарид) был объявлен владениями правительства [25]. С начала же 70-х годов политика “подмены” суфийских понятий светскими, а наследственных привилегий пира – официально регламентированными полномочиями должностных лиц приобрела неизвестную доселе массовость. Вступая во владение усыпальницами выдающихся мистиков прошлого, государство неизменно реставрировало эти памятники архитектуры, создавало на их базе центры социальной поддержки и финансировало строительство непосредственно на их территории современных школ, библиотек и больниц.

Таким путем пакистанское государство решало множество насущных задач. Во-первых, населению демонстрировались организационные возможности и выраженная социальная ориентация политики светской власти. Во-вторых, модернистско-националистический, секулярный характер идеологии правящих кругов затушевывался подчеркнутым вниманием власти к состоянию духовных центров страны. В-третьих, под контроль правительства ставились крупные финансовые ресурсы [26]. Но, главное – традиционные надежды населения на суфийскую обитель, как на источник защиты и помощи со стороны божественного могущества, теперь удовлетворялись на уровне передовых медицинских и образовательных технологий. Фигура наследственного пира как опекуна-смотрителя обители и посредника сверхъестественной



силы, распределяющего божественную милость, совмещалась в массовом сознании с образом представителей государства, эффективно пользующихся достижениями современной науки и техники – врача, учителя, библиотекаря и т. д.

Сходная тактика правительства просматривается и в стремлении к осовремененному и идеологически выгодному переосмыслению образов выдающихся суфиев прошлого как ученых, поэтов и социальных реформаторов. Например, выдающийся наставник средневековья Али Худжвири (ум. в 1070 г.), широко известный в Пакистане как Дата Гандж Бахш (урду господин, награждающий сокровищем) представляется в средствах массовой информации как “суфий, который проповедовал равноправие и мысленно представлял себе бесклассовое общество, основанное на концепции *мусавват-и мухаммади* (урду равенство Мухаммада)” [27], а туристическая брошюра, призывающая посетить его мемориальный комплекс в Лахоре, отмечает не его мистическое заслуги, а то, что он “провел жизнь в проповеди ислама и толковании теории исламских наук... он был видным ученым и автором многих книг по теологии” [28]. Не менее известный суфийский шейх Султан Баху изображается в популярных текстах как радетьель за “дело любви, мира и угнетенных масс”. Шах Абдул Латиф из Синда показан как поэт, и туристические агентства приглашают посетить его “гробницу, недавно построенный культурный центр и музей”, чтобы увидеть “танцующих дервишей” и насладиться музыкой фольклорных певцов” [29].

Здесь представляется очевидным стремление государства подорвать основы политической и экономической самостоятельности служителей “народного ислама”, завладеть их наследственными, освященными обычаями прерогативами. Айюб Хан (и позже З.А.Бхутто) сознательно отождествляли себя с бесконечно далеким от их реальных интересов делом распространения суфийских доктрин и таким образом дополнительно легитимировали свою политическую власть за счет присвоения традиционного авторитета пиров [30]. С другой стороны, в последние годы государство стремится к “обмирщению” мистической обрядовой практики и нейтрализует ее значимость за счет превращения суфийских обителей в туристский аттракцион.

Совершенно иные реалии взаимодействия суфизма с политической властью можно наблюдать на примерах Судана и Сене-

гала. В этих африканских странах общество еще глубоко патриархально, модернизаторские тенденции слабы, государственное управление малоэффективно, а мистические ордены представляют собой практически законченные самовоспроизводящиеся хозяйственные системы, обладающие большим экономическим потенциалом и самостоятельностью по отношению к государству [31]. Четкое организационное строение, сплоченность, обусловленная харизматической властью лидеров, сохранение традиционных солидаристских связей и включение в структуру современных экономических отношений позволяют братствам обеспечивать своими силами деятельность многих государственных институтов: поддержание порядка, в том числе в городах, уплату населением государственных налогов, назначение правительственных чиновников на местах и т. д. [32]. Здесь мы имеем дело с обратной “подменой” функций – суфийские турук оттеняют, по верному выражению отечественных исламоведов, “социальную анемию” государства [33] и овладевают его прерогативами. При этом они успешно играют роль как групп давления, так и своеобразных “теневых партий”, действующих самостоятельно даже на внешнеполитической арене. По существу, турук в этих странах далеко отходят от классической модели религиозных ассоциаций. Они встраиваются в клиентско-патронажные отношения (эксплуатируя общинное крестьянство и одновременно защищая его интересы перед правительством) и политическую жизнь своих стран (мобилизуя крестьянские массы в избирательный период и выступая под флагами различных партий [34]).

В партийно-суфийских альянсах братства неизменно играют ведущую роль: современные партии Сенегала, Судана, других стран Черной Африки и сегодня не могут обойтись без поддержки суфийских орденов, так как, лишившись ее, они будут изолированы от своей аудитории и не смогут играть заметную роль на политической арене. Более того, жизнеспособность партийных структур зачастую целиком зависит от степени сближения партийного руководства с верхушкой создавшего их братства. По справедливому замечанию российского арабиста, партии в слабо развитых исламских странах Африки остаются “легитимированными масками” турук [35], что следует отнести на счет неустойчивости социально-политической ситуации в регионе. Незрелость политических традиций делает партийную систему мно-

гих африканских стран эфемерной, тогда как освященный веками статус крупных мусульманских орденов неколебим в сознании основной массы населения.

В условиях хрупкой и не имеющей корней в обществе партийной системы достойным партнером суфийских шейхов на внутренней арене объективно может выступить только государство. Соотношение их сил в большой степени определяет политическую атмосферу в странах сахарского пояса. Как показывает опыт последних десятилетий, потенциальная способность лидеров турук бросить вызов политической элите той или иной африканской страны реализуется крайне редко. Чаще всего верховные шейхи выполняют негласные правила политической игры, соблюдая конституцию страны и внешнюю лояльность госадминистрации. Причины подобного поведения харизматических “властителей умов” весьма многообразны.

Во-первых, государство и турук заинтересованы друг в друге. Ислам в лице лидеров орденов необходим государственной бюрократии как приводной ремень, обеспечивающий передачу правительственных решений к массам. Со своей стороны, шейхи братств осознают, что ликвидация светского государства и приход к власти означает для них незначительное расширение полномочий и минимальные выгоды при одновременном взятии на себя всей ответственности за развитие страны.

Во-вторых, реализация политических претензий турук требует создания их единого фронта. Однако политические амбиции шейхов и доктринальные различия между их учениями делают такое развитие событий маловероятным. Попытки же крупного братства организовать единоборство с правительством обычно ведут к поддержке госструктур со стороны его могущественных духовных конкурентов, желающих сохранить статус-кво и одернуть зарвавшегося собрата. Образцом подобной поведенческой модели могут служить события 1980-1981 гг. в Сенегале [36].

Наконец, в-третьих, не следует сбрасывать со счетов активную позицию правительств африканских стран, располагающих как “кнутом” (контролем над армией и службами безопасности), так и “пряником” (возможностью предоставления льгот и привилегий) [37]. Лавируя между орденами и возбуждая соперничество между их руководством, правящие круги могут успешно избегать скоординированного противостояния или создания общего “су-

фийского фронта”. В случае конфликта между турук государство может укрепить свои позиции, рассматривая жалобы шейхов и выступая в роли арбитра. Выполнению этих задач служат периодически созываемые совещания крупнейших суфийских авторитетов и светских властей [38].

В пределах рассматриваемой проблематики особняком стоит вопрос о соотношении суфийского мировоззрения и установок исламского фундаментализма. Ответ на этот вопрос неоднозначен и не может быть дан в дихотомии понятий “единство-противостояние”. Более плодотворным здесь представляется подход, предложенный Ю.В.Павленко к проблеме соотношения человека и власти в исламе. Согласно этому подходу, в рамках исламской духовной традиции сложились две принципиально различные, но дополняющие друг друга мировоззренческие позиции. Первая из них, выраженная в идеологеме *джихада* (священной войны), мобилизует силы адепта и направляет их вовне, на борьбу за свое понимание угодного Аллаху общественного устройства. Вторая же, реализовавшаяся в идеологеме *тарики* (суфийского пути), открывает правоверному возможность внутренней, духовно-психологической компенсации не удовлетворенных во внешнем мире устремлений. Эти две ориентации – на бурю военно-политической борьбы и на отстранение от предзаданных форм общественной жизни – определяли универсальный характер ислама как идеологической доктрины традиционного Востока [39].

Неконкурентный характер сосуществования двух идеологем в традиционном обществе сменился более сложным взаимодействием в эпоху модернизации. Ее негативные аспекты и просчеты [40] объективно способствовали бурному оживлению исламских мотиваций и ценностей, либо в виде призыва к уходу от современных проблем в мистико-философское наследие исламской цивилизации, либо на пути активного пересмотра существующего положения и возврата к подлинным ценностям, очищенным от привнесенных в последние десятилетия пагубных примесей. При этом соотношение *джихада* и *тарики* в сознании масс не было неизменным.

Суфизм и исламский радикализм, заявивший о себе в 30-е годы, самой логикой истории XX в. были поставлены в неравные условия. Фундаменталистские течения возникли как прямой ответ на секуляризационный процесс в исламском мире, тогда как

суфизм вынужден был реагировать на новое явление, пользуясь старинным арсеналом психотехнических, этических и организационных средств. Успех Хасана аль-Банна и его сподвижников был обусловлен именно идеологией воинствующего традиционализма и активным откликом на перемены эпохи – вторжение в жизнь мусульманского мира западного образа жизни, научного знания, новых технологий и т. д. Турук же потерпели неудачу в этом состязании. Динамичный аскетизм исламских возрожденческих движений не нашел себе места в народном суфизме. Пассивное неприятие перемен, а также следование не всегда законным с точки зрения норм ислама верованиям и духовной практике средних веков – такой комплекс духовных и общественных позиций могли предложить суфийские братства своим адептам в середине XX столетия.

Неудивительно, что в многих мусульманских странах тасавуф подвергся резкой критике как со стороны секулярных властей, радеющих за мобилизацию масс на национальное возрождение, так и со стороны фундаменталистских кругов, выступавших за возвращение к первоначальной чистоте вероучения ислама. И на том, и на другом социально-политическом поле не находилось места для суфийских теорий, обрядов, рекомендуемых суфизмом форм поведения. Более того, привлекательность активной жизненной позиции для молодежи обращала ее помыслы либо к участию в деятельности “Братьев-мусульман” (или более радикальных, экстремистских исламских организаций), либо к светским формам самосовершенствования (высшему образованию, культурным, спортивным клубам и т. д.). В относительно развитых мусульманских странах эти новые привлекательные жизненные ориентиры заметно ограничили возможности орденов по рекрутированию новых адептов.

В то же время было бы неверным говорить о непримиримых духовно-интеллектуальных противоречиях между мусульманским мистицизмом и его оппонентами. Хотя и исламские радикалы, и секулярные режимы представляют собой организационную и интеллектуальную угрозу для суфизма, между ними имеется множество исторических, мировоззренческих и иных взаимосвязей. В этой связи достаточно упомянуть о том, что большинство лидеров исламских возрожденческих течений (в том числе основатель “Братьев-мусульман” Хасан аль-Банна), были извест-

ны своим суфийским воспитанием [41]. А структуры исламистских ассоциаций во многом копируют образцы организации турук и строятся на классическом для тасаввуфа понятии наставничества (во главе “Братьев-мусульман” стоит, к примеру, “верховный наставник” – *аль-муршид аль-амм*). Следует также заметить, что суфизм во все времена не был един. В 70-х-80-х годах в ряде стран (в том числе в Египте) на поверхность политической жизни выступили противоречия между конформистски настроенной суфийской элитой и значительно более радикальным “суфизмом улицы”. Он представлен на массовом уровне странствующими проповедниками-дервишами, близкими по своим воззрениям к умеренным фундаменталистам [42].

Со своей стороны, сильное светское государство (включая и тоталитарные режимы), как правило, заинтересовано в сохранении суфийских братств на внутренней арене и даже в содействии их деятельности. Активизация религиозного фактора в жизни мусульманских стран в 80-х-90-х годах повсеместно сопровождалась взрывами нетерпимости и агрессивности, радикализацией требований сторонников возврата к “истинному исламу”, их ожесточенным противостоянием государству. В силу этого суфизм, с его стремлением к отрешенности от мирской суеты, со сравнительно низким уровнем политизации, воспитанием внутренней самодисциплины, неприятием терроризма, проповедью доступного для каждого мистического общения с Богом может представить альтернативу исламскому “возрожденчеству”.

Конечно, способность шейхов поставить заслон разгулу фанатизма и ослабить влияние экстремистов в народных массах не следует преувеличивать. Однако мистическим институтам нельзя отказать в умении выживать в трудных условиях и заполнить своим влиянием сферы общественной жизни, ранее “занятые” исламскими радикалами или государством. Примером здесь может служить Египет времен Г.Насера (1952-1970 гг.). Монополия Арабского социалистического союза и других официальных органов в идеологической сфере, детальный надзор спецслужб за общественно-политической жизнью и запрещение деятельности “Братьев-мусульман” в 1954 г. фактически лишили Египет динамичной исламской оппозиции. В этих условиях участие в обрядах турук стало для многих египтян легальной возможностью выразить свою пассивную антипатию к насеровской модернизации.

Примечательно, что при А.Садате (1970-1981 гг.) суфийские ордены успешно конкурировали с вышедшими из подполья “Братями-мусульманами” в деле духовно-идеологической компенсации разочарования масс в насеристских идеалах [43].

\* \* \*

В 1967 г. М.Гилсенан писал о “драматическом упадке общественной функции суфийских братств”, предрекая им, однако, дальнейшее выживание за счет обращения к наиболее консервативным традиционным слоям общества [44]. Сегодня можно заметить, что прогноз известного англосаксонского востоковеда сбылся в большей степени, чем, возможно, он сам предполагал. Современный тасаввуф, как исламское течение, смог (хотя и не везде) постичь основные принципы современности и приспособить миросозерцание своих адептов к вызовам современного мира. О высокой его живучести и творческом потенциале свидетельствует появление в XX в. ряда новых турук [45] и популярность суфийских доктрин в широком спектре слоев городского и сельского населения стран Востока. Хотя тасаввуф утратил былое признание, его организационные, обрядовые и социоэтические принципы сохраняют привлекательность для тех, кто не может обрести нравственное удовлетворение во внешнем мире, и желает забвения насущных забот во время коллективных радений. Поиск душевного равновесия, чувства близости, безопасности и поддержки коллектива по-прежнему приводит в ряды братств новых адептов.

В общественно-политическом развитии исламского Востока суфийские ордены до настоящего времени не потеряли своего значения. В странах со сравнительно высоким уровнем развития и устойчивым светским режимом их традиционная аудитория составляет меньшинство населения, а контроль со стороны государства вынуждает турук занимать маргинальное положение в политической системе. Однако в слаборазвитых регионах мусульманского мира при отсутствии сплоченных властных элит им удается аккумулировать социальный престиж и поддержку самых различных слоев общества. В силу этого они сохраняют свое значение как самостоятельный субъект политической деятельности, переходя от традиционных протополитических форм организации населения к современным партийным структурам.

Одна из наиболее серьезных претензий западного исламовед-

дения к современному суфизму состоит в том, что он “не создал согласованного ответа на вызовы социальных перемен” [46]. Но думается, что в этом разнообразии умонастроений – не слабость, а подлинная сила исламской мистической традиции. Неспешно адаптируясь к новым общественным реалиям и приспособлявая к ним духовный мир своих адептов, суфийские братства входят в новый век с хорошими видами на будущее.

---

1. Турук (араб. ед.ч. тарика – путь; синоним братства, ордены) – объединения последователей суфизма, отличающиеся методиками обучения пути религиозно-нравственного усовершенствования, имеющие свои обряды и формальную организацию.
2. *Veinstein G.* Un essai de synthese. – Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminement et situation actuelle. Travaux publiés sous la direction de *A.Popovic* et *G.Veinstein*. Paris, 1986, p.304-307.
3. О подходах к изучению современного суфизма см. Кныш А. Д. Суфизм. – Ислам. Историографические очерки. М., 1991, с.162-163, 184.
4. В большинстве стран арабо-мусульманского мира действуют по 10-30 братств и их ответвлений. Точные данные о численности сторонников братств привести затруднительно, поскольку они служат предметом различных манипуляций в официальной статистике и не могут быть признаны репрезентативными.
5. Зикр (араб. упоминание) – важнейший обряд в тасаввуфе – сеанс коллективного мистического радения, во время которого участники при помощи регламентированных телодвижений, дыхательных упражнений, концентрации сознания и ритмизованного повторения имен Аллаха вводят себя в состояние экстатического трансa.
6. *Gilsenan M.D.* Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt. – *The Muslim World.* 1967, vol. 57, № 1, p.16. Сходные настроения ощущали и суфийские наставники; в 1990 г. шейх египетской тарика Халилия Усама ибн аль-Халиль отмечал в беседе с российским журналистом, что “в годы борьбы с иностранным засильем... количество последователей суфийских школ значительно сократилось. Люди верили в лучшее будущее на земле”. – *Меньшиков И.* В гостях у суфиев. – Азия и Африка сегодня. 1990, № 7, с.36.
7. *Мендел М., Мюллер З.* Исламский фундаментализм в Египте. Социальные и социально-психологические аспекты. – Мусульманские страны. Религия и политика (70-80-е годы). Сб. ст. М., 1991, с.90-91. Духовный кризис, порожденный модернизацией, резко усилился поражением Египта в “шестидневной войне” 1967 г. против Израиля и экономическими неурядицами первых лет правления Садата. Логическим следствием такого положения дел стал процесс возрождения исламских ценностей. Как замечал уже упомянутый шейх Усама ибн Халиль, “люди стали искать выход в религии и идеи тасаввуфа вновь получили широкое распространение” (цит. по *Меньшиков И.* В гостях у суфиев..., с.36).



8. Мусульманский мистицизм, глубоко чуждый христианскому феномену монашества, всегда оставался деятельной и активной общественной силой. Высоко оценивая общественные отношения, многие суфийские наставники стремились к реформированию моральных оснований мусульманского общества. В этой связи достаточно упомянуть имена таких выдающихся теологов и суфийских шейхов, как Мухаммад аль-Газали (1058-1111), Мухъи ад-Дин Ибн Араби (ум. в 1240 г.), Омар ас-Сухраварди (ум. в 1235 г.), Абуль-Хасан аш-Шазили (1196-1258), в проповедях и трудах которых важное место занимали концепции совершенствования духовного содержания личности, соблюдения морально-этических норм мусульманской общины. На протяжении своей истории тасаввуф неоднократно становился идеологией повстанческих движений (например, движение Бадр ад-Дина в Анатолии в начале XV в., бабидское движение в Иране, сенуситская война против итальянских колонизаторов или восстание Шамиля на Кавказе в XIX в. и т. д.).
9. В этой связи нельзя не согласиться с мнением отечественных исламоведов о том, что "усиление активности шейхов в городе связано с ростом миграции сельского населения. Именно в городских кварталах, где живут вчерашние жители деревень, и расположены центры деятельности религиозных орденов и братств, оказывающих заметное влияние на "переваривание" сельской психологии в котле городской жизни". – Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.). М., 1986, с.69.
10. *Малашенко А.В.* Ислам и политика в странах Северной Африки (60-е-80-е годы). – Мусульманские страны. Религия и политика (70-80-е годы). Сб. ст. М., 1991, с.119. Данные социологических и культурологических исследований последних десятилетий свидетельствуют о том, что суфизм в арабo-мусульманском мире становится все более востребован как традиционной, так и эмансипированной интеллигенцией. С одной стороны, образованные круги видят в тасаввуфе средство ухода от политической жизни, ввергнутости в чуждый мир. С другой стороны, обращение к суфийской практике воспринимается как возможность открыто выразить преданность нормам и принципам исламской этики безопасным для себя путем продемонстрировать правящему режиму умеренную оппозиционность к новым условиям жизни, наконец, выказать облаченные в религиозную форму национал-патриотические чувства. Представляется, что возникновение моды на религиозную аскезу в интеллектуальной элите обусловлено не только трудностью приспособления и выживания в конкурентной среде, но и стремлением самовыразиться в отрицании секуляристской модели общества и западных культурно-цивилизационных ценностей.
11. *Abu-Rabi', Ibrahim.* [Рец. на :] *V.J.Hoffman.* Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt. Columbia, 1995. – The Muslim World. 1998, vol. 88, № 2, с.207.
12. *Павленко Ю.В.* Человек и власть на Востоке. – Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993, с.59.
13. Любопытным примером "универсальности" мистического призвания может служить суфийская карьера шейха египетской тарики аль-Халилифя Усамы ибн аль-Халиля, воспитанного в традиционном духе, но получившего светское образование высококвалифицированного журналиста. Унаследовав пост шейха, он совместил руководство тарикой со светской профессией. – *Меньшиков И.* В гостях у суфиев..., с.36.

14. Ислам в современной политике..., с.73.
15. *Серебров С.Н.* Народный ислам и проблемы социального развития (на примере южнойеменской провинции Хадрамаут). – Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994, с.257.
16. Примечательно, что личные наблюдения и изыскания С.Н.Сереброва, работавшего в составе СОЙКЭ в Хадрамауте в 1984, 1985, 1989-1991 гг., позволяют описать сельский “народный ислам” как “активный социокультурный комплекс, направленный на экспансию вовне” – *Серебров С.Н.* Народный ислам..., с.257. Здесь очевидно расхождение между культурой общины, сориентированной на поддержание “самости”, и культурой мусульманской (главным образом, суфийской) элиты, обращенной через утверждение избранности на общество в целом.
17. Существенное отличие сельского суфизма от городского состоит в том, что сельские ответвления турук обычно действуют в строго стратифицированной системе племенных связей. На селе членство в тарике обусловлено семейными традициями, а вступление в ряды братства является групповым действием и нередко носит обязательный характер для членов данной общины, поскольку является элементом их самоидентификации. В городе же при более аморфной общественной организации суфийская обитель (ханака, текке, завийа) скорее представляет собой своего рода религиозный клуб, вступление в который является личным выбором адепта. См., например: *Орлов В.В.* Контур сословия: мусульманское духовенство Марокко в конце XVIII – начале XIX вв. – Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1995, № 4, с.24.
18. При любом соотношении сил турук и госаппарата привлекает внимание повсеместно присутствующий в мусульманском мире феномен духовного противоречия между светскими основаниями современного государства в сознании граждан и харизматическим характером власти мистического наставника в среде его учеников и сторонников. Это явление, теоретически осмысленное М.Вебером, подразумевает, что “группа, подверженная понятию харизматического авторитета или основанная на этом понятии, по самой своей природе склоняется к оппозиции рациональной и бюрократической власти”. – *Weber M.* The Theory of Social and Economic Organization. L., 1964, с.360-363. Неудивительно, что даже потенциальная возможность проявления харизмы в деятельности того или иного суфийского лидера всегда могла расцениваться государственными органами, как воплощение будущего альтернативного центра власти, который надлежит по возможности жестко контролировать.
19. *Iqbal J.* Ideology of Pakistan. – Цит. по: *Buehler A.F.* Currents of Sufism in Nineteenth- and Twentieth-Century Indo-Pakistan: an Overview. – The Muslim World. 1997, vol. 87, № 3-4, p.310. Пир (перс. старец) – традиционное название главы суфийского братства, наставника суфиев, равнозначное понятиям шейх и муршид.
20. Аль-Мусаввар, 07.05.1965, с.21.
21. Идея критики суфизма восходит еще к средневековым богословам (например, Ибн аль-Джаузи, Ибн Таймийя), ваххабитам XVIII в. и мусульманским реформаторам XIX–XX столетий (об этом см., например: *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.).

- М., 1989, с.144-150). Несмотря на то, что духовные основания зикра неоднократно подтверждаются Кораном (Коран, 18:24, 33:41, 39:22, 43:36, 63:9 и др.), просвещенные алимы, даже не чуждые суфизму, критически относились к обрядам тасаввуфа. Братства подвергались осуждению за “освобождение” индивидуума от своей личности, создание культа не сдерживаемой сознанием эмоциональности, различные виды психофизической стимуляции адептом (кофе, наркотики, ритмизованные движения и т. д.), потворство низменным инстинктам необразованных масс.
22. Исследователи, к примеру, современного египетского мистицизма отмечают рыхлость организации турук, феномен “множественного членства” индивидуума в различных братствах, формальный характер централизации братств, часто скрывавшей действительную автономию их местных обитателей, тенденцию к фрагментации и низкий уровень солидарности. – *Gilsenan M.D. Some Factors...*, p. 15.
  23. *Hoffman V.J. Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt. Columbia, 1995, с.16.* Особенно преуспели в борьбе с “народным исламом” радикальные революционные режимы типа ливийского или южнойсеменского. Российские авторы, наблюдавшие традиционные институты НДРЙ, отмечают упадок их роли в жизни общества. К примеру, в Хадрамауте паломничество (зийара) к гробнице суфийского клана аль-Атас в 60-х годах утратило регулярность, а в конце 80-х годов, после кончины главы клана, традиция вовсе оказалась под угрозой исчезновения. – *Серебров С.Н. Народный ислам...*, с. 263.
  24. Если при Г.Насере (1954-1970 гг.) египетское государство занимало враждебную позицию в отношении суфийских орденов, то при А.Садате (1970-1981 гг.) деятельность некоторых из них была официально разрешена, даже поощрялась как своеобразное средство “денасеризации” Египта. – *Abu-Rabi', I. Рец. на V.J.Hoffman...*, p.207.
  25. *Buehler A.F. Currents of Sufism...*, p.310.
  26. По данным П.Льюнса, годовой доход только одного мемориального комплекса Дата Гандж Бахш оценивался в начале 80-х годов в 12,3 миллиона рупий или почти миллион долларов. – *Lewis P. Pirs, Shrines and Pakistani Islam. Ravalpindi, 1985, p.54.*
  27. *The Pakistan Times, 23.09.1980*, цит. по *Lewis P. Pirs, Shrines...*, p.54.
  28. *Baig, Ubaidullah; Brohi A.A.K. Pakistan: Journey into Light. An Instant Guide to Devotional Tours. Islamabad, 1985, p.21,27.*
  29. *Baig, Ubaidullah; Brohi A.A.K. Pakistan: Journey into Light...*, p.9. В современной туриндустрии Пакистана появляется даже специальный термин “мистические туры” (devotional tours) по ведущим мемориальным комплексам Карачи, Мултана и Лахора.
  30. Эти подходы достигли предельного и даже несколько комического выражения в религиозной политике З.А.Бхутто, при котором государство стремилось подменить пира в прямом смысле этого слова. З.А.Бхутто настаивал на участии должностных лиц в ежегодных суфийских церемониях у гробниц выдающихся шейхов, причем высшие чиновники совершали даже обряды омовения гробницы и возложения на нее нового полотнища (чаддар) – действия, обычно выполняемые религиозными авторитетами братств (саджжада-нишин). – *Buehler A.F. Currents of Sufism...*, p.311.
  31. Вполне показательным примером благосостояния крупных суфийских ор-

- денов Африки могут служить данные о владениях лидера сенегальского братства Муридийя Абду Лахата Мбаке, относящиеся к 1975 г. Только в районе Туба-Белель окружающем главную обитель братства, он лично владел 750 га земли, что составляло половину обрабатываемых там площадей. Доходы же А.Лахата Мбаке от поставок государству главной местной культуры – арахиса ежегодно превышали 50 тыс. ф. ст. или 74 тыс. долларов, – гигантская сумма по меркам африканских стран. – *Ислам в Западной Африке*. М., 1988, с.143.
32. В религиозных центрах Сенегала практически всеми делами вершат шейхи и их приближенные, а не должностные лица государства. Так, в сентябре 1980 г. решением руководителей Муридийи в г.Тубе – “столице” братств – были запрещены продажа и употребление алкоголя и сигарет; несоблюдение запрета влекло тюремное заключение, причем исполнение наказаний, налагаемых шейхом, было отдано в руки полиции. – *O'Brien D.B.C. Sufi Politics in Senegal. – Islam in the Political Process*. Cambridge, 1983, с.134.
33. *Ислам в Западной Африке...*, с. 145.
34. Сходные явления были отмечены И.Льюисом еще в 50-х годах на примере новых трайбалистских партий Сомали. По его наблюдениям эти партии не только осуществляли аналогичные турук общественные функции, но генетически восходили к ним, оказывая влияние на те же племена, что и их духовные “прототипы” Lewis I. M. *Sufism in Somaliland*. – *Journal of the British School of Oriental and African studies*. 1955, p.58 -602.
35. *Поляков К.И.* Роль дервишеских орденов в политической жизни Судана. – *Вестник Московского университета*. Сер. 13. Востоковедение. 1992, № 4, с.27, 32.
36. В 1980-1981 гг. противоречия между халифами тарикки Муридийя и правительством Сенегала были готовы перерасти в вооруженное противостояние, тем более, что братство располагало полувоенными формированиями. Однако в январе 1981 г. халифы двух старейших и весьма крупных братств страны – Тиджанийи и Кадирийи заявили о верности правительству и уважении светского характера государства. Этот шаг они мотивировали опасениями перспективы создания в Сенегале исламской республики, которая при сложившемся тогда соотношении сил могла бы возникнуть только в форме государства муридов. – *O'Brien D.B.C. Sufi Politics...*, с.135. Тем самым лидеры Тиджанийи и Кадирийи укрепили свои позиции во властных структурах.
37. Первым из названных методов эффективно воспользовались, например, военные круги Судана, которые после переворота 25 мая 1969 г. провели аресты среди руководства могущественного суфийского ордена Ансар и его политического филиала партии “Аль-Умма”. В начале апреля 1970 г. при помощи крупномасштабной десантной операции взяли штурмом и ликвидировали укрепленную главную обитель ордена на о.Аба на Белом Ниле. – *Поляков К.И.* Роль дервишеских орденов..., с.31. Политика “пряника” успешно применяется в течение ряда лет правительством Сенегала, которое использует различные меры материального и морального поощрения социально-политической деятельности местных орденов, призванные предотвратить их союз с исламскими радикалами. – *Yansane A.Y. Decolonization in West African States with French Colonial Legacy. Comparison and Contrast: Develop-*

- ment in Guinea, the Ivory Coast and Senegal. Cambridge (Mass.), 1984, p.314.
38. Любопытным материалом для сопоставления могут служить две такие встречи, проведенные президентом Сенегала Л.С.Сенгором в феврале 1979 г. и лидером военной администрации Пакистана Зия-уль-Хаком в августе 1980 г. Обе встречи собрали более сотни виднейших мистических наставников и были посвящены исламской революции 1979 г. в Иране. Однако если Л.Сенгор созвал встречу для выяснения настроений шейхов, опасаясь того, что события в Иране послужат катализатором перехода орденов в наступление на светское правительство, то генерал Зия-уль-Хак продемонстрировал внимание к пакистанским пирам, вынужденным своим присутствием поддержать и легитимизировать недавно пришедший к власти военный режим. См. *Hesseling G. Histoire politique de Senegal. Institution, droit et societe. Paris-Leiden, 1985, p.96-97; Lewis P. Pirs, Shrines.., p.54. Павленко Ю.В. Человек и власть.., с.57-58.*
40. Упомянем лишь наиболее существенные: отсутствие органической связи между светскими ценностями и потребностями арабо-мусульманского общества, хаотический характер влияния новых идей и институтов, непоследовательность и поверхностность секуляризации, открытое противоречие образа жизни элиты этике ислама. См., например, *Музикарж Й. Особенности секуляризации в Египте (сравнительный очерк секуляризации на Востоке и в Европе). – Мусульманские страны. Религия и политика (70-80-е годы). Сб. ст. М., 1991, с.108-109, 111.*
41. Хасан аль-Банна одно время был посвященным послушником в египетском суфийском ордене Хасафийа; этот факт неизменно подчеркивается в его многочисленных биографиях (см., например, *Husseini I.M. The Muslim Brethern. Beirut, 1956, p.4*). Другие лидеры “Братьев-мусульман”, даже не имевшие суфийского опыта (Мухаммад аль-Газали, Саид Хавва, Мухаммад Кутб) относились к суфизму вполне положительно.
42. *Gilsenan M. Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction. London-Canberra, 1982, p.240-245.*
43. *Gilsenan M.D. Some Factors.., p.18; Gilsenan M. Recognizing Islam.., p.239.*
44. *Gilsenan M.D. Some Factors, p.11, 17-18.*
45. Наиболее известные среди них: Алавийа (основатель Ахмад аль-Алави (ум. в 1934 г.) в Алжире; Маданийа (основатель Мухаммад аль-Мадани (ум. в 1959 г.) в Тунисе; Хамидийа-Шазилийа (основатель Салама ар-Ради (ум. в конце 50-х годов) в Египте.
46. *Hoffman V.J. Sufism, Mystics and Saints.., p.7.*

## СУФИЙСКИЕ ОРДЕНА В ТУРЦИИ

В советском и российском религиоведении, суфизму мало уделено внимания, хотя, именно суфизм, почти во всех исламских странах, играет существенную роль в социальной и политической жизни. Можно сказать, что верующие во всех исламских странах, независимо от принадлежности к суннитскому или шиитскому толку, относятся прямо или косвенно к тому или иному суфийскому братству, или к “народному исламу”, основой которого является суфизм в различных его проявлениях в мусульманском обществе.

Суфийские ордена играют большую роль в общественно-политической жизни Турции. Они, в отличие от других орденов исламского мира, реально влияют на политическую ситуацию в стране, и это обусловлено природой событий, происходящих там после распада Османской империи и установления турецкого светского государства.

В Османской империи ислам охватывал почти все стороны жизни турок и был представлен по существу всеми присущими этой религии течениями и направлениями. И не было тогда такой сферы политической борьбы, в которой ислам был одной из ее сторон. Однако, после проведения Мустафой Кемалем Ататюрком кардинальных реформ, позиции ислама серьезно ослабели. Ататюрк считал ислам чуть ли не главным препятствием для достижения Турцией уровня развитых западных стран. В новых условиях исламские течения стали группироваться вокруг того или иного суфийского (шейха). Последователи Бадии Аз-заман Сайда Нурси создали орден Нурси, а последователи имама Сулеймана Хильми Тонохана орден Сулеймание. Что касается старейшего ордена накшбандийя, из которого вышло много суфийских сект, то, каждая группа накшбанди сплотилась вокруг своего шейха, не нарушив связь между собой.

Светские власти Турции пытались ликвидировать исламское наследие в стране и ввести западные ценности в турецкое общество. Они изменили алфавит с арабского на латинский, азан (призыв к молитве) на турецкий. С 25 сентября 1925 г. была запрещена деятельность суфийских орденов Накшбандия, Мев-

леви, Бекташи и др. [1] Власти заставили людей ходить в европейских одеждах, религиозные деятели подвергались преследованиям, было запрещено преподавание религии в школах и закрыты самые известные в стране мечети: Ая Софья и Фатих. Выходной день был перенесен с пятницы на воскресенье. В 1933 г. закрыли факультет теологии в Стамбульском университете [2]. Одним словом, кемалисты поставили себе цель как можно быстрее изменить облик страны на основе европейских ценностей, предназначенных, в основном, для того, чтобы страна приобрела более светский характер не только в поведении людей, но и в политической, экономической и культурной жизни. Общество, по мнению новой элиты, не должно было находиться в зависимом положении от религии.

Турецкий секуляризм сформировался главным образом под влиянием французского лаицизма, то есть отделения церкви от государства. В Турции, как в других мусульманских странах, секуляризм можно рассматривать как предпосылку скорее вестернизации, чем демократии. Турецкая модель секуляризма предусматривала радикальные изменения исполнительной и законодательной власти, такие как упразднение султаната и халифата, запрет религиозных орденов и шариатских судов, принятие светского гражданского кодекса в 1926 г. по швейцарской модели и объявление Турецкой Республики светским государством, закрепленное соответствующей поправкой к конституции в 1937 г. Все это, однако, привело к оживлению нелегальной активности различного рода сект, орденов и братств. Перед суфийскими орденами Турции встала задача защиты общества от европейского влияния, и им необходимо было перейти на новые методы нелегальной борьбы, которые с течением времени принесли свои плоды.

Новая турецкая политика привела к качественно новому витку развития ислама. Сабахеддин Заим, советник бывшего премьер-министра Турции Н.Эрбакана, по этому поводу говорил: "... с падением османского халифата, вокруг которого сплотились все мусульмане империи, начинается новый этап развития религии: Мусульмане стали искать себе символ, который заменил бы им объединяющего халифа, и стали группироваться вокруг того или иного известного исламского шейха" [3].

Принципы, вокруг которых сплотились последователи Нурси

о необходимости закрепления исламских ценностей в турецком обществе, были сформированы в сочинении Бади Аззаман Сайда Нурси “Расазл аль-Нур” (нурджулар). Они считали необходимым претворить их в жизнь, так как сам Нурси почитается святым, и его учения не подвергаются критике. Некоторые последователи считали Фатхулли Ходжу (глава ордена после Нурси) ожидаемым Махди. Сегодня орден Нурджулар представляет собой различные религиозные солидарные общества, которые больше других религиозных течений, влияют на общество и политику в Турции. Некоторые считают, что бывший президент страны Сулейман Демирель принадлежит к этому ордену.

Основатель Саиди Нурси работал в различных учебных заведениях. При султанах он безуспешно пытался открыть исламский университет в восточных областях Турции наподобие каирского университета “Аль-азхар”, в котором, как он предполагал, молодежь будет заниматься и современной и религиозной наукой. Во время кемалистской революции многие восточные провинции страны восстали против Ататюрка и попросили Нурси выступить вместе с ними, однако он отказался, и к этому времени относятся сочинение им своих главных произведений, опубликованных в Турции в 1950-х годах [4]. Отметим, тогдашний премьер-министр Аднан Мендерес впервые предложил создание военного псевдоисламского союза на Ближнем Востоке.

В своем сочинении С.Нурси писал, что беспорядки всегда опасны для народа и призывал выступать против любого проявления национализма и расизма. Он также призывал укреплять отношения Турции с исламским миром. С.Нурси вступил в дискуссию с суфийскими шейхами и обвинил их в пассивности в борьбе за сохранение веры в Турции [5]. Он считал, что для прогресса мусульман необходимо обеспечить каждому гражданину все условия для взаимодействия между собой, а также гарантировать работу, безопасность. Отдавая предпочтение государственной организации процесса производства, С.Нурси считает, что необходимо установить отношения со странами Запада для того, чтобы использовать их достижения в области науки и техники. Что же касается духовной культуры, то здесь, по его мнению, “мусульмане” должны взаимодействовать с христианами в борьбе против мирового атеизма. Характеризуя ситуацию в исламской умме, он писал: “...Мусульмане страдают сегодня от двой-



ной отчужденности: от своей собственной достойной уважения истории и разрыва связи времен и культуры, и от достижений современной цивилизации, от которой исламский мир находится очень далеко” [7]. С.Нурси полагал, что в Турции нельзя создать исламскую партию, пока в стране процент верующих не достигнет 70-80%. Такая постановка вопроса повлияла на то, что его последователи отказались поддержать Партию отечества Тургута Озала. Однако они поддерживали Партию справедливости, несмотря на то, что Сулейман Демирель не отказался от светских взглядов. Дело дошло до того, что последователи под руководством Фахуллы Ходжа вели пропаганду в г.Измире против кандидата от Партии отечества Тургута Озала, который впоследствии стал премьер-министром страны и сделал многое для того, чтобы Турция обратилась лицом к исламскому миру. Этот успех деятельности Озала на посту руководителя Турции повлиял на сторонников Ф.Ходжи и они стали его поддерживать.

Несмотря на то, что многие секты ордена объявили себя стоящими вне политики, большинство политических заключенных в Турции связаны с ними, особенно это касается членов секты Кутлулар. Что касается последователей Фатхуллы Ходжа, то всех уволили из вооруженных сил и МВД [8].

Орден имеет свои электронные и печатные средства массовой информации. Из электронных они имеют: телеканал “Саман палу”, радиостанция “Мурал. ф. м.”, радиостанция “Бурж”.

Из печатных изданий следует назвать: журналы “Сызынты”, “Ени эмид” и “Аксьон”. Издаются Невраситсой, сектой под руководством Фатхуллы, журнал “Кобри”. Издается сектой под руководством Мухаммада Кутлар газета “Ени Азья” издается Мухаммадом Кутларом и считается органом всего ордена в Турции.

Второй влиятельный суфийский орден в Турции Накшбандийя. В османский период Накшбандийя был практически основным орденом в стране и составлял как бы костяк политической и духовной власти. Наряду с ним были такие суфийские ордена, как отчасти уже упомянутые выше Сулеймание, Аль-кадериия, Мевлеви, Бекташи, Искендер паша джамаати, Ариенкой джамаати и др. [9].

До распространения в Турции ордена Накшбанди большую роль в ней играли последователи родоначальника суфизма Ахмед Ибн Араби, которые создали ордена Аль-Акбариия. Его последо-

вателей в настоящее время осталось очень мало.

Родоначальником Накшбандийя в Османской империи был мулла Абдулла Аль-Семави (ум. 1490 г.). По завершении обучения в стамбульской медресе он прибыл в Самарканд к ходже Убайдулла Ахрару, и, проведя у него в ученичестве год, отбыл на родину. В Турции он жил в г.Симави, а затем в Стамбуле, где и основал школу Накшбандийя. На посту главы школы его сменил другой шейх – Ахмад, прибывший из Бухары. Ахмед распространил влияние братства в Анатолии, Румелии, а также основал братство в Стамбуле (район Фатих), которое действовало до самого роспуска братств в 1925 г.

Основным центром исламского движения вообще в Турции была и остается мечеть Искендер Паши в районе Фатих в Стамбуле. Имам этой мечети Мухаммед Загид Эфенди был накшбандийским шейхом. Его мюридами были Неджметтин Эрбакан, Огуз Хан, Асильтюрк, Сулейман Ариф и др. Эта группа впоследствии практически составила основу того, что называется центром политического ислама в Турции.

Из политических деятелей современной Турции, которые принадлежали к этому ордену, следует назвать Тургута Озала, который происходил из накшбандийской семьи. У Т.Озала был личный учитель – Шейх Саид. Другой политик, сыгравший большую роль в политической жизни страны (и продолжающий ее играть), Наджмуддин Эрбакан, которому впервые в современной Турции удалось организовать исламскую парламентскую партию и на время возглавить правительство.

О влиятельности Накшбанди в Турции свидетельствует огромное количество средств массовой информации, которое находится непосредственно или косвенно под их влиянием. Они издают: ежемесячный образовательный журнал “Золотые вести”, журнал “Ислам” издается накшбандийской группой мечети Искендер Паши во главе с шейхами Асаад Джошан и Могаммед Загид Эфенди, журнал “Женщина и семья” во главе с шейхом Асаада Джошана, газета “Турция”.

Им принадлежат также телевизионные и радиоканалы, такие как: Канал (ТЖРТ) под руководством доктора Анвара Орана из группы шейха Хилми Ишекъ, канал йеди (седой канал), который принадлежал до ее запрета партии “Рефах”. Канал вещает также на арабском языке, канал “Ики бине дочру” вещает в районе чер-

номорского бассейна, радио станция “Икбра” во главе с Асаадой Джошана из группы мечети Искендер Паши, радиостанция “Худьур” во главе с Анвером Ораном из группы шейха Хилми Ишекь.

Газеты: “Турция” в основном пишет об экономике страны и за ее пределами, “Милли газете” – официальный печатный орган партии “Рефах”, “Ени шафак” проводила линию партии “Рефах”.

У накшбандитов имеется также несколько районных газет. Кроме того они имеют свои банки как банк “Финанс”.

Еще один влиятельный суфийский орден – Сулеймание. Его основатель Сулейман Хилми Тонохан. Последователи Сулеймания наиболее ортодоксальны среди мусульман Турции. Они не пользуются средствами массовой информации и издают только лишь научный журнал “Кянж академи”.

Орден Аль-кадерийя в Турции имеет определенное влияние на общество. Основатель ордена Абдел-кадер Аль-Гилани (1077-1166). В Турцию впервые распространил Аль-кадерийя Исмаил Руми (ум. 1631 или 1643 г.). В Турции это ветвь была весьма популярна (в конце XIX в. в Стамбуле действовали 33 группы кадеритов). Однако влияние ордена сегодня в Турции значительно меньше, хотя кадертиты, как навраситы и накшбандиты имеют свои средства массовой информации как телеканал “Ме саж” и журнал “Иджмаль”.

В Турции существует еще много суфийских братств и сект, пользующихся определенным влиянием. Наиболее сильные, влиятельные, как уже отмечалось, Ан-Накшбандийя. Первый орден имеет определенное влияние в органах власти, а второй в массах. Последний в будущем, возможно, будет играть решающую роль в развитии Турции, являясь консолидирующим для всех других орденов, братств и сект. Важно отметить, что между суфийскими орденами не существует коренных различий в вопросах о том, каким должно быть государственное устройство исламской Турции, т. е. все они сходятся в том, что оно должно стать исламским. Они считают, что модернизация, основанная на внешних заимствованиях, чуждых местным обычаям и традициям, и реформы, проводимые прозападной властью турецкой верхушкой, исказили отношения между властью и народам. Элита, по их мнению, больше не представляет собой образец для новых возникающих социальных групп, опирающихся в своем мировоззрении

на ислам. Однако пока суфийские ордена не помешали проведению модернизации турецкого государства и общества и не подключались к этому процессу активно. Нужно подчеркнуть, в то же время, секуляризация общества в Турции отличалась от таковой в странах Западной Европы, где она была продуктом внутренних перемен. В отличие от Европы в Турции произошел разрыв между обществом и государством, обусловленный тем, что “радикальная часть кемалистов взяла верх и проводила реформы преимущественно силовыми методами. Это привело наряду со значительными успехами в экономике и культуре к неоправданной ломке традиционных ценностей. Последствия деформации традиции как отложенная реакция общества проявилась в “исламском ренессансе” в Турции 70-90-х годах” [10].

Суфийские ордена в Турции имеют большое влияние на избирателей в обществе, которые насчитываются от 5 до 10 млн. человек. Соперничество между политическими партиями во время выборов в Турции за суфийский электорат всегда проходит в чрезвычайно острой форме.

Ордена надолго останутся в Турции фактором, существенно влияющим на государство и общество, несмотря на то, что определяющей силой в стране пока остается армия. Тем не менее Турция – одна из немногих стран с мусульманским большинством, где небезуспешно делалась попытка соединить исламские ценности с принципами западной демократии. Суфийские ордена и секты практически не подрывают своими действиями принципы светского характера государства. Они по существу не отвергают западные ценности, а что касается легальных происламских партий, через которые они действуют, то те хорошо усвоили правила демократической игры, и стараются действовать в рамках закона. Происламские силы добивались лишь определенных уступок, таких как возрождение религиозного образования, и стремились изменить отношение к исламу самых больших противников участия религии – военных. Среди последних растет число тех, кто признают невозможность отделения турецкого общества от религии. Однако, это не значит, что влияние ислама на деятельность правительства сильно возросло. Свидетельством этого является то, что Н.Эрбакан, в результате известных причин, не мог реализовать на практике свою программу. Тем не менее исламский

фактор в Турции имеет и в дальнейшем будет иметь серьезное влияние, как во внутренней, так и во внешней политике страны.

---

1. *Джалял Абдулла Муаввад*. "Ислам и многопартийная система в Турции". Каир. 1994, с.6.
2. *д.Самир Раджаб Мухаммад*. "Бадии Аз-заман Саид Аль-навраси". Каир 1995, с.29.
3. "*Аль-сиаса Аль-давлииа*. 131-Каир. 1998, с.163.
4. Самир Раджаб Мухаммад, с.67-68.
5. Там же, с.225.
6. Там же, с.279.
7. *Сами Афифи Хиджази* "Цивилизационный аспект в доктрине Аль-навраси". "Нур" Истанбул. 1997 г., 124, с.52.
8. "Ас-сияса ад-давлиия", с.132.
9. *Мишал Науфал, Али Байрам Узлу*. "Рациональный подход к турецкому кризису: Политический строй и исламское движение". Издание центра стратегических исследований. Бейрут. 1997, № 64, с.3.
10. *Данилов В.И.* "Турция 20-30-х годов: путь к демократии". Восток. 1997. № 2.

## ОТНОСИТЕЛЬНО ТАК НАЗЫВАЕМОЙ НЕОТДЕЛИМОСТИ ИСЛАМА ОТ ПОЛИТИКИ (концепция и практика)

Сегодня центральным вопросом при анализе проблем соотносительности политики и религии является выяснение того, как, в какой форме и в какой степени используется в исламе принцип: религия не отделена от политики.

Вопрос о том, следует ли отделять религию от политики или не следует делать этого, – во все времена был и ныне остается одним из трагических вопросов человечества.

Трагизм этот заключается в следующем: политика, будь то политика отдельного класса, будь то политика государства, имеет рациональную основу. Она, эта основа, определяется интересами (прежде всего экономическими или властными) класса или государства. Иначе говоря, рационализм, на который опирается политика, представлен стремлением сохранения, защиты или даже завоевания экономических и властных позиций.

Религия лишена рациональной основы. Уже потому, что она основана на воображении и по определению обязана быть слепой (вспомним – вера слепа). Она легко поддается требованиям политики, становится жертвой политики. Тем самым превращается в апологета политики. В этом ее трагизм.

Сказать, что в настоящее время во всех странах ислама государство использует описанное выше обстоятельство, было бы несправедливо.

Ныне в странах Востока, оставаясь господствующей формой общественного сознания, религия не везде не отделена от государства и не везде определяет статус государства, в частности, исламского.

Отчетливым примером отделения религии от государства, при том, что она остается господствующей формой общественного сознания масс (в данном случае имеется в виду ислам), являются, в частности, Турция, Египта, Алжира.

В качестве противоположного примера есть все основания назвать положение дел в Саудовской Аравии, Исламской республике Иран (ИРИ), исламском талибском Афганистане.

## Иран

В исламе шиитского толка (в данном случае в Иране) прямо постулируется: религия не отделена от политики и даже имеется развернутая формула этого постулата: “Наша религия и есть наша политика, наша политика и есть наша религия” [1].

Если обратиться к истории Ирана второй половины XX века, можно увидеть следующее: в шахском Иране, в пору правления династии Пехлеви, указанный принцип существовал, но он находился как бы в латентном состоянии. Шахский Иран как держава был страной, в которой ислам был государственной религией, но церковь была отделена от государства [2].

Свержение монархии в 1979 г. в результате антишахской, народной, антиимпериалистической революции привело к созданию исламского режима, означавшего переход всей полноты политической власти в руки мусульманских богословов шиитского толка, которые в основу своей государственной политики положили изложенный выше принцип.

Двадцать лет пребывания у власти этого режима показали, что фактически декларированное выше слияние религии и политики на практике не выдерживала испытания. Это проявилось как во внутренней, так и во внешней политике. Так, во внутренней политике не выдержала испытания провозглашенная “тоухидная экономика” или “экономика божественной гармонии”, обрекавшая страну на изоляционизм и прозябание. Не выдержал испытания запрет на использование иностранного капитала, на свертывание рыночной экономики и введение централизованного регулирования экономики. Между тем все это изначально преподносилось как требования ислама.

Во внешней политике не выдержали широковещательно заявленный принцип “Ни Запад, ни Восток, а ислам”, ярлыки “Большой сатана” (Соединенные Штаты Америки), “Малый сатана” (СССР).

Под натиском объективной необходимости исламскому государству пришлось отбросить многое из того, что на деле оказалось лишь исламским декорумом, хотя, опять-таки с самого начала преподносилось как требования ислама.

Не будет ошибкой сказать, что главным, на что могут сегодня указать богословы, стоящие у власти, как на руководство принципом “Наша вера и есть наша политика”, – это всего лишь

упорное нежелание дезавуировать фетву имама Хомейни о необходимости убийства Салмана Рушди, автора “сатанинских стихов” (поэтому они так за нее и держатся). В повседневной бытовой жизни – принуждение женщин носить хеджаб. И это при том, что женская часть иранского общества принимает все более активное участие и в производственной жизни страны, и в общественном образовании, и в науке.

Неукротимое стремление к сохранению политической власти приводит к тому, что с нее все более и более совлекается исламский декорум. Становится все более очевидным, что фактически ислам в Исламской республике Иран на самом деле является прислужницей политики стоящих у власти богословов [3]. Это видно и на примере эволюции отношения исламского режима к тому, что провозглашалось в качестве “злейшего врага ислама” – империализму.

Отменив запрет на использование иностранного капитала и создав для его притока условия, более благоприятные, чем даже при шахе, режим на очень важном, принципиально важном вопросе доказал, что практически он не в состоянии развивать экономику без привлечения в страну иностранного капитала. Примечательно, что в конституции ИРИ среди пунктов, следование которым должно обеспечить разносторонний прогресс страны, значится и “использование передового человеческого знания и опыта и усилия, направленные на их развитие” [4].

### **Афганистан**

Наиболее яркий пример степени расхождения концепции и практики принципа неотделимости веры и политики дал Афганистан.

Борьбу афганцев против оккупировавших страну советских войск как богопротивного дела понять вполне можно как дела богоугодного.

В то же время никак нельзя не осуждать борьбу, ведущуюся не на жизнь, а на смерть различными политическими силами или клановыми группировками людей одной и той же веры, прикрывающимися толкованием одной и той же веры, примеры чего дал тот же Афганистан, особенно с появлением на сцене так называемых талибов.

Такого рода примеры дают полное основание сказать, что религия как специфическая форма общественного сознания подвер-



гает себя самосожжению. Точнее – сами же адепты ее, становясь на путь взаимоистребления, как бы подвергают ее сожжению. Возможно, происходило такое потому, что религия – именно специфическая форма общественного сознания, отличительным признаком которой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, экономических и политических интересов и не в последнюю очередь человеческих страстей, способных доводить людей до безрассудных поступков. Поэтому под натиском, так сказать, земных нужд и желаний, фантастическое отражение действительности утрачивает свою силу, как бы испаряется и тем самым утрачивает свою власть над сознанием верующих.

### **Саудовская Аравия**

Удивительнейший пример полнейшей латентности религиозного, в данном случае исламского, фактора в тандеме “вера и политика” показывает Саудовская Аравия – одно из самых влиятельных исламских государств Ближнего и Среднего Востока. При практически полном господстве фундаменталистского ислама в самой радикальной его форме – ваххабизме во внутренней жизни, во внешних отношениях с Западом, она, вера, зачехлена. Выступает только одна сторона тандема “вера и политика”.

Обеспечение внешнеполитической сохранности и внутривнутриполитической стабильности благодаря опоре и своеобразному политическому союзу с американским империализмом делает предпочтительным не видеть в лице империализма зла.

Сказанное не означает перманентного анабиоза религиозного фактора в рассматриваемом тандеме. Когда политические интересы Саудовской Аравии, а, может быть, было бы правильным сказать – США, пришли в действие в отношении Северного Кавказа (Чечня, Дагестан), ваххабизм вышел из состояния анабиоза и, кстати сказать, при параличе, охватившем властные структуры России, нанес и продолжает наносить немалый урон миру, благополучию и спокойствию указанного района России.

### **Чеченский феномен**

Трагические события в Чечне, занявшие большую часть 90-х годов истекающего столетия и вызванные к жизни стремлением определенных сил в этом субъекте Российской Федерации к выходу из нее, создали еще один объект для анализа вопроса, рас-

сма­три­вае­мо­го в дан­ной ста­тье: си­лы эти для ре­а­ли­за­ции сво­е­го чи­сто по­ли­ти­че­ско­го за­мы­сла ста­ли ис­поль­зо­вать ис­лам.

Если в рас­смот­рен­ных ра­нее при­ме­рах ли­ца, на­прав­ляв­шие ход со­бы­тий, от­но­си­лись – пря­мо или ко­свен­но – к ду­хов­но­му сос­ло­вию и по­это­му ре­ли­ги­оз­ная обо­лоч­ка, де­ко­ри­ро­вав­шая их по­ли­ти­че­ские ус­тре­мле­ния, мо­гла ка­заться ес­те­ствен­ной, по­нят­ной. В че­чен­ском фе­но­мене ве­ду­щи­ми фи­гу­ра­ми яви­лись ли­ца свет­ские, бо­лее то­го – бы­в­шие функ­ци­о­не­ры го­су­дар­ствен­ных и пар­тий­ных ор­га­нов бы­в­ше­го Со­вет­ско­го Со­ю­за, во­ен­ные, а так­же дру­гие свет­ские ли­ца, под­ви­зав­шие­ся на по­при­ще со­вет­ской ку­ль­ту­ры, ли­те­ра­ту­ры, те­ат­раль­но­го ис­кус­ства.

По­это­му в пре­делах рас­сма­три­вае­мо­го здесь че­чен­ско­го фе­но­мена прит­яну­тость ис­ла­ма к осу­ществле­нию сло­жив­ше­го­ся за­мы­сла ока­зала­ся осо­бен­но оче­вид­ной и да­же не­уклю­жей. Она бы­ла вы­зва­на и внеш­не­по­ли­ти­че­ской це­лью: при­влечь к Че­чне вни­ма­ние оп­ре­делен­ных сил ми­ра ис­ла­ма, сил ме­жду­на­род­но­го ис­лам­ско­го тер­ро­ри­зма, свив­ших се­бе гнез­до глав­ным об­ра­зом в ря­де араб­ских стран, и по­лу­чать от них по­мощь для воп­ло­щения в жизнь обо­зна­чен­но­го вы­ше за­мы­сла. По­че­му имен­но ми­ра ис­ла­ма?

Че­чен­ский фе­но­мен 90-х го­дов XX ве­ка, на­чав­ший вы­зре­вать по­сле рас­па­да Со­вет­ско­го Со­ю­за, в сво­ем за­ро­жде­нии и фор­ми­ро­ва­нии ока­зался не­раз­рыв­но свя­зан с лич­но­стью пер­во­го пре­зи­ден­та Че­чен­ской ре­спуб­ли­ки Д­жо­ха­ра Ду­дае­ва – пред­ста­ви­те­ля на­ро­да, ис­по­ве­ду­юще­го ис­лам. При этом лич­но­стью, са­мо­вос­при­ятие ко­то­ро­го бы­ло от­ме­чено ме­с­си­ан­ством. Та­кое са­мо­вос­при­ятие оп­ре­де­ля­лось дву­мя фак­то­ра­ми. Пер­вый – са­мо­оцен­ка по­тен­ци­ала соб­ствен­ной пер­со­ны как лич­но­сти, спо­соб­ной ре­шать ис­то­ри­че­ски мас­штаб­ные за­да­чи. Вто­рой (внут­рен­не свя­зан­ный с пер­вым) – чув­ство не­об­хо­ди­мо­сти ис­то­ри­че­ско­го воз­ме­з­дия за тра­ге­дию, пере­жи­тую его соб­ствен­ным на­ро­дом и не­ко­то­ры­ми дру­ги­ми на­ро­да­ми Кав­ка­за, так­же ис­по­ве­ду­юще­ми ис­лам, тра­ге­дию депор­та­ции их в го­ды Оте­чествен­ной вой­ны.

При та­кой ус­тре­млен­но­сти ав­то­ра за­мы­сла воз­ме­з­дие мо­гло стать ис­то­ри­че­ски мас­штаб­ным лишь при соз­да­нии на Се­вер­ном Кав­ка­зе сво­е­го ро­да “кон­фе­де­ра­тив­ной им­пе­рии” с ис­лам­ским иде­о­ло­гичес­ким ф­ле­ром. Соз­да­ние “кон­фе­де­ра­тив­ной им­пе­рии”, ко­то­рая от­ре­за­ла бы Рос­сию от За­ка­вказья и стран, рас­по­ло­жен­ных юж­нее его, ве­сь­ма су­ществен­но из­ме­нило бы ге­о­по­ли­ти­

ческое положение России в Предкавказье и создало бы Чечне беспрецедентные внутренние и, главное, внешнеполитические возможности [5]. Возможности выхода на широкую международную арену, возможности собственной внешнеполитической активности, получения международного признания и помощи. Помощи со стороны сил, для которых изменившееся геополитическое положение Российской Федерации воспринималось бы как вклад в расширение сферы их “жизненных интересов” и укрепление их “национальной безопасности”. Одновременно описанная совокупность возможностей оказалась бы своеобразным внешнеполитическим гарантом сохранности и жизнеспособности этой “конфедеративной империи”.

Действия Дудаева привлекли пристальное внимание исламских экстремистов – террористов, ставших притекать в Чечню.

Ход событий, происшедших после гибели Джохара Дудаева, их содержание обнажили со всей убедительностью сепаратистскую сущность сил, в руках которых оказалась власть в Чечне – этой части Российской Федерации. В то же время они не выявили ни одной фигуры уровня Дудаева, которую можно было бы наделить нимбом мессианства. Однако замысел остался прежним. При этом выявилось, что целью указанных сил не явилась национальная независимость Чечни, если под нею понимать политическую самостоятельность какого-либо государственного образования, используемую для обеспечения какому-либо обществу возможность эффективного функционирования, а членам его – обеспечения материального достатка (если не безбедного бытия) и социальной защищенности.

Период с 1996 г. (уход из Чечни потерпевших поражение федеральных войск) по август 1999 г. (начало так называемой второй чеченской войны) оказался достаточным для того, чтобы власть предержавшие в Чечне, проявляя изощренную последовательность и упорство, превратили всю территорию республики в неприступную крепость при откровенном и широком использовании сил международного терроризма (и при преступном попустительстве федеральных властей).

Этот период сделал очевидным стремление власть предержавших Чечни создать в ней центр силы, наделившей себя атрибутами государственной власти, добившейся международно признанного суверенитета, центра, имеющего тесные связи с силами

международного исламского терроризма, центра, располагающего возможностями широких контактов с криминальным миром Российской Федерации и влияющего на общественно-политическую жизнь российского общества.

Этот же период не оставил сомнения в том, что власть держащие в Чечне для достижения своих целей использовали в качестве идеологического декорума исповедуемый чеченским народом ислам, огласив свое намерение создать на территории Чеченской республики исламское государство.

Однако он же сделал не менее очевидным, что власть держащие в Чечне, располагавшие гигантскими финансовыми возможностями и тратившие миллиарды на наращивание своего военного потенциала, сочли для себя возможным и допустимым бросить народ Чечни на произвол судьбы.

Тем самым оказались попранными важнейшие гуманистические и гуманитарные принципы, положения ислама: забота об экономических и социальных нуждах мусульманской общины (уммы). Нарушены принципы и положения, исходящих из того, что в общине есть лица не только состоятельные, но и малоимущие, есть не только богатые, но и бедные и что первые так или иначе обязаны опекать вторых.

Мир стал очевидцем введения шариатских судов в Чечне и результатом их деятельности – публичных экзекуций, публичных расстрелов по приговорам, вынесенным на основе норм шариатского права.

Мир стал очевидцем разнузданного нефтяного и бензинового бизнеса в пределах Чечни и даже этого бизнеса, выплескивавшегося за ее рамки и доходившего порой до такой ее “периферии”, как “Центральная Россия”. Страшные разрушения производительных сил, разрушения в сфере социальных служб, разрушения, причиненные жилищному фонду республики двумя войнами, не стали препятствием для налаживания этого бизнеса, для его процветания.

Но этот же мир стал свидетелем исчезнувшего в республике здравоохранения, исчезнувшей в республике системы школьного обучения, обеспечение которых также предписаны нормами шариата, как и приговоры шариатских судов.

В условиях порушенной войной системы пенсионного обеспечения так называемое исламское государство не сочло нужным

на государственно-религиозном уровне наладить поступление, сбор налогов, берущих свои истоки из норм шариата. Таких налогов как закят (налог, взимаемый с достаточно обеспеченных мусульман в целях передачи неимущим, сиротам, старикам), хомс (налог, выплачиваемый лицами, получающими доход от добычи полезных ископаемых, ремесленниками и предпринимателями), харадж (налог с иноверцев).

Между тем столь очевидная избирательность использования ислама, нарушение его принципов и положений не отвратило силы международного исламского терроризма от предоставления Чечне финансовой помощи, от притока ее в Чечню и от организации подготовки кадров бойцов как в самой Чечне, так и далеко за пределами ее.

Принципы и положения ислама оказались погранными не только властями предержащими в Чечне, но и их зарубежными единоверцами-террористами.

Если исходить из того, что лица, персонифицирующие этот терроризм, придерживаются принципа неотделимости ислама от политики и политики от ислама, то указанное выше обстоятельство становится свидетельством того, что исповедание ими этого принципа носит, мягко говоря, весьма эфемерный характер [6].

В связи с вопросом о неотделимости или отделимости ислама от политики нельзя не обратить внимания на следующее. Безотносительно к двум чеченским войнам, которые стали трагедией для чеченского народа, для мирного населения Чечни и, по-своему, для Российской Федерации в целом, в Российской Федерации, в рамках ее, сложилась весьма значительная чеченская диаспора, насчитывающая не одну сотню тысяч человек [7].

Естественно, трагические чеченские события отзываются глубокой болью в сердцах членов этой диаспоры. И через средства массовой информации, и в прессе ее представители выражают свою горечь по поводу страданий, выпавших на долю чеченского народа или высказывают прямое осуждение действий федеральных властей. Но их суждения ни в какой степени не увязываются ими с религией, с исламом. Их суждения – это, безусловно, их политическая позиция, цивилизная, чисто гражданская. И это весьма примечательно. Нет оснований сомневаться в том, что среди лиц, составляющих чеченскую диаспору в Российской Федерации, есть немало исповедующих ислам. Но отде-

ление ими политики от ислама дает основание полагать, что ислам, его место в жизни общества и в духовном мире человека воспринимаются ими как нечто, не сливающееся с политикой и не долженствующее использоваться ею, несмотря на всю психологическую значимость религиозной веры в мировосприятии человека, исповедующего ту или иную религию [8].

---

1. В таком виде указанный принцип был сформулирован известным иранским богословом и политиком аятоллой Сейедом Хасаном Модарресом еще в начале 20-х годов истекающего века. По-персидски приведенная формула звучит следующим образом: “Диянат-е ма эйн-е снасат-е маст ва снасат-е ма эйн-е дианат-е ма”.

Характерно, что эту формулу вместе с портретом Модарреса установившийся после падения монархии исламский режим счел целесообразным поместить на одной из ассигнаций (достоинством 100 риалов), выпущенных Центральным банком Исламской Республики Иран.

Судьба самого Модарреса – участника иранской революции 1905-1911 гг., депутата иранского меджлиса второго-шестого созывов, оказалась глубоко трагичной. Непримируемый противник Реза-шаха Пехлеви (хотя и вступавший с ним в политические сделки) и даже открывший 9 июня 1926 г. на правах старейшего депутата меджлис шестого созыва – первый после восшествия Реза-шаха на престол, он кончил свою жизнь в 1937 г. в тюрьме. Модаррес был задушен после того, как принятый по принуждению яд не возымел действия. (См. Багер Агели “Рузшомар-е тарих-е Иран аз маршруте та энгеаб-е эслами ба таджид-е назар, эслахат, эзафат ва тасафир-е джаид”. Джельд-е аввал (Тегеран), 1372 (1993/94), том I, с.211, 304.

2. Весьма яркий пример отделения религии от политики дала деятельность последнего иранского шаха – Мохаммеда Реза Пехлеви в период его тридцатисемилетнего пребывания на троне (16.10.1941 – 11.02.1979). Шах был личностью глубоко религиозной, исповедовавшей ислам на философском уровне (в отличие от своего отца – Реза-шаха Пехлеви, религиозность которого не превышала верования на бытовом уровне). Его религиозность граничила с мистикой, которая подпитывалась верой (и одновременно подпитывала эту веру) в собственную предназначенность в дело служения своей стране как государя. Признания свои по этому поводу он сделал в первой из своих четырех книг – His Imperial Majesty Mohammed Reza Shah Pahlavi Shahanshah of Iran “Mission for my Country”, Hutchinson of London, 1961. Характер религиозности Мохаммеда Реза Пехлеви довольно подробно рассмотрен в книге З.А.Арабаджяна “Иран. Власть, реформы, революции”. М., 1991).

Обобщенным выражением понимания Мохаммедом Резой отделенности религии от политики и ее места в духовной и общественной жизни народа стали его суждения, высказанные им в книге “К великой цивилизации”:

“Этот раздел книги у меня есть желание закончить изложением самого жизненно важного вопроса, который связан с интеллектуальностью и куль-

турой, и в органическом единстве с которым находится духовная жизнь любого общества. Это – вопрос о религиозной вере и необходимости ее максимального укрепления во всех слоях иранского общества и на всех его уровнях.

Религиозные убеждения составляют дух и квинтэссенцию интеллектуальной жизни каждого общества... Подлинная вера является величайшим залогом здоровья духа и нравственной устойчивости, а также высочайшей охранительной силой каждого человеческого существа при столкновении его с большими и малыми проблемами и трудностями жизни и в то же время могущественным интеллектуальным охранителем каждого общества. Ни одно сообщество не может... считать себя не нуждающимся в этом наинужнейшем факторе прочности и стойкости человеческих обществ, и все такого рода попытки, которые предпринимались до сих пор, оказывались попытками безрезультатными.

Нашему народу выпало великое счастье находиться под знаменем самых прогрессивных... священных принципов ислама. Это – учение, высокие нормы и предписания которого вобрала в себя наиболее совершенные материальные и духовные достижения человечества, и на каждом этапе социального роста оно способно быть самым совершенным путеводителем как отдельного человека, так и общества в целом.

Слава нашей революции (имеется в виду так называемая “белая революция” – А.А.), секрет ее успеха заключается в том, что абсолютно все ее принципы имели источником вдохновения дух и сущность высокого учения ислама. Очевидно, что подлинный смысл ислама не имеет ничего общего со злоупотреблением его принципами в корыстных... целях, ... в корне противоположных подлинному духу и смыслу ислама. Нашей основной целью при строительстве иранского общества дня сегодняшнего и дня завтрашнего и является максимально возможное распространение и утверждение этого духа и подлинного смысла ислама в данном обществе, с тем чтобы на этой основе иранское общество века “великой цивилизации” было бы обществом, наделенным верой, безупречным, чистым и максимально пользующимся духовными ценностями... Не заслуживает уважения общество, отринувшее веру” (М. Реза Пехлеви “Бесуе тамаддон-е бозорг” /Б. м., б. г./, с. 337-388).

3. По-своему свидетельством этого является и жизнь самого Хомейни на том ее этапе, который воспринимался им самим как венец ее. Этап этот начался в 1979 г., т. е. когда после падения монархии ему удалось установить в стране исламский режим и, преодолевая несогласие части шиитских же богословов, реализовать конституционно оформленный принцип “веляят-е факих” (правление шиитского богослова – правоведа), сделав при этом себя РАХБАРом (руководителем) исламской общины (уммы). Завершился он с уходом Хомейни из жизни – 4 июня 1989 г. В течение всего этого периода пребывания у власти решающим критерием, руководствуясь которым Хомейни совершал те или иные действия или принимал те или иные решения, был критерий гарантированного сохранения власти в собственных руках, безотносительно к тем или иным положениям ислама (в условиях само собой подразумевавшегося признания всеми членами уммы правильности всех его действий и решений).

Подробно о приемах, пользуясь которыми Хомейни создал религиозно-юридическую предпосылку для конституционного оформления и закрепления принципа “веляят-е факих” см. А.З.Арабаджян “Две революции в Иране (1905-1911 гг. и 1978-1979 гг.) и шиитское духовенство” в сб. “Ближний Восток и современность”, № 8. М., 1999.

4. Статья 2, п. 6,6 (См. в издании Пресс-отдела Посольства Исламской республики Иран “Весна свободы. К годовщине победы исламской революции в Иране”. М., 1994, с.70).
5. Указанное самовосприятие Джохара Дудаева, его ощущение собственного мессианства, есть основание полагать, подогревалось уверенностью в том, что он способен осуществить свой замысел в отличие от ряда крупных политических и религиозно-политических деятелей стран Востока, располагавших огромным экономическим потенциалом и наделивших себя всей полнотой государственной власти, но тем не менее потерпевших крах в реализации своих внешнеполитических амбиций. Неудачи таких лидеров лишь усиливали амбиции Дудаева, а не порождала у него сомнений в осуществимости своего замысла. Здесь под такого рода деятелями имеются в виду Муаммар Каддафи, имам Хомейни и Саддам Хусейн. Во всех трех случаях существовала идеологическая подоплека, не свободная от присутствия религиозного (исламского) мотива. Однако во всех трех случаях ведущей чертой был своеобразный глобализм. Глобализм, присутствовавший в замысле Дудаева, был доминантой в его мессианстве, что и делало его трагически опасным для судеб мировой геополитики.
6. Своеобразным свидетельством этой эфемерности у представителей международного исламского терроризма, как и притянутости ислама к политике у элиты Чечни стал такой незначительный факт.

По сообщению телеканала НТВ, небезызвестный Хаттаб – международный террорист, верховодящий действиями своих чеченских коллег – заявил, что ему привиделся Аллах, который предписал ему покинуть Чечню. Если бы это заявление было сделано не в пору, когда он был загнан в угол действиями федеральных войск, оно не заслуживало бы внимания. В указанной же ситуации оно дает основание полагать, что заявитель видит в лице своих рядовых единомышленников лиц, мышление которых не выходит за рамки примитива.

7. Касаясь упоминания о чеченской диаспоре в пределах РФ, необходимо учитывать следующее. Чечня середины и второй половины XX века – это не Чечня середины или второй половины XIX века, не Чечня эпохи Шамиля. При всем трагизме судеб чеченцев XX века, в отличие от их судеб в XIX веке, они в лице и Советского Союза, и постсоветской России объективно обрели свою вторую, большую родину и достаточно глубоко освоили ее. Очевидным свидетельством этого является экономическая деятельность выходцев из Чечни на просторах СССР в период расцвета в нем теневой экономики и весьма успешно осуществляемое ими освоение принципов и методов предпринимательской деятельности в условиях формирующейся рыночной экономики в постсоветской России.
8. В принципе это такое же восприятие места и роли религии в жизни общества и отдельной личности, какое было продемонстрировано Мохаммедом Реза Пехлеви в его высказываниях, приведенных в данной статье.



## К ОЦЕНКЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В ТУРЦИИ В 90-е ГОДЫ

Конфликт между секуляризмом и исламизмом, начатый кемалистами семь десятилетий назад и завершившийся тогда, казалось бы, их победой, продолжается, пройдя этапы существенных метаморфоз. Особенно впечатляющими представляются изменения, произошедшие в религиозной политике светского республиканского государства в 80-е – 90-е годы. Последовательные и бескомпромиссные сторонники светскости называют эти метаморфозы капитуляцией перед ныне влиятельными и многочисленными сторонниками политического ислама, принимающего подчас весьма радикальные формы. В результате, по мнению защитников светскости, мало что осталось от принципов кемалистской секуляризации. Речь идет прежде всего о следующих принципиальных уступках исламизму.

1. Постепенное внедрение в школьные и вузовские программы курсов по Корану, исламу и др. Учреждение и деятельность богословских факультетов в целом ряде университетов страны.

2. Расширенное строительство мечетей при активном участии государства через Управление по делам религии, пропаганда через это учреждение религиозных идей, что противоречит функциям светского государства, проводимых в жизнь при Ататюрке.

3. Отмена в 1991 г. статьи 163-й Уголовного кодекса, запрещавшей под страхом длительного тюремного заключения использование ислама в политических и личных целях.

4. Легализация религиозных орденов, общин, обителей, возрождение культа святых, мест поклонения им, легальное возникновение или воссоздание группы наиболее богатых и влиятельных религиозных общин от имени таких орденов, как накшбенди, нурджи и других. К таковым относится, например, община Фетхуллага Гюлена – наиболее часто упоминаемая в СМИ Турции как общественная, религиозная организация, располагающая собственной газетой (“Заман”) и другими изданиями, собственным телеканалом, школами, интернатами, приютами, причем не только в самой Турции, но и за рубежом – в Болгарии, государствах Центральной Азии, России, и т. д.

5. Существование легальной исламистской партии, после своего создания в январе 1970 г. неоднократно менявшей название. В 1995 г. эта партия, именуемая тогда Рефах (“благоденствие”) стала первой по числу мест в меджлисе, а затем, уже находясь у власти, была запрещена за попытки создать в стране легальным путем шариатский режим. Бессменный лидер партии Н.Эрбакан оказался в итоге лишенным права избираться в парламент. Вместо нее была официально зарегистрирована новая партия Фазилет, принявшая активное участие в парламентских выборах 18 апреля 1999 г.

На чем настаивает светская элита? О сути конфликта известный политик, представитель светской интеллигенции проф. Эр-гун Озбудун высказывался следующим образом: “приверженцы некоторых радикальных исламских течений не хотят ограничиваться лишь тем, что свобода личности предусматривает свободу веровать и молиться. Они считают, что в исламе религиозная и государственная деятельность неразделимы, что исламская вера предусматривает шариат” [1]<sup>1</sup>

Последним оплотом бескомпромиссной позиции в деле отстаивания принципов кемалистского секуляризма остается военная верхушка, представленная прежде всего Генштабом, специально следящим за религиозной ситуацией в стране. Военные представители в Совете национальной безопасности страны пытаются проводить меры в духе, так сказать, кемалистских требований и того же они требуют от гражданской власти. В частности, военные оказывали давление на Месута Йылмаза, возглавлявшего правительство в 1997-1998 гг., обвиняя его в потакании исламистам, но тот в ответ советовал военным заниматься своими делами, следить за “внешними угрозами”. Сами военные периодически обнаруживают исламистов и у себя – в академиях, в других подразделениях, после чего публично увольняют. Например, из уволенных в августе 1996 г. из вооруженных сил Турции 29 офицеров 13 были названы как сторонники шариата; в декабре того же года было уволено из армии 69 офицеров, из них 59 за принадлежность к сторонникам шариата. Увольнения офицеров продолжились и в 1997 г. – в мае был установлен рекорд: на заседании Высшего военного совета, где, кстати, председательствовал Эрбакан, был уволен 171 человек, в том числе 150 человек за принадлежность к идеям шариата. В печати отмечается

преобладание в числе увольняемых сотрудников Гюльханейской военно-медицинской академии. В августе Совет подготовил список около 200 человек, однако решение было отложено до следующего заседания. Оно состоялось в декабре 1997 г. уже под председательством нового премьера – М.Йылмаза и при участии министра обороны и начальника генштаба. На этот раз было решено уволить из рядов Вооруженных сил Турции (ВСТ) 62 офицеров различных рангов, причем за “излишнюю религиозность и реакционность” отчислено 55 человек [2].

Весьма неоднородный лагерь сторонников пересмотра конституционного режима в отношении религиозных кругов выдвигает различные требования – от учреждения шариатского государства до некоего синтеза тюркизма и исламизма, превращающегося ныне в посткемалистскую государственную идеологию.

Сторонники шариата, как можно судить по турецким документам, например тексту обвинительного заключения в адрес Рефах, проявили себя открыто во время пребывания в правительстве. Речь идет о заявлениях некоторых лидеров партии, угрозах в адрес политических противников, лозунгах грандиозного происламского митинга в Стамбуле весной 1997 г., который напугал многих, даже сочувствующих исламистам. После сделанных в феврале того года предупреждений на заседании Совета национальной безопасности (СНБ) в адрес исламистов в правительстве, их публичные заявления против светского режима, против армейской верхушки не только не прекратились, но еще более усилились. Создавалось впечатление, что в качестве ответа на эти решения СНБ было организовано массовое выступление сторонников шариата. 11 мая в Стамбуле на площади Султан-ахмет по инициативе 142-х исламских организаций, прежде всего Рефах и при активном участии некоторых ее лидеров, депутатов, учащихся и преподавателей 23 школ имамов-хатибов, состоялся 30-тысячный митинг сторонников исламистского пути Турции. Журналисты отмечали раздельное присутствие на митинге множества женщин в черных одеяниях, бородатых мужчин, мальчиков 5-6 лет с чалмой или тюбетейкой на голове. Приводилось содержание некоторых лозунгов на плакатах: “Прочь руки от школ имамов-хатибов”, “Шариат или смерть”, “Долой диктатуру”, “Кемалистская диктатура – израильская марионетка”. На некоторых зеленых знаменах по-арабски было написано: “Здесь

Турция, а не Израиль”, “Руки прочь от имама”. Как сообщалось в “Джумхуриет”, при упоминании выступающими Ататюрка слышен был гул недовольных голосов. Один из депутатов от Рефах, Хатипоглу, выступив на митинге, потребовал защитить школы имамов-хатибов, требовал к ответу генерала Чевика Бира, главного участника переговоров с Израилем о военном сотрудничестве, кричал: “Турция не будет Израилем, да здравствует шариат, если потребуется, ударим и кулаком” [3].

В целом можно говорить о возникновении ситуации, характеризующейся поговоркой – “аппетит приходит во время еды”. Исламисты пришли к власти и заполучили таким образом в свои руки государственные механизмы управления религиозной деятельностью в стране, такие прежде всего как Управление по делам религии, министерство просвещения, богословские факультеты и кафедры. Они инициировали происламскую активность в среде офицерства, опираясь на легализованные религиозные ордена и общины и социально зависимую от них разросшуюся паству, включая учащуюся бедноту. Спустя несколько месяцев исламисты перестали осознавать реальную степень влияния в турецком обществе и, восприняв свой успех на выборах как поддержку не их социальных лозунгов, а идеологии, сочли его историческим шансом для реванша шариата в Турции. Именно после митинга в Стамбуле их оппонентам удалось уже без особых затруднений решить вопрос о запрете Рефах.

21 мая 1997 г. главный прокурор Кассационного суда Турции Вурал Саваш обратился с иском в Конституционный суд с требованием закрыть главного участника правительственной коалиции – Партию благоденствия (ПБ). Вскоре этот пространственный документ в виде брошюры появился на прилавках книжных магазинов Турции. Более чем на ста страницах излагались многочисленные нарушения Эрбаканом и другими лидерами партии законодательства страны по вопросам светскости во время их пребывания в правительстве и работы в парламенте. В заключении подчеркивалось, что “ни разу за всю историю Турецкой республики она не сталкивалась с такой опасностью реакции (“иртиджа”), как теперь” [4]. Летом 1997 г. правительство Эрбакана ушло в отставку, его сменило коалиционное светское правительство во главе с лидером Партии отечества Месудом Йылмаом.

Приговор Конституционным судом был вынесен 22 февраля

1998 г. Принятое им постановление о закрытии ПБ вступило в силу. Н.Эрбакан и еще пять руководителей партии были лишены депутатской неприкосновенности, самому лидеру к тому же было запрещено заниматься политической деятельностью и создавать политическую партию. На 329 страницах решения можно было найти немало положений, аргументирующих закрытие Рефах. Утверждалось, что Н.Эрбакан “безусловно, в течение 28 лет остается последователем шариата”, что он “призывал к строю, основанному на религии”. Не оспаривая неприкосновенность депутатов ПБ, документ подчеркивал, что “партия в качестве юридического лица не может пользоваться такого рода защитой... Партии не могут стремиться к учреждению государственного строя, порождающего религиозный раскол..., не могут опираться на религии, секты и учения, использовать соответствующие названия. Социальные, политические, правовые основы государственного режима даже частично не следует приспособлять к религиозным верованиям и принципам”. В решении отмечалась значимость для Турции светскости. Принятие этого принципа “разрушило средневековый догматизм, обеспечило преимущество разума, значимость науки, утвердило в качестве жизненного принципа цивилизацию, гарантирующую развитие свободы и демократии, национальное развитие, независимость, власть нации, гуманистических идеалов”. Подчеркивалось, что “светскость – это философия существования Турции, средство перехода к демократии”.

Некоторые положения приговора касались одежды верующих. “Н.Эрбакан, игнорируя решения Конституционного суда, выступал с речами, поощряющими ношение в университетах тюрбана, что противоречит светскому режиму. В результате различных районах страны перед университетами и мечетями проводилось множество акций, заканчивавшихся нарушением общественного “порядка”. В документе отмечалось, что резкую реакцию вызвали следующие слова Эрбакана: “Эта партия – исламистская армия джихада. Всеми силами вы должны стараться ради этой армии”. В документе были приведены и другие высказывания представителей руководства партии, направленные против нынешнего конституционного режима, в поддержку шариата, например, следующая угроза депутата от ПБ Халиля Челика: “Если вы при власти Партии благоденствия закроете школы имамовхатибов, прольется кровь, будет хуже Алжира”. Министр

юстиции от ПБ заявлял: “Мы принудительно сделаем интеллигенции инъекцию шариата” [5].

Что касается “синтезирования” национализма и религии, то идея туркизации ислама, идея своего, турецкого, иногда тюркского ислама имеет все большее хождение среди адептов этой концепции. Они представлены широко в организациях и структурах официального ислама, так сказать, законно разрешенного. Это прежде всего Управление (или департамент) по делам религии – Диянет ишлери башканлыгы. В его руководстве представлены многие религиозные авторитеты страны. Управление ведает всеми делами, касающимися религиозной деятельности – мечетями, тюрбе, курсами Корана, изданием литературы; в его распоряжении – немало приютов, интернатов, стипендий, оно ведает миссионерской деятельностью среди турок в Европе, сбором пожертвований, праздниками и т. д. Некоторые верующие обвиняют Управление в предпочтении суннизма другим течениям ислама.

В сфере деятельности сторонников исламо-турецкого синтеза заметна активность университетских богословов. Уместно отметить при этом Яшара Нури Озтюрка, декана богословского факультета Стамбульского университета. Его работы широко представлены на нынешнем книжном рынке Турции. Они состоят из статей и обзоров автора, регулярно публиковавшихся им в ряде турецких газет, текстов выступлений по турецкому ТВ, а также докладов и лекций по исламу, прочитанных в турецких университетах, на встречах и конференциях в США, Западной Европе, странах Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки, Японии и Южной Корее. Некоторые из работ Озтюрка переведены на английский язык. В аннотациях на его работы бестселлерами, выдержавшими несколько изданий, названы “Ислам в Коране” и “Возвращение к Корану”.

Как можно судить по доступным нам работам упоминаемого автора, некоторые явления современной духовной жизни он призывает осмыслить через современное толкование Корана. Например, в работе “Возродиться через религию. Возвращение к Корану” автор отвергает понятие “реформирование ислама”, поскольку речь в действительности должна идти об “обновлении”, “возрождении заново в мире Корана” самого верующего. Иными словами, Коран священен, вечен и неизменен, и человек либо

общество способны (или не способны) обновить себя в нем. Автор критически относится к претензиям имамов в шиизме выполнять миссию пророка, – эта миссия завершилась с уходом пророка. Остался Коран и именно его осмысление, а не претензии некоторых людей – путь к истинной вере. Столь же не правы те сунниты, которые, прибегая к мистицизму и сектантству, объявляя себя мюридами, претендуют на некую пророческую миссию. Любопытно мнение автора о свободе принятия религии: он считает, что это – отношения между творцом и его творением, вмешательство в эти отношения кого-либо недопустимо [6].

В статье “Религия и национализм” автор высказывает мысль, весьма близкую идеям исламо-тюркского синтеза и соответствующего этому девизу мессианства: “Самая важная миссия в приобщении религии к Корану падает на тюрка, который вот уже тысячу лет волею Аллаха служит исламу... Страной, которая должна возглавить в тюркском мире эту историческую миссию, является Турецкая республика. Религиозные институты, необходимые для того, чтобы ныне жалкий в глазах всего мира, раздробленный ислам вновь стал опорой счастливой жизни каждого человека, имеются в Турции – стране, обладающей необходимым потенциалом знаний и свободы” [7].

Еще один пример “синтетического”, т. е. не кемалистского, но и не прошариатского мышления современных турецких богословов-интеллектуалов – размышления профессора-исламоведа сектора философии литературного факультета университета Хаджеттепе (Анкара) Фехми Байкана. Он опубликовал в 1997 г. пространную статью по проблемам демократии, светскости и шариата в современной Турции. Начинается статья с упрека в адрес Ататюрка и его сподвижников: “новый режим в негативном свете оценивал все, что имело отношение к османскому прошлому, отвергал и не признавал его, хотел заставить всех забыть прошлое и вместо него создать новую идеологию”. Автор отвергает само понятие светскость. По его мнению, содержание этого термина, внесенного в 1937 г. в конституцию, так до сего времени нигде не приведено. В Европе он означал отделение церкви от государства, но в исламе института, подобного христианской церкви, нет, как нет и института священников. Получается, что отделяется от государства не церковь, а религия.

В связи с проблемой шариатского государства автор анали-

зирует некоторые аяты Корана, имеющие казалось бы отношение к власти. Но, как считает автор, даже такое указание – “правь справедливо” может относиться к любой политической силе. Ссылаясь на христианство, он напоминает принцип “кесарю – кесарево, богу – богово”. Иисус не брал на себя на земле миссию правителя, избегал этой роли. Когда его последователи хотели сделать его царем, он скрылся от них в горах. Автор пишет: “В исламе, в христианстве, в других религиях нет священных наставлений об обязательности или предпочтительности конкретной формы государства... Согласно Корану, в исламе нет разделения на людей религии и людей светских... В христианстве в действительности есть церковь и священники, однако это – нововведение. Ни Иисус, ни апостолы, ни св. Павел этому не учили. В Евангелие нет основ ни для церкви, ни для священников. Халифат – не религиозный, а политический институт, шейхульислам – не религиозная инстанция. Ее упоминания нет в Коране. Шейхульислама назначал падишах, олицетворявший политическую власть... Функцией этого органа было представлять падишаху мнение о том, соответствуют ли его решения и законы Корану, являются ли они законными в этом смысле”.

“Право, определяемое как шариатское, представляет собою положения, разработанные факихами-законооведами. Поскольку они различаются по мусульманским странам, они различаются и по своим школам (например ханифитская, маликитская, шафиитская). По правде говоря, большая часть принципов факихов – “светская”, мирская, даже не от Корана... Преувеличения, именуемые религиозным правом, исламским правом – в значительной мере миф. Я это право не считаю религиозным. Причина того, что компетентные лица привлекают Коран как основу или конечный авторитет, состоит в том, что они стремятся узаконить положения, ими самими выдвинутые. Каждый законодатель стремится доказать легитимность своей законодательной деятельности. В итоге исследований истории права становится очевидным, что с самых ранних времен законодатели, стремясь узаконить свои положения, опирались на фундаментальный принцип, на высшую силу. Исторический пример: Хаммурапи, во введении к своим законам, прославляет бога Мардука и сообщает, что именно главный бог Мардук утвердил его на престоле... В мусульманских обществах в качестве принципа законности использовалась



религия. Но это был не единственный принцип законности, султанская власть также была принципом законности. И в случае необходимости, когда того требовали обстоятельства, на Коране и религии не настаивали” [8].

Есть сторонники синтеза и с другой стороны – с националистической. Лидер турецких националистов Тюркеш фактически признавал необходимость синтезирования турецкого национализма с исламом. Еще в 70-е годы в своей книге “Основные взгляды” в разделе “Национальная культура” он писал: “В моральном плане человек следует божьей воле, в материальном – беспокоится за семью, за национальную экономику и увеличение национального дохода... Наша цель – не западная цивилизация, а исламская цивилизация вместе с мировой технологией. Мы должны приобретать научные достижения, даже если они на луне. Однако от турецко-исламской цивилизации мы не откажемся никогда” [9]. Намного позже, уже после развала СССР он продолжал утверждать, что “Турция должна быть лидером 350-миллионного турецкого мира”, призывал всех турок к единению прежде всего в самой Турции, затем – в союзе всех стран и общин, представляющих всех турок, и наконец, к единению всех во имя мира.

Тюркешу вторил и его близкий в прошлом, в 70-е годы, соратник Агях Октай Гюнер, который был впоследствии заместителем Месута Йылмаза в руководстве Партии отечества. В 1977 г. Гюнер опубликовал книгу “Производительная экономика”, в которой предлагал свой вариант достижения Турцией высокого уровня развитости путем смены действующей модели, названной им “затратной экономикой”. Он утверждал, что “турецкая нация, отвергая импортные марксистскую и капиталистическую модели развития, на основе исламо-тюркского синтеза стремится создать собственную модель производительной экономики, которая окажет воздействие на весь XXI век”. Несколько веков Османской цивилизации, писал автор, были “золотой эпохой” турецкой истории. Теперь же речь идет о том, чтобы, “избрав путь единой цивилизации, объединить динамичную среднеазиатскую кровь и традиции с логикой и уникальностью ислама под единой властью того, кто сумел создать государство. Мы уверены, что турецкая нация выступает от имени мирового тюркизма, мирового исламизма и всего человечества. Мы уверены, что такое представи-

тельство станет спасительной надеждой для людей, ощущающих свое одиночество как в капиталистической атмосфере потребительства и вещизма, так и в коммунистическом мире, обрекающем человека на добывание хлеба насущного” [10].

Примеров этому немало в турецких изданиях после распада СССР. В них высказывается мысль о миссионерской роли Турции среди тюркских народов, которые одновременно и мусульмане. Речь идет о том, что, возглавив тюркский мир, да еще под зелеными знаменами наиболее радикальные идеологи синтеза не прочь начать реализовывать свою стратегию и в Западной Европе, и на Балканах, и в России, и в Закавказье, и в Центральной Азии. Один из таких авторов в 1991 г. предсказывал в связи с начавшимся развалом СССР: “В 1990-2000 гг. произойдет важный политический процесс, в котором будет задействована Турция, – появятся новые турецкие республики. Турецкое присутствие будет обозначено от Мюнхена и до центрального Китая... Язык, которым мы будем пользоваться от Мюнхена до Китая, будет не английский либо какой-то другой, это будет турецкий язык. Сегодня 140 миллионов человек говорят на различных наречиях тюркского языка... В течение ближайших 10 лет возникнут независимые либо автономные тюркские республики Азербайджана, Узбекистана, Туркменистана, Казахстана, Кыргызстана, Татарии и Гагаузии. Произойдут важные изменения в Югославии и Болгарии. Взоры этих государств устремлены на Турцию, они смотрят на нее, как на Каабу. Турция в состоянии стать культурным и экономическим центром. Первый шаг к этому союзу уже сделан – решено перевести алфавиты советских турецких государств с кириллицы на латиницу. В течение 2-3 лет, с запуском турецкого спутника, начнутся прямые передачи радио и ТВ. Возникший таким образом большой экономический потенциал лишит Запад спокойствия... Как бы то ни было, мы должны быть готовы к союзу турецких государств... Турция вынуждена стать для миллионов своих соплеменников старшим братом и лидером”. Как бы свидетельствуя о своей приверженности турецко-исламскому синтезу, автор в другом разделе своей книги пишет: “В глазах Запада главой ислама, его Немезидой является Турция” [11].

Аналогичные миссионерские мысли высказываются и на страницах националистического журнала “Улькю оджагы дерги-

си”. В октябрьском номере за 1997 г. проф. Орхан Тюркдоган в статье “Взгляд на новый мировой порядок с точки зрения национальной культуры” пишет, что в наступающем XXI веке и на Востоке, и на Западе приобретут значимость два таких глобальных явления, как национализм и исламизм. Он отдает предпочтение успехам тюркизма и считает, что невозможен возврат Турции к образу жизни на принципах уммета. Вместе с тем сохраняется его значимость как объединяющего фактора. “Сегодня пять наших братских тюркских республик добились независимости. Они наши братья и по религии, и по нации, у нас одна культура, один язык. Есть наши братья-тюрки и из христиан, например гагаузы, чуваша и якуты, всего их около 2,5 млн. человек. Для араба, египтянина пакистанца христианские турки, может быть, ничего и не значат. Но с нами их связывает национальный признак, поскольку они того же племени, нас объединяет одна культура, одни и те же ценности. В таком случае идея уммета и идея нации не противоречат одна другой. Они становятся принципами, которые могут взаимодействовать между собою, – это уготовано и исторической действительностью и реалиями географии. Мы не можем отвергать гагаузов потому, что они не мусульмане. Они наши братья по сути, одной с нами нации и мы должны с ними работать, способствовать их приобщению к исламу. Чеченистан, Босния-Герцеговина – там наши братья по вере, мы их искренне любим, словно они наши братья по нации. В таком случае, очевидно, что национализм и исламизм являются теми жизненно важными принципами, которые нас всех объединяют, которые составляют нашу основу; мы не сможем от них оторваться” [12].

Завершая на этом статью, зададимся вопросом: – не становится ли концепция турецко-исламского синтеза основой посткемалистской государственной идеологии Турции в XXI веке, являя собою новое содержание одного из основополагающих принципов кемализма – светскости?

- 
1. Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden Laiklik. (Panel). Ankara, 1987, ss.28, 29.
  2. Milliyet, 10, 12.12.1997; Hürriyet, 30.12.1997.
  3. Radikal, 12.05.1998; Cumhuriyet, 12. 05.1997; Radikal, 12.05.1997.

4. Vural Savaş. Refah Partisi iiddianamesi ve mütalaası. İstanbul, 1997, s.108.
5. Radikal, 23.02.1998.
6. Dinde yeniden yapılanma. (Kurana dönüş). İstanbul, 1996, ss.42, 53, 62, 34.
7. İslam'ı anlamaya doğru. İstanbul, 1996, ss.10, 147-148, 184.
8. Prof. Dr. Fehmi Baykan. Demokrasi, Laiklik ve Teokrazi ("Şeriatçılık") üzerine bir derkenar. – Türkiye günlüğü. Sayı 46. Yaz 1997, s.26 - 40.
9. Türkeş A. Temel görüşler. İstanbul, 1975, s.122-123.
10. Güner, A.O. Verim ekonomisi. İstanbul, 1977, c.464, 473, 475.
11. Özmen, Aslan. 2000 yılında Türkiye. İstanbul, 1991, s.100 - 101, 109.
12. Ülkü Ocağı dergisi. Ankara, Ekim 1997, s.58. 60.

## РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ. ОПЫТ ТУРЦИИ

Вряд ли кто будет возражать против того, что в плане религиозной активности, исламского фундаментализма и т. п. Турция является наиболее спокойным островком в изучаемом регионе. Особенности исторического развития Турции по сравнению с Ираном и Афганистаном в новейшее время определили это. Разгром Османской империи в мировой войне и оккупация Стамбула английскими войсками сразу отделили султана-халифа и верхушку духовенства от народа в ходе бурно развивавшихся событий. Первые стали как бы заложниками и пособниками оккупантов, а второй вел против них освободительную войну. Это весьма облегчило для новой политической элиты – кемалистов дело подрыва влияния старой османской элиты и османского духовенства.

И тем не менее дело обстояло не столь просто, как подчас изображалось в турецкой и отечественной историографии первой половины века, когда говорили о блестящем победном шествии кемалистов, легко преодолевавших сопротивление жалкой кучки реакционных и невежественных светских и духовных лиц. Сам Мустафа Кемаль неоднократно заявлял, что в начале 20-х годов вопрос о ликвидации султаната и халифата и провозглашении республики нельзя даже было ставить, – народ и большинство в Великом Национальном собрании Турции (ВНСТ) не поддержали бы это.

В своей Речи М.Кемаль с присущими ему прямоотой и откровенностью рассказывает, что даже внутри созданной им в рамках ВНСТ Группы защиты прав (1921 г.) было много противников изменения государственного строя страны. Так, группа депутатов во главе с депутатом от Эрзерума Ходжой Раифом Эфенди заявила, что созданная в ВНСТ Группа защиты прав тайно преследует цель заменить султанат и халифат республикой. Более того, Раиф Эфенди поехал к командующему Восточным фронтом ближайшему сподвижнику М.Кемаля генералу Кязыму Карабекиру паше и заявил ему: “Наша цель – защита халифата и султаната, категорическое отрицание республики, которая приведет к большому вреду в настоящем и будущем страны и всего мусульманского мира.

Кязым Карабекир паша во многом разделил позицию и обеспокоенность Раифа Эфенди и направил М.Кемалю письмо, большие выдержки из которого тот приводит. Так, Кязым Карабекир указывает, что многие депутаты ВНСТ, в том числе члены Группы в вопросе изменения государственного строя руководствуются узко личными соображениями. “В народе же лишь маленькая часть поддерживает точку зрения о необходимости этого изменения”. Далее Кязым Карабекир предлагает, чтобы решение о крупных исторических изменениях принималось с учетом мнений военных и штатских руководящих деятелей, широких кругов общестственности, всех Обществ защиты прав, а также после изучения и обсуждения на своего рода расширенном конституционном собрании.

Надо согласиться, что соображения о своего рода всенародном обсуждении такого важного вопроса как изменение государственного строя достойны внимания. Однако М.Кемаль в своем обстоятельном ответном письме отклоняет предложение как о занятии им лично надпартийной позиции в этом вопросе, так и об организации широкомасштабного обсуждения, заявляя, что достаточно обсуждения в уже действующем парламенте. М.Кемаль не скрывает, что как радикальный реформатор он добивается быстрых конституционных изменений, чтобы внедрить “получившее распространение в мире течение народности”, т. е. западное демократическое устройство.

Итак, благоприятные исторические условия (запертые в Стамбуле главные силы духовенства во главе с халифом) вкупе с революционным напором позволяют кемалистам не без серьезных трудностей, однако, все же свести на нет политическое влияние османского (турецкого) духовенства. Последний всплеск такого влияния был связан с созданной в 1924 г. оппозиционной Прогрессивно-республиканской партией во главе с Кязымом Карабекиром, причем всплеск этот имел место не в самой партии, а вокруг нее.

С тех пор можно считать, что в Турции в отличие от Афганистана, Ирана, а позже и от Пакистана духовенство по сей день не представляет собой как таковое самостоятельной влиятельной политической силы.

А как же быть с религией предков, комплексом традиционных ценностей? Их защитники остались, но исключительно в

политической сфере. После определенного периода стагнации они с медленно нараставшей активностью стали проявлять себя в рамках политического плюрализма вестернизированной гораздо быстрее и больше своих соседей Турции.

Как мы понимаем, постановка и решение связанных с религией (во всех странах региона есть несколько конфессий, но здесь, естественно, речь идет об исламе) вопросов самим духовенством, например, в Иране или Пакистане, весьма существенно отличается от этого дела в Турции. Если в Иране, например, да и в Пакистане служители культа в обстановке, когда само государство является исламским, смело решают вопросы о месте ислама среди основ государства, о шариате как правовой основе и т. п., то в Турции те политические круги, которые связали свою деятельность с вопросами ислама, чувствуют себя далеко не столь вольготно. Здесь и речи быть не может о влиянии шариата на формирование правовых норм. Провозглашая свободу вероисповедания, конституция категорически запрещает вышесказанное, равно как и “использование религии в политических целях”. Официально религия, дела культа отделены от государства. Религия, как говорилось, никаких возможностей контролировать государство не имеет. А вот государство через министерство по делам религии такой контроль осуществлять может. Положение отчасти напоминает систему, существовавшую в Советском Союзе.

И тем не менее, при всех таких строгостях в последние десятилетия появились веские основания говорить о своеобразном “исламском ренессансе” по-турецки. Служители культа были поставлены под контроль государства, наиболее рьяные поборники халифата и шариата были жестоко наказаны кемалистами в 20-30-х годах. Но народ, который заставили жить исключительно по западноевропейским правовым нормам и даже переодели в европейские одежды, продолжал, особенно, в сельской местности, сохранять по мере возможности верность старым обычаям и нормам шариата. Ведь радикальные кемалисты, влекомые добрыми намерениями поскорее модернизировать страну, отняв адат и шариат, ничего не дали взамен.

А религия – это вера, вера в приобщение к добрым чувствам и делам, вера в возможность самоусовершенствования, хотя она может приобретать и фанатичный характер. От пожилых людей в Турции мне не раз доводилось слышать: “Безбожие – это

безнравственность”.

Впервые на эту ситуацию отреагировали руководители Демократической партии (ДП), пришедшие к власти в 1950 г. Это были те же кемалисты, но не столь жесткие в отношении принципа лаицизма, как руководители Народно-республиканской партии (НРП). Сразу после победы на выборах они предприняли ряд мер по смягчению политики лаицизма: разрешили чтение эзана на арабском языке, отменили прежнюю установку на исключительно светское образование и разрешили факультативное преподавание религии и морали в начальной школе. Как сообщали турецкие исследователи, эти меры вызвали одобрение верующего населения.

Группа поборников более лояльного отношения к религии консолидировалась в политической преемнице ДП – Партии справедливости (ПС) в 60-е годы. Эта группа во главе с Н.Эрбаканом, сугубо светским человеком, инженером, проявила себя в конце 60-х годов, резко критикуя политику руководства ПС в отношении влиятельной экономической организации – Союза палат Турции, в частности заявляя, что эта организация находится под полным контролем космополитического компрадорского капитала, игнорируя среднего анатолийского предпринимателя – правоверного мусульманина.

В январе 1970 г. Н.Эрбакан, выйдя из рядов ПС, вместе с единомышленниками основал Партию национального порядка (ПНП). Так возникла партия, которую называют “исламской” и которая существует по сей день. В марте 1971 г. ПНП была запрещена Конституционным судом, но была воссоздана в октябре 1972 г. как Партия национального спасения. После военного переворота 1980 г. ПНС была распущена наряду с другими политическими партиями, но воссоздана в 1983 г. как Партия Рефах (Партия благоденствия). В феврале 1998 г. Конституционный суд вновь запретил “исламскую” партию, но она тут же была воссоздана под именем Партии Фазилет (добродетели). Мотивы многочисленных запретов были аналогичны: покушение на конституционный принцип лаицизма и использование религии в политических целях.

Каждая из перечисленных партий имела свою программу, но все партии объединял ряд положений: протест против использования принципа лаицизма как средства давления на религию и



верующих, т. е. протест против официального толкования принципа лаицизма как атеизма; требование восстановления морали и национального духа; противопоставления моральных ценностей ислама “безнравственному западному капитализму”; сплочения нации вокруг ее традиционных моральных ценностей. Из программы Рефах следует выделить такое положение: “Национализм понимается партией как соответствие исторически сложившимся, объединяющим национальным и духовным ценностям, как основа духовного единства.

Внешнеполитические разделы программ всегда предусматривали определенную политическую и особенно экономическую переориентацию с Запада на мусульманские страны.

Все программы составлялись с соблюдением требований закона, они не покушались на принцип светского характера государства и другие конституционные принципы. Дело было в другом. Кемалистский национализм, хотя им и пронизана составленная генералами конституция 1982 г., утратил ныне свой объединяющий характер. Для мощных политических кругов, безоглядно выступающих за интеграцию страны в новый мировой порядок, этот национализм потерял всякое значение, наоборот, стал помехой. Совсем иной характер национализм приобрел у Партии Рефах, или у партии, созданной покойным Тюркешем – Партии националистического движения. Он призывает к укреплению национальной самоидентификации Турции, а значит, мешает планам дальнейшей вестернизации и включения в новый мировой порядок, пытается перетянуть Турцию от Запада к мусульманскому миру. Вот истинная причина войны, объявленной мощными прозападными кругами т. н. “исламистам”. Формальная же причина гонений – опасность, якобы, исходящая от них и заключающаяся в активизации фундаменталистов и даже превращении Турции в исламское государство. На самом деле Рефах и ее предшественницы не имели ни желания, ни возможностей для последнего, ведь для этого необходимо, по крайней мере, наличие мощного и политически активного духовенства.

Война против “исламистов” в Турции вспыхнула с особой силой после парламентских выборов декабря 1995 г., когда за Рефах проголосовал почти каждый пятый пришедший к избирательным урнам, и более того, прозападным кругам пришлось согласиться на назначение Н.Эрбакана, пусть временно, главой

правительства.

Результаты парламентских выборов декабря 1995 г. показали качественное изменение в сложившейся в Турции расстановке политических сил. Фактически с 60-х годов турецкий электорат имел перед собой европейскую модель основной политической альтернативы для выборов: либо партия социал-демократического толка, либо правоцентристская партия. Речь шла о таких нюансах как рамки демократизации, роль госсектора, степень поощрения частной инициативы... Основная же линия военно-политической и экономической ориентации на Запад, углубления вестернизации не менялась ни в том, ни в другом случае.

Выборы же 1995 г. высветили другую стержневую альтернативу в Турции – либо дальнейшая всеобъемлющая интеграция с Западом, либо восстановление традиционных ценностей и курс в сторону исламского мира. Поэтому всесильное прозападное лобби организовало мощную политико-информационную войну сначала против правительства Н.Эрбакана, а затем и против его партии, запретив ее в конечном итоге через Конституционный суд. Здесь уже было не до деликатной демократии и напоминания, что как-никак Рефах все-таки официально и легально победила на парламентских выборах.

Кстати о роли армии в этом деле. Некоторые турецкие СМИ (а за ними и отечественные) распространили версию о том, что “исламистов смела армия”, пытаясь проводить аналогию с известными в прошлом военными переворотами. Однако в действительности ничего подобного не было. Никаких внеконституционных акций армии по этому поводу не было. Что было реально? Анонимные “представители генштаба” в июне 1997 г. выступили с заявлением, что “реакционные силы пытаются разрушить светские основы государства”. Тогда же на заседании конституционного органа – Совета национальной безопасности, возглавляемого президентом, некоторые генералы выразили недовольство по поводу “активизации происламских сил”. Кстати, по этому поводу в турецких газетах сообщалось, что эти генеральские заявления были инспирированы из Чанкая.

В середине июня Н.Эрбакан, не выдержав “психической атаки”, предложил сократить установленный протоколом о правительственной коалиции (кстати, утвержденным президентом) срок ротации на посту премьера до одного года и передать этот

пост Тансу Чиллер. Но президент после создания соответствующей обстановки в стране в нарушение процедуры назначил на пост премьера, как известно, Месута Йылмаза. После этого консолидировавшиеся западники организовали процесс в Конституционном суде и запрет Партии Рефах.

Нет спору, армия в Турции – оплот принципов кемализма, в том числе принципа лаицизма. Но позиция армии здесь носит гибкий характер. Комитет национального единства, взявший власть после переворота 1960 г., в свои директивы по внешней политике внес и такие: отказ от односторонней ориентации на США и восстановление связей с мусульманским миром; коренное изменение позиции Турции в ООН – переход от слепой поддержки США к сотрудничеству со странами “третьего мира”.

Не забудем, что вдохновителем конституций 1961 г. и 1982 г. является армия. В конституцию 1961 г. введено положение о разрешении (факультативно) религиозного обучения и образования (ст. 19). Конституция же 1982 г. в ст. 24 ввела обязательное религиозное обучение во всех начальных и средних учебных заведениях.

Позицию армии в отношении ислама не следует воспринимать как единую. С одной стороны, наученная горьким опытом правящая прозападная элита Турции достигла определенных успехов в продвижении на высшие военные посты лиц с западной ориентацией. С другой же, в печати время от времени появляются сообщения об увольнении из армии больших групп курсантов военных училищ, унтер-офицеров и офицеров за “чрезмерную приверженность исламу”.

90-е годы в Турции проходят под знаком выявления политических и социально-экономических элементов очередного системного кризиса. Важная составная часть его – противостояние в политической сфере, в рамках политического плюрализма западников и так называемых исламистов, а также турецких националистов. Никто не может оспорить, что последние создали широкую социальную базу и сохранили свои силы в меджлисе. Перед западниками вырисовывается нелегкая дилемма – сохранить правила демократической процедуры или плюнуть на демократию и продолжить репрессии против своего политического противника.

## ИСЛАМ И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ В АФГАНИСТАНЕ

Исповедующие ислам в Афганистане, как и в любом другом мусульманском государстве, представлены двумя основными категориями: с одной стороны, собственно мусульманским населением, реализующим вероучение в традиционных обрядах и ритуалах, и с другой, его проповедниками, часть которых в той или иной степени встроена в государственные структуры. И хотя для представителей обеих групп ислам в известной мере остается их мировоззрением и образом жизни, большинство верующих не вовлечены в политику с позиций их веры, т. е. они не участвуют в политике как адепты ислама. В то же время мусульманское духовенство политически активно, стремится воздействовать на формирование общественного мнения и непосредственно участвовать в управлении государством, при этом мобилизуя в свою поддержку рядовых мусульман и манипулируя их настроениями. Поэтому в рамках вопроса об отношении ислама к государственной власти следует рассматривать лишь взгляды, позиции и характер деятельности духовного сословия как активного игрока на политическом поле.

Афганистан в течение многих веков находился на периферии мусульманского мира, как с точки зрения географической, так и глубины проникновения ислама в общественное сознание, (некоторые его народности, в частности, хазарейцы и нуристанцы, вообще были неопитами в новой и новейшей истории). По этой причине разрозненное мусульманское духовенство до последнего времени не играло государственно-образующей роли и прямо не посягало на государственную власть. В целом его роль в политической жизни сводилась к освящению светской верховной власти и ее духовной поддержке. В то же время, не являясь частью государственной структуры и пользуясь достаточно автономными правами, улемы в драматические периоды афганской истории спланивались в единую политическую силу, способную мобилизовать массу верующих. Так было в трех англо-афганских войнах, когда священнослужители собирали народ под знамена джихада, оставляя государственную власть или на втором месте –

в годы второй войны с англичанами (1878-1880), или сотрудничая с ней – в войне за независимость в 1919 г.

Иные позиции занимало духовенство во внутренних социальных и политических коллизиях, которые происходили каждый раз, когда светская власть пыталась модернизировать или реформировать страну. И каждый раз клерикалы выступали прямыми противниками нововведений, будь то процесс вестернизации или советизации афганского общества. И опять же вплоть до 70-х годов XX в. они стремились не захватить власть в государстве, а лишь упрочить свои позиции в общественно-политической системе страны.

Даже в наиболее драматичный период афганской истории – в 1929 г., когда муллы явились идеологическим ядром антиправительственного движения, и им удалось свалить режим эмира-реформатора Амануллы, власть захватил их ставленник Бачаи Сакао, человек весьма далекий от истинного благочестия. Он сформировал вполне светское правительство, хотя движение проходило под лозунгами борьбы против эмира-“безбожника”. А муллы, в результате получившие важные позиции в новой структуре власти, а также привилегии в системе просвещения и судопроизводстве, все же остались на вторых ролях.

В целом по мере дальнейшего вовлечения Афганистана в орбиту мирового сообщества после второй мировой войны и сферу влияния двух мировых держав, в условиях распространения в стране элементов современной цивилизации, укрепления структуры государственной власти позиции и влияние ортодоксального мусульманского духовенства неизменно слабели.

Перелом в политических настроениях клерикалов наступил во второй половине 60-х годов. В рамках свобод, провозглашенных конституцией 1964 г. и резко возросшей политической активности в стране как следствия проводившегося монархией так называемого демократического эксперимента, а также под влиянием идей исламского фундаментализма, получивших распространение в этот период в странах Ближнего и Среднего Востока, афганские клерикалы становятся заметной частью новой формирующейся политической системы. В этой системе наряду с ними ведущие позиции получили коммунисты, левозкстремисты и националисты. Они создают свою политическую партию “Мусульманская молодежь” и провозглашают своей целью борьбу против

“чуждых идеологий”, т. е. против коммунистов и других леворадикальных течений [1]. Одновременно исламские радикалы выступили в оппозиции к монархическому режиму, все более втягивавшемуся в орбиту советского политико-идеологического влияния и откровенно кокетничавшему с Западом [2]. Рост влияния коммунистической идеологии и активное проникновение западной культуры в условиях общественной и политической либерализации вызывали резкое противодействие мулл. Священнослужители и без того имели слабые позиции в государственной структуре, где они были представлены лишь небольшой группой депутатов в парламенте. В судопроизводстве шариатские суды давно перестали играть заметную роль. В системе просвещения, за исключением нескольких десятков медресе, все учебные заведения носили светский характер и находились под государственным контролем.

Новым рубежом в политической борьбе афганских исламистов стал государственный переворот 1973 г. и провозглашение Республики. И хотя новый, республиканский режим М.Дауда стремился окрасить свою идеологию афганского национализма в исламские тона, откровенно светский характер власти и бесосновательно приписываемые главе государства просоветские настроения радикализировали движение мусульманских клерикалов. Жесткая антиисламистская политика М.Дауда привела к тому, что мусульманские фундаменталисты перешли от политической к вооруженной борьбе против режима, ставя задачу его свержения, и впервые выдвинули свои претензии на власть в государстве. Попытка вооруженной ликвидации правительства М.Дауда была предпринята летом 1975 г. Однако мятеж клерикалов был подавлен с помощью армии. Тем не менее само движение не прекратило свою деятельность: его лидеры бежали в Пакистан, где в 1976 г. в результате раскола в руководстве “Мусульманской молодежи” сформировались две фундаменталистские партии – “Исламское общество Афганистана” во главе с Б.Раббани и “Исламская партия Афганистана”, лидером которой стал Г.Хекматьяр [3].

Реформаторская политика пришедших к власти в 1978 г. афганских коммунистов, сопровождавшаяся массовыми репрессиями против инакомыслящих, в первую очередь мусульманского духовенства, была встречена клерикалами в штыки. Вскоре после переворота 27 апреля 1978 г. на территории Афганистана

уже действовало шесть исламских оппозиционных группировок, объявивших джихад режиму “неверных”. Исламисты, как и на предыдущем этапе, поставили задачу свержения “революционной” власти и создания “исламской республики”. Вторжение советских войск в Афганистан в декабре 1979 г. придало дополнительный импульс движению сопротивления, поддержанному Западом и арабскими странами. Державшемуся на советских штыках марионеточному режиму в Кабуле не удалось увлечь за собой основную массу населения, для которой лозунги “защиты ислама” оказались сильнее обещаний “социалистического рая”. Последовавшая во второй половине 80-х годов политическая микрия режима Наджибуллы, его реверансы в сторону ислама и национализма уже не могли изменить общественные настроения, определявшиеся лидерами исламской оппозиции. После вывода советских войск из Афганистана выпестованная советскими советниками структура государственной власти, опираясь на военную и экономическую помощь СССР, смогла продержаться еще три года. Однако после прекращения поставок оружия обеим конфликтующим сторонам с 1 января 1992 г. кабульский режим был обречен [4]. В апреле 1992 г. президент Наджибулла, преданный своими соратниками, без сопротивления отдал власть моджахедам. При этом многие из представителей партийно-государственной верхушки, в основном радикальные “марксисты”, еще до падения режима переметнулись на сторону “борцов за веру”. Так произошла “исламская революция”, к которой столь долго шли мусульманские клерикалы.

Между тем созданная моджахедами новая система государственного управления оказалась отнюдь не теократической, при том что регулятором общественно-политической жизни стали принципы ислама, а Афганистан был провозглашен “Исламским Государством Афганистан”. Так, структура исполнительной власти была в основном сохранена, продолжая исполнять свои прежние функции. Новые органы законодательной власти так и не обрели законченную форму, представляя собой смутный симбиоз нескольких Советов экзотического вида с неопределенными полномочиями – Руководящий совет, Совет джихада, Совет особо уполномоченных, Наблюдательный совет. Верховная власть в целом не достигла достаточного уровня централизации, тем более что она не контролировала всю территорию страны. И хотя в

быту и повседневной жизни афганцев были введены некоторые ограничения исламского характера (обязательное ношение женщинами чадры, раздельное обучение в вузах, жесткое соблюдение мусульманских обрядов и т. д.), структура власти и общественно-политические институты сохранили в целом светский характер (СМИ, Общественные мероприятия, внешнеполитические связи). Ислам стал по существу идеологической оболочкой нового режима, что нашло отражение лишь в риторике и атрибутике.

Более того, в условиях усилившейся военно-политической конфронтации различных группировок моджахедов в стране возникли региональные центры власти, самостоятельные или номинально зависящие от Кабула, где характер администрации и образа жизни, в том числе роль и место ислама, определялись местными правителями. Наиболее ярким примером явились северные провинции – владения генерала А.Р.Дустома. И хотя известные властные полномочия там осуществлялись созданным в 1992 г. Национальным исламским движением, секуляристский характер органов управления и общественно-политической жизни был совершенно очевидным.

Захват власти в Кабуле талибами в сентябре 1996 г. открыл новую страницу в отношениях между исламом и государственной властью. Во главе нового режима стали муллы, провозгласившие страну “Исламским эмиратом Афганистан” [5]. При этом в составе руководства не оказалось ни одного улема, т. е. не представлено традиционное ортодоксальное афганское духовенство – видные религиозные авторитеты, богословы, главы суфийских орденов. Все они не получили доступа к вершинам власти или остались в лагере противников талибов.

Новое правление к тому же оказалось чисто суннитским, представляя интересы религиозно однородной пуштунской этнической группы. Соответственно, шииты остались за рамками новых государственных структур, более того, подверглись преследованиям.

Эмират возглавил “амир аль-муменин” (“повелитель правоверных”) мулла Мухаммад Омар, профессиональный моджахед. Ислам был объявлен официальной идеологией и нормой жизни. Центральная власть оказалась территориально разделенной: в Кандагаре, где находится штаб-квартира талибов, функционирует Большой совет во главе с М.Омаром, исполняющий обязанности



законодательного органа. В его состав входят муллы и известные полевые командиры талибов. Общественная и политическая жизнь афганцев регламентируется декретами амира, утвержденными Большим советом. В Кабуле действует правительство талибов, сохранившее основные министерства прежней структуры. Прибавилось лишь несколько департаментов и комиссий, призванных обеспечивать реализацию исламских норм. Талибы жестко запретили все, что связано с современной цивилизацией и противоречит, как они считают, “истинному исламу”.

Таким образом, ислам соединился с властью, образовав жесткий теократический авторитарный режим, какого еще не знал Афганистан. Причем в своем религиозном экстремизме и политической одиозности талибы зашли настолько далеко, что под нажимом мирового общественного мнения, стремясь получить международное признание, они сами вынуждены искать оправдания своим жестким акциям и обещать пересмотреть некоторые из них. И хотя практических шагов в этом направлении еще не сделано, процесс ослабления религиозных пут представляется неизбежным. К тому же афганцы в основной своей массе, и в первую очередь пуштуны, никогда не отличались религиозным фанатизмом и были известны своей веротерпимостью. Поэтому окончательная адаптация населения к жестким требованиям и предписаниям новых “пуритан ислама” кажется маловероятной, учитывая как внутренние (национальная психология), так и внешние факторы (приобщение к мировому сообществу).

Наконец, основные причины радикализации ислама в Афганистане и приход его адептов к власти – это возрождение и политизация ислама в международном масштабе и реакция явно не готовых к радикальным реформам (будь то прозападные или социалистические) афганцев.

Что касается перспектив государственно-политического развития Афганистана, то есть основания полагать, что нынешний режим политико-религиозного экстремизма неизбежно подвергнется трансформации, возвращая или реанимируя традиционные ценности привычного уклада. К этому талибов должны подтолкнуть неизбежность компромисса с политическими оппонентами во главе с А.Ш.Масудом – носителями умеренного ислама, да и сама жизнь, исключая дальнейшую изоляцию страны от мирового сообщества.

- 
1. *Сабахуддин Кушкаки*. Десятилетие конституции. Пешавар. 1986, с.150 (на языке дари). Актуальные проблемы афганской революции. М., 1984, с.85.
  2. *В.Н.Спольников*. Афганистан. Исламская оппозиция. М., 1990, с.17.
  3. Там же, о. 28.
  4. *В.Г.Коргун*. "Афганский конфликт". – Сборник статей "Западная Азия, Центральная Азия и Закавказье. Интеграция и конфликты". М., 1995, с.285.
  5. *А.Давыдов*. "Под властью "пуриган ислама". – Журнал "Азия и Африка сегодня". № 8, 1998, с.23.

## РОЛЬ И СООТНОШЕНИЕ ИСЛАМСКОГО И ЭТНИЧЕСКОГО ФАКТОРОВ ВО ВНУТРИАФГАНСКОМ КОНФЛИКТЕ

Когда мы говорим об исламском и этническом факторах во внутриафганском конфликте, мы имеем в виду, что противоборствующие силы организованы по религиозной или этнической принадлежности, и (или) провозглашают целью своей борьбы защиту или достижение интересов своего этноса, конфессии или течения внутри конфессии. Так как радикальный исламизм и пуштунский состав движения талибов общеизвестны, равно как и преимущественно непуштунский состав их противников, внутриафганский конфликт все чаще характеризуется как этно-религиозный. Отсюда фундаментальный ислам и пуштунский национализм приобретают самодостаточное значение и превращаются в главные движущие силы гражданской войны в Афганистане.

Во многом, точка зрения на афганский конфликт как этно-религиозный приобрела популярность потому, что отвечает позиции ряда внешних сил, впрямую заинтересованных в исходе текущего противостояния в Афганистане. Победа талибов и установление в Афганистане стабильного режима становится главной ставкой в осуществлении планов по транспортировке среднеазиатских нефти и газа через Афганистан до морских терминалов Пакистана. При имеющем место отрицательном опыте эффективного решения религиозно-этнических конфликтов, попытки урегулирования в Афганистане путем переговоров всех участвующих в конфликте сторон представляются бесперспективными. Физическое разделение сторон, по типу начального этапа операции ООН в бывшей Югославии, по ряду очевидных причин, невозможно. Таким образом, мировое сообщество если не устраняется полностью, то вынужденно занимает пассивную позицию по отношению к проблеме, эффективного рецепта разрешения которой на настоящий момент не существует, в то время как талибы, заслужив международное осуждение, продолжают устанавливать власть на всей территории страны.

Между тем внимательный взгляд на логику течения 20-летней войны в Афганистане, как и анализ некоторых моментов его

истории, позволяют подвергнуть это мнение обоснованной критике.

Существовали ли в Афганистане религиозные или этнические конфликты? Казалось бы, вся история Афганистана есть военное завоевание, подавление и дискриминация пуштунами непуштунских народов, мусульманами немусульман, суннитами шиитов. И вместе с тем Афганистан избежал крупномасштабных религиозно-этнических столкновений, способных расколоть и дезинтегрировать страну. Почему так получилось?

Как известно, агрессивная и масштабная религиозная или этническая мотивация конфликта может быть организована только политическими методами. В анатомии любого называемого этническим или религиозным конфликта можно проследить, как его мотивация была сформирована под воздействием пропаганды целей и задач исключительно политического или вернее сказать политико-экономического характера. Завоевательные походы пуштунов в империи Дурани и покорение ими непуштунских народов были организованы племенной верхушкой во главе с Ахмад-шахом и отвечали ее целям обогащения. Покорение Абдуррахман-ханом кафиров было продиктовано его желанием закрепить за собой приграничные территории после англо-афганского разграничения 1893 г. При этом кафиры жили в соседстве с афганцами сотни лет, в течение которых лозунги борьбы за чистоту ислама не были актуальны [1]. То же самое можно сказать и о покорении Хазараджата, который был завоеван Абдуррахман-ханом в 1889-1893 гг. под антишиитскими лозунгами.

Завоевательные и карательные экспедиции афганских эмиров всякий раз увеличивали размеры эмиграции из страны представителей неафганских, немусульманских и несуннитских народностей, иногда приводили к восстаниям, но редко встречали серьезное организованное сопротивление. Этнические меньшинства были не в состоянии оказать отпор пуштунам не только в силу своей малочисленности или военной неподготовленности, но и потому, что у них не находилось оформленной политической силы, стремящейся организовать быструю и широкую антипуштунскую или антимусульманскую мотивацию общественного сознания. Среди целей национальной верхушки, способной стать во главе таких сил, антипуштунский или антиисламский (например, у кафиров) или антисуннитский (например, у хазарейцев) момент

не стояли на первом и даже втором или третьем местах. Крупные национальные землевладельцы, племенные лидеры, купечество, муллы, духовные лидеры были, как правило, успешно интегрированы в иерархию афганской власти, занимали свою нишу в косвенной системе управления, создавая взаимовыгодный симбиоз с кабульским начальством.

Пожалуй, первая попытка планомерной антипуштунской мотивации политическими средствами произошла в Афганистане во время восстания под руководством Исхак-хана в 1888 г. Его парадокс (подтверждающий политическую подоплеку конфликта) состоит в том, что, будучи сам пуштуном, Исхак-хан старался придать своему движению антипуштунскую окраску, преследуя на самом деле сугубо политические цели борьбы с Абдурахман-ханом за афганский престол [2].

В 1929 г. во время восстания Бачаи Сакао Афганистан стоял на пороге конфликта, который сейчас был бы назван этно-религиозным. Гражданская война не успела перерасти в, условно говоря, таджикско-пуштунский конфликт, который мог продолжаться десятилетиями по самым разнообразным сценариям – от дезинтеграции Афганистана до пантаджикских государственных образований, затрагивающих советскую Среднюю Азию. Одна из причин этого в том, что Бачаи Сакао проводил антипуштунскую пропаганду непоследовательно и хаотично, позволив мотивации конфликта распасться на несколько внеэтнических коллизий – региональную (“кабульцы-северяне”), религиозную (классическое “сунниты-шииты”), социальную (“угнетенные-угнетатели”). Например, когда Бачаи Сакао потерпел неудачу в заключении союза с хазарейцами, в качестве возмездия он обрушил на них репрессии. Формальным предлогом стала борьба за чистоту ислама и искоренение шиизма. 25 апреля 1929 г. была издана фетва, разрешающая убийство хазарейцев, многие из которых прожили в столице по 50-60 лет. Гонения распространились также на кызылбашскую общину Кабула. Их слобода – Чандавул несколько раз подвергалась погромам, инициатором которых выступал брат Бачаи Сакао Хамидулла [3]. Даже дипломатическое вмешательство Ирана не смогло остановить антишиитской волны.

Ослаблением антипуштунского элемента в политике Бачаи Сакао, аморфностью мотивации его борьбы незамедлительно вос-

пользовался Надир-хан, агитация которого была сосредоточена исключительно на одном этническом противоречии между “исторически и по праву владеющими властью пуштунами – таджикскими узурпаторами власти”. С помощью этого средства ему удалось быстро мобилизовать пуштунские племена юго-западных областей страны, и устранить таджика Бачаи Сакао с кабульского престола.

Рассмотрим течение современного афганского конфликта. Ведущим идеологическим фактором в борьбе оппозиции против режима НДПА (Народной демократической партии Афганистана, 1978–1992 гг.), безусловно, стал исламский. Существовали примеры этнической мотивации. Например, одними из первых (уже в октябре 1978 г.) открыли вооруженное сопротивление новой власти нуристанцы, а вскоре хазарейцы [4]. Но исламский мотив доминировал. Это объясняется сугубо политическими причинами. Во-первых, для мобилизации крестьянских масс и использования традиции джихада удобнее всего было объявить, не вдаваясь в идеологические детали, режим НДПА именно кафирским, а не, например, левым, марксистским или социалистическим. Одновременно обосновывалась задача борьбы с советским “кафирским” присутствием. Следует отметить, что НДПА во многом своими действиями облегчила задачу оппозиции, решив преобразовать сферу семейно-брачных устоев, тесно связанную с традиционным мусульманским укладом жизни населения (например, декрет №7 об отмене калыма от октября 1978 г. и др.).

Во-вторых, разрозненная оппозиция нуждалась в объединяющем начале, способном хоть в какой-то степени сдерживать центробежные тенденции в их рядах, и в качестве платформы объединения наилучшим образом подходил ислам.

В-третьих, что не менее важно, исламская мотивация сопротивления была продиктована внешними интересами. Зия уль-Хак предпочел активизировать лозунги именно исламской солидарности с афганской оппозицией, а не этнической – с пуштунами. Таким образом, Пакистан действовал в русле основополагающей идеи своей государственности, получал возможность влиять на и координировать деятельность почти всего спектра афганских партий и организаций, независимо от их национального состава, укреплял свои позиции среди исламских государств. Одновременно острые вопросы сепаратизма пуштунов в СЗПП (Северо-

западной пограничной провинции) и белуджей в пакистанском Белуджистане отходили на второй план. Определенным образом исламская мотивация афганской оппозиции совпала с интересами США, которые решали одновременно две задачи – противодействия Советскому Союзу и укрепления своего имиджа в мусульманском мире, который существенно пострадал после революции в Иране.

Когда советские войска покинули Афганистан, прекратилась советская помощь режиму НДПА, и тот вскоре пал, стало очевидно, что исламский фактор внутриафганского конфликта (на тот момент) исчерпал себя. Он не мог обеспечить изменившихся политических целей наиболее крупных группировок-победителей, которые состояли в стремлении приобрести всю полноту власти в стране.

Когда Бурхануддин Раббани при поддержке Ахмад-шаха Масуда укрепился в Кабуле и стал показывать нежелание идти на сближение со самими бывшими союзниками (в частности, создание полноценного коалиционного правительства), миф о декларируемом единстве исламской оппозиции перестал существовать. Для целей междоусобной борьбы, которая разразилась в стране, лучшим мотивом стал этнический. Гульбедин Хекматъяр принял попытку занять место всеафганского пуштунского лидера, что было ему необходимо для мобилизации пуштунских сил против таджикского режима Б.Раббани, узурпирующего традиционно пуштунскую власть в Афганистане. Его усилия, однако, не имели значительного успеха. По-видимому, сказалось то, что Хекматъяр является выходцем из племени хароти, переселенного Абдуррахман-ханом в конце XIX века на север страны, и оторванного от основного массива пуштунского населения [5]. Кроме того, Хекматъяр, будучи прежде основным получателем иностранной помощи, к середине 90-х годов начал ощущать ослабление внимания к нему со стороны зарубежных финансовых доноров, которые стали искать новых и более действенных проводников своих интересов в Афганистане. Такой силой стали талибы.

Талибы вновь вывели исламский фактор на передний план конфликта. Именно исламская мотивация обосновывает политическую задачу единства Афганистана путем установления власти талибов на всей территории страны. При этом неприятие прежних исламских партий и организаций, официально объясняется

их недостаточной верностью и даже предательством принципов фундаментального ислама. Следует отметить, что радикальный ислам (как, вероятно, и радикализм вообще), является универсальным средством мотивации конфликта в силу того, что даже в странах самых правоверных мусульманских режимов всегда найдутся течения более радикального толка, оправдывающие борьбу за свержение этого режима и переустройство общества.

Пуштунский фактор в мотивации движения талибов не поддается однозначной оценке. Теоретически, влияние исламского и этнического мотивов во внутриафганском конфликте происходило в противофазе, – чем сильнее был исламский фактор, тем более отходил в тень этнический, и наоборот. Движение талибов в определенной степени синтезировало оба фактора одновременно. С одной точки зрения, акцент на пуштунском характере движения талибов удобен, так как, проводя исторические аналогии, обосновывает закономерность возвращения власти в Афганистане пуштунам. С другой стороны, очевидно, что Афганистан за полтора десятилетия войны оказался на грани дезинтеграции на этнические анклавы, во многом потому, что национальные меньшинства, прежде отстраненные от военной службы, привилегии пуштунов, за время войны превратились в хорошо вооруженные отряды, способные отстаивать свои интересы. Кроме этого, меньшинства северного Афганистана смогли рассчитывать на идеологическое и материальное содействие со стороны возникших на развалинах Советского Союза самостоятельных среднеазиатских государств, где к власти пришли их этнические соплеменники. Следует отметить, что хазарейцы, продолжая пользоваться поддержкой шиитского Ирана, также заявили о себе как о серьезной политической силе, способной дать отпор любому противнику (Партия исламского единства Афганистана – “Вахдат”). В этих условиях пуштунский национализм движения талибов может привести к возрастанию сопротивления противостоящих им этнических группировок, так как те получают возможность усилить антипуштунскую мотивацию своих сил. Пропуштунский акцент в программе талибов не может также устраивать Пакистан, так как, установив свою власть в Афганистане, они неизбежно анимируют проблему Пуштунистана, что явно противоречит с представлениями пакистанских правящих кругов о будущем устройстве региона.



Не вызывает сомнения, что и радикальный ислам, пуштунский национализм, как и антипуштунская пропаганда являются лишь средствами политической борьбы в Афганистане, которая определяется корпоративными и личными интересами противостоящих группировок со значительным, а в отдельные моменты решающим, элементом внешнего вмешательства.

Примечательная особенность внутриафганского противостояния заключается в том, что в то время как одни игроки уходили с политической сцены или теряли влияние, а новые появлялись, мотивация конфликта продолжала оперировать терминами этнической и религиозной пропаганды, оставляя в стороне партийно-организационные изменения в противоборствующих лагерях. При этом одинаковую мотивацию использовали силы не только союзнические, но часто противостоящие друг другу. Например, сепаратизм и антипуштунские настроения меньшинств северного Афганистана служили Б.Раббани и Ахмад-шаху Масуду в период, когда они олицетворяли центральную власть в стране, и одновременно Абдуллаху Дустому, который находился в практически независимом положении от этой власти. Точно также пропуштунская мотивация не помешала талибам вытеснить с политической орбиты такого пропуштунского лидера, как Г.Хекматяра и вступить в тайное сотрудничество с А.Дустомом.

Характеристика внутриафганского конфликта как политического может объяснить факты возникновения альянсов вчерашних противников, с одной стороны, и расколов внутри этнических движений, с другой, например, мятеж генерала Малика против Абдуллаху Дустома. Тактические союзы, дробления в самых разнообразных и парадоксальных вариантах, возникновение совершенно новых влиятельных сил весьма вероятны в дальнейшем развитии ситуации в Афганистане и могут привести к ее быстрому и радикальному изменению. Также возможно смягчение акцентов.

Подход к афганскому конфликту как политическому имеет значение не только в оценке перспектив его развития. Важность такой постановки вопроса состоит в том, что она должна привнести конструктивный импульс в усилия международного сообщества по афганскому урегулированию. Политическое содержание конфликта, в отличие от исламского или этнического, поддается воздействию апробированными средствами диплома-

тии, которые хорошо известны. Это прежде всего поиск баланса групповых интересов и компромисса персональных амбиций руководителей противостоящих сил.

В решении афганской проблемы альтернативой переговорам всех участвующих в конфликте сторон под международным мониторингом является полная победа одной из этих сторон с полным уничтожением прочих. Некоторые наблюдатели предполагали именно такое развитие событий в результате наступления талибов в 1997-1998 гг. и захвата ими Кабула. Можно, однако, допустить, что потенциал к сопротивлению, имеющийся у противников талибов, не исчерпан, а, следовательно, решение конфликта по второму сценарию отодвинется на неопределенное время. В этих условиях признание и анализ афганского противостояния как политического со всеми вытекающими отсюда выводами может стать действенным шагом на пути установления мира в Афганистане и укрепления стабильности на Среднем Востоке и в Центральноазиатском регионе.

- 
1. Интересно, что, по словам самого Абдурахман-хана, он не питал к кафирам враждебности, открыл для них несколько школ и даже дал им для расселения область Пагман, недалеко от Кабула. Одновременно население покоренных областей – и Хазараджата, и Кафиристана, и Южного Туркестана стало основным источником для рынков работорговли, которые существовали на севере и северо-западе страны. Масштабы рабовладения были так велики, что, по некоторым данным, в 80-х годах в Афганистанском Туркестане в каждом зажиточном хозяйстве имелось 1-2 раба. *Абдурахман-хан*, Автобиография Абдурахман-хана, эмира Афганистана, пер. М.Грулева, Спб., 1902, т.1, с.364. См. также *Stewart C.E.*, *Through Persia in Disguise, with Reminiscences of Indian Mutiny*, L., 1911, p.430; *Gregorian V.*, *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford, 1969, p.139.
  2. См. Россия и Афганистан. М., 1989, с.119.
  3. *Файз Мухаммад*, Книга упоминаний о мятеже, М., 1988, с.100, 103.
  4. "Christian science monitor". Boston. 06.09.1979. p.1. Undeclared war. Armed Intervention and Other Forms of Interference in the Internal Affairs of the Democratic Republic of Afghanistan, Kabul, 1984, p.27.
  5. Примечательно, что из племени хароти происходил и Хафизулла Амин. Этот факт показывает интересы политической борьбы определенно преобладают над племенными и этническими, которым традиционно придавалось самодостаточное значение в условиях архаичного афганского общества.

## ТАЛИБЫ СТРОЯТ ИСЛАМСКИЙ ЭМИРАТ (Теократия в Афганистане: утопия или реальность?)

“Бойтесь Бога, молитесь пять раз в день, соблюдайте пост, раздавайте милостыню, повинуйтесь своим эмирам и вы попадете в рай”.  
(из “пророческих направлений”, публикуемых талибской прессой)

Военные успехи талибов, водрузивших свои белые знамена почти над 90% всей территории Афганистана и приступивших на ней к созданию так называемого “чисто исламского государства” (“суча ислами давлат”), продолжают привлекать внимание к главному вопросу – какое государство они собираются построить в Афганистане.

В данной работе на основе анализа некоторых печатных изданий талибов (газет “Шариат”, “Хивад”, “Анис”, “Тулуйи афган”, “Иттифаки ислам” и др.) предпринята попытка охарактеризовать механизм новой религиозно-политической системы государственного управления, которую лидеры талибов стремятся установить в подвластных им районах под видом “подлинно исламского государства”.

С момента своего появления в Афганистане руководители талибов, касаясь вопросов будущего государственного устройства предпочитали отделяться общими заявлениями о необходимости создания в стране “исламского государства”, “справедливого исламского строя” и т. п. Они заявляли, что необходимости в разработке нового законодательства нет, поскольку существуют вечные законы Аллаха, а все “земные законы преходящи” и что если понадобится, то государственное устройство страны “определят улемы” на основе указаний пророка и законов шариата, а пока что жизнь общества будет регламентироваться указами лидера талибов муллы Омара и решениями правительства. При этом постоянно подчеркивалось, что первым делом новые власти займутся “искоренением бюрократизма и волокиты”, присущих прежним режимам.

Прежде всего остановимся на некоторых теоретических положениях, которыми, судя по их интенсивной пропаганде в печа-

ти, талибы собираются руководствоваться в своей практике государственного строительства. По сути никаких оригинальных концепций они не содержат, а являются повторением хорошо известных тезисов, которыми традиционно предпочитают оперировать мусульманское духовенство, доказывая свои претензии на власть.

**Идеологическая база.** Центральным положением талибской пропаганды является тезис о нераздельности религии и политики и ключевой роли духовенства в управлении государством. Так, в одной из многочисленных публикаций на эту тему, в статье “Халифат и власть” нападкам подверглись некие “западные специалисты”, которые, якобы уподобляя ислам христианству и иудаизму, пытаются навязать мусульманам “порочную” мысль о необходимости секуляризации. “На самом деле, – утверждала газета “Иттифаки ислам”, – ислам не просто религия, а образ жизни, определяющий все аспекты деятельности общества и индивида. Ислам – это способ управления государством и он же его форма”. Газета заявляла также, что еще со времен “праведных халифов” мечеть выполняла не только религиозные, но и политические функции, выступая против всякого рода несправедливости и насилия. “Печально, – заключала газета, – что и сегодня находятся люди, пытающиеся свести ислам, являющийся путеводной звездой к лучшей жизни и лучшей формой правления, исключительно к исполнению религиозных обрядов и отношениям человека с богом” [1].

Что касается конкретной формы будущего государства, то религиозно-политическая верхушка движения “Талибан” в этом вопросе явно склоняется к халифату как форме, способной окончательно закрепить их единоличную власть. (Примечательно, что, придя к власти в Кабуле, талибы начали выпускать журнал под весьма красноречивым названием “Халифат”).

Пропагандируя идеальное теократическое государство (“мадинат-ал-тамма”) в форме халифата, идеологи талибов утверждают, что нет никакой необходимости изобретать какие-то новые формы государственного устройства, а следует руководствоваться теми критериями, которые якобы были заложены еще во времена пророка Мухаммада, и что единственной целью талибов является возвращение к “счастливому” времени правления “праведных халифов”. Столичная “Анис” указывала на несколько

обязательных принципов, из которых следует исходить при устройстве такого государства: глава общины (государства) обязательно должен быть выборным; правительство должно формироваться главой государства на основе консультаций с народом, представленным через своих избранных представителей в “шуре” (“парламенте”); управление государством осуществляется только на основе законов шарията, которые обеспечивают права и свободы людей [2].

От пропаганды создания халифата в Афганистане, талибская пресса неизменно переходит к пропаганде панисламизма и идее создания всемирного исламского государства в форме халифата. Так, кандагарская “Тулуйи афган” разъясняла, что поскольку в основе исламского государства лежит идеологическое, а не национально-географическое единство, то ни различия в языке, цвете кожи, вероисповедании или половому признаку, не могут являться факторами ограничивающими рамки исламского государства.

“Наша заветная мечта, – заявляла газета, – состоит в том, чтобы все мусульманские страны мира в конечном счете объединились в единый, неделимый исламский халифат” [3].

В этой связи талибская пропаганда выражала сожаление, что некоторые мусульманские страны под влиянием Запада до сих пор не признали режим талибов, единственным желанием которого является воплощение в жизнь указаний Корана и положений шарията.

Еще до вступления в столицу Афганистана руководство талибов предприняло ряд практических шагов по легитимизации своей власти, тем самым четко обозначив вектор своих политических амбиций, направленный на создание военно-теократического режима.

3 апреля 1996 г. в Кандагаре, на собрании 1500 представителей афганского духовенства лидер талибов мулла Омар был провозглашен “повелителем правоверных” – “амир-ал-муминин” (титул халифа). На этом же собрании произошло фактическое низложение президента Б.Раббани, которого улемы признали неспособным (“налайек”) управлять “исламским народом Афганистана” [4].

Начиная с этого времени, в прессе лидер талибов стал величаться титулом “Его Высокопревосходительство, повелитель правоверных, хаджи, муджахед и т. д.” (“Али-кадр амир-ал-муминин

ал-хадж муджахид...). Одновременно в газетах, выходящих на подконтрольной талибам территории, начали публиковаться сообщения о том, что по всей стране проходят собрания полевых командиров, улемов, старейшин племен и простых муджахедов, на которых они единодушно приветствуют избрание муллы Омара “повелителем правоверных” и приносит ему присягу на верность (“байат”).

Реакция на избрание муллы Омара “повелителем правоверных” была неоднозначной. Себгатулла Моджаддиди – известный религиозный авторитет, в то время председатель так называемого “Координационного совета” антиталибских коалиционных сил в интервью Би Би Си, напечатанном в газете “Вафа”, в частности, заявил следующее: “Избрание кого-то “повелителем правоверных” в такое время выше моего понимания. Присвоение титула “амир-ал-муминин” было естественным во времена праведных халифов или позднее. Такой амир являлся повелителем всех мусульман мира, которые присягали ему на верность. Талибы могли объявить своего лидера кем угодно: амиром или президентом Афганистана, но никак не “повелителем правоверных” [5]. С другой стороны сторонники талибов утверждали обратное. Так, мавляви Ихсанулла, один из участников кандагарской сходки, в интервью Би Би Си, помещенном в уже упоминавшемся выше номере газеты, сказал, что присвоение этого титула лидеру талибов по своей значимости равносильно изданию фетвы о джихаде или фетвы о смещении с должности Б.Раббани. Видимо, в порыве верноподданнических чувств, Ихсанулла заявил, что “когда 1,5 тысячи выдающихся духовных лиц присягали на верность новому амиру, то у них из глаз текли слезы” [6]. Более того, руководящие деятели движения “Талибан” не раз высказывались в том духе, что талибы не против, если их лидера признает в качестве своего главы весь мусульманский мир.

Таким образом, получив из рук духовенства титул “амир-ал-муминин”, лидер талибов стал верховным вождем мусульманской общины, по крайней мере, на территории подчиненной талибам, и сосредоточил в своих руках всю полноту политической, военной и религиозной власти. (Хотя формально религиозная жизнь общества регламентируется решениями “Совета улемов” и “Центрального Совета по изданию фетв”, без участия “повелителя правоверных” не решается ни один важный вопрос, в том

числе и религиозный. Случается, что лидер талибов берет на себя и функции первосвященника. Так, в январе 1997 г., в связи с сильной засухой, поразившей западные районы страны, он лично призвал население совершить всеобщий молебен и просить Всевышнего ниспослать дождь.) [7]

Добавим, что свои властные функции он исполняет посредством издания указов (“фирман”), которые подписывает титулом “Слуга ислама, повелитель правоверных, мулла Мухаммад Омар Ахунд, муджахед...” (“Ды ислам хадим мулла Мухаммад Омар Ахунд муджахид”) [8].

В конце сентября 1996 г., установив свою власть над столицей Афганистана, талибы официально объявили, что отныне Афганистан будет называться “Исламским эмиратом” (“Ды Афганестан дь ислами имарат”) и приступили к формированию собственных властных структур. Подобный шаг талибов был расценен в афганских эмигрантских кругах прежде всего как стремление окончательно ликвидировать прежнюю государственную форму Афганистана как президентской республики.

Талибы сохранили высший руководящий орган движения “Талибан” – “Руководящую коллегию движения талибан” (“Хай-ате рахбарийе тахрике исламие талибан”), возглавляемый лично “повелителем правоверных”, ставкой которого остался город Кандагар, однако упразднили бывшие руководящие советы: “Большую шуру” (40 человек), “Малую шуру” (6 человек), создав вместо них правительство в Кабуле.

**Исполнительная власть** в ее нынешнем виде представлена так называемым “Попечительским Советом исламского государства” (“Ды ислами доулат сарпарасти шура”), возглавляемым муллой Мухаммадом Раббани. Все члены кабинета, начиная от председателя правительства и до заместителей министров, считаются “исполняющими обязанности” (“сарпараст”). Заместителями премьер-министра М.Раббани являются мавляви Абдул Кадир и мулла Мухаммад Хасан Ахунд.

К началу 1998 г., после целого ряда реорганизаций, проведенных по указу муллы Омара в марте 1997 г., кабинет министров был представлен следующими основными министерствами. Министерство иностранных дел – и. о. министра мулла Мухаммад Гаус Ахунд-зада. Министерство обороны – и. о. министра мулла Обайдудулла Ахунд. Министерство внутренних дел – и. о.

министра мулла Хайрулла Хайрхах. Министерство информации и культуры – и. о. министра мулла Амирхан Моттаки; министерство юстиции – и. о. министра мулла Нурэддин Тораби, он же глава Административной комиссии при правительстве. Министерство общественных работ – и. о. министра мулла Аллахдад Ахунд. Министерство высшего образования – и. о. министра мулла Абдул Салам Ханефи. Министерство просвещения – и. о. министра мавляви Сайид Гиасуддин Ака. Министерство ориентации и вакфов – и. о. министра Устад Кари Баракулла Салим. Министерство по делам погибших и беженцев – и. о. министра мавляви Абдурракиб Тахари. Министерство горных дел и промышленности – и. о. министра мавляви Ахмад Хан. Министерство планирования – и. о. министра Кари Дин Мухаммад. Министерство гражданской авиации – и. о. министра Абдул Хаким Мунир. Министерство сельского хозяйства – и. о. министра мавляви Абдул Латиф Мансур. Министерство торговли – и. о. министра мавляви Абдул Реззак. Министерство энергетики и водных ресурсов – и. о. министра мулла Мухаммад Исса Ахунд. Министерство здравоохранения – и. о. министра мулла Мухаммад Аббас Ахунд. Министерство связи – и. о. министра мулла Аллахдад Табиб.

Точно так же все ведущие департаменты возглавили лица духовного звания. Например, Главным управлением по радио, телевидению и кинематографии (“Афганфильм”) руководит и. о. генерального директора мулла Мухаммад Исхак Низами. Главное управление по возрождению и развитию деревень возглавляет и. о. президента мулла Язр Мухаммад, а Управление по изучению земель и картографии – и. о. начальника мулла Мухаммад Хусейн Мостаад. Председателем торговой палаты является мавляви Абдуррахман Фаряби; президентом Управления авиакомпании “Ариана” – мавляви Мухаммад Юнус Келиваль. Центральный банк Афганистана “Дъ Афганестан банк” возглавляет мавляви Ихсанулла Ихсан, а Академию наук Исламского Эмирата Афганистан и. о. президента мулла Мухаммад Хусейн Мостасад. (Необходимо отметить, что ротация высокопоставленных чиновников происходит довольно быстро, и поэтому многие из названных лиц либо покинули свои посты, либо перешли на другую работу.)

Таким образом, уже одно перечисление новых министров и руководителей ведомств свидетельствует о том, что все ключе-



вые позиции в аппарате исполнительной власти оказались в руках военно-религиозной элиты движения “Талибан”, что в свою очередь позволяет говорить о становлении основ теократического режима.

**Религиозные и судебные органы, репрессивно-карательный аппарат.** Для укрепления своей власти и реализации планов по всеобщей исламизации общественной жизни руководство талибов нуждалось в сильных религиозно-пропагандистских институтах и органах подавления. Талибы возродили “Совет улемов”, который стал официально называться “Всеобщим Советом улемов и духовенства” (“Шурайе омумийе улема ва руханийун”), и которому было вменено в обязанность “разъяснение населению целей и задач правительства Исламского Эмирата и наставление мусульман на путь истины”.

При Верховном Суде (“Стыра махкама”) был создан новый орган “Центральный совет по изданию фетв” (“Ды маркази даруль-фатаатун”) во главе с мавляви Нур Мухаммадом “Сагебом” (он же заместитель председателя Верховного Суда). “Центральный Совет по изданию фетв”, состоящий из авторитетных улемов и муфтиев, является высшей инстанцией, выносящей окончательное решение относительно соответствия (или несоответствия) шариату тех или иных указов и решений всех ветвей власти, в том числе и самого “повелителя правоверных”.

Вместе с тем, по признанию мавляви Нур Мухаммада “Сагеба”, основной задачей этой организации является “укрепление исламского движения талибов, исламского государства” и пропаганда нового “божественного порядка” (“ды иллахи низам”) [9].

О том, какими моральными нормами и принципами будет руководствоваться “Центральный совет по изданию фетв” в своих попытках навязать афганскому обществу новый “божественный порядок”, можно, в частности, судить по высказываниям некоторых его высокопоставленных деятелей. Так, мавляви Абдулхай Зафарани, отвечая на вопросы той же “Тулуйи афган” относительно женского образования и перспектив возобновления работы телевидения, заявил следующее: “Согласно исламу обучение девочек в раннем возрасте разрешается. Однако с достижением ими брачного возраста (9 лет – *Р.С.*) запрещается. Такие науки, как география, история, математика, в которых женщины не испытывают повседневной необходимости, им не нужны. Зато им

нужны знания о соблюдении поста, о налоге в пользу общины, паломничестве, менструациях и деторождении”.

Касаясь вопроса о будущем телевидения в Афганистане, он сказал, что поскольку шариат запрещает любое воспроизведение изображения человека, будь то в виде фотографий или картинки на телевизионном экране, то телевидение следует полностью запретить [10].

Власти Исламского эмирата предприняли меры для развития религиозного образования. С этой целью на территориях, где действуют законы талибов, открываются новые медресе, а на уже действующих вводятся специальные идеологические курсы для “подготовки улемов и мударисов для будущего Афганистана”.

Однако особое внимание руководство Исламского Эмирата уделило укреплению судебной власти и карательно-репрессивных органов. Судопроизводство всегда было той сферой власти, где позиции афганского духовенства были традиционно сильны. Поэтому талибам не понадобилась коренная реорганизация судебного дела, они его только приспособили к своим потребностям, и как всякая диктатура особенно усилили карательно-репрессивный аппарат, чтобы держать в страхе и подчинении народ. Недаром газеты призывают “слушаться и повиноваться своим эмирам”. Весьма примечательно, что в систему вышеуказанных органов сами талибы включили значительное число министерств и ведомств. Так, по свидетельству газеты “Иттифаки Ислам”, правительство Исламского Эмирата для пресечения “антишариатских и антигуманных” действий и распространения “справедливости, гуманизма, культуры и знания Корана”, использует такие влиятельные органы, как Министерство юстиции, Верховный суд, Министерство ориентации и вакфов, Министерство информации и культуры, Третейский суд, Генеральную прокуратуру. Для этой работы привлекаются также организации по борьбе с уголовными преступлениями, в первую очередь такой орган надзора за исполнением законов шариата и соблюдением исламской морали как “Амр бе мааруф ва нахи аз мункар” (от арабского “Аль-амр би-л-ма’руф ва-н-нахий ан ал-мункар” – “повеление одобряемого и запрещение осуждаемого”) [11].

При этом краеугольным принципом своей юриспруденции талибы провозгласили кисас (“талион”), рассматриваемый ими как важное профилактическое средство в борьбе с преступ-

ностью. “Кисас играет важную предупредительную роль, преступники боятся совершать преступления, – писала газета “Иттифаки ислам”, – так как знают, какое наказание они понесут. Кисас – единственное средство, надежно защищающее права и свободы людей”. Поэтому обязательное применение “ходуде иллахи” (“предписанных Аллахом наказаний”) в виде кисаса, газета рассматривала как прямую обязанность соответствующих государственных органов и как правовую основу и инструмент построения “общества, свободного от угнетения и насилия” [12].

Из всех репрессивно-карательных органов особо следует остановиться на двух: “Ихтисаб” (первоначально “надзор за правилами торговли, поведением людей в общественных местах”) и Управление “Амр бе мааруф ва нахи аз мункар” [13]. По свидетельству афганского историка Абдул Вахеда Нахзада Фарахи эти организации уже существовали в период правления Ахмад-шаха Дурани (1747-1773) [14]. В 1928 г., после того как король Аманулла был вынужден пойти на уступки духовенству, он объявил о восстановлении института мухтасибов (“надзирателей”), которые должны были осуществлять контроль за исламской моралью и нравственностью подданных и осуществлять наказания за их нарушения. Однако практически “Ихтисаб” вошел в силу уже при Надир-шахе и исполнял функции “полиции нравов”.

При талибах “Ихтисаб” приобрел совершенно иные функции [15]. Он превратился в орган политического сыска. Вот, например, как определяла роль и функции “Ихтисаба” газета “Шариат”. В большой статье, озаглавленной “Ихтисаб” – правительственное учреждение в Кабуле”, газета, указав на то, что в ходе войны была разрушена вся прежняя государственная система управления и преданы забвению традиции и исламские ценности, выражала сожаление по поводу того, что долгое время был незаслуженно забыт такой важный для “благополучия” страны орган, как “Ихтисаб”. Далее газета утверждала, что, при прежних режимах подбор и расстановка кадров на государственные посты всех уровней осуществлялись по принципу nepотизма, партийной, клановой, племенной солидарности и личной преданности, без учета профессиональных и моральных качеств человека. Учитывая подобную ситуацию, власти Исламского Эмирата Афганистан, в целях избавления от саботажников, профессионально непригодных и аморальных чиновников, обещали покончить с

системой протекционизма при отборе кандидатов на государственные посты и впредь руководствоваться исключительно такими критериями, как: профессионализм, мораль и религиозное благочестие. Газета подчеркивала, что именно управление “Ихтисаб” призвано очистить государственный аппарат от профессионально непригодных и не приемлющих законы исламского государства работников, а на их места принимать только “благочестивых и знающих” специалистов.

Весьма характерен для нынешних властей призыв к населению сотрудничать с органами “Ихтисаб”, то есть заниматься доносительством. В цитируемой статье сотрудникам “Ихтисаб” предписывалось относиться к посетителям “по-товарищески и с любовью”, гарантировать им сохранение тайны их обращения в органы правосудия и защиту от преследования тех, на кого они жаловались [16]. О том, что “Ихтисаб” уже начал действовать, свидетельствует, в частности, тот факт что, в ноябре 1977 г. с государственной службы были уволены сотни чиновников, в том числе 70 преподавателей Кабульского университета, обвиненные в инакомыслии и приверженности “коммунистической” идеологии [17].

Но наиболее печальную известность среди населения приобрело министерство “Амр бе мааруф ва нахи аз мункар”, по существу выполняющее функции исламской “полиции нравов”, о деятельности которого можно судить, например, по сообщениям газет. Так, “Тулуйи афган” писала, что шариатский суд осудил ряд лиц, задержанных сотрудниками Министерства: одни из них обвинялись в том, что они, вопреки указаниям шариата, подстригали бороды; другие в том, что во время, положенное для намаза, продолжали торговать; третьи были арестованы за игру в карты [18]. Другая газета “Иттифаки ислам” извещала о том, что сотрудниками Министерства были конфискованы музыкальные инструменты, а музыканты были “строго предупреждены!” [19]. Та же “Иттифаки ислам” сообщала о решении гератского управления “полиции нравов” запретить владельцам магазинов и лавок, под страхом сурового наказания, украшать стены “безнравственными” снимками и репродукциями [20].

Новым в системе религиозно-судебных органов стало создание по всей стране трибуналов из трех судей (“дрегуно казаи махкамо”), которые наделялись правом вынесения любого нака-

зания, вплоть до смертного приговора, который приводился в исполнение после утверждения его высшей инстанцией. По информации газеты “Тулуйи Афган”, согласно приговору “тройки”, например, в уезде Сурхруд провинции Награхар был публично казнен некий Ахмад-шах за убийство своего сельчанина [21].

Самое пристальное внимание руководство талибов уделяет моральному состоянию своих вооруженных сил и усилению контроля над армией. Преступлениями, совершаемыми бойцами, занимается главная военная прокуратура, возглавляемая муллою Мухаммадом Фаруком, а также специальные военные суды, которыми руководит мавляви Гулам Хайдар.

В конце 1997 г. руководство талибов приступило к “генеральной чистке” в армии. В ноябре 1997 г., согласно фирману лидера талибов муллы Омара, была создана Чрезвычайная комиссия “Тасфийе ал-саф” (букв. “очистка рядов”) во главе с мавляви Абдуррашидом. Необходимость создания этого еще одного, карательного органа, официально объяснялась тем, что “некоторые враги ислама хотят вбить клин между талибами и народом”. В обязанности “Тасфийе ал-саф” вменялось следить за нравственным обликом военнослужащих. Так, бойцы не должны отпускать волосы до плеч, не курить, совершать 5 раз в день молитву и не заниматься мародерством. Видимо, это последнее обстоятельство и послужило истинной причиной чисток, поскольку население не раз выражало возмущение бесчинствами талибов.

Неслучайно, начальник военного отдела “Амр бе-мааруф ва нахи аз мункар” мавляви Абдулхай, посетивший позиции талибов к северу от Кабула, в своем выступлении перед бойцами внушал им, что сохранение государственного имущества (байт-ул-мал) является священной обязанностью каждого бойца, а его расхищение будет расцениваться как предательство, могущее привести к поражению святого дела талибов [22].

**Исламизация.** Параллельно с укреплением своих властных структур военно-религиозное руководство талибов приступило к исламизации всех сторон жизни общества и индивида. При этом преследовались две главные задачи: во-первых, различными мерами устрашения, зачастую жестокими, которые обосновывались требованиями ислама, деморализовать и подчинить себе население захваченных талибами провинций, а в дальнейшем, используя политику “кнута и пряника”, укрепить социальную базу ре-

жима; во-вторых, добиться подмены прежних светских законов, конституции, регламентировавших жизнь афганского общества при прежних режимах вплоть до захвата власти муджахедами, канонами шариата с тем, чтобы большая часть населения стала бы жить исключительно по нормам и законам ислама. Иными словами, ислам, который требовался талибам как инструмент достижения политических целей, был возведен ими в ранг государственной политики Исламского Эмирата.

Политика исламизации, приводившая к многочисленным нарушениям прав человека, наиболее наглядно проявлялась в морально-этической и бытовой сфере. Этот аспект исламизации достаточно полно освещен в работах, посвященных практике талибов, в том числе и в работах российских афганистов [23], и поэтому нет необходимости более подробно останавливаться на известных фактах. Достаточно напомнить, что в ходе исламизации основные усилия репрессивно-карательного аппарата, в первую очередь, были направлены на то, чтобы поднять уровень “благочестия” населения, якобы изрядно пошатнувшегося за годы светской власти и гражданской войны. А для этого восстановить в полном объеме неукоснительное соблюдение населением исламских ритуалов, предписаний Корана, шариата; исключить женщину из общественной жизни, лишив ее права на образование и работу; внедрить аскетический образ жизни, полностью лишив население привычных и традиционных видов развлечений (музыка, кино, телевидение, спорт и т. д.).

Чтобы добиться исполнения всех этих предписаний, талибы прибегали к наиболее убедительному, на их взгляд, методу перевоспитания: публичным казням и телесным наказаниям, предусмотренным мусульманским правом (“ал-фикх”) еще со времен халифов.

Исламизации подвергается, хотя и в меньшей степени, и социально-экономическая сфера. Судя по публичным заявлениям руководства Исламского Эмирата, власти намерены возродить те нормы ислама, которые еще со времен пророка и “правоверных халифов” регламентировали все вопросы экономики, финансов, торговли и т. п. Так, наряду с декларациями о неприкосновенности частной собственности, приоритетному развитию частного сектора, талибы объявили об отмене ростовщичества и банковского процента. Правда, вслед за этими заявлениями, в марте

1997 г. Управляющий Центральным банком Исламского Эмирата мавляви Ихсанулла Ихсан уточнил, что вопрос о взимании банковского процента окончательно будет решен после консультации афганских улемов с их коллегами из религиозного центра Деобанд (Индия), а также религиозными авторитетами из Пакистана, Саудовской Аравии и Кувейта [24].

В качестве одной из “подлинно исламских” форм экономики власти рекомендуют широко внедрять различные виды сельскохозяйственных и торговых товариществ-ширкетов, основанных на принципе “капитал + труд” и справедливом разделе доходов между владельцем капитала и работником. Например, гератская газета “Иттифаки ислам” в числе организаций, якобы известных со времен пророка и “правоверных халифов”, называла такие виды товариществ, как “мозараба” (в торговле), мазара’э (в сельском хозяйстве) и “мосагат” (в садоводстве).

Власти стремятся возродить в новых масштабах традиционные для мусульманского мира экономические рычаги нивелирования социального неравенства, например, зафиксированную в Коране систему добровольных пожертвований – “садака” (“милостыня”). В марте 1997 г. газеты широко рекламировали указ “повелителя правоверных” о раздаче неимущему населению подконтрольных талибам провинций 250 миллионов афгани [25].

\* \* \*

Обобщая вышесказанное, мы полагаем целесообразным подчеркнуть следующее. С самого начала появления талибов в Афганистане было сделано немало прогнозов относительно их целей и их будущей политической судьбы. В частности утверждалось, что талибы не являются самостоятельной политической силой, а лишь военным авангардом, прокладывающим путь к трону бывшему королю Мухаммаду Захир-шаху. Для придания этой версии большей убедительности утверждалось, что руководители талибов никогда не заявляли о своих претензиях на власть. Более того, высказывались сомнения в профессиональных способностях талибов взять на себя управление страной. Однако, никто не мог предположить, какие планы государственного устройства вынашивают талибы.

Для иллюстрации сказанного обратимся к статье в лондонской “Гардиан”, перепечатанной выходящим в Москве эмигрантским бюллетенем “Гиндукуш”. Она, на наш взгляд, весьма пока-

зательна для тех оценок, которые до недавнего времени делались в отношении талибов.

В статье под названием “Бесполезная власть молодых мулл над развалинами Кабула”, написанной сразу после взятия талибами столицы в сентябре 1996 г., в частности, утверждалось, что молодые бойцы в белых чалмах, в основном выходцы из афганской деревни, возомнившие себя муллами и мавляви, вряд ли сумеют управлять такими большими городами как Кабул, не говоря уже обо всей стране [26].

За прошедшие годы жизнь опровергла многие из этих прогнозов: талибы не стали орудием возврата бывшего монарха во власть; они сумели установить свое господство над большей частью территории Афганистана и создать на ней собственную, достаточно сильную администрацию.

В марте 1997 г. кандагарская “Тулуйи афган” – рупор лидера талибов муллы Омара, заявила, что движение “Талибан” превратилось сегодня в реальную религиозную и политическую силу, играющую определяющую роль в сегодняшней и завтрашней судьбе Афганистана, которую уже не могут игнорировать ни враги, ни друзья талибов. Газета также утверждала, что со временем Исламское государство и его мощная армия станут играть более значительную роль в регионе и на международной арене [27].

Более того, председатель “Центрального Совета по изданию фетв” мавляви Нур Мухаммад “Сагеб”, выступая на совещании улемов в Кандагаре заявил следующее: “Сегодня Аллах отвел талибам роль, которая породила надежды у всех мусульман мира, у них появился центр исламской надежды, который находится в сердце Азии и называется Афганистаном” [28].

Если не принимать во внимание пропагандистский пафос подобного рода заявлений, то следует признать, что в сегодняшнем Афганистане талибы, действительно, являются реальной военной и религиозно-политической силой. И они, несомненно, будут пытаться создать в центре Азии новый очаг исламского фундаментализма, что может повлечь за собой изменение геополитической ситуации в этом регионе мира.

Анализ вышеизложенного подводит нас к необходимости признания следующих положений:

– военно-религиозное руководство движения “Талибан”, представленное муллами, мавляви, шейхами, кари, ахундами, в



результате вооруженной борьбы захватило политическую власть на большей части территории Афганистана. На наш взгляд, в Афганистане произошло то же, что и в соседнем Иране, где власть оказалась в руках шиитского духовенства. В отличие от Ирана, где в период исламской революции 1978-1979 гг. произошло, по словам известного российского востоковеда Е.А.Дорошенко, “молниеносное внедрение духовенства в ряды активных борцов иранской революции и захват в ней политического лидерства” [29], в афганской “исламской революции”, как иногда называют свое победоносное шествие по стране сами талибы, военно-религиозное лидерство изначально оказалось в руках представителей духовного сословия, возглавлявших движение “Талибан”;

– в течение четырех лет, прошедших со времени их появления в Афганистане, талибам удалось создать на подконтрольных им землях мощный репрессивный аппарат, достаточно эффективную вертикаль исполнительной и судебной власти и в конечном счете установить свою религиозно-политическую диктатуру, которую, используя терминологию Е.А.Дорошенко, мы можем обоснованно охарактеризовать, как “муллократию”;

– объявив Афганистан “Исламским эмиратом”, а главу движения “Талибан” муллу Омара “повелителем правоверных”, талибы на практике начали процесс создания исламского военно-теократического государства. Его реальные контуры уже обозначались в форме эмирата (халифата), о чем свидетельствуют не только такие формальные признаки, как закрепление всей полноты исполнительной и судебной власти в руках лиц духовного звания, но и практическая деятельность талибов по насильственному насаждению на большей части страны законов шариата и догм ислама.

- 
1. “Иттифаки ислам”, 13.06.1998.
  2. “Анис”, 17.07.1998.
  3. “Тулуйи афган”, 30.10.1996.
  4. “Замана”, 26.05.1997.
  5. “Вафа”, 16.04.1996.
  6. Там же,
  7. “Хиндукуш”, 6.01.1997.

8. Образец фирмана “повелителя правоверных”. “Во имя бога милостивого и милосердного. Рекомендация муджахеда муллы Мухаммад Омара Ахунда и необходимое шариатское указание. Уважаемые талибы! Не проявляйте жестокости и не злоупотребляйте народным имуществом. Недавно двое воров, похитивших из казны 200 млн. афгани, были забиты насмерть в казармах. Таких примеров, когда людей избивали металлическими проводами (кебаль), в последнее время было много. Поэтому постановляю: подобное избиение виновных может производиться только с разрешения эмира или имама. В противном случае – это месть (“кисас”, т. е. в данном случае бессудная акция – *Р.С.*). Я не разрешал, чтобы людей по законам англичан били проводом. И в шариате я не нашел указаний на этот счет.

Да будут все оповещены!

Слуга ислама

Повелитель правоверных

Муджахед мулла Мухаммад Омар Ахунд”

9. “Тулуйи афган”, 22.01.1997.

10. Там же.

11. “Иттифаки ислам”, 31.05.1998.

12. Там же.

13. По сообщению газеты “Анис” (26.05.1998) в соответствии с фирманом повелителя правоверных муллы Омара за N 980 от 4.05.1998 Управление было преобразовано в Министерство.

14. “Азад Афганестан”, № 2, Пешавар, июль-сентябрь 1999, с.83-86.

15. По информации газеты “Хивад” (8.03.1997) указом главы талибов муллы Омара в марте 1997 г. Министерство “Ихтисаб” было преобразовано в Главное Агентурное Управление – “Истихбарат”.

16. Шариат, 27.11.1997.

17. “Емрузе ма”, 30.11.1997.

18. Тулуйи афган, 5.03.1997.

19. Иттифаки-ислам, 13.06.1998.

20. Иттифаки ислам, 31.05.1997.

21. “Тулуйи афган”, 14.11.1997.

22. “Тулуйи афган”, 24.05.1998.

23. См., например, *А.Д.Давыдов*. “Режим талибов в Афганистане: жесткая исламизация” в сб. “Афганистан: война и проблемы мира”, М., 1998, с.47-52.

24. “Тулуйи афган”, 5.03.1997.

25. “Тулуйи афган”, 21.01.1997.

26. “Гиндукуш”, № 149, 19.12.1996.

27. “Тулуйи афган”, 26.03.1997.

28. Там же.

29. *Е.А.Дорошенко*. “Шиитское духовенство в двух революциях: 1905-1911 гг. и 1978-1979 гг.”, М., 1998, с.8.

## ТАЛИБЫ И ИСЛАМ

В короткой статье вряд ли можно осветить все аспекты такой сложной и важной темы, как талибы и ислам. Поэтому остановимся только на тех аспектах этой проблемы, которые проявились, стали предметом внимания исследователей, политологов и политиков в самое последнее время.

На политической сцене региона Среднего Востока и соседних с ним стран Центральной и Южной Азии талибы появились чуть больше четырех лет назад [1].

Анализу их деятельности, политических и идеологических установок были посвящены сотни исследовательских статей, опубликованных за эти годы во многих странах мира. И, как нам представляется, один из результатов этой большой исследовательской работы изложен в краткой фразе: ислам сам по себе, как одна из мировых религий, никогда не представлял и не представляет никакой опасности. Опасность представляют в настоящее время, и представляли в прошлом, – “политики, которым нередко удавалось и удастся использовать ислам для достижения собственных, эгоистических целей, в личных, собственных, групповых или клановых интересах” [2].

Эволюция, которую претерпевает за последнее время исламское движение талибов и их руководство, подтверждает научную правильность и практическую значимость этого вывода.

Одним из важнейших моментов эволюции движения талибов и их руководства, проявившихся в 1998 г., стало появление в их среде нескольких группировок.

Эти группировки организационно еще не оформлены, поэтому преждевременно пока что говорить о существовании фракций в движении талибов, тем более о его расколе. Но появление нескольких группировок уже сказывается на практической деятельности руководства талибов, а также, и это весьма важно, на идеологических установках лидеров этого движения [3].

На первом этапе деятельности талибов (до осени 1996 г., когда был захвачен Кабул), движение талибов представлялось внешним наблюдателям, а также исследователям, своеобразным монолитом [4]. О каких-то идеологических и практических рас-

хождениях среди их руководителей в это время не возникало даже речи. Объяснение этому факту, можно найти в том, что до захвата Кабула, руководителей талибов сплачивала воедино общая важнейшая цель: одержать победу в развязанной ими, при помощи и содействии внешних сил, кровопролитной борьбе [5]. Для достижения этой цели они использовали и насильственные, вооруженные методы (от которых не отказались и сейчас), и идеологические средства. Важнейшим из последних, то есть идеологических средств, был ислам, его крайние, фундаменталистские, экстремистские течения.

Но после того, как победа была практически одержана и под властью талибов оказалось свыше 80% территории Афганистана, важнейшую внутрисполитическую, а также внешнеполитическую задачу, которая встала перед руководством талибов, можно сформулировать так: как удержать власть, как добиться международного признания?

Жесткие, по сути террористические, методы, которые использовали талибы для захвата власти, и необходимость которых они оправдывали ссылками на идеологические и теологические установки радикальных, экстремистских течений в исламе, для достижения этих целей не годились. Начался поиск новых методов. В результате в руководстве талибов наметилось расхождение (возможно, связанное в какой-то мере и с личным соперничеством) и возникло три группировки.

Первую из них возглавляет руководитель Исламского движения “Талибан” Мухаммад Омар Ахундзада. Эта группировка занимает наиболее экстремистскую позицию [6].

Вторую образует группа лидеров, связанная преимущественно с местными пуштунскими авторитетами юго-восточного Афганистана. Она занимает более умеренную позицию.

Третью – деятели бывшего халькистского крыла Народно-демократической партии Афганистана (стоявшей у власти в стране с апреля 1978 г. по апрель 1992 г.). Их фактический лидер – генерал Шах Наваз Танай проживает в Пешаваре, административном центре Северо-Западной пограничной провинции Пакистана. Ее позиции весьма близки к позициям второй из названных выше группировок. Практически они, то есть бывшие халькисты, считают необходимым, чтобы Афганистан постепенно (не по форме, а по существу) превратился в светское государство.

Результатом совместной деятельности второй и третьей группировок стала, происходящая ныне, эволюция руководства талибов и, в какой-то мере, всего движения в целом. Некоторые исследователи полагают, что эта эволюция напоминает, в главных чертах, ту эволюцию, которую в последние годы претерпело клерикальное руководство Ирана, теряющее постепенно присущий ему ранее экстремистский характер. Хотелось бы добавить, что по некоторым сведениям, эволюции талибов, в частности, постепенному смягчению позиции первой группировки (руководимой Мухаммадом Омаром Ахундзада), содействует давление Пакистана, правящие круги которого страшит наметившаяся в последнее время “талибанизация” самого Пакистана [7]. Эволюция руководства талибов проявляется в переменах, которые произошли за последнее время в проводимом ими курсе внутренней и внешней политики и в определенных сдвигах, которые наблюдаются в идеологическом (или религиозно-теологическом) обосновании этого курса.

Во внутренней политике важнейшими проявлениями этой эволюции стали:

1. Отказ руководства талибов от полной, авторитарной по своему характеру власти в стране.

2. Согласие руководства талибов признать законность интересов верхушки проживающих в Афганистане национальных меньшинств, их готовность учитывать эти интересы в своем практическом политическом курсе.

3. Стремление руководства талибов путем переговоров достичь приемлемого соглашения с лидерами национальных меньшинств (о чем свидетельствуют их контакты с Ахмад-шахом Масудом).

4. Их стремление создать коалиционное правительство с участием этих лидеров.

О сдвигах во внешней политике руководства талибов можно судить по их стремлению добиться осуществления перечисленных выше важнейших внутривнутриполитических целей, опираясь на содействие международного сообщества (например, специальных представителей генерального секретаря ООН), а также правящих кругов некоторых стран региона (например, Туркменистана) [8].

Что же касается сдвигов, которые произошли в идеологической и религиозно-теологической позиции талибов, то о них

можно судить по тем переменам, которые произошли в их отношении к женскому вопросу.

Руководители талибов уже не занимают, как это было в начале их деятельности, предельно жесткой позиции в отношении прав женщин [9] на получение образования, а также прав женщин заниматься работой вне дома (в соответствии с полученной специальностью).

Все это позволяет сделать следующий вывод: для руководства талибов ислам – это, прежде всего, надежное орудие, важнейшее средство сначала захватить, а потом удержать власть. Легче всего дискредитировать противника, обвинив его в нарушении священных принципов ислама. Легче всего приобрести авторитет, объявив себя непреклонным защитником этих принципов.

- 
1. Подробнее см.: *Ю.В.Ганковский*. Афганистан: гражданская война и движение талибов. – “Год планеты”. Ежегодник. М., 1997, стр. 408-411; *В.Г.Корзун*. Иран и афганские талибы. – “Восток”. N 6. М., 1998, с.75-90.
  2. *Yu. V. Gankovsky*. The Taliban and Pakistan's Policy towards Afghanistan. - “Nawhind Times”. Goa (India). 19.06.1997; см. также: Pakistan and the Taliban. – “Dawn”. 13.08.1998. (Editorial).
  3. *Rizwan Qureshi*. Taliban: Conflicts of Interest. - “Herald”. Karachi. October 1998. pp. 60-64.
  4. См., например: *Б.П.Логашева*. Ислам в Афганистане. – “Этнос и религии”. М., 1998, с.214-216.
  5. Подробнее см.: *Ю.В.Ганковский*. Афганистан: в бой вступают талибы. – “Азия и Африка сегодня”. N 7, М., 1995, с.31-33; *Rahimullah Yusufzai*. Afghan Rivals Make Conflicting Claims. “The News International”. Islamabad. 7.08.1998.
  6. *Rizwan Oureshi*. The Cost of Living Dangerously. – “Herald”. Karachi. October 1998, pp.65-66.
  7. О “талибанизации” Пакистана и проблемах афганского урегулирования см.: Научный совет по проблемам востоковедения РАН. “Бюллетень N 13”, М., март 1999, с.14-15.
  8. См., например: Талибы Ашхабад не беспокоят. – “Независимая газета”. М., 21.08.1998; Успех Ашхабадских переговоров. – “Независимая газета”. М., 13.02.1999.
  9. См., например: Taliban's “War on Women”. – “The News International”. Islamabad. 6.08.1998.

Обширный материал о внутренней и внешней политике талибов содержат передачи на узбекском языке Радиостанции “Свобода”, посвященные Афганистану.

## ИСЛАМИЗМ И НОМИНАЛЬНАЯ ДЕМОКРАТИЯ В ПАКИСТАНЕ

Проблемы, связанные с выбором пути развития и адаптацией пакистанского общества к демократической системе правления и демократической социальной психологии, обсуждаются в Пакистане уже более 50 лет. Выводы, к которым приходят аналитики различных оттенков, слишком часто касаются обстоятельств, преподносимых как исторически объективные и потому определяющие развитие событий. Субъективный фактор, связанный с традициями и религией, фигурирует в аналитических построениях гораздо реже. Между тем, именно он оказывается главным в решении упомянутых проблем в тот или иной период пакистанской истории.

### Выбор пути

До обретения независимости в 1947 г. опыт Пакистана в деле построения демократического общества был чисто умозрительным. То, что Англия оставила в наследство бывшей колонии, можно было назвать демократией чисто условно. И это понятно. Система правления и институты, обслуживавшие ее, стояли на страже интересов метрополии и не преследовали цель воспитания в бывших подданных британской короны демократических представлений. Конечно, просвещенная элита и, прежде всего, ближайшее окружение М.А.Джинны хорошо понимали важность модернизации общества, необходимость его быстрой адаптации к требованиям современности. Но так же хорошо они понимали и силу традиций, невозможность немедленного и решительного отказа от вековых представлений о мире, догматов религии, которые объективно тащили страну назад, в средневековье. Весомость этого фактора наглядно предстала в том, что реально действующую и демократически ориентированную Конституцию Пакистан получил только в 1973 г. – через 23 года после того, как такая Конституция была принята в соседней Индии. Конституции 1956 г. и 1962 г. были как бы “дарованы” правителями, продуктами национального согласия не были и просуществовали недолго. Соответственно и возможность демократического выбора пакистанцы не могли получить вплоть до поражения в войне 1971 г. и

краха военной диктатуры. Но даже этот шанс, как оказалось, был иллюзорным, поскольку успех в немалой степени зависел от того, как понимал демократию З.А.Бхутто, представитель земельной аристократии, склонный к социалистической риторике. Его эксперименты с “исламской демократией”, а также в области экономики, в конечном счете, способствовали дискредитации демократических идей среди определенной части пакистанского населения, в особенности предпринимательской прослойки, и помогли проложить путь к власти в 1977 г. военному режиму Зия уль-Хака.

Диктатура Зия уль-Хака, поддержанная исламскими фундаменталистами, была самой жестокой за все время правления военных в Пакистане. Тандем армия – Джамаате ислами использовал лозунги исламизации, популярные среди значительной части населения, для практического искоренения зачатков демократического мировоззрения и демократических порядков. Накануне гибели Зия в стране шло обсуждение, а точнее сказать, пропагандистская кампания в пользу так называемой 9-й поправки к Конституции, которая должна была понизить Конституцию в статусе и объявить Основным законом страны законы шариата.

В августе 1988 г., когда при невыясненных обстоятельствах в авиационной катастрофе погиб Зия уль-Хак, Пакистан в очередной раз встал перед необходимостью выбора пути.

Продолжение курса Зия при том размахе демократического, антидиктаторского движения, которое нарастало и крепло в 80-х годах, было невозможным. И дело было даже не в том, насколько сильна была официальная оппозиция и, прежде всего, Движение за восстановление демократии (объективности ради надо сказать, что оно было довольно-таки слабым). В самой армии возникли и набирали силу настроения в пользу выполнения армией сугубо конституционных функций, против болтовни об “особом, предопределенном самим Аллахом назначении”, мессианской роли пакистанских вооруженных сил. И что особенно примечательно – эти настроения были свойственны не только узкой сэндхерстовской прослойке генералитета, но и части офицерства, разделявшей джамаатовские идеи об армии как оплоте ислама. Лозунг “армия – защитница идеологических границ” явно выходил из моды.

Собственно, выбор предстал перед нацией как нечто само собой разумеющееся, как исполнение долголетних чаяний. Он



мог принять только одну форму – чего-то диаметрально противоположного системе Зия, т. е. форму демократии. Вопрос был в том, как приступить к выполнению общих, лишенных всякой конкретности и зачастую противоречивых идей. Неясно было, что делать с действовавшими указами военных властей, – отменить их все без разбора или сохранить отдельные, признав их полезными. Как поступать с поправками к Конституции, изменившими Основной закон до неузнаваемости, с различными реформами Зия, его нововведениями в области экономики, культуры, образования?

Что касалось базовых, формационных принципов, в том числе социальных вопросов, то речь о реформировании в этих областях не шла. Бюрократическая, землевладельческая верхушка и крупная буржуазия, как и прежде, оставались на вершине пирамиды. Другое дело – характер демократии и место религии в политической и общественной жизни страны. Здесь высказывались самые разнообразные точки зрения в зависимости от принадлежности тех или иных сил к тем или иным частям политического спектра.

Ото всех слышались пожелания учесть те ошибки и просчеты, которые делались национальными лидерами и обществом в целом во время кратких эпизодов деятельности демократических режимов. Почти все предостерегали от возникновения ситуаций, когда демократия превращается в формальность, т. е. институты демократии вроде бы существуют, но не работают или работают кое-как. Говорилось о настоятельной необходимости наполнить понятие “демократия” надлежащим содержанием и не допустить, чтобы роль “демоса”, народа, была бы сведена к нулю. Мудрыми и правильными наблюдениями и советами была полна национальная печать. Казалось бы, были учтены все возможные негативные повороты в развитии событий, все, кроме самого важного – поведенческих закономерностей в выборе пакистанского электората.

### **Традиции, религия и расстановка сил**

При всей глубине и значимости напутствий перед выборами поведение электората, как и повсюду в мире, диктовалось бытовавшей в стране политической культурой. В Пакистане она складывалась на протяжении десятилетий, а если оперировать истори-

ческими категориями, то на протяжении столетий. Известный ученый Халид Бин Сайид пишет, что эта политическая культура формировалась, прежде всего, под влиянием феодалов и улемов [1]. Она основывалась, если отбросить все второстепенное, на суевериях и фатализме, то есть тех чертах, которые присущи в первую голову духовному пастырю религиозной общины, мулле. Как раз эта культура, отмечает Х.Б.Сайид, повинна в том, что множество людей, в основном сельские жители (а это большинство населения – *О.П.*) исходит в своих оценках, а, следовательно, и в избирательных предпочтениях из доктрины такдира [2], а значит готовы принять как божье предназначение все, включая нищету и даже рабский труд на феодала [3]. Такое восприятие жизни, а также непоколебимые сектантские и этнические приверженности, формируют сознание людей, предопределяют политические симпатии и антипатии.

Описанная Х.Б.Сайидом схема поведения избирателей прекрасно объясняет тот факт, что на всех состоявшихся до 1988 г. (и после 1988 г. тоже) выборах борьба шла не между идеологиями и экономическими программами, а между личностями, представлявшими отдельные кланы. Программы были фактором вторичным, а зачастую их можно было вообще не принимать в расчет при составлении прогнозов. Такдир или феодально-религиозное сознание, присущее традиционному обществу с его средневековыми чертами и законами, всегда правили бал в Пакистане.

Другими словами, религия, даже в условиях, когда на пути демократии не стоит непреодолимых препятствий в виде диктатуры, выступает в качестве вездесущего фактора консерватизма и социально-политического статус кво. Здесь, видимо, следует уточнить, что речь идет о религии как ее понимают некоторые традиционалисты и фундаменталистски настроенные исламисты, т. е. религии, предписывающей сервильный стереотип поведения и верность вневременным традициям. Примеров действия этого явления достаточно много на любых выборах в Пакистане – как на местном, так и на национальном уровнях.

Религиозные партии и, прежде всего, Джамаате ислами (ДИ, Исламское общество), вообще все улемы после Зия, лишились защиты правящего центра, и если хотели формально сохранить за собой положение одной из ведущих сил общества, то должны

были добиваться этого демократическим путем, через успешное выступление на выборах. Рассчитывать на это, исходя из результатов прежних выборов, было неразумно. Это, однако, ничуть не умаляло стремление экстремистов внутри ДИ заполучить власть, пусть и на этот раз в качестве младшего партнера. В партии обозначилось два крыла – одно, выступавшее за дальнейшую интеграцию в политическую систему Пакистана, т. е. использование исключительно мирных, легитимных средств политической борьбы, и другое, экстремистское, призывавшее последователей ориентироваться на исламскую революцию.

В лагере Пакистанской народной партии (ПНП), претендовавшей на власть, положение было достаточно сложным. Беназир Бхутто, которая вместе со своей партией вышла из Движения за восстановление демократии задолго до августа 1988 г., хорошо сознавала как весомость своего политического потенциала, так и факт изоляции ПНП от других оппозиционных партий, что никак нельзя было расценивать в качестве положительного момента. Кроме того, внутри ПНП не было единства. Б.Бхутто уже давно проводила курс на избавление от социалистической риторики и громких обещаний в стиле отца, З.А.Бхутто. Фрагменты некогда сильного левого крыла, оставшиеся в партии, были недовольны таким курсом. Несогласие открыто высказывала и мать Беназир, сопредседатель ПНП Нусрат Бхутто. Она настаивала на правильности политики покойного мужа и необходимости и впредь придерживаться разработанных им принципов.

На противоположном фланге национальной политики находился Исламский демократический альянс, главным компонентом которого была Пакистанская мусульманская лига (ПМЛ) Наваза Шарифа. В состав альянса вошла также Джамаате ислами, прекрасно понимавшая, что попытки пуститься в самостоятельное плавание могут закончиться только крушением, как это уже случалось в прошлом. Претензии ДИ на руководящую роль в альянсе с самого начала посеяли внутри этого политического объединения семена раздора. Амбиций Наваза Шарифа пришли в столкновение с далеко идущими замыслами руководства ДИ. Для джамаатовцев задача нейтрализации Наваза Шарифа как политического соперника оказалась непосильной. В глазах значительной части исламистов страны он был продолжателем дела Зия. Ведь именно он на могиле диктатора торжественно обещал довести до

конца дело жизни Зия – исламизацию всех сторон жизни общества. Еще при жизни Зия он назывался печатью негласным преемником Зия уль-Хака. В этих условиях объявить его врагом исламизации – простой и эффективный способ расправы с некоторыми деятелями, использовавшийся ДИ в прошлом, – руководство партии никак не могло. Поэтому противоборство с Навазом Шарифом протекало в стиле подковерной возни.

Как известно, на выборах 1988 г. победа досталась блоку ПНП и концентрировавшимся вокруг этой партии демократам. Насколько эта победа была итогом демократических устремлений пакистанского электората, а насколько – результатом роста симпатий в тот момент к синдскому землевладельческому клану Бхутто, т. е. прямое следствие факторов, связанных с тактиком, – вопрос спорный. Многие рассматривали ее как движение маятника в противоположном от диктатуры и исламизации направлении. Важно учитывать, что это не было какой-то долгосрочной, устойчивой тенденцией, а лишь проявлением настроений, господствовавших в тот момент. В этом убеждает тот факт, что уже через два года голоса избирателей были отданы представителю могущественного пенджабского клана Навазу Шарифу, который всячески поддерживал лозунги исламизации хотя бы из боязни уступить политическую инициативу джамаатовцам. С этого времени и по сей день фактор религии лишь набирал силу, хотя маятник еще дважды менял направление движения.

### **Генезис исламской идеи**

Сегодня мы можем констатировать, что концепция государственного строительства М.А.Джинны, победоносная борьба возглавляемой им Мусульманской лиги за создание государства мусульман, стремление на деле реализовать либерально-демократические принципы в жизни нового государства – все это оказалось всего лишь кратким эпизодом в истории Пакистана. Представления Джинны о характере созданного им государства постепенно теряют четкость и как нечто далекое заволакиваются дымкой времени. На месте Пакистана Джинны начинают проступать контуры совершенно иного государства, решительно снявшего с себя обязательство жить в соответствии с демократическими нормами, как их понимал творец Пакистана Каид-и-Азам Мохаммад Али Джинна. История, наконец, приоткрыла завесу над сутью этого

краткого эпизода – спонтанное волеизъявление мусульман субконтинента в пользу лозунгов партии Мусульманская лига, включая секуляризм, не было естественным, органическим стремлением к демократии. Это была дань харизме и незаурядным качествам Джинны как лидера. Краткий исторический эпизод канул в Лету. Уже более полувека Пакистан живет в другом измерении, по другим принципам.

Образ мышления, предполагающий исламизацию всех аспектов жизни мусульман, постоянно дает о себе знать, и не только в заявлениях и действиях улемов. Он проявляет себя и в конкретной политике.

В мае 1991 г., спустя почти два года после смерти Зия и восстановления демократии, президент Гулам Исхак-хан в пику ПНП извлек на свет подготовленный еще в 1985 г., в самый разгар исламизации, законопроект об объявлении в Пакистане верховным законом свода шариатских законов и даже добился принятия его сенатом. Законопроект предполагал проведение серии мероприятий по исламизации, но в нем присутствовала и статья 3 (2), подтверждавшая законность действовавшей в стране политической системы, парламента, провинциальных собраний, исполнительной власти, легитимность которых, как указывалось в законопроекте, не могла быть ни в одном из судов, включая Верховный и Федеральный шариатский суд (ФШС). Тем не менее, годом позже, в мае 1992 г. ФШС отменил статью 3 (2), бросив вызов законодательной власти. Конечно, принятый сенатом акт так и не обрел законной силы, поскольку не был утвержден Национальной ассамблеей, но факт активизации тенденций, возникших в процессе исламизации, не вызывал сомнений.

Выступая на торжествах, устроенных в честь годовщины со дня рождения М.Икбала в Лахоре 21 апреля 1992 г., его сын, бывший судья Верховного суда Пакистана Джавед Икбал, обратил внимание на беспринципность политических деятелей, готовых использовать ислам в корыстных целях. Он напомнил, как некоторые из лидеров секулярных политических партий пошли на союз с религиозными партиями, чтобы свалить правительство З.А.Бхутто в 1977 г. и привести к власти генерала Зия уль-Хака, а также назвал имена членов Федерального шариатского суда, которые в целом ряде случаев принимали решения, угодные военному режиму, а порой и просто продиктованные им [4]. Инте-

ресно, что даже эти не столь уж разоблачительные истины были враждебно восприняты аудиторией, расценившей их как выпады против исламской идеологии. Дж.Икбалу не дали закончить выступление, и он вынужден был покинуть трибуну.

В декабре 1993 г. все газеты страны опубликовали заявление официального представителя правительства ПНП в Исламабаде о том, что кабинет министров не намерен отменять всю 8-ю поправку Зия уль-Хака к Конституции, а хочет сохранить “исламские” положения поправки по просьбе исламских партий, оказавших поддержку ПНП во время выборов президента Ф.Легари (позже отправившего Беназир Бхутто и ее правительство в отставку – *О.П.*).

В конце 1994 г. главный министр Северо-западной пограничной провинции (СЗПП) Ахмед-хан Шерпао объявил о введении законов шариата как основы законодательства в округе Малаканд и дистрикте Кохистан. Он заявил при этом, что вершить правосудие теперь будут судьи кази из числа “наиболее достойных улемов” [5]. Другими словами, на названных территориях действие гражданского законодательства приостанавливалось и заменялось средневековым, кораническим. В последующие годы это решение вызывало кризисы как при власти ПНП, так и ПМЛ. Последние крупные столкновения между сторонниками и противниками отмены гражданского законодательства наблюдались в названных местах в 1997 г. [6]. Они носили исключительно кровопролитный характер.

Провинциальное правительство Пенджаба, возглавляемое родным братом премьера Шахбазом Шарифом в начале 1998 г. объявило о намерении ввести, начиная с марта месяца этого года, обязательное ношение ученицами школ и колледжей бурки (бесформенный балахон темных цветов стандартного покроя, закрывающий все тело женщины до пят с сеткой на уровне глаз – *О.П.*). Это правило должно было действовать не только во время занятий в соответствующих учебных заведениях, но и повсюду в общественных местах. От этого освобождались только девочки по 5-й класс [7]. Сенатор Раза Раббани заявил по этому поводу, что решение пенджабского правительства является покушением на фундаментальные права, закрепленные Конституцией, а также отрицанием демократии, гарантирующей право выбора [8].

Ностальгия по временам и порядкам Зия уль-Хака приобретает порой внешнеполитический оттенок. Особенно тревожным являются настроения и высказывания некоторых военных. Бывший глава Межвойсковой разведки, выполняющей функции национального разведывательного органа отставной генерал Хамид Гуль, в свое время осуществлявший, в частности, операции по оказанию помощи афганским моджахедам, связывает успех в деле дальнейшей исламизации с активизацией борьбы против Индии за Кашмир. Выступая на приеме в его честь, устроенном адмиралом ДИ “Свободного Кашмира”, он обвинил великие державы и Индию в попытках навязать Пакистану кэмп-дэвидские соглашения по Кашмиру. “Потерпев поражение в своем стремлении не дать Пакистану провести ядерные испытания, крупные державы теперь активно стараются предотвратить проведение Пакистаном исламизации” – заявил он. По его мнению, если Индия не откажется от своей бескомпромиссной позиции по Кашмиру, то “ее ждет та же участь, что и Советский Союз” [9].

Заявлений ответственных государственных деятелей о желательности введения исламских порядков можно привести бесчисленное множество. Они касаются как отдельных сторон жизни общества, пока еще не затронутых исламизацией, так и всей государственной системы, и исходят порой от самых высокопоставленных государственных мужей страны.

Премьер-министр Наваз Шариф в выступлении по случаю 9-й годовщины со дня гибели Зия уль-Хака в очередной раз заявил о своей решимости привести судебную систему в стране в соответствие с требованиями шариата. “Нынешняя система, – сказал он, – будет заменена исламской системой правосудия” [10].

Президент Пакистана Мухаммад Рафик Тарар заявил в Лахоре 21 июня 1998 г., что “введение в Пакистане законов Шариата является главной задачей правительства страны”. Он добавил, что Наваз Шариф лично предпринимает “большие усилия с тем, чтобы добиться заветной цели установления в стране исламской системы” [11].

Все это, а также бесконечные дискуссии о том, что делать с производителями и потребителями алкоголя [12], что должно считаться эталоном внешнего облика мусульманина (длина его бороды, приемлемый вид одежды), что может и чего никогда не должна делать женщина, как искоренить зло взимания процента

(рибы) и прочее и прочее в этом же духе наводит на единственно возможный вывод – улемы, конечно же, являются наиболее агрессивными носителями исламских идей. Они и в самом деле сделали немало для создания завесы вокруг истинных взглядов основателя Пакистана М.А.Джинны, вокруг той неоспоримой истины, что он ни на минуту не допускал возможности превращения Пакистана в исламское государство. Но это только часть картины. Другая состоит в том, что большая часть населения Пакистана оказалась не готовой к восприятию идей его творца и, наоборот, проявляет готовность всячески демонстрировать свою цивилизационную принадлежность к миру ислама, готовность следовать принятым в этом мире принципам. Расценивать это как религиозный фанатизм было бы слишком просто.

Хорошей иллюстрацией к вышесказанному могут служить результаты опроса общественного мнения, проведенного карачинским журналом “Хералд” [13]. Они, в частности, показывают, что 52% респондентов на вопрос, что имел в виду Джинна под государством мусульман в Южной Азии – исламское или современное демократическое – ответили: “исламское”. На вопрос “должны ли близкие внебрачные отношения при взаимном согласии между мужчиной и женщиной считаться уголовно наказуемым преступлением?” 86% ответили утвердительно. 32% одобрили нормы поведения, введенные для женщин талибами в Афганистане, 36% поддержали шариатский принцип, по которому показания одного мужчины в суде приравниваются к показаниям двух женщин [14].

Вопрос о политическом будущем исламского фундаментализма в Пакистане определяется такими факторами как состояние образования в стране. По некоторым данным на сегодняшний день на одного учащегося начальной школы из центрального бюджета выделяется 5 долларов в год (как, впрочем, и на одну больничную койку) [15]. При этом на одного солдата пакистанской армии, насчитывающей полмиллиона человек, расходуется 6 тысяч долларов [16]. Беднота, преимущественно сельская, просто вынуждена отдавать своих детей в религиозные школы, медресе. Там платы не берут, но воспитывают учеников в духе неприятия всего нового, прогрессивного, всего, что, по разумению улемов, является прозападным. Таких медресе по всей стране насчитывается сейчас свыше 40 тысяч.



Тенденция к увеличению роли и значения религиозного образования, если она и впредь будет столь же быстро развиваться, не может не сказаться на будущем государства Пакистан. В сознании рядового пакистанца демократические идеалы и ценности и дальше будут вытесняться и уступать место идеалам и ценностям ортодоксально исламским, фундаменталистским.

Возникает естественный вопрос: насколько вся эта специфика влияет на действующую в Пакистане политическую структуру. Чтобы по достоинству оценить реально существующую на сегодняшний день политическую систему, стоит более подробно остановиться на обстоятельствах прихода к власти Наваза Шарифа и начальном периоде правления его правительства.

### **Модель номинальной демократии**

Нынешний премьер-министр приветствовал указ бывшего президента Фарука Легари о роспуске парламента и увольнении в отставку правительства Беназир Бхутто в 1996 г. Одновременно с подготовкой к выборам он и его аппарат начали готовить текст 13-й поправки к Конституции, которая должна была лишить президента права роспуска парламента и правительства и вместе с тем наделить премьер-министра правом назначать начальника штаба вооруженных сил. Вскоре после победы на выборах и формирования правительства в апреле 1997 г. 13-я поправка была принята. Принята в спешке, с нарушением правил парламентской процедуры, в результате грубого использования квалифицированного большинства (2/3 голосов), которым партия Наваза Шарифа располагала в Национальной ассамблее. Достаточно сказать, что депутаты оппозиции вообще были лишены возможности высказать свое мнение о поправке.

Точно в такой же манере была принята и 14-я поправка, запрещающая переходы из одной фракции в другую. На первый взгляд, поправка оправданная, нужная, поскольку политическое дезертирство приняло в последнее время беспрецедентные масштабы и стало издевкой над самим принципом честности в политике. Однако особого внимания заслуживает текст поправки. В нем, в частности, говорится, что “депутат палаты будет считаться перебежчиком, если он: а) допускает нарушения партийной дисциплины, т. е. нарушения устава партии, правил поведения и объявленной политики, б) голосует, нарушая директивы парла-

ментской фракции партии, в) воздерживается при голосовании, нарушая политику партии в отношении соответствующего законопроекта”. И если вина депутата по одному из этих пунктов установлена, лидер партии может объявить о дисквалификации депутата и лишить его мандата [17]. Единственное право, которое в соответствии с этой поправкой оставалось у депутата, – поднять руку по команде лидера фракции. Политические комментаторы в связи с этим резонно указывали, что число депутатов Национальной ассамблеи фактически будет теперь равно числу лидеров партий, представленных в данной палате. Статус остальных – бесплотные тени. В связи с этим отмечалось, что, проведя 14-ю поправку, Наваз Шариф установил свою диктатуру в парламенте. Парламентская фракция ПМЛ получила название “порабощенного большинства” [18]. Показательно, что поправка была принята большинством более чем в две трети голосов. Ни один из депутатов не высказался против: страх за свое политическое будущее уже стал определяющим фактором в поведении парламентариев. Таким образом, и исполнительная и законодательная ветви власти оказались под полным контролем премьер-министра. Но оставалась еще третья независимая ветвь власти – судебная. С ней Наваз Шариф обошелся с неменьшей решительностью.

По традиции, авторитет Верховного суда, который выполняет в Пакистане функции Конституционного суда, был здесь непререкаем. До Наваза Шарифа с Главным судьей все были на “Вы”. Нынешний премьер повел себя с ним как с потенциальным и при этом опасным преступником. С самого начала между Навазом Шарифом и Саджадом Али Шахом установились отношения напряженности. Главный судья высказал премьеру свое давнее пожелание об увеличении числа судей Верховного суда до 17, добавив к списку действующих еще 5 судей Высших (провинциальных) судов. Надо сказать, что это предложение полностью соответствовало конституционным прерогативам главы Верховного суда. Выбор судей ВС и числа членов верховного органа судебной инстанции всегда входил в компетенцию Главного судьи. Но предложение натолкнулось на неожиданное противодействие Наваза Шарифа. Премьер дал понять, что пустит в ход парламентскую машину голосования с тем, чтобы путем принятия соответствующего закона принципиально ограничить полномочия высшей судебной инстанции. Возникло нечто вроде проти-

востояния, когда ни одна из сторон не хотела идти на уступки. На Главного судью обрушилась вся мощь исполнительной и законодательной власти. Особую активность проявляла парламентская фракция правящей ПМЛ. Однако в ход были пущены также и совсем непарламентские средства. Во время заседания Верховного суда на его здание было совершено нападение толпы наемных хулиганов, которые устроили настоящий погром. На этом фоне решение Главного судьи предъявить премьер-министру и некоторым депутатам ПМЛ в парламенте обвинение в неуважении к суду выглядело вполне этически и юридически обоснованным.

Следует заметить, что Конституция недвусмысленно запрещает парламенту свободно обсуждать поступки и решения членов Верховного суда и даже Высших судов [19]. Тем не менее, Национальная ассамблея по инициативе правящей партии учинила целый разбор деятельности Главного судьи. Лишь после того, как по этому поводу высказался последний желающий, зам. спикера распорядился исключить все высказывания в адрес Главного судьи из стенограммы заседания. Но к этому времени репортеры уже покинули ложу прессы и на завтра газеты со спокойной совестью опубликовали содержание выступлений с мельчайшими подробностями.

В конце концов, Наваз Шариф почувствовал, что ступил на зыбкую почву и что война с главой судебной власти не принесет ему особых дивидендов. Он объявил о решении согласиться с рекомендациями Главного судьи об увеличении числа членов Верховного суда на пять человек. Но на этом дело не кончилось. Впоследствии премьер-министр добился устранения Главного судьи Саджада Али Шаха и замену его лояльным семейству Шарифов Аджамалом Мияном. Тем самым он расколол Верховный суд, причем большая по численности группа судей возглавлялась верным ему человеком. Как видим, и третья ветвь власти перестала быть независимой. Наваз Шариф получил возможность решать все проблемы исключительно по своему усмотрению, без оглядки на кого бы то ни было.

Долгосрочную значимость всех этих событий нельзя недооценивать. Речь идет не о тактических действиях политического лидера, под воздействием объективных трудностей пытающегося обезопасить страну, народ, оградить их от политики безответственных элементов, а о хорошо спланированной серии акций,

призванных создать новую политическую систему, которая предохраняла бы лично этого лидера от любых неблагоприятных поворотов в развитии политической обстановки. Речь о новом феномене номинальной демократии, которая по названию (для внешнего мира) остается системой, обслуживающей интересы народа, а по существу – оберегающей интересы правителя от посягательств с любой стороны.

### **Новый халифат?**

Казалось бы, оградив себя и свою личную власть таким частоколом гарантий, Наваз Шариф мог больше не беспокоиться о каких-либо контратаках со стороны оппозиции. Но, должно быть, сама логика становления “сильной власти” такова, что чем больше полномочий сосредотачивает в своих руках правитель, тем больше опасений об уязвимости позиций на отдельных участках фронта. И тем большее внимание превентивным, а часто просто откровенно репрессивным действиям. Здесь как нельзя более кстати оказался принятый раньше Антитеррористический закон, наделяющий широкими полномочиями силовые структуры. Правительство объясняло принятие этого закона, в частности, необходимостью борьбы против сектантских столкновений, уносящих каждый год тысячи жизней. Оппозиция же расценила его как стремление создать параллельную систему правосудия, которая обслуживала бы интересы правящего режима. Надо сказать, что в немилость к Навазу Шарифу попали известные в Пакистане люди, высказавшие сомнения в мудрости принятия и правомочности расширительного толкования положений Антитеррористического закона.

Коллективной жертвой этого закона стало Национальное движение (ранее фронт – *О.П.*) мухаджиров (НДМ), выступавшее совместно с правящей партией в парламенте, а затем отказавшее ей в поддержке. Анализ выходящего в Лондоне информационного бюллетеня НДМ за декабрь 1998 г. – январь 1999 г. показывает, что после перехода партии мухаджиров в оппозицию ее члены стали объектами постоянного преследования со стороны правоохранительных органов [20]. Бюллетень перечисляет десятки случаев арестов активистов НДМ по ложным обвинениям и доносам, обысков без предъявления ордеров, пыток и даже убийств в заключении. Жестокому обращению подвергается множество под-

следственных. Среди таковых оказались депутаты провинциального законодательного собрания Синда от НДМ Ш.Бухари и В.А.Джамали. Этот случай был упомянут в резолюции европейского парламента как пример нарушения прав человека и демократических принципов [21]. Другим актом беспрецедентного нарушения демократических принципов было решение правительства в начале 1999 г. наложить запрет на выезд из Пакистана 56 депутатам Национальной ассамблеи, сената и провинциальных законодательных собраний, 44 из которых состояли в НДМ [22]. Не в лучшем положении оказались и члены Народной национальной партии, также порвавшими с ПМЛ Наваза Шарифа.

Когда мы анализируем систему правления, создаваемую в Пакистане Навазом Шарифом, первое, что приходит в голову – сходство с моделью исламского государства, современного халифата, придуманная еще десятилетия назад амиром Джамаате ислами Абулом Ала Маудуди. И в самом деле, то, что выдается премьер-министром за демократию, очень напоминает “теодемократию” мауланы Маудуди. На вершине пирамиды – халиф, контролирующий работу всех ветвей власти. Окончательные решения принимаются только им. Функции остальных органов – разрабатывать рекомендации, которые могут быть приняты, а могут быть и не приняты халифом. Суверенитет, понятно, принадлежит Всевышнему, халиф же – как бы промежуточная инстанция между ним и народом. Сегодняшняя система не является точной копией разработок Маудуди, но в основе нарождающегося порядка, безусловно, лежат те же принципы, те же взгляды, что и у творца модели “истинно исламского” государства. Эти принципы и сегодня живы не только в умах улемов, но в немалой степени – и в умах простых мусульман. Именно поэтому на пути демократии в этой стране вдруг возникают препятствия в виде требований о необходимости в неукоснительном соблюдении шариатских предписаний. В особенности, когда это выгодно власть предержащим.

Примерно через год после прихода к власти ПМЛ Наваза Шарифа лишилась всех союзников. Даже исламские партии заявили о переходе в оппозицию к правящему режиму. Надо было как-то налаживать отношения с улемами, восстанавливать имидж радетеля “исламских ценностей”.

29 августа 1998 г. Постоянный комитет Национальной ассамблеи по юридическим вопросам большинством голосов принял

проект 15-й конституционной поправки или, как его еще называют, шариатский законопроект, предусматривающий объявление шариатских законов, т. е. Корана и Сунны, а не Конституцию основным законом страны. Он был принят в отсутствие членов Комитета от оппозиции, пожелавших обсудить содержание законопроекта с руководством своих партий для выработки консолидированных позиций. Обещание Наваза Шарифа на могиле Зия о доведении дела исламизации до конца было практически выполнено. Оставалось добиться утверждения 15-й поправки парламентом. Против немедленно высказались: Ассоциация адвокатов Верховного суда, организации религиозных меньшинств, включая Пакистанский фронт меньшинств, а также шиитов, президент ПНП Беназир Бхутто, президент Народной национальной партии Аджамал Хаттак, партия мухаджиров, бывший президент страны и лидер партии Миллят Фарук Легари и многие другие организации. Негативную оценку получил законопроект и за рубежом. Бывший представитель США в ООН Д.Киркпатрик расценила законопроект как уступку религиозным экстремистам и шаг на пути установления в Пакистане режима, подобного Талибан[23].

Поводы для протестов и несогласия сводились к следующему:

– Общее терминологическое определение, гласящее, что шариат – совокупность обязательных к исполнению норм и предписаний Корана и Сунны разделяется далеко не всеми в исламе. Расхождения касаются норм поведения, сформулированных фактами (правоведами). Одни считают фикх составной частью шариата, другие – его конкретизацией, третьи утверждают, что фикх начинается там, где кончается шариат. Существует мнение, что шариат – всего лишь правила, регулирующие внешнее поведение мусульман и не касающиеся вопросов внутренней мотивации и религиозной совести. Его придерживаются шииты. Если присмотреться, то конфликт кроется в любом из определений шариата, что грозит крупными межсектантскими столкновениями и даже гражданской войной.

– Законопроект наделяет премьер-министра правом трактовать законы шариата и издавать в связи с этим директивы, что фактически дает ему диктаторские полномочия.

– Будет нанесен непоправимый ущерб экономике. Попытки Зия уль-Хака отменить банковский процент привели к дезоргани-

зации банковской системы и способствовали удорожанию банковского кредита. Теперь же плюс к этому будет поставлена под вопрос платежеспособность Пакистана как должника международных финансовых организаций.

– Пакистан уже является политическим и военным союзником Талибан. Теперь сотрудничество будет распространено также на социальную и интеллектуальную сферы, что неминуемо повлечет общий упадок.

– Законопроект перечеркнет саму идею провинциальной автономии, федерализма. Центральное правительство будет обладать правом смещать провинциальные правительства, отказывающиеся выполнять его директивы. Это усилит тенденцию к унитаризму и облегчит стремление установить в стране тоталитарный режим.

– Статус сената как палаты, представляющей интересы провинций, будет сведен к нулю.

– В условиях, когда Конституция страны уже содержит положения, в соответствии с которыми ислам является государственной религией и которые исключают принятие законов, противоречащих Корану и Сунне, сама суть документа никак не соответствует требованиям трезвой политики.

– Законопроект фактически поощряет межконфессиональные и межсектантские столкновения, делая акцент на создании общества, базирующегося на исламских ценностях, и давая сектам право интерпретировать положения писания по собственному разумению. В ноябре 1998 г. законопроект был принят Национальной ассамблеей.

17 декабря 1998 г. европейский парламент принял “Резолюцию о религиозной нетерпимости и авторитаризме в Пакистане”, в которой были перечислены наиболее вопиющие случаи нарушения прав человека и демократических принципов [24]. Парламент выразил глубокую озабоченность в связи с убийством девяти христиан в г. Наушера и преследованиями секты ахмадия как примерами репрессий в отношении религиозных меньшинств. В резолюции подчеркивается, что существующую в Пакистане законы, в особенности законы о богохульстве, часто используются для стимуляции подобных актов насилия и нетерпимости. Подчеркивается необходимость внесения изменений в закон о бого-

хульстве с тем, чтобы впредь не позволить использовать его для преследования религиозных и этнических меньшинств.

Авторы документа выразили озабоченность в связи с введением в Карачи 21 ноября 1998 г. в действие статьи 245 Конституции, предписывающей Вооруженным силам “в рамках закона оказывать помощь гражданским властям, если на этот счет будет соответствующее обращение” [25].

Депутаты Европейского парламента призвали пакистанский сенат отвергнуть 15-ю конституционную поправку и пересмотреть законы, санкционирующие создание отдельной избирательной системы для религиозных меньшинств и религиозных общин путем проведения консультаций с представителями этих меньшинств с тем, чтобы дать им возможность быть справедливо представленными в пакистанском обществе [26].

Сюжет об армии заслуживает особого упоминания и пояснения. Уже говорилось о том, что ПМЛ Наваза Шарифа в рекордно короткие сроки растеряла всех своих политических союзников в связи с неумолимой тягой к авторитарному правлению в любых областях. Сохранились коалиционные правительства в Белуджистане и СЗПП, которые, как утверждает печать, дышат на ладан. В Синде же закон и правопорядок просто рассыпались как картонный домик. Там правили криминальный мир и банды сектантов. Истина, гласящая, что чем больше полномочий сосредотачивает в своих руках авторитарный правитель, тем более неуверенно чувствует он себя, тем в большей поддержке он нуждается, с особой убедительностью подтвердила себя в Синде. Наваз Шариф понимал, что справиться с этой ситуацией в этой провинции без хорошо организованной, четко действующей и эффективной машины, какой являлась армия, ему никак не удастся. Первые контакты с начштаба ВС Дж.Караматом на этот счет не были обнадеживающими. Во всех конфликтах генерал занимал подчеркнуто нейтральную, примиренческую позицию, всячески избегал ситуаций, когда он и армия могли бы быть втянуты в водоворот политической борьбы. Он предложил Навазу Шарифу создать Совет национальной безопасности, одной из задач которого было бы определение точных параметров помощи армии гражданским властям. Таким образом, генерал надеялся избежать как вольной трактовки властями положения Конституции о помощи армии гражданским властям, так и излишнего усердия со стороны властей,



волюнтаризма в использовании услуг армии. Наваз Шариф отверг это предложение, расценив его как попытку ограничить его полномочия. Между осторожным и ответственным начштаба и премьером возникли серьезные разногласия, которые закончились отставкой Дж.Карамата до истечения срока его полномочий. Новый начштаба Первез Мушарраф, назначенный теперь уже не президентом, а премьер-министром, оказался более восприимчивым к идеям Наваза Шарифа о наведении порядка в Карачи. О точных размерах участия военных в администрировании в Карачи есть разные данные. Но отдельные цифры просто поражают воображение и заставляют вспомнить времена Зия уль-Хака, когда линия на намеренную милитаризацию гражданских институтов была частью каждодневной политики. Как сообщила печать, в одно только Управление по энергетике и водным ресурсам (УЭВР) на постоянной основе было влито от 30 до 35 тысяч военного персонала различных рангов [27]. Это примерно две дивизии войск. К этому нужно прибавить армейский корпус для поддержания законности и порядка, а также 2-3 дивизии для обеспечения работы железнодорожного транспорта [28]. Представление о специфике номинальной демократии, нашедшей свое отражение в ситуации с Карачи, хорошо дополняют сведения о том, как армия приступила к выполнению задачи поддержания правопорядка в Карачи. Повсеместно работают военные трибуналы, которые выносят строгие приговоры по любым преступлениям, особенно связанным с кражей электроэнергии и сектантскими столкновениями. Созданы также апелляционные суды, которые рассматривают жалобы на приговоры, вынесенные военными же судами. Т.е. справедливость собственных решений оценивает сама армия. В целом впечатление печати состоит в том, что отправление правосудия военными осуществляется без особого почтения к общепринятым правовым нормам, таким, например, как неприменение высшей меры наказания к несовершеннолетним. В декабре 1998 г. военный трибунал приговорил к смертной казни 13-летнего подростка [29].

Та естественность, с которой армия снова стала неотъемлемой чертой работы власти в Синде, реакция населения и даже задорная готовность гражданских структур подчиниться авторитету армейского командования снова сделали актуальным вечный вопрос – настанут ли в Пакистане времена, когда приход армии к

власти будет казаться здесь таким же абсурдным, как, например, в соседней Индии?

### Куда смотрит двуликий Янус?

И, наконец, мы подходим к главному – каков вектор движения Пакистана в условиях номинальной демократии. Вопрос, не имеющий однозначного ответа уже по той причине, что упомянутая система еще только складывается, она еще не проявила себя в полной мере во всех ситуациях. Поэтому говорить можно только о том, что на сегодняшний день бесспорно.

Вообще однозначные суждения о Пакистане рискованны. Слишком это многоликая страна, которая может повернуться к внешнему миру любой своей стороной, привлечь или оттолкнуть, внушить искренние симпатии или неприятие. Важно держать в поле зрения полную картину, со всеми ее особенностями и несуразицами. Пакистан сегодня это страна, где в отдельных областях можно найти ростки высоких технологий, где работали или работают известные физики (лауреат Нобелевской премии Абдус Самад, д-р Абдул Кадир-хан), где помимо разработок в военной области уже давно и успешно используется атом в мирных целях, где есть интеллектуальная элита, где традиции свободной дискуссии на любую, даже самую острую в социальном отношении тему, пустили глубокие корни. Это страна, отстаивающая собственную позицию по целому ряду вопросов в ООН, пользующаяся авторитетом и поддержкой ряда неприсоединившихся государств и определенных кругов на Западе. Речь идет о стране, которая на виду.

Есть и другой Пакистан, часто намеренно скрытый от постороннего глаза. Это Пакистан, раздираемый сектантской враждой и религиозной нетерпимостью, Пакистан улемов, несущих в себе вирус религиозной ненависти, а то и просто держащих в руках лозунги-призывы, гласящие “Смерть ...”. Это Пакистан, где в отдельных районах (Зона племен) женщины получили избирательные права только в 1997 г. Где правосудие вершится не в соответствии с решениями судов, а по слову шариатского судьи-кази. Где на площадях горят “ведьмы”. Где регулярно формируются отряды джихада и банды моджахедов с развевающимися бородами и фанатическим блеском в глазах отправляются на подмогу афганским братьям-талибам. Где в целых округах (Мала-

канд, Кохистан) по требованию улемов отменяется действие Конституции, и шариат объявляется сводом верховных законов. Где недостаточная длина бороды правоверного может стать основанием для серьезного шариатского наказания. В этой стране нет места достижениям науки и техники, здесь не может быть свободных дискуссий и волеизъявлений по требованию совести.

Современный Пакистан – это римский бог дверей Янус с двумя лицами, прикрепленными к той и другой стороне входа. Одно лицо смотрит внутрь жилища и олицетворяет будущее, другое – повернуто вовне и олицетворяет прошлое. Что в данном случае будущее, а что – прошлое, разобраться нетрудно. Гораздо трудней определить причины того любопытного явления, что силы, связанные с попытками как можно быстрее установить в стране средневековый образ жизни, не только не слабеют, но день ото дня становятся более многочисленными и влиятельными. За их поддержку идет борьба. Пока что их благосклонность – товар не на все 100 % надежный: силы эти разобщены, разделены на разные партии, организации, секты и общины. Но что будет завтра, не берется предсказать никто. На всякий случай с исламистами заигрывают все. 15-я конституционная поправка – ничто иное, как попытка ублажить сторонников перманентной исламизации. Сегодня принятие ее сенатом не грозит, а завтра? Так что же все-таки будет с Пакистаном, куда смотрит Янус – вперед или больше назад?

Ни один из руководителей Пакистана, будь то Наваз Шариф, Беназир Бхутто или кто-то еще не горит желанием показать свою страну внешнему миру в ее талибовской ипостаси. Хотя давно прошли времена, когда это могло шокировать кого-то, все равно это может лишь осложнить отношения Пакистана с внешним миром. Образ современной страны с демократическими (унаследованными от англичан) традициями и прозрачной политикой окончательно рассыпался бы в прах. За ним предстало бы нечто средневековое, пугающее. Первый импульс пакистанских политиков высокого ранга – спрятать это нечто, воздвигнуть вокруг него фасад понятной для всех и во всех отношениях современной реальности. Хорошо бы, конечно, фасад представительной демократии со ставшим привычным для всех понятийным аппаратом (народ, электорат, выборы, парламент, разделение властей, подотчетность). Но чего нет, того нет. Тут сойдет и номинальная

демократия, благо атрибутика демократии (выборы, парламент) упоминается и здесь, пусть и в другом контексте. Но главное – отсутствует слово “диктатура”, а это уже дает возможность выступать в роли одного из субъектов международной политики, вести переговоры с МВФ и МБРР, представлять себя в качестве уважаемого члена мирового сообщества. Члена сообщества, который переживает сейчас непростые времена: пытается сменить мало почтенную роль торговца стратегическими услугами (то, чем Пакистан жил до недавнего времени) на роль полноправного члена мирового сообщества, нашедшего или ищущего свою нишу в сложной системе современных экономических отношений.

Описанный вариант развития представлялся наиболее вероятным до 12 октября 1999 г. Различные другие варианты, предполагавшие развитие событий по сценариям демократов, казалось, были из области фантазий: сегодня можно смело утверждать, что идеи либерально-демократического свойства, выдвигавшиеся М.А.Джинной в качестве программы правящей Мусульманской лиги, достойны, в лучшем случае, ностальгической улыбки, как красивая сказка.

Нынешний военный режим – не является последним словом в историческом развитии Пакистана. Придет время, и он сойдет со сцены, и тогда снова страна окажется перед выбором – ислам или демократия.

- 
1. Khalid Bin Sayeed, *Reconstructing Muslim Society*, Dawn, Karachi, March 3, 1998.
  2. Такдир – (ар.) уважение. В пакистанском лексиконе, как правило, означает покорность традициям, судьбе. Имеет также религиозный подтекст.
  3. Ibid.
  4. *Muslim*, Apr. 22, 1992.
  5. *Frontier Times*, Dec. 12, 1994.
  6. *Dawn*, Aug. 20, 1997.
  7. *Dawn*, March 5, 1998.
  8. Ibid.
  9. *Pakistan Observer*, June 6, 1998.
  10. *Dawn*, Aug. 18, 1997.
  11. *Pakistan Observer*, June 23, 1998.
  12. Один из депутатов синдской провинциальной ассамблеи не исключил возможность их публичного повешения - *Dawn*, Jan. 2, 1988.
  13. *Herald*, Karachi, 1997 Annual.

14. Ibid.
15. Хумаюн Гаухар, "Секс – это грустная поэзия", Новое время, 12/98, с.33.
16. Там же.
17. Dawn, Dec. 11, 1997.
18. Dawn, Dec. 12, 1997.
19. The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan (1973), Lahore, 1973, Art. 68, p.36.
20. MQM International Secretariat, London, Dec. 1998 – Jan. 1999.
21. European Parliament, Human Rights, B4-1085, 1090, 1103, 1135 and 1142/98, Religious Intolerance and Authoritarianism in Pakistan, 17/12/98.
22. Dawn, Jan. 5, 1999.
23. News, Sept. 6, 1998.
24. Human Rights, European Parliament, Resolution on Religious Intolerance and Authoritarianism in Pakistan.
25. The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, art. 245, p.91.
26. Resolution... p.2.
27. Nation, Dec. 29, 1998.
28. Ibid.
29. News, Dec. 29, 1998.

## ИСЛАМСКИЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ОПЫТ ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В ПАКИСТАНЕ

В последнее время лидеры ряда государств с преобладанием мусульманского населения призывают к радикальной исламизации общества, предлагая нормы шариата в качестве основы государственного устройства. В связи с этим представляется актуальным рассмотрение роли религиозного фактора в опыте государственного строительства в Пакистане, где ислам является основой государственной идеологии. По замыслу основателей Пакистана это государство должно было стать родиной для мусульман Британской Индии. Ни один из политических деятелей, оставивших свой след в истории Пакистана, не избежал апелляции к исламским религиозным ценностям. В то же время, обращение к идеологии ислама зачастую носило декларативный характер.

Исламские фундаменталисты, представленные в Пакистане, главным образом, партией “Джамаат-и Ислами”, оказали значительное влияние на процесс разработки отдельных положений трех конституций Пакистана (1956 г., 1962 г. и 1973 г.). Основатель и лидер партии “Джамаат-и Ислами” Абул Ала Маудуди (1903-1979 гг.) принадлежит к числу признанных теоретиков исламского фундаментализма. А.А.Маудуди известен как автор популярной в исламском мире теории “исламского государства”. О значимости трудов Маудуди свидетельствует тот факт, что они переведены на 26 языков мира. Огромное влияние его труды оказали на теоретиков “исламского возрождения” в Египте, Судане, Афганистане и других странах. На постсоветском пространстве его взгляды были приняты идеологами партии исламского возрождения Таджикистана.

Теоретическое наследие Маудуди насчитывает более 120 книг, тысячи статей и затрагивает самый широкий спектр проблем: от вопросов государственного устройства и исламской конституции до положения женщины в исламском обществе. Основным вкладом Маудуди в богословскую литературу считается перевод и комментарии к Корану “Тафхим аль Коран”. Эта книга признана одним из лучших тафсиров на языке урду и широко

используется в качестве учебного пособия в странах мусульманского мира [1].

Свою деятельность в качестве религиозного публициста Маудуди начал в 20-е годы со статей на страницах газеты “Аль-Джамаат” – издания партии “Джамаат уль-Улемаи Хинд”. Ранние публикации Маудуди по толкованию Корана привлекли к нему внимание величайшего мусульманского реформатора и поэта того времени Мухаммада Икбала. В 1937 г. он, в качестве председателя партии Мусульманская лига, пригласил Маудуди к сотрудничеству в разработке и кодификации законов на основе мусульманского права.

В 1941 г. Маудуди в Патанкоте основал партию “Джамаат-и ислами”. Основной целью партии была борьба за возрождение подлинного ислама, за создание – сначала в Индии, а затем и во всем мусульманском мире – общества, в котором искренне и сознательно соблюдались бы принципы “истинного ислама”. По сути дела, партия создавалась для противодействия растущему влиянию партии Мусульманская лига, выступавшей за создание на территории Индии самостоятельного мусульманского государства – Пакистана. Маудуди стал главным критиком “идеи Пакистана”. “Мусульмане, – заявлял он, – должны рассматривать себя в качестве идеологической партии. Их главная задача – борьба за превращение Индии в Дар уль-Ислам” [2]. Однако, с возникновением в 1947 г. Пакистана Маудуди вынужден был изменить свою позицию. 6 января 1948 г., выступая с речью в Лахорском юридическом колледже, он отмечал, что “хотя обстоятельства образования Пакистана и уникальны, не исключена возможность возникновения подобных ситуаций в других мусульманских странах. Особая роль Пакистана заключается в том, что он образован с целью быть Родиной ислама” [3].

Маудуди выдвинул лозунг превращения Пакистана в “истинно исламское” государство и активно включился в политическую и идеологическую борьбу вокруг проектов будущей конституции государства. Он считал, что Мусульманская лига, стоявшая у истоков создания Пакистана, была не способна сделать его истинно исламским государством, поскольку ее лидеры на деле являлись сторонниками светского пути государственного строительства. Учредительному собранию, которое по поручению правительства разрабатывало проект первой конституции страны,

Маудуди предложил четыре принципа, способных стать основой подлинно исламского государства:

1. Верховная власть в исламском государстве принадлежит Богу; правительство выполняет функцию заместителя (халифа) Бога на земле.
2. Шариат есть основной закон страны.
3. Действующее законодательство не должно противоречить шариату.
4. Государство не должно преступать “границы”, установленные исламом” [4].

В этот период Маудуди сотрудничал с пакистанскими улемами-традиционалистами, у которых он пользовался большим авторитетом как теоретик “исламского государства”. Итогом этого сотрудничества стали 22 принципа построения “исламского государства”, которые позднее были представлены правительственной комиссии по созданию исламской конституции [5].

Первая конституция Пакистана была принята 23 марта 1956 г. В целом она носила светский характер, однако под давлением улемов-традиционалистов в нее были включены некоторые положения, предложенные Маудуди. В конституции впервые закреплялось официальное название Пакистана как Исламской республики. По мнению Маудуди, это положение носило не просто формальный характер: оно было призвано подчеркнуть курс на исламизацию всех социально-экономических и политических институтов государства. В конституции провозглашалась “верховная власть Аллаха над Вселенной” [6]. При этом в текст конституции была включена формулировка из резолюции Учредительного собрания 1949 г., согласно которой “земной суверенитет Аллах делегирует народу Пакистана”. Приведенная формулировка наглядно демонстрировала компромисс между приверженцами светской ориентации и исламистами в вопросе о “верховном суверенитете”.

В статье 196 конституции закреплялось, что ни один закон не мог вступить в силу, если он противоречил шариату. Парламент обязывался привести все действующее законодательство в соответствие с исламскими принципами (аналогичные положения присутствуют в статьях 7 и 8 конституции 1962 г.). За каждым мусульманином закреплялось право строить свою жизнь в “соответствии с фундаментальными принципами ислама”. Это положение обязывало государство поддерживать исламскую религию



и следить за соблюдением всеми гражданами ее предписаний, уважать моральные ценности ислама, заботиться о сборе налогов, предусмотренных исламом [7].

Перейдем к обсуждению основных положений теории Маудуди об исламском государстве [8]. В основе этой теории лежит принцип верховного суверенитета Бога, который интерпретируется как обладание им абсолютной законодательной властью (не в религиозном, а в юридическом и политическом смысле этого слова) [9].

“Управление делами исламского государства, – писал Маудуди, – возлагается на эмира, пост которого сходен с должностью президента в современных республиках. При проведении выборов эмира особо учитываются праведность, всестороннее знание ислама, умение управлять народом в мирное и военное время...” [10].

Примечательно, что Маудуди выступает за выборность эмира. Выборы, считает он, должны проводиться путем прямого голосования. Для оказания помощи эмиру всеобщим голосованием избирается совещательный орган – Маджлис-и Шура (Консультативный Совет). Эмир обязан при управлении страной консультироваться с членами Шуры. В то же время, эмир имеет право накладывать вето на решения Консультативного Совета, а также распускать Шуру. Спорные вопросы, возникающие между эмиром и Шурой, выносятся на всеобщее обсуждение (референдум) [11].

Законодательная и правовая деятельность в исламском государстве, по Маудуди, осуществляется строго в рамках шариата. “В отношении вопросов, допускающих неоднозначное толкование, преданные религии люди обязаны стараться выявлять правильное и верное решение, наиболее отвечающее истинному смыслу шариата”. Подобные вопросы передаются на рассмотрение комиссии из богословов и правоведов при Шуре [12].

Маудуди признавал иджтихад (право на индивидуальное законодательство) в качестве одного из источников права. Этим он отличался от улемов-традиционалистов. Впоследствии Маудуди назовет Коран и Сунну, иджтихад, кьяс, иджма, а также принцип “совещательности” (шура) элементами парламентской демократии.

Оптимальной формой государственного устройства Маудуди считал “теодемократию”. Во главе исламского государства, писал он, должны стоять “улемы нового типа”, сочетающие в себе “набожность муджтахидов с современным мировоззрением” [13].

Создание исламского государства Маудуди рассматривал как конечный результат “исламской революции”, отличительной чертой которой является моральное совершенствование граждан на основе постулатов ислама, а не радикальное изменение социально-экономической структуры общества. Эта революция, считал Маудуди, приведет к утверждению “совершенного общественного порядка, при котором сможет процветать добродетель, а все формы эксплуатации, несправедливости ...будут предотвращены и подавлены”. Речь идет, подчеркивал он, об образе правления, подобном правлению пророка (хилифа аля минхадж ан-нубувва) [14].

Следует подчеркнуть, что на первом этапе своей общественно-политической деятельности Маудуди был, по сути, приверженцем диктаторской формы правления, выступая за предоставление правителю (эмиру) неограниченных полномочий, против проведения выборов на партийной основе, за ограничение избирательных прав женщин и немусульман. Однако, к началу 70-х годов его взгляды (и идеологическая платформа его партии “Джамаат-и Ислами”) претерпевают существенные изменения. Маудуди и его партия признают необходимость всеобщих выборов на партийной основе, требуют созыва выборной ассамблеи, получающей ограниченное право законотворчества, и допускают участие немусульман и женщин в работе парламента. Отметим такую интересную деталь. В 1964 г., выступая против кандидатуры М.Айюб-хана на президентских выборах, Маудуди – бывший последовательный противник женского равноправия, поддержал кандидатуру Фатимы Джинны (сестры основателя Пакистана, Мухаммада Али Джинны) [15].

В 1972 г. Маудуди и его партия принимают активное участие в разработке 3-й по счету конституции Пакистана. Маудуди сформулировал 7 пунктов, которые, по его мнению, необходимо было включить в новую конституцию:

1. Введение двухпалатного законодательного органа.
2. Учреждение отдельных выборов для религиозных общин как “единственный путь к построению Пакистана на базе ислама и демократии”.

3. Коран и Сунна как основы законодательства; приведение всех действующих законов в соответствие с ними.
4. Управление страной должно находиться в руках избранных представителей народа.
5. Гарантия гражданам необходимых жизненных условий (кров, работа, образование, медобслуживание) независимо от их благосостояния.
6. Недопустимость нарушения основных гражданских прав.
7. Независимость судебной власти от исполнителей. Наделение Верховного Суда правом объявлять неконституционными законы, противоречащие Корану и Сунне.

В наибольшем объеме идеи Маудуди нашли воплощение в практике государственного строительства в Пакистане с приходом к власти в 1977 г. военного диктатора Зия-уль-Хака, с его программой исламизации страны. В Пакистане была введена система выборов по религиозным общинам, были учреждены «Консультативные советы» провинциального и общегосударственного уровней. Был осуществлен возврат к шариятской системе уголовного права «хууд». В рамках исламизации экономики введены налоги «закат» и «ушр», запрещено взимание ростовщического процента «риба», был создан исламский идеологический Совет, призванный осуществлять контроль за соблюдением предписаний ислама в сфере искусства, литературы и образования.

Зия-уль-Хак называл Маудуди своим духовным наставником. Все действия властей сопровождалась широкой пропагандистской кампанией с целью показать, что в Пакистане создается подлинно исламское государство. В то же время правление Зия уль Хака сопровождалось принятием целого ряда антидемократических мер (запрет на деятельность политических партий, введение жесткой цензуры печати и т. д.), которые вызвали осуждение не только демократической общественности страны, но и мусульманского духовенства и части представителей партии «Джамаат-и Ислами». В 1983 г., уже после смерти Маудуди, партия потребовала от Зия-уль-Хака отменить военное положение в стране, освободить всех политзаключенных, отменить цензуру печати, возобновить деятельность политических партий, вернуться к избирательному праву 1979 г. и объявить о конкретных сроках выборов нового парламента [16].

В заключение следует подчеркнуть, что идеи исламского фундаментализма оказали значительное влияние на государственное строительство в Пакистане. Опыт государственного строительства в период правления Зия-уль-Хака с его претензией на точное следование фундаментальным принципам ислама продемонстрировал определенное расхождение между идеальной моделью исламского государства и ее реализацией на практике. За историю существования Пакистана взгляды А.А.Маудуди и его единомышленников претерпели значительную эволюцию от консервативно-утопических идей в духе “мединской модели” к признанию ограниченного использования демократических институтов в современном исламском государстве.

- 
1. *Ahsan M.* Maulana Maududi's defence of Sunna. Arabia, East Burnham, 1983, N 26, p.44.
  2. *Maududi A.A.* The process of islamic revolution. Lahore, 1955, p.37.
  3. *Maududi A.A.* Islamic law and constitution. Khurshid Ahmad trans. and edit. Lahore, 1960, p.44-45.
  4. *Ibid. Maududi A.A.* Islamic law and constitution, p.107.
  5. *Binder Leonard.* Religion and politics in Pakistan. Berkley and Los Angeles, 1960, p.217.
  6. *Ганковский Ю.В., Москаленко В.Н.* Три конституции Пакистана. М., 1975, с.55.
  7. *Онан Э.С.* Ислам и конституционное строительство в странах Востока, в сб. Мусульманское право. М., 1984, с.112.
  8. *Maududi A.A.* Islamic law and constitution. First Principles of Islamic State. Islamic law and its Introduction in Pakistan. Образ жизни в исламе. Принципы ислама.
  9. Constituent Assembly of Pakistan. Official Report. Debates. Karachi, 1949-1956.
  10. *Маудуди А.А.* Образ жизни в исламе. М., 1993, с.40.
  11. *Bahadur K.* The Jama'at-i-Islami of Pakistan. New Delhi, 1977, p.142.
  12. *Маудуди А.А.* Образ жизни в исламе, с.41.
  13. *Maududi A.A.* Islamic law and contitution, p.47-60.
  14. *Waardenburg J.* Le renouvau islamique vu par “Festschrift” – Archives de la sociologie de religions, 1980, 50/2, p.10.
  15. *Enayat H.* Modern islamic political thouht. London, 1982, p.111.
  16. Материалы ТАСС от 22 окт. 1983. Переговоры партии Джамаат-и Ислами с Зия-уль-Хаком.

## ИСЛАМ КАК АТТРИБУТ СОЦИУМА

Как известно, научное познание не может развиваться вне методологической рефлексии своих собственных теоретических оснований, задающих способы мышления и определяющих стратегию исследовательских поисков.

Оценивая современное состояние данной проблемы в области исламоведения, автор исходил из того, что “объектом философии является ...не предмет, как он дан в специальной науке, а способ, каким дан этот предмет” [1].

Проведенный анализ свидетельствует о том, что с точки зрения указанного критерия, главной отличительной чертой абсолютного большинства работ отечественных авторов является применение ими в качестве методологической основы своих исследований предметно-аспектного подхода, не обеспечивающего получение целостного представления об исламе как социальном явлении.

Необходимо подчеркнуть, что этот вывод никоим образом не умаляет значения предметно-аспектного подхода для научного поиска. Данный подход играл, играет, и будет играть важную роль в науке, в том числе в исламоведении. Тем не менее, нельзя не учитывать того обстоятельства, что любая методология имеет свою строго определенную сферу применения.

Так, предметно-аспектный подход обеспечивает получение новых знаний либо за счет мысленного расчленения исследуемого объекта на отдельные составляющие (сферы, стороны, аспекты) с последующим детальным их описанием, либо через определение и подробную характеристику отдельно взятых функций, выполняемых объектом исследования (одним из составляющих его элементов) как определенным целым. Указанная специфика воплощает в себе главное достоинство предметно-аспектного подхода как методологии научного исследования. Вместе с тем, она же одновременно представляет собой основной недостаток данного подхода, выражающийся в его неспособности обеспечить получение целостного представления об изучаемом явлении. Объективно это детерминировано тем, что использование только этого подхода противоречит диалектике целого и части, а именно

тождеству целого и части, согласно которому они не абсолютны, а относительны, и при известных условиях они как бы меняются местами: часть становится целым, а целое становится частью более обширного целого [2].

Таким образом, абсолютизация предметно-аспектного подхода в качестве единственной методологической основы для проведения исследований мусульманской религии прямо противоречит ставшему очевидным факту. На протяжении XX века в совокупности факторов, оказывающих влияние на процесс эволюции, произошли существенные изменения, важнейшим из которых является усиление взаимосвязи, взаимозависимости самых разнообразных факторов (в том числе ислама – *М. Р.*), усиление их взаимодействия между собой и комплексного влияния на процесс развития [3].

Иными словами, сложность явлений, с которыми нам приходится сегодня иметь дело, рождается многофакторностью, множеством связей и отношений, которые необходимо принять во внимание. Многочисленные проблемы (экономические, экологические, социальные, политические и др.), возникающие перед человеческими общностями на глобальном, региональном и страновом уровнях, не существуют изолированно друг от друга. Практически все результаты в любой из указанных сфер деятельности имеют отношение и оказывают воздействие на соответствующие проблемы в других сферах. К этому добавляется постоянно изменяющаяся природа их взаимозависимости, на которую влияют изменения в демографии, ресурсах, технологии и т. д. Наконец, среда, в которой возникают проблемы, сама по себе не является статистической целостностью. Она постоянно изменяется, подвергаясь как внешним, так и внутренним воздействиям. Соответственно, изменяются проблемы и возможные способы их решения [4]. Так, например, авторы одной из известных глобальных моделей М.Месарович и Э.Пестель в свое время совершенно справедливо подчеркивали, что проблема кризиса в продовольственном самообеспечении мира – это не только вопрос агрономии и экономической науки, но и экологии, физических, социальных и многих других наук [6].

Именно поэтому развитие науки на современном этапе характеризуется тем, что тенденция дифференциации научного знания, выраженная в появлении все новых и новых научных дисциплин,

призванных обеспечить рассмотрение и описание тех или иных сложных явлений, в настоящее время отошла на второй план, а в качестве приоритетной стала выступать тенденция интеграции научного знания.

Все это как в общенаучном плане, так и применительно к рассмотрению ислама как социального феномена диктует необходимость:

- использования новой парадигмы исследований;
- дальнейшей интеграции различных областей науки для обеспечения максимально возможного на сегодняшний день многоаспектного знания об объекте исследования;
- изучение возможности применения нетрадиционных подходов к анализу и оценке тех или иных явлений.

В предлагаемой статье рассматриваются два первых аспекта указанного вопроса, связанные с использованием системного подхода в качестве методологической основы исследований мусульманской религии. Третий аспект, связанный с анализом ситуации в конкретных социумах, расположенных в районах традиционного распространения ислама, может быть рассмотрен в отдельной публикации.

Исходя из вышесказанного, автор считает, что получение многоаспектного представления об исламе, не может быть обеспечено вне парадигмы целостности. Как справедливо заметил М.Блок: “Биолог может ради удобства изучать отдельно дыхание, пищеварение, нервную систему, но при этом он знает, что сверх всего этого существует индивидуум, о котором он должен рассказать” [6].

В этом случае задача исследователя заключается в “прослеживании конкретной взаимообусловленности явлений, создающих своим взаимодействием систему, исторически возникшую, развившуюся и продолжающую развиваться все новые и новые способы своего существования, все новые и новые формы внутреннего взаимодействия” [7]. Это, в свою очередь, означает необходимость воссоздания интересующей нас совокупности связей, определении и изучении полученной таким образом целостности, и ислама как ее элемента. Необходимость раскрытия тех факторов объективной действительности, которые связаны с мусульманской религией в рамках указанной целостности и выступают в данном конкретном случае первичными по отношению к исламу,

а также в определении степени их влияния на эту религию. Здесь необходимо пояснить, что под системой в самом общем виде принято понимать комплекс взаимосвязанных элементов, а под целостной системой в данном случае понимается такая система, в которой внутренние связи частей между собой являются преобладающими по отношению к движению этих частей и внешнему воздействию на них.

Иными словами, автор ставит перед собой цель провести такое исследование ислама, которое не предполагает объяснения его свойств из какой-либо антропологической природы субъектов веры и исключает ссылки на их мотивации, целеполагания, желания и т. п. Исследуется система, саморазвивающееся органическое целое [8].

В этой связи нельзя не отметить, что еще Г.Гегель сформулировал следующее положение: “Философствование без системы не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе скорее субъективное умунастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание только как момент целого (выделено мной – *М. Р.*), вне которого оно есть необоснованное предположение или субъективная уверенность” [9].

Таким образом, цель исследования обусловила необходимость решения поставленной задачи на основе использования методологии системного подхода. Под последним понимается междисциплинарная методология особого типа. Эта методология обеспечивает такую интеграцию знаний, при которой специальные науки сохраняют свою самостоятельность и специфичность, не сводятся одна к другой, но их фактические данные и теоретические построения объединяются вокруг системных методов исследования как общего способа, интегрирующего научное познание в целях повышения его практической эффективности [10].

Системная методология исходит прежде всего из того, что само понятие “система” является иерархическим по существу, поскольку оно предполагает триединство представлений о системе, как о некотором элементе более крупной системы, определяющей взаимоотношение с внешней средой, о некоторой целостности и совокупности своих собственных элементов [11].

Из сказанного следует, что всякий, кто берется рассматривать то или иное явление с позиций системной методологии,



должен в первую очередь дать ему характеристику как элементу (подсистеме) системы более высокого уровня или, иными словами, по способу его существования.

В данном конкретном случае в качестве определения искомой системы применительно к исламу автором предлагается принять понятие “социум”. Под ним понимается часть биосферы (по В.И.Вернадскому – ноосферы) – целостная социоприродная система, включающая в себя человеческую общность, объединенную совместным проживанием в рамках освоенной ею части природной среды с присущими этой общности на данном этапе развития общественными отношениями и состоянием сознания, регулирующими поведение и деятельность ее членов. При этом выделяются три уровня анализа социума: страновой, региональный и глобальный. Сразу оговоримся, что термин “социум” является в данном случае сугубо рабочим.

Автор считает важным подчеркнуть, что ислам должен быть рассмотрен прежде всего и именно как элемент социума, а не общества, исходя из того, что сами мусульмане трактуют ислам как всеобъемлющую универсальную систему. Так, в Коране (сура “Женщины”) по этому поводу говорится: “Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и Аллах всякую вещь объемлет” (4; 124) [12]. В следующей суре (“Трапеза”) эта же мысль выражена в следующей формулировке: “Разве ты не знаешь, что Аллаху принадлежит власть над небесами и над землей? Наказывает он кого пожелает и прощает, кому пожелает. Поистине Аллах над всякой вещью мощен!” (5; 44) [13]. Подобные упоминания есть и во многих других сурах Корана. В свою очередь, отечественные исследователи также подчеркивают целостную (системную) природу мусульманской религии. Например, В.В. Сильвестров в этой связи отмечает: “Универсальность Аллаха как внутреннего единого голоса человеческой общины состоит в том, что он объявляется и голосом природы: природное вне общественного обесмысливается, ... собственно природное не более как средство утверждения общественного единства. Задача Корана состоит в установлении всей совокупности человеческой жизнедеятельности, в универсализации практики человеческого бытия” [14].

Необходимость рассмотрения ислама в первую очередь как элемента социума подтверждается и при анализе указанного воп-

роса с материалистических позиций. На теоретическом уровне данное требование детерминируется одним из положений общей теории систем, которое гласит, что “исследование объекта как системы в методологическом плане неотделимо от анализа условий его существования и от анализа среды системы” [15]. В свою очередь, разделение социального и природного начал на конкретно-практическом уровне неизбежно приводит к невозможности объективного выявления факторов, лежащих в основе выбора мусульманской общинной модели организации общества в целом и во всех составляющих ее подсистемах: экономической, политической, социальной и др. Так, не принимая во внимание особенностей ведения хозяйственной деятельности в природно-географических условиях районов традиционного распространения ислама, в частности, необходимость обеспечения искусственного орошения как первого условия занятия земледелием или необходимость наличия общинных пастбищ для занятий скотоводством, нельзя правильно понять и оценить, например, жесткий, силовой централизм государственной власти, характерный для социумов, расположенных в указанных регионах. Как следствие, нельзя правильно понять и оценить причину того, почему в основу ислама заложено строгое, последовательное во всем единобожие при теократическом принципе жизни религиозной общины. Как справедливо указывает З.И.Левин: “Мир, община, личность и воля Всевышнего нераздельны” (исламский вариант принципа системности – М. Р.). Объектом божественного спасения является община, руководствующаяся шариатом, которая уже в силу этого не может ошибаться, и вне общины для мусульманина невозможны служение Богу и выполнение его предписаний. Высшая цель человека состоит именно в познании и выполнении этих предписаний, чтобы обрести блаженство в раю. Неукоснительное следование по указанному Богом пути должно вести к возрождению утраченного социального идеала, который отождествляется с общиной пророка Мухаммеда и правлением праведных халифов.

Подчиненность верующего всеобъемлющему руководству делает для него несуществующей проблему бытия вне Бога и божественного, что определяет весь круг рационального познания” [16].

Основываясь на вышеизложенном, автор считает возможным

трактовать ислам в общем плане как особого рода модель действительности, персонифицирующую объективное взаимодействие всех законов природы. Восприятие мусульманской общиной равнодействующей этих законов формирует в общественном сознании идею Бога (Аллаха). В свою очередь, Аллах объемлет собой целостную систему мироздания (Универсум), элементом которой естественным образом выступает не само по себе общество как таковое (в данном случае в форме мусульманской общины), но именно социум как проявление социоприродного (жизненного) пространства, включающего в себя человеческие общности на трех упомянутых уровнях. В свою очередь, сам социум на глобальном уровне является элементом биосферы и т. д. вплоть до Универсума. Таким образом, ислам должен быть рассмотрен в первую очередь по его отношению к социуму.

В качестве небольшого отступления хотелось бы заметить, что анализ природной среды, как места обитания человеческих общностей, находит все большее отражение в трудах мусульманских теологов. Примером тому является издаваемый в Египте Академией исламских исследований журнал “аль-Азхар”, в котором выделен специальный раздел “Наука и бытие” для публикации статей, содержащих трактовку мусульманской религией различных природных процессов, экологических проблем и их влияния на жизнедеятельность общества. В частности в 1996-97 гг. в этом журнале были опубликованы следующие статьи: “Проблемы окружающей среды с точки зрения ислама. Человек и окружающая среда в исламской доктрине”, а также “Исламское законодательство по вопросу охраны окружающей среды”<sup>10</sup>.

Для определения ислама как атрибута социума последний анализируется как системное образование, “реализующееся и функционирующее посредством сознания, то есть как такое, которое содержит в себе свои же отражения в качестве необходимого элемента собственного действия (или, иначе говоря, включает в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия)” [17]. Как было показано ранее, в исламе

---

<sup>10</sup> “Аль-Азхар”, Каир, АРЕ. Т.69. Часть седьмая. Ноябрь-декабрь 1996 г. Часть восьмая. Декабрь 1996 г.

<sup>11</sup> “Аль-Азхар”, Каир, АРЕ. Т.69. Часть десятая. Февраль 1997 г. Часть одиннадцатая. Март 1997 г.

воля Аллаха, мир, мусульманская община и отдельный мусульманин образуют органическое единство. Это обстоятельство дает основание утверждать, что ислам выступает как отражение целостности, содержащей множество существующих в их конкретности, взаимосвязи, взаимозависимости вещей, процессов, состояний, организмов, структур, систем и т. д. Отсюда следует возможность рассматривать ислам как атрибут социума, “выводя его содержание из переплетений связей системы, а не из простого отображения объекта в сознании субъекта” [18].

Все вышесказанное дает основание рассматривать мусульманскую религию как модель организации социума.

Однако данное определение не может быть признано полным и адекватным из-за отсутствия в нем характеристики мусульманской религии с позиций гносеологического подхода. Последнее делает невозможным обеспечение объективно требуемого при анализе явлений духовной жизни единства социологического и гносеологического подходов.

Характеризуя ислам как явление гносеологического ряда, автор исходит из того, что любая вещь, любой организм при включении в систему сохраняет свое специфическое качество и одновременно приобретает несвойственное ей (ему) до этого момента новое системное свойство. При этом способом существования элементов в системах, обеспечивающим приобретение ими системных свойств, является их взаимодействие и, следовательно, взаимоотражение. Применительно к объединениям людей этот способ практически реализуется в диалектическом единстве вещественных (материальных, энергетических) и психических (идеальных, отражательных) процессов.

Рассматривая ислам как отражение указанной выше целостности, автор полагает возможным дать характеристику данному феномену через явление обобщенной казуальности особого рода детерминизма – превращенности действия (или “превращенной формы” – *verwandelte Form*). Характеризуя определяемое этим термином понятие, М.К.Мамардашвили указывает: “Подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными отражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением превращенности действия связей

системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного качественного цельного явления, “предмета” наряду с другими” [19].

Более детально специфика превращенной формы охарактеризована М.Мамардашвили в следующих положениях:

– ...в превращенной форме важна, во-первых, превращенность в ней каких-либо других отношений, во-вторых, то, что она при этом есть качественно новое, вполне дискретное явление, в котором посредствующие промежуточные звенья “сжались” в особый функциональный орган, обладающий уже своей квазисубстанциональностью (и, соответственно, новой последовательностью акциденций, часто обратной действительной). Превращенные формы являются восполняющими и замещающими формами, и в этом смысле система связей может быть представлена как система уровней преобразования и замещения. Структуру превращений, а тем самым и структуру того квазипредмета, каким является превращенная форма, можно представить в виде следующей последовательности: выключение отношений из связей – восполнение его иной предметностью и свойствами – синкретическое замещение предшествующего уровня системы этим формообразованием [20].

– Превращенный, восполненный внешний облик отношений не только отделяется от того действительного движения, формой которого он является, но и становится его готовой исходной предпосылкой, независимым условием. Это феноменологичное замещение, выполняемое превращенной формой. Синкретизм превращенной формы позволяет системе действовать без учета или реального проявления всех ее связей, суммарно. Весь процесс на этом уровне выступает как реализация свойств превращенной формы, замещающих своим действием другие уровни системы... По отношению к мышлению, к идеологическим явлениям понятие замещения, осуществляемого превращенной формой, описывает те образования, которые не требуют для своего действия теоретического осознания и расчленения всех их элементов на уровне понятия или даже исключают такое осознание [21].

Мусульманская религия определяется автором с позиций гносеологического подхода как превращенная форма материального или идеальное, а в общем плане ислам как социальный феномен есть модель идеальной формы организации социума.

Что же касается той системной функции, которую мусульманская религия выполняет как атрибут социума, то для ее определения социум рассматривается автором как целостная динамическая система. Основой функционирования такой системы выступает адаптивно-адаптирующая деятельность человеческой общности, способной в отличие от просто адаптивных систем, представленных различными формами биологической жизни, не только адаптироваться к окружающей среде, но и адаптировать ее соответственно своим потребностям и интересам.

Главным свойством такого рода систем является интегративное свойство целостности, обеспечивающее их устойчивость. Поэтому активность сложной динамической системы для того, чтобы не нарушать устойчивости должна быть адаптивной, ибо, как известно, активность, не будучи координирована в системе и среде, имеет тенденцию разрушить систему. В свою очередь, форма поведения адаптивна, если она удерживает существенные переменные в допустимых пределах. Именно благодаря этому свойству высокоразвитых систем обеспечивать устойчивость адаптацией и, наоборот, возможность достигать адаптации, благодаря способности к устойчивости, оказывается возможным их самоуправление [22]. Таким образом, при анализе системы каждый ее элемент должен быть рассмотрен по своему отношению к ней, как к целостности.

В этой связи ислам анализируется с точки зрения действия синкретического механизма превращенной формы, которое, как было упомянуто, основывается на том, что отношение уровней системы оборачивается: продукты процесса выступают как его условия, встраиваются в его начало в виде предваряющих “моделей”, “программ”. Поскольку никакое воспроизводство отношений сложной и многократно расчлененной системы связей не является сознательным, содержащим “образ” всех связей системы в каждой ее точке (полное знание – *M. P.*), то система должна полагать свои продукты и результаты в качестве предваряющих “моделей” и “программ” деятельности производства, дающего эти продукты. Эти модели представляют от лица множества точек, сокращая их в себе, в своем синкретизме. Изоморфизм приобретает характер циклической связи, кругового движения: на уровне превращенной формы продукты системы определяются, по сути дела, тавтологически, ими же самими.

Превращенные формы обеспечивают стабильность системы и противодействуют ее изменению<sup>\*</sup>. Внутренние же связи дают знать о себе насильственно (например, в экономических кризисах... и, вообще в условиях, когда не срабатывает, разрушается какая-либо из генетически разнородных, но наслоившихся друг на друга и одновременно существующих структур функционирования), а также в процессах развития, которые прежде всего и разрушают превращенные формы [23].

Отсюда следует, что ислам, будучи моделью идеальной формы организации социума, обеспечивает его устойчивость как целостной динамической системы.

Практически дело заключается в том, что относительная статика и дискретность общественной структуры, с одной стороны, и динамика и непрерывность жизнедеятельности социума, с другой стороны, находятся в диалектическом противоречии. Снятие этого противоречия обеспечивается системным активатором (по терминологии З.И.Левина) [24]. В качестве последнего и выступает ислам, который в данном случае представляет собой диффузный фактор, способный воздействовать на каждый элемент системы в отдельности, вызывая реакцию, которая соответствует его (элемента) функциональному состоянию, и, меняя это состояние. В результате возникает системная гетерогенность – необходимое условие для организации общесистемного процесса. При этом системное противоречие снимается путем интегрирования дискретных элементов структуры для обеспечения непрерывности функционирования системы [25].

Так, с точки зрения функциональных характеристик, человеческое общество есть организованная деятельность человеческих коллективов, способных собственными усилиями создавать необходимые условия существования. То есть, общество может быть образовано только таким коллективом, который способен действовать как единое целое, имеет общие потребности, осознает их и стремится удовлетворить в организованной совместной деятельности. Именно поэтому в мире не существует любой достаточно устойчивой социальной общности, имеющей хотя бы

---

\* Приведенное описание дает, на взгляд автора, основание полагать, что феномен “превращенной формы” может быть использован для анализа такого важного и интересного явления как “традиционализм”.

минимальные признаки “организационного” оформления (в виде, например, осознанных ею общих целей), которая бы не базировалась на своей внутренней “идеологии”, призванной укреплять единство этой общности, придавать смысл ее существованию. Наличие общенациональных идеологических установок является обязательным для системы в целом, объединяя ее самые разнообразные и порой противоположные по своим частным интересам элементы [26].

Подводя итог, автор полагает возможным заключить, что ислам выступает, таким образом, в качестве необходимого фактора реализации универсального закона саморегуляции сложных систем. Действие указанного фактора, как было показано, направлено на обеспечение целостности и, соответственно, устойчивости социума путем внутренней адаптации членов мусульманской общины к окружающим их социальным и природным условиям. Указанный процесс является воплощением на практике интегрального (или интегрирующего) (системного) свойства ислама как атрибута социума.

- 
1. Юдин Э.Г. Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997, с.106.
  2. Афанасьев В.Г. Системность и общество. М., 1980. С. 82.
  3. Гвишиани Д.М. Теоретико-методологические основания системных исследований и разработка проблем глобального развития. Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1982. М., 1982, с.10.
  4. Саати Т., Кернс А. Аналитическое планирование. Организация систем. М., 1991, с.10 -11.
  5. Mesarovic M., Pestel E. Mankind at the turning point. The second report to the Club of Rome. N.-Y.: Dutton, 1974.
  6. Блок М. Апология истории. М., 1986, с.86.
  7. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997, с.235.
  8. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1991, с.251.
  9. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М., 1975, с.100.
  10. Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. М., 1980.
  11. Гвишиани Д.М. Материалистическая диалектика – философская основа системных исследований. Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1979. М., 1979, с.20.
  12. Коран (перевод И. Ю. Крачковского). М., 1986, с.96.
  13. Там же, с.107.



14. *Сильвестров В.В.* Культура, деятельность, общение. М., 1998, с.274.
15. *Садовский В.Н.* Основания общей теории систем. М., 1974, с.19.
16. *Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. М., 1993, с.43.
17. *Мамардашвили М.К.* Указ. раб., с.252.
18. Там же.
19. *Мамардашвили М. К.* Указ. раб., с.270.
20. *Мамардашвили М. К.* Указ. раб., с.275.
21. *Мамардашвили М. К.* Указ. раб., с.278.
22. *Новик И.Б.* Моделирование сложных систем. М., 1965, с.103.
23. *Мамардашвили М.К.* Указ. раб., с.279.
24. *Левин З.И.* Указ. раб., с.7.
25. Там же.
26. *Кузьмин С.А.* Социальные системы: опыт структурного анализа. М., 1996, с.102.

## **РАЗДЕЛ II**

### **РАСШИРЕНИЕ АРЕАЛА МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ПОЛИТИКИ СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ**

## МУСУЛЬМАНСКИЕ СТРАНЫ К ЮГУ ОТ СНГ: ГЕОДЕМОГРАФИЯ И ГЕОПОЛИТИКА XXI ВЕКА

Под геодемографией имеется в виду соотношение демографических потенциалов государств, особенно находящихся в непосредственной или относительной близости друг от друга. Государство, как известно, определяется тремя базовыми компонентами – населением, территорией и политической организацией. Величина населения (или его объем) это и есть демографическая составляющая. Чем она больше, тем при прочих равных условиях существеннее геополитический потенциал страны.

Демографические оценки и построенные на их базе прогнозы относятся к числу относительно надежных, с их помощью можно, что называется, заглянуть в будущее. О достоверности квалифицированных прогнозов можно судить по таким фактам. Еще в начале 70-х годов, в период “демографического взрыва”, служба населения ООН прогнозировала, что рост населения мира, несколько замедляясь, приведет к его увеличению в 2000 г. до 5,8 – 6,6 млрд. человек [1]. В середине 80-х годов средняя, наиболее вероятная цифра была определена в 6,12 млрд. [2]. Согласно последним по времени расчетам, число жителей планеты в середине 2000 г. составит 6,06 млрд. [3], т. е. незначительно меньше ожидавшейся 15 лет назад.

Обратимся к прогнозам на будущий век. По оценкам, сделанным демографической службой ООН в конце 1998 г., народонаселение мира в середине будущего века достигнет 8,9 млрд. человек. При этом ожидается прогрессирующее замедление темпов роста, которые составят в среднем за полвека 0,8% в год [4]. В дальнейшем предполагается стабилизация населения планеты на величине примерно 11 млрд. человек [5]. В соответствии с прогнозными расчетами, осуществленными другой авторитетной демографической организацией – ведомством США по проведению переписей населения – численность людей на земле в 2050 г. будет равняться 9,2 млрд. [6].

Служба ООН и американское ведомство переписей дают прогнозные оценки величины населения всех стран и территорий мира, опираясь на выявившиеся в период наблюдения тенденции.

Используем их данные в отношении геополитического региона к югу от Содружества Независимых Государств и в сопоставлении с переменами, ожидаемыми на территории России и азиатских стран СНГ.

Для сравнения приведем данные, характеризующие нынешнюю геодемографию на этом пространстве. Население России, по скорректированным подсчетам ООН на 1998 г., составляет 147 млн. человек. Население трех новых независимых кавказских государств равно 17 млн., а пяти центральноазиатских – 55 млн. К югу от границ СНГ, т. е. кавказских и центральноазиатских государств, располагаются три страны с преобладанием мусульман – Турция, Иран, Афганистан. Население в двух первых из них почти одинаково – 65 и 66 млн., а в последнем – 21 млн. человек. В отличие от Турции и Ирана, территория которых непосредственно выводит к мировым океанам через Средиземноморье и Персидский залив, Афганистан зажат в тисках сухопутного пространства. Его “естественным” продолжением в сторону морских путей является Исламская Республика Пакистан. Вместе они образуют ромбовидное пространство, соединяющее центр Азии с Аравийским морем и Индийским океаном. Население Пакистана более чем вдвое превосходит турецкое и иранское и в семь раз больше афганского. По количеству жителей (148 млн. человек) Пакистан обошел Россию и занимает по этому показателю, согласно расчетам ООН, 6-е место в мире [7]. В соответствии с данными американской демографической организации, население Пакистана на середину 1998 г. заметно меньше – 135 млн. человек и он занимает 7-е место среди крупнейших по населению государств мира [8].

Широтный пояс четырех мусульманских (по вероисповеданию большинства жителей) стран, прилегающих к СНГ с юга, населяют, таким образом, примерно 300 млн. человек. Это в два раза больше, чем в России, и на 80 млн. больше, чем в ней и азиатской части СНГ. К югу от этого юга, в регионе Персидского залива и Красного моря, располагаются в основном арабские государства. Общее количество населения в азиатском “крыле” арабо-мусульманского мира составляет приблизительно 100 млн. человек, и в Африке, если брать только Египет и Судан, проживают еще примерно столько же – итого почти 200 млн. человек.

Такова геодемографическая картина на конец XX века.

Прогноз ООН на первую половину XXI столетия рисует картину быстро увеличивающегося числа жителей в широком ареале мусульманских государств к югу от границ СНГ. Общая тенденция состоит в том, что число жителей как в экономически относительно благополучных из них, так и в тех, что переживают ныне острый кризис, будет расти темпами выше среднемирового. Население Афганистана за полвека может увеличиться втрое – до 61 млн. человек, Ирана – почти вдвое – до 115 млн., Турции – до 101 млн., а Пакистана – до 346 млн. человек, т. е. почти в три раза [9]. Общее число жителей в этом мусульманском поясе таким образом составит примерно 620 млн., а в арабском ареале превысит 400 млн. Вместе взятые они сосредоточат свыше 1 млрд. человек, более чем девятую часть жителей планеты [10].

Согласно оценкам демографической организации США, число жителей в Пакистане увеличится лишь до 260 млн. В то же время, эта организация более высоко, чем служба ООН, оценивает исходный уровень (на 1998 г.) и темпы роста населения Афганистана, а разница в оценках двух демографических ведомств в отношении населения Ирана и Турции незначительна (см. Табл. 1).

**Табл. 1.**

**Население региона по периметру южных границ СНГ**  
(в млн. человек)

	1998 г.	2010 г.	2020 г.	2050 г.
Афганистан	24,8	34,1	43,1	76,2
Пакистан	135,1	170,8	198,7	260,3
Иран	64,4	75,7	87,1	110,3
Турция	64,6	76,5	85,7	103,7
Итого	288,9	357,1	414,6	550,5

Источник: IDB Summary Data. var.p – <www.census.gov>.

Рост населения в ареале к северу от рассмотренного нами двухъярусного пояса мусульманских государств должен быть, по имеющимся прогнозам демографических служб, более замедленным. Население стран Центральной Азии за 50 лет возрастет на 30 млн. до 85 млн. человек, а в закавказских государствах прогнозируется увеличение лишь на 2 млн., в основном за счет Азербайджана.

В России же население, по расчетам ООН, быстро сокращается (примерно на 0,4% в год) и будет равно лишь 121 млн. в

2050 г. Еще быстрее уменьшится население Украины с 51 до 39 млн. человек, а также Белоруссии, Балтийских государств и стран Восточной и Юго-Восточной Европы.

Не следует, впрочем, полагать, что тенденция к демографическому спаду характеризует прогнозируемую ситуацию лишь в государствах с экономикой переходного типа, находящейся в кризисном состоянии. Во всем европейском ареале экономически развитых государств, а также в Японии, будет, согласно прогнозам, наблюдаться та же картина. Быстрее чем в России и на Украине падает население в Италии, быстро уменьшается число жителей Испании и Португалии, а также Германии. Избегают потери населения в основном те европейские государства, которые давно открыли двери для эмигрантов из стран Азии и Африки (прежде всего Франция и Англия) [11].

Возвращаясь к поясу государств к югу от СНГ, нужно отметить, что перспективу сохранения достаточно высоких темпов роста населения в этом регионе можно считать одним из вызовов XXI века. Особенно тревожна ситуация, складывающаяся в демографической области в Афганистане.

По оценкам международного бюро демографической службы США, среднее количество детей было там в 1998 г. близко к предельной цифре – более 6 на одну женщину (этот показатель носит название совокупного коэффициента фертильности). Рождаемость равнялась 42‰ (на 1000 чел.), а смертность – 17‰. Темпы среднегодового прироста составляли 2,5 процента [12].

Население страны, согласно данным бюро, в 1970 г. равнялось 12,4 млн., в 1980 г. – 15 млн., а в 1990 г. – 14,8 млн. человек. Нулевой рост явился результатом потерь, понесенных населением в результате развернувшихся в Афганистане в 80-е годы тяжелых боев. Прямые и косвенные потери, по этим оценкам, составили 3 млн. человек (если полагать, что рост населения в 20,5%, характерный для десятилетия 70-х годов, был бы таким же и в 80-е годы). Что касается прямых потерь, то существуют различные их оценки, которые варьируются в пределах 1-2 млн. В соответствии с одной из них, сделанной по “горячим следам” событий и основывающейся на опросе афганских беженцев в Пакистане, она равнялась 1,24 млн. человек с величиной возможной ошибки в 15 процентов [13].

Рост населения Афганистана в 90-е годы американская демо-

графическая служба оценивает исключительно высоко, на уровне 5,9% в среднем в год. К 1995 г. население страны, согласно ее данным, достигло 21,5 млн., в 2000 г. вырастет до 27 млн. [14]. Эти оценки существенно выше (на 4-5 млн.) тех, которых придерживается демографическая организация ООН, и проистекают из таких мало реалистичных предположений как темп роста населения в 1991 г., равный 11%, а в 1992 г. – почти 14 процентам. Но даже если считать преувеличенными прикидки международного бюро демографической службы США, факт быстрого увеличения числа жителей в Афганистане вряд ли можно ставить под сомнение. Демографический переход в этой стране, т. е. снижение рождаемости с одновременным уменьшением смертности, судя по всему, еще даже не начался. Свидетельство тому как уже упоминавшийся коэффициент фертильности, так и высокий показатель младенческой смертности (из 1000 новорожденных 144 умирают в возрасте до 1 года). В Афганистане сложилась крайне молодая возрастная структура (дети до 15 лет составляют 43% жителей), что создает мощную инерцию демографического воспроизводства.

Весьма трудной остается демографическая ситуация в соседнем с Афганистаном Пакистане. Характерные для традиционных условий параметры изменялись там (несмотря на довольно быстрые темпы экономического развития) крайне медленно. Как показали специальные обследования, рождаемость упала с 42‰ в 1962-65 гг. лишь до 41‰ в 1989 г. При этом в сельской местности она равнялась 43‰, а в городской – 38 промилле [15]. За 70-80-е годы сдвигов в сторону снижения рождаемости не произошло. Смертность в 80-е годы стабилизировалась на уровне 10 на 1000 человек (в 60-х годах она равнялась 15 промилле). В результате, темпы роста населения превышали 3% в год.

Из-за того, что перепись населения не состоялась в 1991 г. (с обычным интервалом в 10 лет) и затем ее проведение неоднократно откладывалось, численность и темпы роста пакистанского населения оценивались по-разному, с помощью экстраполяций и предположений. Официальные источники придавали значение успехам в деле выполнения программ планирования семьи. Среднегодовой прирост, согласно их представлениям, сократился к концу текущего десятилетия до 2,8–2,7%, а по данным американской демографической службы, – даже до 2,3 процента [16]. При

этом рождаемость в 1998 г., согласно оценкам последней организации, упала до 34 на 1000 чел., смертность составила 11%. Американские эксперты посчитали, что среднегодовые темпы прироста за десятилетие 90-х годов составят 2,1%, а затем они будут быстро и неуклонно снижаться до 0,6 проц. в середине XXI века. Впрочем, такие низкие оценки и прогнозы являлись, скорее, исключением.

Большинство других экспертов полагали, что население Пакистана будет расти катастрофически быстро (см. выше подсчеты службы ООН). Однако оглашенные в июне 1998 г. предварительные результаты проведенной в марте того года переписи оценивают население страны всего в 130,5 млн. человек [17]. Прирост числа жителей между переписями 1981 г. и 1998 г. составил, по этим данным, 55%, или 2,6 процента в год. Это существенно ниже, чем в период между переписями 1972-1981 гг. (3,1%), но согласуется, по заявлению правительства, с общемировыми тенденциями и усилиями, затраченными на изменение факторов, меняющих репродуктивное поведение, таких как повышение грамотности, образованности и занятости женщин, более широкий доступ к современным средствам контрацепции и т. п.

Между тем, появление официальных сведений не устраняет разнобоя в оценках. Дело в том, что от данных переписей зависит структура округов на выборах в Национальное собрание и законодательные ассамблеи провинций. Существенные изменения в распределении жителей между провинциями, а также городскими и сельскими районами могут привести к иной “нарезке” избирательных округов и спутать карты влиятельным политическим силам. Итоги переписи 1998 г. в этом отношении вполне устраивают господствующие круги, ибо не указывают на какие-либо серьезные подвижки в размещении населения и снимают вопрос о необходимости внесения перемен в существующую структуру избирательных округов. Влияние политического фактора оставляет открытым вопрос о корректности переписных данных, в частности, о полноте учета жителей.

Кстати, на возможности подтасовок в ходе проведения переписи населения многократно указывали различные политические и общественные деятели Пакистана. При этом отмечались сложные отношения между провинциями, этническими и конфессиональными группами, а также заинтересованность различных



элитных групп в сохранении выгодного им статус-кво. Опасности его подрыва и обострения политической ситуации, согласно появившимся в печати утверждениям, не дало возможности провести в 1995 г. намеченную на тот год перепись [18].

Другим обстоятельством, очевидно, побудившим отменить проведение переписи в том году, были неожиданные результаты, полученные в ходе предварительного ее этапа по подсчету домо-владений в сентябре-ноябре 1994 г. Выступая на национальной конвенции парламентариев по населению и развитию, тогдашний премьер-министр Беназир Бхутто обнародовала “драматические цифры” реального роста населения страны. Против ожиданий и преобладавших тогда оценок среднегодового прироста в 2,7-2,9%, действительный прирост, по ее словам, составлял 3,9%. [19]. Такие результаты ставили под сомнение масштабы и эффективность правительственных программ, выполнявшихся, в том числе, при содействии специализированных международных учреждений. Характерно, что примерно в то же время на недостаточность усилий пакистанского государства и общества, направленных на снижение темпов демографического роста обратила внимание посетившая страну исполнительный директор фонда ООН по населению д-р Нафиз Садик. По ее сведениям, только 14 процентов семейных пар пользовались современными средствами контрацепции [20].

Различия в оценках характерны и для ситуации с определением демографического потенциала Ирана. Результаты четвертой переписи населения, проведенной в 1986 г. в разгар ирано-иракской войны и период правления имама Хомейни, придававшего большое значение объему человеческих ресурсов страны, выявили исключительно высокие темпы прироста, равные 3,9 процента в год [21].

Иранские власти на рубеже 80-90-х годов признали необходимость мер по ограничению рождаемости, объявив, что они не противоречат нормам и принципам ислама. Итоги очередной переписи 1996 г. дали правительству возможность констатировать снятие остроты проблемы. Опираясь на национальную статистику, демографическая служба США заключила, что среднегодовые темпы прироста за период с 1980 по 1990 гг. равнялись 3,5 проц., а в следующее десятилетие 1990-2000 гг. – 1,7%. Численность населения Ирана в 1999 г. это ведомство определило в 65

млн. человек [22]. Примерно на том же уровне оценивают число жителей и другие авторитетные международные издания – исследовательское бюро лондонского журнала “Экономист”, демографическая служба ООН и Мировой банк [23].

В докладе официальной иранской делегации на международном форуме по населению и развитию, проходившем в феврале 1999 г. в Гааге (Нидерланды), отмечались успехи Ирана в деле контроля над рождаемостью и сокращения темпов демографического роста. Общий коэффициент рождаемости, согласно этому документу, упал с 38 в 1984 г. до 17,7‰ в 1997 г., а ежегодный прирост сократился с 3,2 до 1,4%. В нем также отмечается, что грамотность среди женщин достигла 75%, и они составили более половины (52%) принятых в высшие учебные заведения. Современные противозачаточные средства распространяются бесплатно. Большинство супружеских пар (73%) пользуются средствами предохранения от беременности и 55% применяют современные виды контрацепции [24].

Двукратное сокращение темпов демографического роста за 10-15 лет вызывает, однако, вопросы и сомнения. Некоторые международные издания продолжают исходить из представлений о высоких темпах увеличения населения (выше 3% в год) и полагают, что оно увеличится с 66 млн. человек в 1997 г. до 77 млн. в 2000 г. [25].

Скорее всего сокращение показателей демографического роста все же имело место, хотя оно не обязательно было столь значительным, как утверждают официальные иранские источники. Из-за длительного периода высокой демографической динамики (в 1950-1990 гг. темпы среднегодового прироста сохранялись на уровне свыше 3% в год) в стране сложилась возрастная структура с преобладанием детей и подростков. Ныне половина жителей – это лица моложе 20 лет, а 37% – младше 15 лет [26]. Пик вступления в брачный возраст наиболее крупных возрастных когорт приходится на конец нынешнего и начало следующего века. Одним из эффективных средств снижения рождаемости является отказ от вступления в брак или его отсрочка по времени, но безбрачие противоречит духу и нормам ислама и встречает сопротивление влиятельных консервативных сил [27].

Таким образом, демографические перспективы Ирана остаются не вполне определенными. Очевидно, что абсолютные ве-

личины прироста населения будут значительными, и Иран в конце концов перешагнет отметку в 100 млн. человек. По вопросу о том, когда это произойдет (до 2030 г. или после того), существуют разные мнения.

Рост геодемографического потенциала Ирана может оказать различное воздействие на геополитическую ситуацию в регионе к югу от СНГ. Существенно важно, будет ли рост населения сопровождаться улучшением экономической конъюнктуры и повышением материального уровня жизни. При несоблюдении этих условий можно ожидать обострения внутривосточной обстановки и усиления напряженности по периметру иранских границ.

Демографическая ситуация в Турции представляется в целом более благоприятной [28]. Темпы роста народонаселения, плавно увеличиваясь на протяжении первой половины уходящего века, достигли максимума (2,9%) в 50-х годах. Демографический переход в этой стране обозначился уже в 70-80-х годах. Хотя среднегодовой прирост в 90-е годы, по некоторым оценкам, равнялся иранскому (1,7%), доля детей и подростков была заметно ниже (30,9%) [29]. Как следствие менее молодой возрастной структуры потенциал дальнейшего увеличения численности жителей в Турции меньше.

В то же время большинство демографических показателей, характеризующих Турцию, исключительно близки или прямо совпадают с иранскими. Так, в 1998 г. рождаемость в обеих странах оценивалась в 21‰, а коэффициент фертильности равнялся 2,5 в Турции против 2,6 в Иране [30]. По оценкам американской службы переписей, величина населения в Турции и Иране была в том году по существу одинаковой (см. табл. 1) Согласно ее прогнозам, в дальнейшем ожидается, что Турция будет лишь немного отставать от Ирана по демографическим размерам. А по данным ООН, разрыв будет больше и к середине следующего века составит почти 15 млн. человек [31].

В целом, есть все основания предполагать, что уже весьма большой демографический потенциал мусульманских стран, расположенных к югу от СНГ, будет в предстоящие десятилетия XXI века быстро возрастать. Несмотря на то, что в них (за исключением Афганистана) в последние десятилетия XX столетия произошло некоторое снижение рождаемости, созданный предшествующим этапом демографической эволюции "момент

роста” весьма значителен и приведет, очевидно, к почти двукратному увеличению объемов населения в рассматриваемом поясе государств в течение ближайших 50 лет.

Усиление демографических потенциалов стран этого региона может вызвать разнообразные последствия. В общем виде очевидно, что рост населения означает повышение значимости государства, т. к. существует прямая связь между геодемографическим и геополитическим его статусом. Вместе с тем, чрезмерный для данной государственно-экономической системы рост народонаселения может вызвать отрицательные политические последствия и привести к нарушению баланса сил внутри страны, усугублению противоречий между центром и периферией и обострению борьбы центростремительных и центробежных сил. Увеличение геодемографического потенциала в последнем случае становится фактором, также увеличивающим геополитическое значение страны, но уже не в качестве субъекта, а объекта мировой и региональной политики.

Отмечая, что замедление темпов естественного роста населения наблюдается и будет, очевидно, продолжаться в широтном поясе, который образуют Турция, Иран, Афганистан и Пакистан, нужно еще раз подчеркнуть, что оно не устраняет диспропорции, вызываемые иной демографической динамикой в прилегающем к нему с севера ареале. В итоге, если в конце XX в. население государств к югу от СНГ было примерно в полтора раза больше, чем в России и на азиатском пространстве Содружества, то к середине будущего столетия оно будет примерно втрое крупнее.

Разумеется, из этого не следует, что нужно ожидать неминуемых сложностей и потрясений. Но приведенные подсчеты могут сигнализировать о возможных опасностях и служить предупреждением против пренебрежения процессами социального обновления и реконструкции в обществах мусульманского пояса. Перед государствами и народами этого ареала стоят нелегкие задачи осовременить общественно-экономическую систему, не подрывая основ культурно-национальной идентичности.

Многое будет зависеть от реакции и действий внешних сил. Будут ли они загонять мусульманские “государства-нации” в угол или позволят им модернизироваться, не нарушая законов экстерриториальности, не заглушая и не давя ростков самобытного приспособления к особенностям развития материальной

цивилизации на нынешнем этапе глубоких преобразований в научно-технической сфере. Среди этих внешних сил – конечно, и Россия, и она может сделать немало в плане поддержки тенденций к постепенному преобразованию общественных структур, которые уже наблюдаются в исламском мире и, в частности, той его части, которая расположена к югу от границ СНГ.

---

1. Народонаселение стран мира. М., 1978, с.48.
2. Население мира. М., 1989, с.6.
3. United Nations 1998 Revision of the World Population Estimates and Projections-  
<http://www.popin.org>
4. Ibidem.
5. Population Newsletter. UN Population Division. N. Y., 1998 June, No. 65, p.1.
6. IDB Summary Data. <http://www.census.gov>
7. United Nations 1998. Op. cit.
8. IDB Summary Data. Op. cit.
9. United Nations 1998. Op. cit.
10. Ibidem.
11. Ibidem.
12. IDB Summary Data. Op. cit.
13. *M.Sliwinski*. Afghanistan 1978-87. War, Democracy and Society. Geneva, 1988, Manusript, p.3.
14. IDB Summary Data. Op. cit.
15. Pakistan Demographic Survey 1989. Karachi, 1993, p.40.
16. IDB Summary Data. Op. cit.
17. Pakistan News Service. June 1998. – <http://www.paknews.org>.
18. *I.Bakhtiar*. The Census that can Never Be – Herald, Karachi. Novemver 1997, p.81-84.
19. Dawn, Karachi, 11.06.1995.
20. The Pakistan Times, Islamabad, 26.01.1995.
21. Современный Иран. М., 1993, с.13.
22. IDB Summary Data. Op. cit.
23. Economist Intelligence Unit (EIU) Iran. Country Report, 1998, 1st quarter, p.5; United Nations 1998, Op. cit.; World Development Indicators 1998. World Bank, Wash., 1998, p.43.
24. Statement of the Islamic Republic of Iran's Delegation. ICPD+5 International Forum. The Hague, Netherlands, Feb. 1999- <http://www.undp.org>.
25. Middle East Internet Directory- <http://www.middleeast.com>.
26. IDB Summary Data. Op. cit.
27. Иностранец, 13. 01. 1999.
28. См. статью *Н.Ю.Ульченко* в данном издании.
29. IDB Summary Data. Op. cit.
30. Ibidem.
31. United Nations 1998. Op. cit.

## РОСТ ИСЛАМСКОЙ ДИАСПОРЫ В СТРАНАХ ЗАПАДА

И ты увидел, как люди входят  
в религию Аллаха толпами.  
(Коран, сура 110, аят 2) [1]

За последние четверть века среди основных религий мира наибольший динамизм продемонстрировал ислам. В 60-х годах его исповедовал каждый пятый житель планеты, в настоящее время – каждый четвертый, а в 2030 г. ожидается – каждый третий. Сейчас самая молодая религия быстро осваивает северные регионы земного шара, считающиеся сферой распространения христианства или атеизма. Удельный вес немусульман, особенно христиан, заметно снизился и продолжает снижаться в Европе и Северной Америке, что вызывает неоднозначную реакцию местных жителей. О причинах этого феномена на международном уровне идут острые дискуссии, и автор хотел бы принять в них участие.

\* \* \*

Вплоть до середины XX столетия Западная Европа представляла собой преимущественно государства-нации с христианским вероисповеданием. Попытки Арабского халифата через Испанию или Османской империи через Балканы занести в нее ислам не принесли заметного результата (за исключением части Югославии и Болгарии). Магометанство, как в Западной Европе когда-то называли учение пророка Магомета (Мухаммеда), было представлено именитыми заморскими гостями и немногочисленной, завезенной из колоний прислугой, для которых во второй половине XIX века были построены первые мечети.

Новая ситуация стала складываться после Второй мировой войны. Страны Западной Европы понесли значительные материальные и людские потери, особенно среди мужчин. Казалось, что восстановить национальное хозяйство и процесс воспроизводства населения невозможно. И тогда правительства стран-победительниц предложили демобилизующимся воинам, набранным в колониях, поселяться метрополиях. Восполнять людские ресурсы начала и ФРГ, открывшая свои пункты по вербовке рабочих в странах Востока. Франция импортировала рабочую силу преимуще-

ственно из стран Магриба (Алжир, Тунис и Марокко), Англия – из Пакистана и Индии, Германия – из Турции и стран Северной Африки и т. д.

Приток иностранной рабочей силы произвел неожиданный и быстрый эффект: западноевропейская экономика стала энергично развиваться, а население – расти. Благодаря усиленной эксплуатации зарубежных рабочих, “План Маршалла” поднял разоренное хозяйство, модернизировал его и совершил “экономическое чудо”.

Вскоре, однако, обозначилась специфика восточных иммигрантов. Как правило, они селились поближе друг к другу, создавая тем самым своеобразное гетто. Многие из них получали новое гражданство, расставшись с родиной. Но они всегда проявляли “восточное гостеприимство”, приглашая к себе родственников, земляков или единоверцев и содействуя их обустройству, включая получение работы и гражданства. Нередко они временно укрывали нелегальных иммигрантов.

Если иностранные рабочие, особенно мусульмане, проживали со своими женами, то они сохраняли свои демографические установки, и их семьи быстро разрастались. Рождаемость, например, у марокканцев, оказалась в три раза выше, чем у коренных французов. А каждый ребенок, родившийся во Франции, тут же становился гражданином этой страны.

Хорошо известно, что когда первые иммигранты приезжают в инородную среду, они первоначально стремятся усвоить местные обычаи и ассимилироваться. Но когда их численность достигает критической отметки (будь то в отдельных кварталах или районах), иммигранты приобретают новое качество: отныне они хотят сохранить свою идентичность, свою культуру, язык и религию. И тогда начинают возрастать барьеры между коренным и пришлым населением.

Естественно, что первые притязания мусульманских переселенцев были чрезвычайно скромны: “Можно ли построить мечеть, чтобы отправлять традиционные обряды?” “Можно ли открыть школу и в ней преподавать на родном языке, чтобы не порвать связь детей с родиной?” “Позволительно ли создать общину земляков?” На все эти вопросы западноевропейские правительства, руководствуясь демократическими конституциями и просьбами стран-поставщиков рабочей силы, отвечали утвердительно.

Между тем на Ближнем Востоке в 70-х годах произошли два

крупных события, которые в корне изменили ситуацию в регионе и оказали воздействие, практически, на все страны света. В период очередной арабо-израильской войны 1973 г. нефтедобывающие арабские страны начали поднимать цену на продаваемую ими нефть. За каких-то десять лет мировые цены на углеводородное топливо повысились почти в 20 раз. Эта акция не столько ограничила поддержку странами Запада Израиля, сколько обеспечила мощный приток иностранной валюты нефтепродающим государствам. Быстрое накопление нефтедолларов позволило, фактически, сотворить экономическое чудо: отсталые, полунищие государства внезапно разбогатели, как в сказке “тысячи и одной ночи”. Неожиданно свалившемуся многомиллиардному богатству мусульмане-нувориши дали свое объяснение: “Аллах любит и ценит истинно верующих, поэтому Он ниспослал им нефтяную манну”.

Огромные доходы позволили нефтедобывающим странам произвести всестороннюю модернизацию национального хозяйства и поднять жизненный уровень населения. Впервые появились ранее невиданные возможности проявить подлинную исламскую солидарность – направить часть нефтедолларов бедным мусульманским государствам и общинам, находящимся на Ближнем Востоке или в дальнем зарубежье. Особенно большую помощь единоверцам стала оказывать Саудовская Аравия.

Другое событие связано с Ираном, где в 1978-1979 гг. произошла “исламская революция”, в результате которой был свергнут прозападный режим шаха и установлена власть религиозных авторитетов. Иранские руководители, также пользуясь нефтедолларами, организовали материальную поддержку самым различным мусульманским общинам, в том числе радикальным. Духовный лидер Ирана аятолла Хомейни заявил, что “мир сегодня идет к исламу, и это не лозунг, а реальность”.

К этим двум финансовым центрам вскоре теснее стали примыкать другие мусульманские государства. Хотя Эр Рияд и Тегеран возглавляли различные направления ислама (соответственно суннизм и шиизм), это не помешало им реанимировать существующие и создать новые международные организации, которые вовлекли в сферу их влияния страны не только с мусульманским, но и полирелигиозным населением, где мусульмане порой составляли заметное меньшинство. Наибольшее значение приобрели



Организация исламская конференция (ОИК), в которой ныне состоит 52 государства, т. е. более четверти государств мира.

В деятельности различных исламских организаций следует обратить внимание на следующие два направления. Во-первых, стремление выделиться в альтернативные Западу объединения – создать “исламский общий рынок”, “единую исламскую денежную единицу”, “мусульманское НАТО” или даже “исламскую ООН”. Удавалось, естественно, далеко не все, но влияние и распространение ислама систематически возрастали. Во-вторых, весьма рельефно обозначилась исламская солидарность во всех международных организациях. ОИК, например, через ООН содействовала расколу Югославии и провозглашению там мусульманского государства. Она выражала свою обеспокоенность положением мусульман в России, а некоторые ее участники заявляли, что события в Чечне не являются внутренним делом РФ. Одним словом, ислам вышел далеко за пределы мусульманского ареала и приобрел наступательный характер [2].

О силе воздействия ближневосточного “нефтяного фактора” можно судить по религиозной метаморфозе Турции. Эта республика еще в 20-х годах нынешнего столетия осуществила отделение религии от государства. После Второй мировой войны турецкое правительство весьма осторожно возвращало некоторые исламские атрибуты, но лишь во время нефтяного кризиса середины 70-х годов стало почти открыто использовать религию как во внутренней, так и во внешней политике. Не без помощи Саудовской Аравии и Ирана в стране множились религиозные движения и секты, подтачивавшие устои турецкого лаицизма (секуляризма). Исламский ренессанс в Турции позволил ей закупать саудовскую и другую ближневосточную нефть на относительно льготных условиях.

В 1996 г. лидер происламской Партии благоденствия Н.Эрбакан, неоднократно входивший ранее в состав коалиционных правительств, впервые в истории республиканской Турции сам сформировал кабинет министров. За полтора года на посту премьер-министра Эрбакан укрепил государственный аппарат своими единомышленниками, открыл массу мечетей, исламских школ, лицеев и университетов, а также совершил официальные визиты в ряд исламских государств, с которыми договорился о совместном использовании исламского фактора в евразийском пространстве.

Перед своей отставкой он создал в июне 1997 г. в Анкаре Международную организацию восьми исламских государств в следующем составе: Нигерия, Египет, Турция, Иран, Пакистан, Бангладеш, Малайзия и Индонезия. По мнению Эрбакана, “возникновение исламской восьмерки”, – стало, якобы, “поворотным пунктом в истории человечества” [3].

Меньшую, но тоже важную роль в повышении значения и распространении ислама сыграл демографический фактор. Дело в том, что рост мусульманского населения поощряется пронаталистскими установками Корана и шариата. С момента возникновения ислам предусмотрел возможность каждому мужчине иметь до четырех жен, главная цель жизни которых состоит в рождении и воспитании детей. Естественным регулятором роста численности правоверных в условиях нищеты и зачаточного состояния медицины была высокая смертность. После Второй мировой войны началось нарастающее внедрение новейших достижений медицины в слаборазвитые страны, включая страны Ближнего Востока, что позволило им снизить детскую смертность и увеличить продолжительность жизни. Ряд исламских государств даже попытался ограничить рост населения путем внедрения Программ планирования семьи, однако “бэби-бум” так и остался наиболее характерной чертой исламского мира. В 1990 г., например, рост населения в странах Ближнего Востока в среднем достигал 2,8% в год (в отдельных странах даже 3,5%, тогда как в государствах Западной Европы – 0,2%, США – 1,0%, а в СССР – 0,8%, в РСФСР – 0,2%) [4]. Численность мусульман быстро росла, превысив в настоящее время 1 млрд. чел. Теперь почти каждый четвертый житель планеты – мусульманин. Удельный вес немусульман, особенно христиан Евразии и Северной Америки, заметно снизился.

После Второй мировой войны практически ни одно исламское государство не было в состоянии обеспечить быстрорастущее население необходимым количеством продовольствия. Многие мусульмане Африки и Азии уезжали “на заработки” в страны Западной Европы, испытывавшие острую нехватку рабочей силы. Иностранцы рабочие, содействуя созданию “экономического чуда” в странах Западной Европы, отсылали на родину значительную часть заработка, что позволяло их семьям несколько повысить свой жизненный стандарт. А эпизодические поездки на

родину мужей или приезды жен позволяли сохранить и репродуктивную функцию их семей:

“Нефтяная манна” середины 70-х годов привела к резкой дифференциации исламского мира. Нефтеэкспортирующие страны смогли закупать необходимое количество продуктов питания и поднять собственное производство продовольственных культур. Одновременно они вкладывали нефтедоллары в развитие промышленности и сферы услуг, что потребовало значительного импорта иностранных рабочих. Тысячи, даже миллионы иностранцев, преимущественно мусульман, прибыли в Саудовскую Аравию, Кувейт, ОАЭ и др. государства, чтобы и здесь обеспечить создание “экономического чуда”. Подобно мигрантам Западной Европы, они отсылали на родину часть заработка своим близким и в большинстве случаев сохраняли привычный уровень воспроизводства населения.

Вышеназванные экономические и демографические факторы стали наиболее существенными в возникновении феномена быстрого распространения ислама в христианском ареале. Так, во Франции численность пришлого населения (преимущественно мусульман) быстро возросла с нескольких тысяч в 1945 г. до 5 млн. в 1995 г. (почти 10% всех жителей). Если первая мечеть в стране была построена в середине прошлого века, то сейчас их насчитывается не менее 3 тысяч. На это богоугодное дело Саудовская Аравия выделяет 30 млн. франков в год. Пропаганда ислама проводится и среди французов, исповедующих католицизм. Подлинной сенсацией в конце 80-х годов стало обращение в мусульманскую веру известного философа Роже Гароди, ранее бывшего членом политбюро Французской компартии. И такие случаи во Франции не единичны [5].

В Англии компактными анклавами проживает в настоящее время свыше 3 млн. мусульман, выходцев из колоний и Британского Содружества. Их численность быстро растет, благодаря либеральным иммиграционным законам (хотя они постоянно ужесточаются) и вследствие высокого уровня рождаемости в мусульманских семьях. Первая мечеть здесь также была сооружена во второй половине прошлого века, а теперь их насчитывается почти 2 тысячи. Вокруг мечетей созданы общины, которые начали играть все большую роль в общественно-политической жизни страны [6].

В ФРГ обосновалось 4 млн. мусульман, многие из которых имеют германское гражданство. До Второй мировой войны здесь действовало не более десятка мечетей, а сейчас их численность перевалила за 2 тысячи. Следует отметить, что в Германии собрались турецкие исламисты, которые развернули активную работу среди турецких рабочих, чтобы по возвращении на родину они добивались превращения Турции в исламскую республику. Впрочем, они с немецкими неопитами (около 100 тыс. немцев приняли ислам) не отказывают себе в удовольствии поговорить о создании Исламской республики Германии [7].

В 1975 г., в разгар мирового нефтяного кризиса, в Бельгии официально был открыт “Брюссельский исламский центр”, куда Турция направила своих представителей и преподавателей. Саудовская Аравия построила здесь крупнейшую в Европе мечеть на территории, специально выделенной королем всех бельгийцев. На Центр и мечеть возложена ответственная миссия по исламизации всех европейских народов.

В середине 1995 г. в Риме в торжественной обстановке открылась крупнейшая мечеть страны. О ее строительстве речь шла еще в 30-х годах, но тогда Муссолини соглашался на это лишь при условии одновременного открытия римской католической церкви в Мекке. Теперь мечеть построена “без взаимности”, но с надеждой, что она станет символом религиозной терпимости. На торжества открытия приехала большая часть из 700 тыс. мусульман, проживающих в Италии [8].

“Процесс пошел” и в других европейских государствах. Рабочие-мусульмане создали свои религиозные центры в Финляндии, Швеции, Норвегии, и таким образом здесь они вышли к Северному Ледовитому океану. А правительство Швейцарии разрешило исламским дипломатам приезжать для начала с двумя женами [9]. И во всех этих странах посланцы Аллаха настойчиво повторяют европейцам, что Пророк Мухаммед, якобы, предсказал: “Белая раса рано или поздно обратится в ислам”.

В средствах массовой информации чаще всего встречаются утверждения, что в странах Западной Европы проживает 12-15 млн. мусульман. Эти данные представляются заниженными. Несколько миллионов выходцев из исламских государств постоянно обитает здесь в качестве “нелегальных рабочих”. Плохо поддается учету курдская диаспора, которая придерживается преиму-

щественно исламского вероисповедания. Можно утверждать, что общая численность мусульман в Западной Европе превышает 20 млн. человек [10]<sup>0</sup>.

Особая этнорелигиозная ситуация сложилась в Соединенных Штатах. В момент образования США были малонаселенной страной, что вынудило американское правительство обратиться к людям всех национальностей и вероисповеданий с призывом участвовать в формировании нового государства. В начале XIX века среди приезжающих преобладали выходцы из Западной Европы, а в конце – из Восточной. В первой половине XX века иммигранты прибывали в основном из Южной Америки и Южной Азии. В последние десятилетия в США переехало немало жителей из стран Востока.

Принято считать, что США стали уникальным “плавильным котлом”, в котором миллионы иммигрантов различных стран переплавились в единую “американскую нацию”. Утверждается, что пришельцы не пожалели своей идентификации во имя новой жизни. Это мнение широко распространено, хотя продолжают сохранять свою самобытность коренные жители – индейцы, эскимосы, алеуты, а также потомки завезенных сюда рабов – африканские негры. Но еще большее сопротивление переплавке оказывают недавние рабочие-иммигранты из стран Латинской Америки, Африки и Южной Азии.

Считается, что главных носителей ислама – арабов – в Северной Америке насчитывается более 5 млн., причем только в США – свыше 3 млн. (самая крупная арабская община в Детройте превышает 250 тыс. чел.). Немаловажный вклад в изменение демографической и религиозной ситуации вносят также другие пришельцы из мусульманских стран Востока – индонезийцы, малайцы, пакистанцы, бангладешцы и турки. Они создали свои анклавные поселения, в которых порой невозможно услышать английскую речь. По мере разрастания таких поселений усиливается стремление сохранить свой язык, обычаи и религию. Ныне США все больше представляют собой не “плавильный котел”, а пестрое этнорелигиозное одеяло.

Как-то исподволь повысились темпы исламизации негритянского населения, что к расовым различиям добавило религиозные. Ислам принял, например, известный негр-боксер Кассиус Клей, который тут же взял себе имя Мухаммеда Али. К исламу

приобщаются выходцы из Латинской Америки и Западной Европы. Поэтому доля мусульман в американском обществе составляет ныне около 5% и продолжает неуклонно расти. Этот факт официально подтвержден в “Стратегии национальной безопасности США для нового столетия”, опубликованной в конце 1998 г. В ней, в частности, записано: “Ислам – самая быстро распространяющаяся религия в Соединенных Штатах” [11].

Мусульмане долгое время спокойно уживались с другими конфессиями. Но с 80-х годов в США активизировались различные исламские экстремисты. Своей целью они поставили уже не расширение сферы влияния, а “завоевание этой страны неверных, чтобы затем очистить ее”. В крупных городах прогремели взрывы в административных зданиях и гостиницах. Они были организованы, как утверждали газеты, “исламскими фундаменталистами”. В начале 1995 г в Нью-Йорке начался шумный процесс против шейха Омара Абу эль-Рахмана, который призывал “убивать врагов Аллаха, где бы вы с ними не столкнулись”. Он обвиняется в причастности к террористическим актам в США и в призывах к джихаду.

Не меньший резонанс в стране вызвал “марш миллиона мужчин” на Вашингтон, организованный осенью 1995 г. руководителем секты “Нация ислама” Л.Фараханом. Для участия в этом марше съехалось 1,5 млн. чернокожих мусульман, которые поддерживали требование секты “создать на территории США отдельное государство... для потомков рабов”. Печатный орган этой секты потребовал запрещения межрасовых браков и “компенсации за то, что мы дали Соединенным Штатам в виде нашей крови, пота и рабского труда”. Так, мусульманские сепаратисты нанесли первый чувствительный удар по “американской мечте”. Становится очевидным, что этнорелигиозная ситуация в США уже мало чем отличается от соответствующего положения в других индустриальных странах Северного полушария.

Конечно, когда речь идет о росте численности сторонников учения Мухаммеда в исламских странах, то его можно объяснить высоким уровнем рождаемости мусульманского населения. Когда речь идет о расширении исламской диаспоры в индустриальных государствах Запада, достаточно привести данные о потоках исламских переселенцев. Но чем можно объяснить, что в ФРГ ежегодно принимают ислам чуть ли не две тысячи немцев, что в

ислам переходят представители самых различных религий во всех частях света? И здесь явно недостаточно вышеназванных (и некоторых других) экономических или демографических причин. Видимо, есть необходимость рассмотреть отдельные наиболее несовпадающие “установочные” положения, зафиксированные в священных книгах христианства и ислама. Тем более, что о “преимуществах” учения Мухаммеда постоянно говорят мусульманские проповедники.

Естественно, что ислам, как самая поздняя мировая религия, использовал множество популярных мифов и привлекательных постулатов более ранних вероучений. Так, Коран вобрал в себя массу эпизодов из Торы и Библии, а также сохранил многих действующих лиц: Моисея, Ноя, Иисуса, деву Марию, не говоря уже об ангелах и сатане. В Коран перекечовало понятие о рае и аде, праведной и греховной жизни. Все это было призвано наглядно показать “людям Писания”, что последний, самый выдающийся Пророк Мухаммед принес самое совершенное учение, которое к тому же обеспечивает духовную близость и определенную преемственность от “устаревших” религий.

В то же время мусульмане подчеркивают, что в исламе нет непонятого им Бога в трех лицах, что им представляется атеизмом язычество, к которому они относятся более негативно, чем к христианству. Им непонятно, зачем Творцу всего живого и мертвого потребовалась еврейская женщина, чтобы произвести Иисуса (и тем более непонятно происхождение и предназначение Святого Духа). Мусульмане не понимают христианского воздаяния “кесарю кесарево, а Богу богово”, ибо все земное и небесное принадлежит только Аллаху. Кроме того, ислам, не отвергая определенный индивидуализм, отдает предпочтение умме, коллективу, общине. Наконец, в настоящее время исключительно сильное звучание приобрело решительное осуждение Кораном безнравственности, блуда, проституции, мужеложства, которые недостаточно жестко отвергает Библия. В частности, приводятся следующие сопоставления. В Библии [12] Христос говорит “книжникам и фарисеям” намеревавшимся побить камнями женщину, “взятую в прелюбодеянии”: “Кто из вас без греха, первый брось на нее камень” (И., 8:7). Более того, он предупреждает своих учеников-апостолов: “Истинно говорю вам, мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие” (Матф., 21:31). Совсем

иначе в Коране: “Аллах не ведет народа распутного” (5:107); “Прелюбодея и прелюбодейку – побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жалость к ним и религии Аллаха” (24:2); “А те, которые распутствовали, их пристанище – огонь” (32:20). Не удивительно, что мусульманские авторитеты призывают всех немусульман “искать спасение в исламе”.

Кроме того, следует отметить, что в исламском мире давно существует, а ныне набирает силу религиозно-политическое движение, касающееся одновременно теории и практики. Так, в последние 10-20 лет все больше мусульман приходит к убеждению, что их менталитету и их образу жизни не соответствует ни капиталистическая, ни социалистическая модели развития. Первую они отвергают, поскольку отдают предпочтение умме да еще с авторитарным образом правления. Они резко осуждают западную цивилизацию, рассматривая ее как международный рассадник порнографии и безнравственности. Социалистическую же модель большинство мусульман не приемлет, в основном за присущий ей атеизм, за стремление возводить преграды на пути продвижения и укрепления ислама.

На базе таких установок существует и крепнет стремление создать альтернативное, более совершенное общество, в котором большинство населения уверовало в Аллаха. В то же время среди христиан и приверженцев других вероисповеданий немало сторонников поиска “третьего пути” развития. Нельзя исключать, что их часть усматривает в крепнущем панисламизме возможность создания социально более справедливого и морально более чистого государства. Однако, это – всего лишь версия, которая требует дальнейшего исследования.

\* \* \*

Таким образом, можно констатировать, что ислам, особенно за последние полстолетия, существенно продвинулся на север и потеснил христианство и атеизм. В основе этого явления лежат весьма различные экономические, политические, демографические и концептуальные причины. Возникают и другие версии. Так, всемирно знаменитый француз Жак Ив Кусто заявил в 1994 г.: “В ближайшей перспективе наступление Сахары вынудит большинство североафриканцев переселяться в Европу и европейцы перестанут говорить по-французски, по-немецки, по-испански, а начнут изъясняться на арабском языке”. Видимо, экологическую



причину также не следует сбрасывать со счетов, учитывая потепление климата планеты. Конечно, трудно отдать предпочтение одной из них, тем более они, как правило, проявляются во взаимодействии. Но факт бесспорен: ислам практически стал уже первой или второй официальной религией в большинстве стран северного полушария. А язык Корана все более прилежно изучается в странах Западной Европы и даже Северной Америке.

---

1. Коран, перевод Крачковского. М., 1986, с.510.
2. Более подробно см.: *Старченко Г.И.* Трудовые миграции между Востоком и Западом. Вторая половина XX столетия. М., 1977, с.118-125.
3. Независимая газета. 18.6.1997.
4. The State of World Population. N.-Y., 1996, p.55-59.
5. За рубежом. 1991, №№ 7, 41, с.9-10; Le Monde. P., 5.12.1998.
6. За рубежом. 1998, № 17, с.12.
7. Cumhuriyet. Ist., 1.3.1987.
8. За рубежом. 1995, № 25, с.7.
9. Коммерсант-Daily. 17.8.1997.
10. За СССР, февраль 1999, № 11.
11. Н.Г.- Сценарии, февраль 1999, с.13.
12. Библия. М., 1994.

## ИРАНСКИЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ\* И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ

Руководители Исламской республики Иран никогда не отказывались от идеи распространения идеалов исламской революции в мусульманском мире и вне его. В полной мере это относилось и к среднеазиатскому региону СССР, получившему позднее название Центральная Азия. Иранцы всегда полагали, что имеют на это не меньше прав, чем другие страны, которые не только открыто пропагандируют собственные ценности и образ жизни, но и защищают свои национальные интересы далеко за пределами государственных границ.

За прошедшие двадцать лет в этой позиции Тегерана не произошло каких-либо принципиальных изменений. Изменились только внешние условия, ставшие более благоприятными для реализации Ираном данной задачи после начала так называемой “перестройки”, завершившейся раздроблением единого государственного организма (каким был Советский Союз) на ослабленные сегменты, получившие название “новые независимые государства”.

Первый зондаж ситуации в Центральной Азии был проведен еще двадцать лет назад, вскоре после свержения монархии. В СССР была направлена специальная делегация. Возглавлял ее достаточно известный в тот период религиозный деятель ходжато-ль-эслам Шабестари. В результате проведенной работы иранские аналитики пришли к двум принципиальным выводам:

Первый вывод: в ближайшем будущем рассчитывать на поддержку идей исламской революции со стороны советских мусульман нельзя, поскольку отсутствует реальная база для недовольства существующим строем, т. е. социализмом. Социализм в Советском Союзе, – отмечал Шабестари, – постарался осуществить экономическую справедливость в широких пределах, и потому все советские люди, в том числе и мусульмане, не испытывают особых недостатков в том, что касается их материальных нужд; и по этой причине отсутствуют побудительные мотивы для

---

\* Термин “фундаментализм” употреблен как общепринятый рабочий термин, обозначающий государственную идеологию и политику руководства Ирана.

того, чтобы возник новый социальный порядок”. Кроме того, властями обеспечивается конституционное право на свободу вероисповедания; мусульманское духовенство не имеет особых проблем с правительством и в финансовом отношении достаточно независимо от него. Потому говорить о построении там исламского общества преждевременно.

Второй вывод: исламское движение в СССР – “видится”, т. е. предпосылки к нему существуют, и в перспективе оно должно все-таки появиться, поскольку советские мусульмане, несмотря на то, что они не против социализма, стремятся в то же время к обретению “своей исламской сущности”. Однако сделать это нельзя без восприятия ислама как идеологии, на основе которой можно решать, по мнению Шабестари, политические, экономические и культурные проблемы. Существованию же ислама как идеологии такого рода всегда препятствовала КПСС, сосредоточившая в своих руках всю полноту власти, с чем многие мусульмане не согласны. Перспективы зарождения исламского движения за создание исламского общества будут тем реальнее, чем в большей степени мусульмане будут думать о духовных проблемах, нежели о своих материальных потребностях [1].

Иранские руководители давно заметили тлевшее в недрах общества советских мусульман недовольство традиционных элит своим подчиненным положением по отношению к правящим “коммунистам”, которые не желали делиться с ними властью на официальном уровне. (Неофициальная власть, которую они имели всегда, их уже не всегда устраивала.)

С началом “перестройки” предположения иранцев о перспективах исламского движения в Центральной Азии отчасти оправдались [2]. Исламского движения как такового, правда, до сих пор не наблюдается. Оно представлено пока разрозненными организациями, партиями и группировками и находится на стадии формирования. Тем не менее их активность была отмечена во всех “новых независимых государствах” Центральной Азии. Особенно наглядно это проявилось, как известно, в Таджикистане. Взрывы в Ташкенте в феврале 1999 г. также свидетельствуют о том, что правление Ислама Каримова не устраивает влиятельные в республике силы, в том числе и исламски ориентированные, сосредоточенные преимущественно в Ферганской долине. Неслучайно, конечно, президент Узбекистана сразу после терактов в

столице республики заявил, что они были организованы исламистами из движения “Хезболлах” и ваххабитами [3] (30 человек из них вскоре были арестованы) [4]. Не вполне ясно, подразумевается ли под этим какая-то связь местных исламистов с проиранскими силами вне Узбекистана. Однако достаточно сказанного, чтобы понять сложность взаимоотношений светской власти и религиозно-политической оппозиции в самой казалась бы стабильной республике Центральной Азии. И надеяться на улучшение взаимоотношений между светской властью и исламскими силами в Центральной Азии вряд ли целесообразно при существующих тенденциях в политике местных властей.

После гибели СССР исламское руководство Ирана использовало новую ситуацию, сложившуюся в мире, для своего проникновения в государства Центральной Азии. Причем на интересы России Иран обращал все меньше внимания. Сама Россия стала восприниматься иранским руководством как не вполне самостоятельное государство, которое пытаются использовать в своих интересах политики мирового уровня, желающие ослабить ее и вытеснить из региона. Один из самых откровенных западных политиков З.Бжезинский [5] прямо заявляет в этой связи: “Я предпочту в России хаос и гражданскую войну тенденции воссоединения ее народов в единое, крепкое, централизованное государство” [6]. Он полагает также, что после уничтожения коммунизма главным врагом Запада является православие (с которым связаны духовные традиции русских, составляющих более 80% населения России). Иран, конечно, не разделяет официально такой прямолинейной оценки православного христианства. Но и не может ее полностью отрицать, учитывая события на Балканах. Не случайно еще несколько лет назад в иранской прессе обсуждался вопрос об организации исламскими странами торгово-экономического бойкота России за поддержку “Москвой сербских преступников”. Раздавались даже призывы разорвать дипломатические отношения с Россией [7].

Складывается впечатление, что в последние годы Иран фактически получил от Запада неофициально своего рода карт-бланш на деятельность не только на Балканах, где он поддерживает мусульман против сербов всеми возможными средствами [8], но и в Центральной Азии. При условии, что эта деятельность будет способствовать хотя бы в какой-то степени ослаблению позиций Рос-

сии в регионе. Объективно этой цели могут служить экономическая активность Ирана и (что парадоксально!) некоторые его идеологические установки. Те из них, которые имеют явную или объективную антироссийскую или антирусскую (что часто одно и то же) направленность или окраску.

Тегеран понимает, что его экономической и миссионерской деятельности на территории СНГ Соединенные Штаты (а тем более другие страны Запада) никогда не будут серьезно препятствовать до тех пор, пока она будет отвечать геополитическим интересам США и их союзников. К тому же в самой России существуют сторонники иностранного миссионерства, в том числе в Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте РФ [9]. В средствах массовой информации высказывалась даже точка зрения о неизбежности расширения сферы влияния мусульман и ислама в противовес русским и православию. В соответствии с ней за последние 300 лет, начиная с Петра I, развитие России обеспечивалось в результате диалога с “внешней культурой”. Это развитие обеспечивалось сначала благодаря “русско-немецкому диалогу”, затем – “русско-еврейскому”; а теперь настала очередь “русско-мусульманского диалога”, который “сможет обновить и русскую государственность, и русский бизнес, и русскую культуру в XXI веке” [10]. Опираясь на такую позицию, некоторые силы в России готовы, возможно, поддержать соответствующую деятельность Ирана в Центральной Азии. Что касается конкуренции и противоречий Ирана с проамериканской Саудовской Аравией в Центральной Азии, то этот вопрос уже, похоже, урегулирован. Еще в начале 90-х годов Иран пошел на улучшение отношений с Саудовским режимом. (Они были прерваны в 1987 г. после гибели в Мекке более 400 иранских паломников.) Еще в 1992 г. посол Исламской Республики Иран в Саудовской Аравии заявил, что Иран и Саудовская Аравия – это “два крыла исламского мира” [11], а в 1998 г. постепенный процесс улучшения связей между этими странами ознаменовался восстановлением дипломатических отношений. Правда, проблемы остаются, поскольку и в Иране, и в королевстве имеются противники сближения между странами [12].

Присутствие Ирана в Центральной Азии пока не соответствует уровню, на который он рассчитывал. Тем не менее Тегеран сумел добиться значительных успехов в этом направлении.

Напомним, что еще в октябре 1993 г. тогдашний президент Ирана Хашеми Рафсанджани совершил турне по новым независимым мусульманским государствам СНГ (кроме Таджикистана). В результате было заключено более 40 соглашений и договоренностей о сотрудничестве в самых различных сферах (торговля, экономика, промышленное строительство, наука, культура, спорт, туризм, банковское дело, связь, транзитные перевозки и т. д.). Позднее Иран посетил президент Таджикистана Э.Рахмонов, который, в свою очередь, подписал 12 (!) соглашений такого рода.

Естественно, что Иран продолжает использовать для поднятия своего престижа и Организацию Экономического Сотрудничества (ОЭС), членами которой являются Иран, Турция, Пакистан и Афганистан, страны Центральной Азии, а также Азербайджан. В рамках этой организации осуществляются не только экономические проекты, но также проводятся культурные и спортивные мероприятия.

Одним из важных политико-экономических успехов Ирана является реализация проекта создания железнодорожной сети, связывающей республику Центральной Азии с Ираном и получившей название “Шелковый железнодорожный путь”. Эта дорога была высоко оценена в регионе, а Ислам Каримов назвал ее даже “южными воротами Узбекистана”. В результате начала ее эксплуатации товаропоток из Центральной Азии в значительной степени был переориентирован с России на Иран, что превращает его в важнейший транспортный узел региона. Соединение железнодорожных путей Ирана и Туркменистана открывает широкие возможности для движения товаров в обоих направлениях, способствуя проникновению Ирана на среднеазиатский рынок. Он может со временем действительно стать “торговыми воротами в страны Центральной Азии”, как образно выразился министр торговли Новой Зеландии, заинтересованной в освоении рынка Центральной Азии через Иран [13].

Исламская республика Иран (ИРИ) рассчитывает на получение значительных валютных поступлений за транзит товаров через свою территорию. В стадии осуществления находится такой важный проект как создание судоходной линии из Ирана в Астрахань (перевозка большегрузных автомобилей, которые затем повезут товары в Европу и Среднюю Азию). С этой целью строится порт Оля около Астрахани, который будет в проекте обрабаты-

вать до 15 млн. т. грузов в год. Конечно, в первую очередь Иран планирует экспортировать свою продукцию. Иранская экономика достаточно успешно развивается и потому нуждается в центральноазиатских рынках. Иран способен экспортировать широкий ассортимент промышленных товаров – вплоть до лазеров собственного производства. Он может поставлять продукты питания и лекарства, что особенно важно в нынешней ситуации.

Характерной особенностью иранской политики является ставка на экспорт инженерно-технических услуг как на один из перспективных экспортных “товаров”. Иран уже строит в Центральной Азии разного рода промышленные объекты, принимает участие в создании инфраструктуры и коммуникаций и т. д., то есть делает то, что некогда делали иностранные специалисты в самом Иране. Государство активно поддерживает предпринимателей, ориентирующихся на экспорт. Правительство выделяет кредиты для экспортеров иранских товаров в Центральную Азию через специальный Банк развития экспорта (БРЭ). Этот банк, по всей видимости, прибыльный, поскольку с успехом привлекает денежные средства населения. БРЭ постоянно работает над совершенствованием услуг и льгот, позволяющих облегчить ввоз в страну по невысокой цене передовых технологий и современного оборудования в обмен на иранский нефтяной экспорт, доходы от которого составляют значительную часть бюджета страны [14]. Поддержка экспортеров осуществляется и через другие организации, в том числе через специальный Фонд экспортных гарантий.

Фактически Исламская республика Иран превращается в перспективного конкурента российских производителей и предпринимателей в самых различных сферах деятельности.

Развивающемуся Ирану нужны рынки Центральной Азии, за которые он не только готов бороться, но и давно исподволь ведет борьбу. Только не всегда ее можно увидеть. Иран и в дальнейшем будет делать все возможное, чтобы укрепиться на них. И, конечно, он всегда будет стремиться вытеснить своих реальных и потенциальных конкурентов, в том числе (или даже, прежде всего) российских и русских, проживающих в Центральной Азии. Для этого есть и интересная идея, с которой Иран выступил еще почти десять лет назад: создание “объединенного экономического фронта стран третьего мира” [15], под которым подразумеваются

мусульманские страны, в том числе государства Центральной Азии.

В этой связи есть основание полагать, что Иран еще в начале 90-х годов внес определенный вклад в развитие исламского движения в регионе [16] с антироссийским и антирусским оттенком, исходя из собственных геополитических интересов и экономических потребностей государства. Сугубо идеологические постулаты (о мусульманском единстве, борьбе против “неверия” за “истинный ислам” и т. п.) в данном случае выполняли инструментальную функцию создания благоприятного для Ирана общественного климата. Там поняли, что этого можно добиться путем устранения различных форм советско-российского (=русского) присутствия и влияния в регионе.

О готовности ИРИ участвовать в противостоянии России в Центральной Азии свидетельствует та антироссийская и антирусская кампания, которая возникла в Иране на базе традиционного скептицизма по отношению к северному соседу и идеологического антисоветизма. Кампания эта по сути никогда не прекращалась. Менялись лишь ее масштабы, уровни и формы в зависимости от конкретной ситуации. Первоначально акцент делался на однопорядковости США и СССР по отношению к исламской революции, пока не последовало ранее известное, но уже забытое, заявление руководства Советского Союза о недопустимости вмешательства США во внутренние дела суверенного государства Иран. Затем акцентировалось внимание на антиисламской деятельности СССР (=России) в Афганистане. И всегда Иран вставал, официально и неофициально, на сторону “притесняемых” и “обездоленных” мусульман. (К слову сказать, аналогичную позицию занимали и США). Иранская пресса 90-х годов изобилует такого рода материалами, в которых Россия и русские выглядят угнетателями и притеснителями, т. е. тем злом, с которым призывал бороться еще имам Хомейни. Они отражают мнение определенных, в том числе и официальных, политических кругов, которое не скрывалось от братьев по вере.

Интересно отметить, что касаясь темы взаимоотношений России и Средней Азии, иранская пресса перепечатывала выдержки из работ известного советолога А.Бенингсена, где русские характеризуются как агрессоры, которые расчленили ее на отдельные республики, стремились уничтожить там ислам и т. п.



Антирусские мотивы присутствовали и в публикуемых интервью со среднеазиатскими религиозными деятелями, подчеркивавшими свою заслугу перед исламом тем, что препятствовали смешанным бракам с русскими. Справедливо, с точки зрения ислама, гордился этим и имам пятничной мечети в Ташкенте Ахмад Собур, радовавшийся исходу славянского населения из Узбекистана. Нашли иранцы недовольных русскими и среди авторитетных лиц в Бухаре. Так, глава организации “Аль-Хайат” обвинил русских в том, что они установили свое господство и отделили мусульман Центральной Азии от остального мусульманского мира [17]. Каналы получения такого рода информации между Ираном и Центральной Азией работают в обоих направлениях.

Примером работы ИРИ против конкурентов может служить и деятельность иранских дипломатических представительств, обязанных доводить до сведения местного населения позицию своей страны по различного рода вопросам, в том числе путем распространения соответствующей литературы. В одном из таких документов, датированном 1995 г., высказывается, в частности, мнение международного отдела “Культурной организации имама Хомейни” об отношении к русским как к разрушителям ислама. Цитируем дословно: “Наравне с истреблением национальной сущности мусульман в Советском Союзе русские вели серьезную борьбу с исламской культурой в мировых масштабах. С этой целью они издавали множество антирелигиозных книг и содействовали созданию коммунистических партий в исламских странах”.

И далее. “Последней попыткой русских в деле уничтожения мусульман стала оккупация Афганистана, и в случае ее успеха и расширения марксизма это могло бы стать предисловием к уничтожению исламских обществ на Ближнем Востоке и в Азии” [18]. Несмотря на то, что в 1995 г. Советского Союза уже не было, составители указанного текста не сочли нужным внести в него какие-либо изменения, что симптоматично, поскольку не может быть объяснено забывчивостью или нерасторопностью чиновников.

Имеющее место сотрудничество между Ираном и Россией ни в коем случае не может означать принципиальных изменений в его политике в Центральной Азии. Напротив, после наметившегося закономерного, на наш взгляд, сближения между Ираном и США, она может быть только усилена в сторону ужесточения антироссийских позиций. Ибо Тегеран, как представляется, счи-

тает русских не менее опасными врагами исламской системы, чем американцев.

Конечно, иранская политика в Средней Азии не определяется позицией государств Запада и США. Она, безусловно, диктуется внутренними интересами развития самого Ирана. Просто в изменившейся международной ситуации действия Ирана в ряде случаев совпадают с интересами США.

При этом многие противоречия с США в политическом аспекте и в идеологическом плане (имеющие в своей основе сакральный смысл) остаются у исламского руководства Ирана неизменными.

Что касается исламской угрозы Ирана Центральной Азии, о которой прежде говорили очень много, то она действительно существует. Но в том смысле, что иранские рецепты выхода государства из кризиса оказались успешнее российских, а опыт ИРИ в этом плане наглядно засвидетельствовал, что секулярный вариант развития – не единственно возможный и эффективный в современном мире; что священнослужители могут управлять государством не только не хуже светских политиков, но даже лучше, чем их коллеги из СНГ.

Кроме того, иранская идеология революционного ислама уже отчасти живет своей собственной жизнью независимо от нынешнего иранского режима, дрейфующего, похоже, в сторону Запада. Многие содержащиеся в ней рецепты будут неизбежно привлекать новых adeptов в Центральной Азии, численность которых будет расти.

- 
1. Хабар ва назар , 19.10.1979, № 74, с.5, 6.
  2. Мусульмане Центральной Азии стали все чаще обращаться к исламу, однако, не потому, что меньше стали думать о материальных потребностях, а как раз наоборот.
  3. В Андижане, Коканде и Намангане давно существовали крупные ваххабитские общины, имеющие собственные мечети.
  4. Независимая газета, 19.02.99, 26.02.99.
  5. Мнение З.Бжезинского здесь приводится по той причине, что к нему в Иране относятся со вниманием. Тем более, что этот влиятельный политик выступает сторонником сотрудничества США с Ираном в Каспийском регионе.
  6. Цит. по: *Кортунов С.*, Имперские амбиции и национальные интересы. – Независимая газета, 11.09.97.
  7. "Салам", "Tehran Times", 8.12.94.

8. Иран поставлял боснийским мусульманам вооружения в нарушение международного эмбарго на поставки оружия конфликтующим сторонам. США, как известно, этому не препятствовали.
9. Труд, 06.01.99.
10. Сегодня, 14.08.98.
11. Абрар, 9.06.92.
12. Примечательно, что во время визита в Саудовскую Аравию бывшего президента Ирана, главы Согласительного Совета А.А.Хашеми-Рафсанджани произошел инцидент в мечети Ан-наби во время пятничного намаза. Пятничный имам Медины шейх Хазифи подверг "оскорблениям верования шиизма о сокрытом имаме" и заявил, что такие верования ведут к гибели ислама, а потому "мы, сунниты, не сделаем даже шага в сторону шиитов" (Джомхури-йе эслами, 2.04.98).
13. Хамшахри, 18.04.96.
14. За 11 месяцев 1997-98 гг. нефтепродуктовый экспорт Ирана составил 780 тыс. на сумму 2,8 млрд. долл. (Джомхури-йе эслами, 9.03.98).
15. Кейхан, 18.01.91.
16. Некоторые среднеазиатские лидеры не обоснованно некоторое время обвиняли Иран в поддержке радикальных исламистских группировок, хотя прямых доказательств этого не приводили.
17. Джомхури-йе эслами. 25.02.92.
18. Путь, ведущий к истине, Тегеран, 1995, с.27.

## ИСЛАМСКИЙ ЭКСТРЕМИЗМ И ЕГО ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА ГОСУДАРСТВА СНГ

Исламский фактор в новых геополитических условиях, возникших после распада Советского Союза, оказывает все большее влияние на формирование многополярного (некоторые утверждают однополярного) мира. Ислам претендует на самостоятельную роль, стремясь выступить как отдельная сила. Распад СССР открыл новые “возможности” для идеологов исламских стран. Они стараются включить бывшие мусульманские республики Центральной Азии и саму Россию в список государств, представляющих особый интерес для мусульманского мира.

Наличие в этих государствах мусульманского населения, близость границ с мусульманскими странами, появление на территории государств Центральной Азии и России политизированных мусульманских организаций и партий еще больше стимулировали сторонников распространения исламской идеологии форсировать ее активное проникновение в эти страны через “возрождение” ислама в постсоветском пространстве.

По мнению некоторых ученых, процессы “новой исламизации” или “возрождения” традиционно мусульманских регионов России и бывших мусульманских республик СССР объективно имеют общие черты с религиозными явлениями в других исламских государствах с переходным типом экономики.

В целом в бывшем постсоветском пространстве наблюдаются три тенденции.

1. “Ортодоксальная” – носители которой, оправдывая существующее положение и противодействуя любым экономическим и социально-политическим переменам, возражают против изменений вообще.

2. “Возрожденческая” – представители которой выступают за очищение ислама от последних и позднейших наслоений, ратуют за возврат к его истокам (так называемые фундаменталисты).

3. “Реформаторская” – его сторонники требуют модернизации исламской практики в соответствии с изменившимися условиями реальной жизни [1].

Казавшаяся первоначально пассивность представителей

мусульманского общества и официальных исламских учреждений России давно отошла на задний план. В настоящее время они параллельно со сторонниками набирающего силу радикального мусульманского фундаментализма, являются активными участниками общественно-политического процесса в стране.

Вместе с тем, в последнее время заметно возрос интерес различных мусульманских стран к внутривнутриполитическим процессам в постсоветском пространстве, поиску возможностей заполнения образовавшегося политического вакуума.

Использование исламского фундаментализма, в частности, “чистого ислама”, как основы возрождения ислама в государствах Центральной Азии и России, стал ключевым моментом в активизации деятельности идеологов мусульманского экспансионизма таких стран, как Пакистан, Афганистан, Иран, Саудовская Аравия, Турция и других в центральноазиатском и российском направлениях.

В России (на Кавказе, в Татарстане) и других странах СНГ, особенно в Средней Азии, действует ряд религиозных объединений (некоторые исследователи именуют их экстремистскими НРПО – неправительственные религиозно-политические организации), которые находятся в оппозиции существующим властям [2].

В целом политика исламских экстремистских объединений в отношении государств-членов СНГ основана на организации активных действий исламских экстремистов на базе нетрадиционно построенных конфликтов низкой интенсивности, в которых упор делается на диверсионно-террористические операции, создание широко разветвленных общественно-политических исламских организаций, ориентированных на национал-сепаратизм, моральный, психологически-информационный и вооруженный террор против существующей власти [3].

Для реализации своих целей значительное место в работе исламских экстремистских организаций Саудовской Аравии, Афганистана, Пакистана, Ирана, Турции отводится мусульманскому духовенству и служителям религии во всем мусульманском регионе постсоветского пространства. Как известно, среди мусульманского духовенства и верующих постсоветского пространства интенсивно развиваются сложные процессы идейного размежевания и имущественного расслоения. Духовенство Центральной Азии и России практически разделилось на две крупные группы –

“патриотов” и “прагматиков”. Первые считают, что главной целью мусульманского духовенства постсоветского пространства является укрепление государственности и целостности России, других государств СНГ, в частности, центральноазиатских, а в перспективе – их интеграция и сближение, сохранение единого общецивилизованного ареала, отдельной самобытной культуры. Вторые (в основном состоят из “новых” религиозных деятелей) главной целью считают использование появившихся возможностей для собственного самоутверждения при помощи финансовой и моральной поддержки зарубежных мусульманских центров и фондов. Основная масса “прагматиков” мало походит на мусульманское духовенство, они скорее всего напоминают мусульманских политиков новой формации, для которых использование религиозных атрибутов и названий необходимо только для их выживания и получения финансовой помощи. К их числу можно отнести лидеров “Исламского культурного центра России”, ряд Духовных управлений мусульман.

“Прагматики” не пользуются популярностью среди верующих, но имеют поддержку у лидеров некоторых политических организаций, пытающихся таким путем привлечь на свою сторону часть мусульман.

Для международных исламских экстремистских организаций именно группа “прагматиков” представляет наибольший интерес как сила, опираясь на которую, они способны решать свои геополитические задачи, благодаря открывающимся возможностям участия во внутривластных процессах, лоббирования своих интересов в органах власти и т. д.

Анализ событий последних лет показал, что исламским радикалам в значительной степени удалось укрепить позиции в государствах Центральной Азии и России. Исламисты, начавшие свою деятельность с активных вооруженных действий на территории Таджикистана в 1992 г., по истечению 7 лет вошли в состав его правительства, активно действуют и намерены действовать во всех южных и центральных регионах СНГ.

Для исламских экстремистов в государствах Центральной Азии, а также в некоторых субъектах Российской Федерации характерны насильственный захват власти вооруженным путем, непризнание существующей власти, введение норм шариата, использование террористического акта как наиболее эффективного

способа для оказания давления на руководителей независимых государств. Действия исламских экстремистских организаций на постсоветском пространстве получают поддержку США и других западных стран, благодаря чему приобретают в глазах ряда организаций “узаконенный” характер. Так, через поддержку Объединенной таджикской оппозиции, которая характеризуется американцами и западными политиками как “исламско-демократическая”, реализуется стремление вытеснить из Таджикистана “враждебную исламу” Россию [4]. При этом распространение принципов исламского фундаментализма, введение в ряде случаев элементов шариата (например, в Чечне) выдается как некий необходимый элемент демократизации общества, а не действия, направленные против изменения светского характера государства. Между тем, под видом совершенствования форм управления происходит разрушение государственности светского типа, что в конечном итоге может привести к неуправляемости общественных процессов, дальнейшей дестабилизации обстановки в Центральной Азии и России и даже распаду последней.

С этой целью, например, не исключается возможность использования афганского движения “Талибан”, как военной силы, для оказания поддержки вооруженным группировкам исламских организаций на территории Таджикистана, Узбекистана, Киргизии, Дагестана, Чечни, а также предоставления им военно-тренировочных лагерей и помощи в подготовке террористических акций. Исламские экстремисты отводят Пакистану роль пропагандистского центра, Саудовской Аравии – финансового спонсора, а также места подготовки кадров священнослужителей, Иордании – функцию плацдарма для подготовки военных инструкторов и т. д. Большое значение они придают в целом вопросу подготовки кадров с перспективой их дальнейшего использования на территории государств – членов СНГ.

Так, по сообщению некоторых СМИ, только в октябре 1996 г. из Саудовской Аравии в Чечню прибыло более двух сотен “ваххабитов” [5]. По имеющимся данным, в зарубежных исламских учебных заведениях фундаменталистского толка обучается более 1300 молодых слушателей – выходцев из России и стран Центральной Азии. Отбор слушателей в них осуществляется зарубежными преподавателями и религиозными деятелями без какого-либо согласия или участия официально действующих духовных

управлений мусульман этих стран. По возвращении домой молодые кадры, получившие образование за рубежом, в совершенно другой атмосфере, начинают вытеснять из мечетей, религиозных школ, духовных управлений лиц, оставшихся на родине. Таким образом осуществляется замена религиозных лидеров, лояльно относящихся к официальным властям, на представителей радикальных, экстремистских организаций, ориентированных на политизацию ислама среди мусульман России и государств Центральной Азии.

В наихудшем положении в этом вопросе оказалась Россия. Самоустранение государства от решения вопросов, связанных с исламским фактором, способствовало бесконтрольному вмешательству Саудовской Аравии, Ливии, Сирии, Турции, ОАЭ, Пакистана в дела мусульманского сообщества России.

В отличие от других государств-членов СНГ (Узбекистан, Таджикистан, Кыргызстан и т. д.), сумевших ограничить влияние радикальных исламских организаций на своей территории, Россия оказалась не готовой к такой экспансии исламизма.

За короткий период в России была создана широкая разветвленная сеть мусульманских радикальных организаций, к которым относится “Аль-Игасааль-Ислами” (“Международная исламская организация спасения”) со штаб-квартирой в Джидде (Саудовская Аравия), “Организация исламского спасения” (Саудовская Аравия), “Молодежная организация по строительству мечетей” (США) и т. д. [6]

Под видом оказания благотворительной помощи отделения этих международных организаций и их фонды фактически участвуют в формировании шариатских судов в ряде субъектов Российской Федерации. Они координируют деятельность созданных там общественно-политических экстремистских организаций, и, судя по всему, способствуют разжиганию межрелигиозной розни, созданию учебных центров и военизированных лагерей.

При активном участии исламских радикалов обычным явлением на территории России и государств Центральной Азии стало распространение нетрадиционных религиозных течений. Деятельность мусульманских организаций радикального и экстремистского характера, имеющих зарубежные корни, приобрели целенаправленный и адресный характер. Хотя основным методом их действия остается использование религиозной риторики,



мобилизация мусульман под лозунгом “исламского братства”, подспудно они пытаются объединить идеи исламского экстремизма с национал-сепаратизмом. Характерны в этой связи лозунги формирования “исламской нации”, создание “единого исламского государства от Каспия до Китая”.

Как известно, распространению исламского экстремизма в России и государствах Центральной Азии способствовал ряд обстоятельств. В первую очередь, гражданская война в Таджикистане, война в Чечне, переплетение социально-экономических проблем, безработица, особенно в мусульманских республиках всего постсоветского пространства.

Придание социальному протесту в исламской формы стало возможным и для части нынешнего российского и центрально-азиатского общества, в котором модернизация (изменение) традиционных структур не принесла особых благ основной массе населения. Для нынешней ситуации во всех государствах Центральной Азии характерно то, что проводниками изменений в обществе выступает узкий круг местной элиты, в определенной степени ориентированной на традицию своих народов, но все еще не определившей до конца пути государственного развития. Для России характерно то, что проводником модернизации общества выступает в основном круг лиц, представляющий отличную от мусульманской конфессии религию, далеко не всегда понимающий характер мусульманского общества в России.

Это стало причиной усиления религиозного радикализма, как ответ на действия федеральных властей, практически потерявших свой авторитет среди мусульманских субъектов России, в первую очередь, на Северном Кавказе, в Татарстане и Башкортостане.

Таким образом, раскол российского мусульманского духовенства, низкий авторитет среди населения федеральных властей создали идеальные условия для активизации мусульманских организаций радикального толка, которые повсеместно поощряют идеи национал-сепаратизма, расширяют регионы своего влияния. С подачи лидеров исламских радикалов любая попытка федеральных властей укрепления российской государственности подается как посягательство на суверенитет и независимость мусульманских субъектов России, как ущемление прав мусульман. Например, во время событий 1991-1992 гг. в Чечне, руководством республики был создан “Национальный комитет по делам рели-

гии при Президенте Чеченской республики”. В первых обращениях руководителей этого комитета к послу Саудовской Аравии в Российской Федерации выражалось “недоумение по поводу равнодушия мусульманского мира в отношении Чечни и братского мусульманского народа, испытывающего тяжелейший гнет со стороны воинствующего реакционного христианского и шовинистического московского руководства” [7].

Попытка России связать свою дальнейшую судьбу с Европой преподносится лидерами мусульманского радикализма как очередное подтверждение “чуждости” России мусульманскому миру, ее безразличию судьбам мусульман, проживающих на ее территории.

Многие лидеры исламских организаций считают, что возрождение России под лозунгами православия есть не что иное как открытое пренебрежение к исламу [8]. Поэтому они ставят вопрос о нецелесообразности вхождения мусульманских субъектов Федерации в составе России.

Рост национального самосознания тюркских народов России и Центральной Азии используется национал-экстремистскими религиозными организациями для эксплуатации исламского и тюркского фактора в разжигании среди них антироссийских сепаратистских настроений. Национал-экстремистами внедряется в общественное сознание тюркоязычных республик идея выхода из состава России и создание “Великого Турана”. Различные международные исламские организации, в том числе Саудовской Аравии, главным условием оказания финансовой помощи исламским организациям, действующим на территории государств Центральной Азии и России, считают приоритет в их деятельности исключительно исламских ценностей. Это в условиях многонационального состава и много-конфессиональности страны может стать причиной обострения межнациональных отношений.

Таким образом, следует отметить, что Россия и государства Центральной Азии не могут безучастно относиться к усилению экстремизма под исламскими лозунгами, поскольку это угрожает их территориальной целостности и может привести к изменению государственного устройства. В связи с этим органы власти вынуждены принимать легитимные меры для ограничения влияния исламских экстремистских организаций.

Реализация стратегических планов России и государств

Центральной Азии по установлению нормальных взаимовыгодных отношений с мусульманским миром во многом зависит от того насколько успешно России и новым независимым государствам Центральной Азии удастся решить проблему экстремизма под исламскими лозунгами.

Подводя итоги роли исламского экстремизма в нынешних условиях и его влиянии на Россию и Центральную Азию, можно констатировать следующее:

1. Экстремизм с использованием религиозных лозунгов, в частности, исламских, будет выступать как одна из преград естественному возрождению религиозных и духовных ценностей в России и государствах Центральной Азии, укреплению их государственности. Исламский экстремизм не способствует развитию отношений России и государств Центральной Азии со странами мусульманского мира, прежде всего с Пакистаном, Афганистаном, Ираном, Турцией, а также с арабскими странами. Он ограничивает маневр государств-членов СНГ с мусульманским населением в нынешних сложных геополитических процессах, происходящих в мире.

2. Исламский экстремизм сводит на “нет” усилия России и государств Центральной Азии по демократизации общественных процессов в этих странах, созданию условий для возрождения религиозных и духовных ценностей, в частности, самого ислама.

3. Исламский экстремизм в нынешних условиях действует как деструктивная сила, дестабилизирующий фактор. Его действия направлены на обострение межрелигиозных отношений, раскол мусульманского общества, “раскачивание” взаимоотношений между региональными и федеральными властями, поощрение сепаратизма, резкую активизацию мусульманского фактора во внутривнутриполитической жизни, что может изменить общую ситуацию в странах-членах СНГ.

4. Исламский экстремизм пытается нанести ущерб авторитету России и государств Центральной Азии, выставляя их в глазах международного сообщества, международных организаций как недемократические, неправовые государства, где ущемляются права мусульман. Таким образом, умышленно создается негативный образ этих государств и почва для спекуляций.

5. Исламский экстремизм выступает противником интеграционных процессов в рамках СНГ.

6. Наконец, действия исламского экстремизма по поощрению национализма и изменению географической карты России могут привести к непредсказуемым последствиям.

Таким образом, Россия и государства Центральной Азии вступают в XXI век с огромными социально-экономическими, политическими проблемами, решение которых невозможно без участия мусульманского мира. Однако успешное решение стратегического плана, связанного взаимоотношением России и государств Центральной Азии с мусульманским миром, несомненно, отвечающим национальным интересам всех государств без исключения, во многом зависит от преодоления негативных последствий экстремизма, выступающего под исламскими лозунгами.

- 
1. "НГ" – Религия. 21.10.1998 г. с.4.
  2. "Независимая газета". 21.11.1996 г.
  3. "Экономическая газета". № 12 (181), март 1998 г.
  4. "Независимая газета". 21.11.1996 г.
  5. Там же.
  6. "Независимая газета". 05.07.1996 г.
  7. *А.В.Кудряцев* "Ислам и государство в Чеченской республике" – "Восток". №3, 1994 г., с.68-69.
  8. "Ислам в России: традиции и перспективы". М., 1998 г., с.86.

## МИССИОНЕРСТВО И ВЕРОТЕРПИМОСТЬ В ИРАНЕ

Иран принадлежит к числу многонациональных и поликонфессиональных государств Западной Азии. Вместе с тем в этой исламской стране господствует дух терпимости к иноверцам. Это позволяет не только избежать каких-либо столкновений на религиозной почве, но, напротив, способствует обогащению иранской мусульманской культуры, аккумулирующей в себе элементы культур неисламских народов страны. В современной Исламской Республике Иран церкви и храмы различных мировых конфессий функционируют свободно. Мечети также может посетить и немусульманин. Определенная роль в распространении идей мировых религий принадлежит миссионерам, деятельность которых особенно была активна в конце XIX – начале XX века.

Эта тема уже освещалась в отечественной и зарубежной иранистике. Так, в частности, Б.Заходер посвятил специальную статью истории православной миссии в городе Урмии в конце XIX – начале XX века [1]. Некоторые данные о ней содержатся в одной из монографий М.С.Лазарева [2], а также в работах зарубежных ориенталистов. О положении немусульманских народов в Иране, о правах и ограничениях иноверцев в этой стране писала Н.А.Кузнецова [3]. Кроме того, имеются публикации и зарубежных авторов.

Развернувшаяся в начале XIX в. деятельность христианских миссионеров в Иране обостряла отношения мусульманского и христианского населения и иногда служила поводом для антихристианских выступлений мусульман, в частности против несториан. Наполеон, разрабатывая план похода на Индию, направил в Иран специальную духовную миссию к несторианам Урмии и Салмаса, рассчитывая на их помощь при переходе через Котурский перевал, важный стратегический пункт в этом районе. В 1835 г. в Урмии появились американские миссионеры, в 1840 г. – католики-лазаристы, в 1843 г. – англиканские миссионеры [4]. Все миссии стали открывать свои церкви и школы, оказывать медицинскую помощь населению, печатали учебники и религиозные книги на ассирийском, европейских и персидском языках. Английское церковное миссионерское общество даже основало

специальную Персидскую миссию (1869-1875) для работы среди мусульман, христиан и иудеев Ирана. Русская православная церковь избрала основным районом своей деятельности северо-западный Иран, где проживали армяне и ассирийцы.

Вначале иранские власти лояльно отнеслись к деятельности христианских миссионеров в стране. В 1836 г. Мохаммед-шах выдал фирман на открытие миссионерской школы в г. Урмии, потом разрешил открывать школы в других городах, свободно распространять христианскую литературу среди армян и ассирийцев. Однако активизация деятельности миссионеров (перевод Нового и Ветхого заветов и других книг на ассирийский и персидский языки, открытие более десятка школ, семинарии для мальчиков и школы для девочек, переход несториан в православие и католичество и т. д.) насторожила власти и вызвала протест шиитского духовенства, потребовавшего прекратить или ограничить деятельность миссионеров. Миссионерская деятельность была результативной лишь среди армян и ассирийцев. Мусульманское население в подавляющей массе пренебрежительно относилось к христианам, а миссионеров рассматривало как проводников вредного западного влияния [5].

Со второй половины XIX в. в связи с зарождением буржуазного права в Иране, частичным уравниванием в правах купцов независимо от их вероисповедания, заступничеством иностранных посольств и консульств за иноверцев и более терпимым отношением к ним шаха положение немусульманских общин стало меняться.

Результатом миссионерской деятельности к началу XX в. явилось создание романо-католических, англиканских, адвентистских и протестантских общин, которые существуют и до сих пор. В состав христианских общин входили преимущественно армяне и ассирийцы, а также проживавшие в Иране европейцы. Согласно конституции 1906 г. армяне и ассирийцы были официально признаны религиозными меньшинствами. Несмотря на то, что между ними и властями существовали определенные разногласия по ряду вопросов, армяне и ассирийцы никогда не подвергались преследованиям по религиозным мотивам. В монархический период иранской истории армяне и ассирийцы активно участвовали в экономической и социальной жизни Тегерана. В особенности армянам удалось добиться высокого уровня благо-

состояния, и они создали большое число начальных и средних школ.

Наряду с выполнением своих прямых задач пропаганды христианства и распространения его идей среди иранского населения миссионеры осуществляли важные просветительские функции.

Так, например, в 20-е годы XX в. в Урмийском районе действовали следующие школы: протестантские – мужская десятиклассная с числом учащихся в 242; женская семиклассная с числом учащихся 120; смешанная начальная школы для еврейских детей (18 человек) и детский сад.

В селениях Урмийского района американской миссией в 1927 г. было открыто 15 школ, с общим числом учащихся в 312, главным образом, детей ассирийцев обоего пола.

Католические школы: мужская неполная школа с числом учащихся в 45; женская неполная школа с числом учащихся в 34; пансион при миссии для мальчиков с числом пансионеров в 16.

В 1927 г. в селениях Урмийского края функционировало 19 католических школ, с общим числом детей обоего пола 244.

Адвентистские: смешанная неполная школа с 14 учащимися: смешанная школа в селение Ада с числом учащихся в 18; школа при синагоге с числом учащихся в 36 еврейских детей обоего пола [6].

В начале XX в. в Урмие функционировала также православная духовная миссия. В ее задачу входило приобщение ассирийцев к православию. Она имела большое здание, используемое под училище. При миссии работала довольно богатая библиотека, доступная для новой паствы. Православная духовная миссия издавала журнал “Православная Урмия” [7]. В результате ее деятельности иранские ассирийцы охотно переходили в православие. Вместе с тем миссионеры не удовлетворяли духовные и культурные потребности русских подданных, находившихся в те годы в этом районе Ирана. Эта миссия прекратила свою деятельность после свержения царизма в России в 1917 г.

Между христианами и мусульманами время от времени продолжали возникать противоречия, в урегулирование которых вмешивалось российское консульство. Так, например, христиане иногда не желали выполнять требования мусульманских властей. Для восстановления норм порядка образовывали смешанные суды. Было получено согласие властей на неприкосновенность

священников и учителей, признание воскресных и праздничных дней для христиан, на отмену применения цепей в тюрьмах для христиан, употребление оскорбительных выражений [8].

Православный храм был построен в деревне Вазирабад в окрестностях Урмии в 1903 г. и был освещен помощником начальника миссии архимандритом Пименом. Однако там возникли склоки относительно храма между православными и протестантами (американская миссия), поскольку он был местом поклонения всех христиан района. В результате разбора дела мамур признал храм за православными. Кроме того, в Ганчачине, на ирано-турецкой границе, был также построен православный храм, который был виден с турецкой стороны, и, как отмечает источник, “напоминал о православной Урмии” [9].

Французская исследовательница Ф.Хелиот-Белье даже полагала, что с 1900 по 1918 гг. жизнь урмийского населения зависела от исламо-христианских столкновений [10]. Однако этот вывод нам представляется преувеличенным.

Следует отметить, что миссионерская деятельность в начале XX в., также как и в начале XIX в., была успешной только среди нешиитского населения страны, которое принадлежало, как правило, к неперсидской группе. Христианские миссионеры, а также представители иных конфессий не встречали понимания среди иранских шиитов. Их выслушивали, выказывали в зависимости от обстоятельств знаки уважения или враждебности и они ни с чем возвращались на родину.

В истории Ирана известны факты посещения этой страны миссионерами различных конфессий, которые предпринимали усилия для распространения среди коренного иранского населения верований не только различных христианских, но и восточных течений.

При работе в архиве, автору удалось обнаружить материал, иллюстрирующий отношение иранцев-шиитов к деятельности миссионеров. Так, в конце 1895 г. для миссионерской деятельности прибыл в Хорасан протестантский миссионер американского происхождения Д.Эссельштейн. Он виделся там почти со всеми известными и авторитетными муллами и вел с ними беседы на религиозные темы. Они выслушивали его “довольно добродушно”, как сообщает источник, “и снисходительно, не вступая с ним ни в какие споры”. Этот миссионер, однако, имел, очевидно,



и какую-то политическую заинтересованность. Хорасан в то время, как известно, являлся ареной политического противоборства Англии и России.

Несмотря на то, что шиитское духовенство открыто не выражало своего негативного отношения к протестантскому миссионеру, в Мешхеде произошел инцидент, который повлек за собой поспешный его отъезд в Тегеран. Так, как свидетельствует источник, встретив Эссельштейна на улице, иранская женщина потребовала возвращения ее сына, будто бы насильно взятого американцами в Тегеран для обращения его в протестантское исповедание. Вокруг них собралась толпа и миссионеру угрожала серьезная расправа, если бы в дело не вмешался случайно (?) проходивший муджтеид Ага Сеид Али, по требованию которого толпа разошлась. Эссельштейну пришлось укрыться на почтовой станции, откуда в сопровождении военного конвоя, присланного принцем-правителем Хорасана, миссионер отправился сначала к последнему, а от него в Генеральное консульство Великобритании, откуда он был отправлен в Тегеран [11].

Таким образом, иноверческие общины жили замкнуто, общение с мусульманами было ограничено. Переход мусульманина в другую веру карался смертной казнью. Поэтому шиитское духовенство находило какой-нибудь предлог или специально создавало ситуацию, заставлявшую миссионеров быстро покинуть страну. Можно предположить, что этот негативизм оправдывался тем, что некоторые политические круги зарубежных стран использовали духовных миссионеров в своих интересах.

В 1906 г. в Мешхеде появился буддийский священник из японского города Киото г-н Сузуки. Он возвращался на родину после трехлетнего пребывания в Америке через Европу, Персию, Белуджистан, Индию и Китай. По Персии г-н Сузуки большей частью путешествовал пешком. В Мешхеде он пробыл 3 дня, остановившись в генконсульстве Великобритании. Он намеревался отправиться в Индию через Афганистан, но не получил на это разрешения от эмира Хабибуллы-хана. В связи с этим Сузуки был вынужден отправиться кружным путем через Бирджан, Сеистан и Нушки. Российский генеральный консул в Мешхеде встретился с этим миссионером и попытался остановить г-на Сузуки от попыток пропаганды буддизма среди персиян. Он предупредил его, "что здешние мусульмане большие фанатики, и в состоянии

не только помешать благополучному исходу его путешествия, но и не дать ему больше увидеть свою прекрасную родину”. Г-н Сузуки действовал в Персии при покровительстве английской дипломатии. Так, из Мешхеда в Турбети-Хейдари он прибыл на муле, предоставленном ему г-ном Сайксом, генконсулом Великобритании в Кермане, а затем в Мешхеде. Отправляя его в Сеистан, он снабдил Сузуки письмом об оказании буддийскому священнику помощи и содействия. Однако поведение Сузуки смущало даже управляющего великобританским консульством, настолько оно было “развязно и непринужденно”. Кроме бинокля г-н Сузуки имел с собой еще буссоль и производил маршрутную съемку местности, записывая данные в особой книжке.

По мнению российского дипломата, появление в Мешхеде “союзника” Великобритании в период ведения Россией войны с Японией, выдавало в г-не Сузуки японского офицера [12].

Следует отметить, что Мешхед являлся одним из крупных центров шиитского ислама. Этот город, по воспоминаниям авторитетного русского востоковеда Н.Ханыкова, был весьма многолюдным с богатейшими базарами и караван-сараями, “где на каждом шагу встречаются памятники, связанные с проявлениями борьбы за шиитскую веру и с именами первых мучеников за нее” [13]. “Внушительный отряд священнослужителей, дервишей и марсиаханов, – писал Ханыков, – которые постоянно произносят пылкие и восторженные речи о благах мусульманской веры, столь дорогой для паломника, делает все для того, чтобы своими проповедями затронуть самые чувствительные струны его души” [14]. В центре священного квартала возвышается мечеть, в которой покоятся останки имама Али-Резы и халифа Харун ар-Рашида. Сюда стекалось огромное количество паломников, свыше 50 тыс., к месту, считавшемуся священным после Мекки и Кербелы. Священный квартал – это своего рода государство в государстве, имеющее свою собственную администрацию, полицию и суды; действие светской власти прекращается у ограды, являющейся границей этой территории. Однако начальник администрации или мутавали-баши был светским лицом, который назначался и смещался шахом. Имам Реза, умерший тысячу лет назад, как бы участвовал в мирских делах: верующие приносили на его могилу прошения, на которые получали ответы, скрепленные особой печатью, имевшей форму огромной четырех-

угольной пластинки. Определенная часть мелкого духовенства жила за счет платы, которую она получала за составление таких бумаг [15].

При мечети имама Резы находилась богатая библиотека, а в самом городе имелось 14 университетских школ. Очевидно, что в таком городе и его окрестностях население отличалось большой фанатичностью.

В Хорасане была в то время довольно большая российская диаспора. Здесь активной торговой деятельностью занимались российскоподданные армяне (христиане), которых вскоре сменили торговцы-мусульмане, выходцы с Кавказа. Российскоподданные христиане жили в Хорасане довольно обособленно, стараясь не нарушать устоев, привычных для мусульман. Между тем, при исследовании архивных документов, нам встретились материалы, в которых описывается деятельность российскоподданных торговцев в Кучанском ханстве, расположенном вблизи ирано-российской границы. Однажды армянские коммерсанты, занимавшиеся закупкой и вывозом в Россию кишмиша и сухофруктов, устроили кутеж на глазах населения города. Это, а также посредничество в продаже спиртных напитков, вызвало недовольство мусульманского духовенства, которое задумало наказать армян. Вскоре был найден предлог для выдворения армян: однажды утонул конюх одного из армян, когда купал лошадь в реке. Тело сразу не было найдено, но когда оно всплыло, то у дома армян собралась толпа, которая стала угрожать им расправой. На следующий день толпа собралась вновь и стала требовать платы за кровь погибшего, и настаивать на переселении армян в Новый Кучан, где они могли считать себя вне опасности. В дело вмешалось российское генконсульство в Мешхеде. При этом генконсул заявил, что они могут "рассчитывать на поддержку Генерального Консульства... если будут держать себя по отношению к местным властям вполне корректно и избегать всего того, что могло бы вызвать против них неудовольствие населения" [16].

Этот случай показывает, что иранские шииты не терпели пренебрежения к мусульманским устоям и обычаям. Они требовали соблюдения религиозной этики и от российскоподданных, находившихся в Персии, и живших среди шиитов.

Взаимосвязи российскоподданных христиан с иранцами-шиитами в то время ограничивались исключительно деловыми кон-

тактами. В Хорасане активно действовали и торговые дома, и фирмы российских купцов. Однако российские подданные христиане не могли удовлетворить свои духовные потребности. В связи с этим российское генконсульство в Мешхеде обращалось к начальнику Закаспийской области с просьбой прислать православного священника. Просьба обосновывалась тем, что в семьях, где были дети, вследствие отсутствия священника они долгое время оставались некрещеными. Местное русское кладбище не было освящено. Генконсул писал, что он нашел 8 могил христиан, преданных земле без пастырского благословения. С согласия Протопресвитера военного и морского духовенства и Туркестанского генерал-губернатора эта просьба была удовлетворена, и из Асхабада прибыл командированный в Мешхед священник 4 Закаспийского стрелкового батальона отец Арсений Спасский, который со следующего же дня приступил к совершению богослужений и удовлетворению духовных требований. Для богослужений в саду российского генерального консульства была разбита большая палатка, приспособленная, насколько это оказалось возможным, для этой цели, а “приезд священника был первым в истории русской колонии в Мешхеде”, – писал впоследствии российский генконсул [17].

Начало общекультурному взаимодействию христиан и шиитов положили российскоподданные мусульмане с Кавказа. Их приток в Мешхед усилился благодаря расширению их коммерческой деятельности. Они отличались достаточно большой общественной активностью. Так, в 1916 г. в Мешхеде был создан “Любительский кружок кавказцев”. В его уставе говорилось, что он имел цель “содействовать распространению грамотности и начального образования на родном азербайджанском, русском и персидском языках в городе Мешхеде среди российскоподданных” [18]. Оно существовало на пожертвования, выручку от спектаклей и ежемесячные взносы и, согласно уставу, не преследовало политических целей. Кавказские мусульмане как бы стремились перекинуть мостик между местными мусульманами и христианами, поскольку направляли собранные ими средства на “оказание поддержки существующим в Мешхеде русско-мусульманским школам”. Это общество содействовало открытию новых школ, библиотеки, организации вечерних курсов, устройству спектаклей, научных бесед и народных гуляний, и все это при

пособничестве генерального консульства России в Мешхеде. Этот кружок принимал под свое покровительство детей бедняков и сирот и заботился об их начальном обучении. Он выписывал из России учебники и школьные принадлежности для продажи по сниженным ценам.

Следовательно, если контакты между местными мусульманами-шиитами и христианами наладить было достаточно сложно, то российскоподданным мусульманам общаться с местными шиитами было легче, и они выполняли посреднические функции в культурном и отчасти политическом диалоге между представителями разных цивилизаций.

После первой мировой войны русские, как известно, покинули Хорасан: генеральное консульство в Мешхеде было упразднено из-за перемены власти в России, русская колония также исчезла. Христианская община распалась в Хорасане, но до сих пор сохранилась в Тегеране и ряде других городов.

В целом, во второй половине XIX – начале XX вв. была заложена основа таких отношений в Иране, при которых устанавливалось религиозное и гражданское равенство иноверцев с мусульманами. Хотя поначалу с этим были согласны не все мусульмане, в особенности консервативная часть шиитского духовенства, сторонники утверждения такого положения рассчитывали таким образом обеспечить охрану жизни, чести и имущества всех жителей страны независимо от вероисповедания.

В современном Иране христиане составляют всего 0,7% всего населения. В республиканской конституции 1979 г. глава 4 признает армян и ассирийцев религиозным меньшинством. Они имеют право направлять в меджлис своего представителя. Им разрешено совершать свои религиозные обряды, свадебные церемонии, развод и др. обычаи. В период иранской революции 1978-1979 гг. бывали случаи преследования представителей немусульман. Однако впоследствии власти стали призывать своих подданных к соблюдению веротерпимости. Теперь мечети могут посещать и иноверцы. Только небольшое число святынь в городах Кум, Мешхед и Рей придерживаются ограничения для посетителей-немусульман. Люди другой веры не ощущают на себе никаких проявлений остракизма.

В состав христианских общин входят преимущественно армяне, насчитывающие сейчас около 250 тыс. человек, а также

ассирийцы, количество которых оценивается в 32 тыс. [19]. Армяне представляют собой городское население, проживающее в основном в Тегеране и Исфахане, повсеместно в Азербайджане; небольшие армянские общины имеются в Тебризе, Араке и некоторых других городах. Они в основном занимаются в сфере производства и коммерции. Армянская церковь и монастырь Святого Тадеуша в Северном Азербайджане посещается паломниками. В июле сюда приезжают тысячи христианских паломников [20].

Самая большая армянская община находится в Джульфе близ Исфахана, которая имеет 13 церковных приходов, собор и Католический музей Азии. Армянские христиане совершают воскресные шествия по улицам Джульфы в самом центре мусульманской страны.

Большинство ассирийцев также городские жители, хотя несколько ассирийских деревень расположены в районе озера Урмие. Они имеют свои культурные центры со спортивными залами и помещениями для проведения культурных мероприятий.

Евреи, как и армяне, сохранили свою этническую, языковую и религиозную идентичность и живут общинами в больших городах. Они свободно осуществляют свои обряды. Так, вокруг гробницы Эстер в Хамадане обосновалась иудейская колония, которая существует со времени господства Вавилона в этом районе и действует совершенно свободно.

Персы, индийцы составляют зороастрийские общины, исповедующие зороастризм, раннеарийское вероисповедание. Несколько "Башен молчания" стоят на вершинах гор между Иездом и Керманом, в местность, являющейся крайне труднодоступной.

Таким образом, несмотря на различия в этике и нравственных нормах в современном Иране существуют точки соприкосновения между мусульманами и христианами на общекультурном уровне. Это позволяет взаимодействовать представителям различных конфессий в любых сферах человеческой активности. Веротерпимость способствует привлечению немусульман к участию в управлении страной, поскольку немусульманские общины наделены конституционным правом направлять своих представителей в меджлис, участвовать в мероприятиях общегосударственного значения. Они имеют право развивать свою национальную культуру, создавать культурные и спортивные центры, издавать периодические издания на местных языках, если их содержание

не задевает нормы шариата и мусульманской веры.

---

1. *Заходер Б.* Православная миссия в Урмии. (Из деятельности царской России в Персии). – “Атеист”, 1930, № 49.
2. *Лазарев М.С.* Курдистан и курдская проблема (90-е годы XIX – 1917 г.). М., 1964.
3. *Кузнецова Н.А.* Иран в первой половине XIX в., М., 1983.
4. *Заходер Б.* Указ. соч., с.30.
5. *Кузнецова Н.А.* Указ.соч., с.196.
6. Северная Персия. Сборник консульских докладов НКВД. 1933, с.74- 75.
7. АВПРФ, ф. Персидский стол “Б”, 1912-1915, оп. 489, д. 142, л. 234.
8. Там же, л. 253об.
9. Там же, л. 326-327.
10. *Helliot-Belliot F.* Christians and Moslems in Urmia at the begining of the 20<sup>th</sup> century: new social relations. – Abstracts of the international Conference “The Kurds and the City”. Paris, 1996, p.16.
11. АВПРФ, ф. Миссия в Персии, оп.528а, д. 1574, л. 65-66об.
12. АВПРФ, ф. Среднеазиатский стол, оп. 485, д. 3142, 1906, л. 9-16.
13. *Ханыков Н.* Экспедиция в Хорасан. М., 1973, с.97.
14. Там же, с.97-98.
15. Там же, с.99.
16. АВПРФ, ф. Среднеазиатский стол, оп. 485, д. 3113, 1897, л. 83-95.

## ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ДОКТРИНЫ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН

Канун XXI века, обозначивший особую актуальность для мирового сообщества проблем глобализации, не мог не сказаться на облике и на формировании культуры стран региона и в первую очередь – Ирана. Наряду с глобализацией экономических процессов в мире, столь же очевидно и неуклонно во всех странах и регионах наблюдается растущий интерес к особенностям национальных культур, их происхождению, развитию и аспектам сегодняшнего состояния.

Приоритетное место этнокультурной проблематики в жизни восточных и западных обществ подтверждается сегодня тем широким междивизиционным диалогом культур, который активно развернулся в мире с середины 90-х годов и продолжает набирать обороты [1].

Эволюция современной культурной жизни и общественной мысли Ирана убеждает в том, что на протяжении второй половины XX в. проблемы культурного наследия, древней истории, этнической и религиозной самобытности неуклонно приобретали важное политико-идеологическое звучание. На протяжении всего этого периода роль культурных традиций, культурного наследия в жизни иранского общества неуклонно возрастала и одновременно переживала разительную сущностную трансформацию. При этом, независимо от характера социальных и исторических изменений, сама по себе значимость культурного фактора во внутренней и внешней политике страны оставалась по-прежнему очень высокой. В целом и эволюция идей, и их политическая интерпретация определялись задачами модернизации Ирана на разных этапах жизни общества [2]. На ранних этапах осмысление исторического опыта прошлого призвано было облегчать восприятие перемен, соединяя прошлое и настоящее, то есть играть роль фактора компенсаторного, сглаживающего “углы” модернизаторства. Однако после начала “Белой революции” правительством шаха Ирана в 60-х годах культурное наследие стало доминировать в официальной идеологии и затем превратилось в ведущий структурообразующий элемент стратегии развития страны. Вот



почему в иранской общественной мысли 60-70-х годов сформировалась самостоятельная область знания – “культурное наследие” (“мирасе фарханги”), способствовавшая формированию национального самосознания и поиску рациональной модели развития страны, ее места на Среднем Востоке и в мире.

Если шахская культурная политика исходила из тезиса непрерывной традиции иранской государственности (монархии) на протяжении двух с половиной тысячелетий, то после революции 1978-79 гг. в культурно-политической практике уже исламского государства приоритетными стали идеи исламской истории и культуры, труды арабских религиозных деятелей и исламоведов.

Среди молодого поколения иранцев – студентов и учащихся медресе – в период подготовки революции и после ее свершения очень популярны были идеи исламского реформатора Али Шариати, призывавшего иранцев “возвратиться к себе”, к своим исламским корням, и модернизировать эти идеи в духе социализма. Он критиковал шиитское духовенство Ирана за пассивность в политике и отход от доктрины раннего шиизма. Идеи А.Шариати стали теоретической платформой леворадикального крыла антишахской оппозиции и моджахедов, с которыми впоследствии официальные исламские власти повели борьбу.

Концепция исламского пути развития, вводимая во все области жизни страны после установления теократической формы правления и провозглашения Исламской Республики Ирана (ИРИ), привела к радикальному изменению облика культуры и идеологии. Отчетливо проступила тенденция сужения рамок национальной истории, отныне исчисляемой только от даты принятия ислама. После начала и до окончания ирано-иракской войны (1980-1988 гг.) в понятие культурного наследия включается преимущественно история шиизма. Впоследствии, вплоть до 1989 г., когда в культуре действовал запрет на упоминание и чтение эпической поэмы Фирдоуси “Шах-наме”, культурное поле национальной жизни сузилось до истории исламской революции, ее событий и биографии рахбара – имама Хомейни и шахидов, отдавших жизни за веру.

К концу 80-х годов в иранском обществе отчетливо ощущался застой. Он создавал условия для изменения культурной политики как внутри страны, так и по отношению ко внешнему миру. Знаками ослабления жесткого исламизированного курса

идеологии и культуры явились два события. Во-первых, опубликование сборника мистических газелей имама Хомейни “Вино любви” (“Бадеё эшк”) в 1990 г. Вышедший уже после кончины рахбара, ко дню первой годовщины скорбной даты, сборник должен был подчеркнуть важную, до тех пор неизвестную иранскому читателю, черту духовного лидера – его органическую принадлежность классической поэтической традиции. В памяти потомков он должен был остаться и как поэт-суфий, владеющий традиционной символикой [3].

Во-вторых, возвращение в литературную жизнь страны классической поэмы Фирдоуси “Шах-наме”. В декабре 1990 г. в Тегеране под эгидой ЮНЕСКО с большой пышностью был проведен международный конгресс “Тысячелетие составления критического текста “Шах-наме”, на котором было представлено 110 докладов по различным аспектам исследования памятника. Знаменательно, что большее число докладов поступило из стран азиатского региона – Пакистана (12), Афганистана (5), Турции (3), Китая (3), Индии (3), а также СССР (2). Гораздо скромнее была представлена иранистика Европы и Америки, имевших гораздо больше оснований для участия в форуме по текстологии памятника. Устроители прежде всего старались обеспечить как можно более широкое представительство странам Востока – Египту, Иордании, Бангладеш, Катару и другим.

Организатором конгресса в Тегеране был Институт культуры при министерстве культуры и просвещения, возглавляемый доктором Боруджерди, зятем Хомейни. Конгресс продемонстрировал новый политический курс в области культурной жизни страны и одновременно – стремление объединить ученых азиатского региона вокруг эпического наследия Фирдоуси, вокруг ценностей классической поэзии на фарси. Данная культурная акция продемонстрировала иранской политической элите значимость богатого классического наследия Ирана и для консолидации всех слоев иранского общества, и для определения места страны в азиатском регионе. Именно с начала 90-х годов культурная компонента становится активной частью иранской внешней политики в регионе.

Интенсивные поиски путей модернизации общества и места страны в регионе иранские лидеры, начиная с рубежа 80-90-х годов, ведут, опираясь на истоки культуры, на ее позитивные

традиции и укорененность в культурной памяти соседних стран.

Постепенно начинает оформляться и культурно-политическая доктрина ИРИ в регионе, опирающаяся на серию мероприятий и выступлений лидеров страны. Пятнадцатая годовщина исламской революции в Иране ознаменовалась в феврале 1994 г. конференцией иранистов и преподавателей языка фарси из России и стран СНГ. Конференции был придан особый идеологический и политический статус: с докладами выступили министры и видные деятели науки и политики. Участников приняла тогдашний президент ИРИ Хашеми Рафсанджани и духовный лидер аятолла Хаменеи, подчеркнувших в своих выступлениях роль языка фарси в исторических судьбах и сегодняшнем общении таких стран как Индия, Пакистан, Турция, Афганистан, Таджикистан, Узбекистан, Казахстан, Туркмения, Азербайджан, Северный Китай. Фарси в выступлениях иранской стороны был провозглашен “вторым языком ислама”, а текст Корана на фарси – важным фактором консолидации мусульман региона.

Вторым фактом культурной интеграции региона было признано творчество Икбала и поэтов индийского стиля – Бедиля и его школы.

И, наконец, третье направление культуры, объединяющее народы Турции, Афганистана, Пакистана, Индии и Таджикистана – это поэзия и философия суфизма (изучение и пропаганда Моулави Руми и Саэбе Тебризи). Особый акцент прозвучал в трактовке роли классической поэзии – Фирдоуси, Рудаки, Хайама для народов Центральной Азии и всего региона.

В 1995 г. аналогичная конференция преподавателей языка фарси и персидской литературы из Индии, Пакистана, Турции, Бангладеш с выступлениями государственных деятелей страны была проведена в Тегеране. И в том же году культурно-политическая доктрина ИРИ была расширена уже с учетом историко-географической традиции Великого Шелкового Пути и его роли для консолидации региона. 4 сентября 1995 г. в Исфаганском Университете открылась научная международная конференция по проблемам Великого Шелкового Пути, в которой участвовало 30 иранских и зарубежных университетов. О роли и значении Ирана в создании Шелкового Пути было прочитано 17 докладов учеными Ирана, Пакистана, Индии, Японии, Великобритании, Франции и Германии.

Открывая конференцию, министр иностранных дел ИРИ Али Акбар Велаети в своем вступительном слове подчеркнул экономическую и культурную значимость Пути и выдающуюся роль великих ученых прошлого – Аль-Бируни, Ар-Рази, Авиценны и Ибн-Мусы Хорезми в распространении передовых идей и научных достижений среди народов, населявших земли вдоль Шелкового пути [4].

К середине 90-х годов политическая элита Ирана в своем стремлении преодолеть региональную изоляцию страны и расширить экономические контакты и сферу регионального сотрудничества последовательно апеллирует к различным аспектам культурного наследия, начиная с далекой истории и кончая трудами духовных ученых и мусульманских проповедников исламского пути развития. Характерно в этом плане обращение иранской внешней политики к трудам Али Шариати. Тогдашний министр иностранных дел ИРИ, Али Акбар Велаети, выступая в Калькутте на конференции индийских промышленников, посвященной столетию этой организации, отметил “новую достойную роль стран региона с начала девяностых годов в деле созидания нового мирового порядка на основе своей национальной сущности и независимости” [5]. Далее Велаети провозгласил действенность исламского принципа Али Шариати “возврата к себе” (“базгашт бе ход”), символизирующего опору на собственный опыт, который, по его мнению, “действенен и проявляется в культурном, политическом и экономическом контексте жизни региона”. Обращение к общему культурному наследию, заявил министр, гарантирует естественное и гармоничное включение Индии в региональные связи Ирана и Центральной Азии, а также успешное развитие этих связей. Обращение к данному тезису прозвучало в речи Велаети несколько раз, и даже в тех ее разделах, которые касались конкретных экономических, демографических и геополитических проблем. “Азия в силу своих особенностей может стать одним из мировых центров силы. С одной стороны, у нас есть богатое культурное наследие древнего Ирана, Индии, Китая, образующее фундамент нашего развития. А с другой – в нашем распоряжении красивейшая и богатейшая природа и несметные запасы полезных ископаемых, прежде всего – нефти и газа. Эти потенциальные возможности могут быть реализованы только в рамках разностороннего сотрудничества в рамках региона” [6].

В ходе этого визита Велаети предложил конкретную программу ирано-индийского сотрудничества, суть которой коротко можно сформулировать как предложение Индии “влииться в программу ОЭС (Организация экономического сотрудничества)”. Культурные планы сотрудничества между народами Ирана, Индии и странами Центральной Азии, по мнению Велаети, должны базироваться на совместных многочисленных письменных памятниках историко-литературного и этнографического характера последних шести веков”.

Из примечательных особенностей нового в культурно-политической жизни страны 90-х годов следует отметить интерес к России и ее литературному наследию [7].

Тенденцию к динамичному изменению культурно-политической доктрины ИРИ в регионе хорошо иллюстрирует позиция лидеров ОЭС в 1993 г. Созная, что регион Западной и Центральной Азии сегодня переживает второе рождение, лидеры входящих в него стран стремятся добиться осмысленных и долгосрочных средств объединения. Организаторы ОЭС признают, что это региональное объединение с населением свыше 300 миллионов человек и территорией в семь миллионов квадратных километров становится второй по значимости региональной организацией после Европейского Союза (ЕС).

Генеральный секретарь ОЭС Шамшад Ахмадхан (Пакистан) подчеркивал экономический характер объединения, его нейтральность к политическим и этно-национальным конфликтам. “Хотя наша организация обладает исламской спецификой, она тем не менее не является исламским блоком. Из десяти членов ОЭС статус исламского государства имеют Иран, Пакистан и Афганистан. Однако народы региона являются наследниками традиций ислама”. В Тегеране полагали, что на этапе формирования ОЭС роль иранского культурного наследия позволит консолидировать экономический союз стран и одновременно даст возможность Ирану обрести устойчивый имидж просвещенной державы в исламском мире.

При этом знаменательно, что иранские политики для убедительности своих доводов в пользу осознания общности культурных традиций в деле экономического сотрудничества, часто обращаются к опыту Японии и Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР). Экономический взлет АТР, считают иранцы, был обус-

ловлен культурными проектами, объединившими население входивших в него стран на основе принципов конфуцианской этики. Иранцы полагают (проводя параллели с конфуцианским культурным регионом), что именно специфика и нормы древней иранской культуры и ее влияние на историю и сознание многих соседних народов поможет нынешним государствам более эффективно интегрироваться в экономику региона, и будет способствовать созданию в будущем культурно-политической и экономической общности сопредельных стран.

Если говорить о тенденциях в культурной политике ИРИ последних лет, то можно констатировать сегодня стремление иранских политологов и общественных деятелей рассматривать страну в общемировом культурном и политическом контексте и формулировать позицию, исходя из интересов Азиатского региона. Показательна в этом смысле позиция Ирана, сформулированная в 1996 г. доктором Пирузом Моджтахедзаде на международном симпозиуме “Ислам и Запад” – диалог между культурами и цивилизациями” (Лондон, июнь 1996 г.). Данное выступление по существу сформулировало позицию Ирана вокруг концепции Самюэля Хантингтона и его книги “Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка” [8].

Автор отмечает особенности нового геополитического положения Ирана после распада СССР и образования на его территории независимых республик СНГ, а также в связи с возросшей ролью двух новых нефтяных районов Персидского залива и Каспийского моря.

Доклад П.Моджтахедзаде – свидетельство качественно нового уровня иранской культурологии и политологии, ибо в нем очерчены контуры геополитической доктрины Ирана, входящего в XXI век уже с определенными задачами и своим пониманием новейшего этапа мировой истории, Какова же картина мира, рисуемая П.Моджтахедзаде?

Важнейшими изменениями автор считает глобализацию рыночной экономики, распространение технологий средств связи, способствующих превращению мира в единое взаимосвязанное человеческое сообщество и как следствие этого усиление религиозных и этнических противоречий. Рисуя картину возникающего на наших глазах нового мирового порядка, он призывает отказаться от таких устаревших геополитических понятий и терминов

как “третий мир”, “Запад” и “Восток”, “Север” и “Юг”.

“Теперь уже нельзя классифицировать политический мир по принципу промышленного развития на первый, второй, третий, ибо сегодня второй мир – промышленно развитый коммунистический мир – утратил динамику и эффективность, а значительное число традиционно причисляемых к третьему миру стран быстро развились и их уже нельзя оценивать в рамках привычных терминов” [9].

Автор считает, что мир отныне не может делиться на “Север” и “Юг”, так как многие бывшие бедные южные страны вошли в один ряд с процветающими северными государствами. Столь же устарелыми и требующими замены являются и геополитические термины “Запад” и “Восток”. В то время как политический “Восток” исчез, отмечает он, географический “Восток” на основании удаленности его от территории западного мира продолжает существовать в виде “Ближнего” и “Дальнего” Востока и исходя из этого “США и страны американского континента можно называть “Дальним Западом”, Европейский Союз “Средним Западом”, а государства Восточной Европы – “Ближним Западом” [10].

Оценивая политические перспективы мира, автор впервые в Иране высказался по поводу известной концепции С.Хантингтона. Его идея столкновения цивилизаций, конфликта между исламом, поддержанным конфуцианством, и тем, что именуется западной цивилизацией, была отвергнута автором как ввергающая человеческое сообщество в состоянии длительной конфронтации. Автор не согласен и с понятием “цивилизации”, которым оперируют американские политологи. Это понятие, по его мнению, “не выходит за рамки религиозно-расовых различий”, игнорирует искусство, литературу, науку, технологии и направлено на то, чтобы обеспечить США контроль в условиях нового мирового порядка, и “овладеть в стратегическом плане нарастающими процессами создания многополюсного мира”. Ученый считает, что США препятствуют интеграции, происходящей в важнейших регионах мира. “Интенсификация мировой экономической конкуренции между США, Западной Европой и Юго-Восточной Азии есть свидетельство экономического движения мира в сторону многополюсности... А Америка, видимо, не считает уместным использовать эту тенденцию на Ближнем Востоке и в зоне Персидского залива, предпочитая провоцировать в регионе кон-

фликты для оправдания своего военного присутствия там и осуществления курса, направленного на установление угодного ей нового мирового порядка”.

Важной компонентой доклада является тезис о зловещей роли американской пропаганды, “направленной на то, чтобы изолировать Иран от внешнего мира, исказить характер его отношений с арабскими соседями в регионе Персидского залива. “Американцы, – продолжает П.Моджтахедзаде, – пытаются уверить арабских соседей Ирана в том, что, несмотря на осуществляемую Вашингтоном “ошеломляющую политику перевооружения стран Персидского залива и присутствие там военной махины США, Иран представляет собой угрозу миру. Таким образом США подстрекают эти страны к выдвиганию территориальных претензий и распространению необоснованных клеветнических измышлений в адрес Ирана, выставляя эту страну демоном терроризма и исламского фундаментализма в мире” [11].

Весьма настороженно относится автор и к попыткам создания в Персидском заливе под эгидой США системы исключительно арабской региональной безопасности с участием Сирии и Египта, монархий Персидского залива, но без Ирана и Ирака. Отвергает он и идею панарабизма как основы для построения региональной системы безопасности в Персидском заливе.

В докладе П.Моджтахедзаде настойчиво подчеркивается мысль о том, что возврат ИРИ к исламским ценностям не означает, что она создает военную угрозу для других стран или предъявляет им какие-либо территориальные претензии. Ученый также категорически отвергает и концепцию Хантингтона о грядущем противоборстве западной и восточной цивилизаций, которое может возникнуть на религиозно-этнической почве.

Доклад П.Моджтахедзаде 1996 г., разобранный выше, явился в какой-то степени итоговым для работы общественной мысли. Он символизировал ее переход на новый уровень обобщения – не только региональный, но и общемировой. Правильнее было бы сказать, что теперь иранские политологи начали и чисто региональные проблемы рассматривать в глобальном контексте. И в данном случае продуктивными для общественной мысли оказались усилия ученых и политиков, предпринятые в предыдущие годы.

Иранские лидеры на протяжении конца 80-х – начала 90-х



годов вели интенсивные поиски путей модернизации своего общества и места страны в окружающем его регионе. При этом они опирались не только на ценности ислама, но, в большей степени, на истоки национальной культуры, ее позитивные гуманистические традиции, укорененные в культурной памяти соседних народов.

Данная стратегия Ирана, безусловно, влияет и на его отношения с Россией. Руководители ИРИ признают и уважают интересы России в Азии и сами проявляют интерес к развитию торгово-промышленных связей с ней. Для Ирана, признающего приоритетность культуры в процессе трансформации общества, притягательность России в немалой степени определяется еще и его высокой оценкой ее культуры, науки и технического потенциала.

Изменения во взглядах иранских политологов и культурологов, выразившиеся в глобализации проблематики, получили дальнейшее и очень яркое развитие в политике ИРИ 1996-99 гг. Ход дискуссий по культуре был обусловлен прежде всего двумя политическими событиями: избранием на пост президента ИРИ Сеида Мохаммада Хатами (23 мая 1997 г.) и 8-й конференции Организации Исламская конференция (ОИК) (Тегеран 9-11 декабря 1997 г.), определившим общую политику мусульманских стран до 2000 г.

Новый президент ИРИ не только продолжил реформаторский курс развития страны, но будучи разносторонним ученым в области мусульманского права, философии и педагогики, а также и крупным политическим деятелем, сформулировал новую программу культурного диалога с западным миром на пороге третьего тысячелетия. Программа эта была обсуждена и вошла в текст резолюции Тегеранского саммита ОИК в декабре 1997 г.

В январе 1998 г. президент в просторном интервью телеканалу Си-Эн-Эн обратился к народу Америки, призывая пересмотреть американскую доктрину в отношении Ирана и других мусульманских стран. Сами по себе оба документа настолько важны для понимания новых аспектов развития страны и региона, что нуждаются в специальном анализе.

Основными вопросами, рассмотренными на саммите, был ближневосточный процесс и проблемы терроризма. Президент Хатами повторил призыв Ирана к созданию пакта по коллективной региональной обороне в Заливе, важном нефтеносном регио-

не, при опоре только на свои силы. Финансирование ОИК на период до 2000 г. будет осуществлять Иран и выделит для этого один миллиард долларов; всю остальную сумму предоставит Кувейт, Саудовская Аравия и Египет.

Саммит принял 142 резолюции, среди которых отметим решение о создании мусульманского общего рынка, отражающее исламскую солидарность и решимость увеличить роль исламского мира; участники отвергли концепцию столкновения цивилизаций и подчеркнули необходимость развития отношений и диалога культур и религий; участники выразили полное уважение прав и достоинства женщины и необходимость повышения ее роли во всех областях жизни общества в соответствии с принципами ислама [12].

После окончания саммита в многочисленных интервью и пресс-конференциях президента и лидеров страны был сформулирован ряд новых основополагающих принципов практической политики XXI века. Хатами высказался за диалог между культурами и цивилизациями, “поскольку в этом веке мы пережили много горьких событий, возникших в результате войн представителей одной цивилизации друг с другом... в будущем столетии следует действовать, исходя из логики и диалога... Мы должны вступить в конструктивную дискуссию на основе принципов взаимопонимания и согласия” [13].

Хатами не устает повторять, что диалог должны начать философы и интеллектуалы, владеющие “знаниями, логикой и мыслью”, которых так недостает сегодня в политике. “Нет ничего несбыточного в том, чтобы политики были интеллектуалами. Следует развивать основу для обмена мнениями. Что касается отношений, то хочу подчеркнуть, – мы исходим из принципа устранения напряженности в регионе, в Европе, и во всем мире и мы преуспели в этом”.

Тотальный антиамериканизм – неизменная составляющая иранской внешней политики с конца семидесятых годов – у Хатами выводится в новую плоскость. Он провозглашает уважение по отношению к великому американскому народу и предлагает американским политикам отказаться от “устаревшей, реакционной политики, наносящей урон своему народу”.

Как бы предлагая следовать своим новым принципам, Хатами разъясняет различие между исламским и западным граждан-

ским обществом: “Если исламское общество берет свое начало в обществе, созданном Пророком ислама, то западное уходит корнями в греческие полисы. Западное общество игнорирует духовную сторону развития, принося ее в жертву материальной. Наши расхождения коренятся в фундаментальных вопросах, но у нас нет разногласий по результатам, которых мы хотим достичь. Главное в том, чтобы человек сам стал хозяином своей судьбы”.

Касаясь современного этапа международных отношений, Хатами оценил позицию Ирана и уровень его региональной политики как плодотворный и перспективный. “Хорошие отношения сложились у нас и с Саудовской Аравией и Объединенными Арабскими Эмиратами, что служит интересам сторон и всего региона. Проблема островов может быть легко решена посредством двусторонних переговоров. Относительно отношений с Египтом должен сказать, что наши две страны – два крыла исламской цивилизации. В наших отношениях не должно оставаться никаких трудностей. Нужно не сосредотачиваться на противоречиях, подчас принципиальных, а больше обращать внимание на общее между нами. Мы должны устранить все препятствия. Мы выступаем за установление хороших отношений со всеми странами мира, в особенности с мусульманами”.

Заявления президента Хатами, сама внешняя политика ИРИ на современном этапе, а также публикации иранских политологов и исследователей говорят о том, что меняется облик страны, характер ее отношений с внешним миром и ее представлений о самой себе. Усилился интерес к исследованиям об Иране в зарубежной иранистике, к тому, как изучались история и литература Ирана на Западе. Создаются специальные периодические издания по проблемам востоковедения. Интересен в этом смысле ежеквартальник “Ориентализм”, который начал выходить в Мешхеде [14]. Журнал посвящен изучению культурного наследия Азии. И вот краткий перечень статей первого номера: “Почему необходимо возродить современное востоковедение”; “В чем суть востоковедных знаний”; “Изучение человека”; “Психо-социальная характеристика иранского народа”; “Гражданские обязательства иранца, необходимые для национальной консолидации”; “Персидский язык и его влияние на языки мира”; “Иран и Индия – истоки вечной дружбы”; “Арабоязычные страны азиатского континента и развитие современной арабской литературы”.

В целом культурная доктрина ИРИ на протяжении 90-х годов пережила значительную трансформацию, обусловленную и внутренней трансформацией иранского общества и обстановкой в мире. Исторические события последнего периода способствовали формированию новых течений общественной мысли и изменению взглядов лидеров страны на проблемы региональной культурной политики. Консолидация прилегающего к Ирану региона в вопросе о значении культурных и исторических памятников Ирана дала возможность иранским идеологам успешно перейти к полемике и диалогу с Западом.

---

1. Речь идет о работах известного американского политолога *Сэмюэла П. Хантинтона*: его статье "Столкновение цивилизаций?", опубликованной в журнале "Форин аффэйрз", 1993 г. и книге "Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка" (Нью-Йорк, 1996). Перевод отрывков из последней книги см. журн. "МэиМО", 1996, № 8, с.84-93.
2. *Кляшторина В.Б.* Традиции культуры и пути модернизации. – "Азия и Африка сегодня", 1994, № 8-9.
3. "Бадеие эшг", Ашаре арэфанейе хезрате эмаме Хомейни. Техран, 1990.
4. "Новости из Ирана" (бюллетень посольства ИРИ в России), № 7, с.10, 8.09.1995.
5. "Эттелаат", 9.01.1995.
6. Там же.
7. Подробнее об этом см. сб. "Исламская республика Иран в 90-е годы". М., 1998, с.128.
8. *Сэмюэл П. Хантингтон.* Запад уникален, но не универсален. – "МэиМО", 1997, № 8.
9. "Эттелаат", 24.12.1996.
10. Там же.
11. Там же.
12. "Близькохидний Курьер", Киев, 1998, № 1(2), с.15.
13. "Третий взгляд" (бюллетень посольства ИРИ в России), 1998, № 54, с.15.
14. "Orientalism". Asian Studies. Quaterly. Iran. Mashad. Vol. 1, № 1, spring 1997.

## ИСЛАМ И КОРАНИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЖЕНЩИНЫ

В период национального и государственного возрождения народы все больше обращаются к духовным ценностям, через которые надеются обрести совершенство в различных сферах современного бытия. В стремлении достичь идеала, к сожалению, приходится сталкиваться с реалиями жизни, которые разрушают или трансформируют представления, считавшиеся незыблемыми.

Канонический идеал женщины в исламе формировался под влиянием “ниспосланного Аллахом” пророку Мухаммеду Корана, который при жизни Мухаммеда существовал лишь в устной форме и был записан и канонизирован при третьем халифе Османе (644-656 гг.). Огромную роль для формирования идеала женщины сыграли также сунна, образцы действия и поступков Пророка, различные хадисы и предания о жизни и деятельности жен Пророка и его ближайших сподвижников. Сводом религиозных и правовых правил поведения является также шариат. Кроме того, большую роль играли обычное право народов, различные наставления и назидания, рекомендации и притчи известных политических и религиозных деятелей, примеры письменного и устного фольклора. Наиболее известными из таких притчей и назиданий были “Кодекс приличий” (“Адаб-уль-Салихан”, сост. Мухаммед Садык Каштари), “Кабус-наме” (сост. эмиром Унсралмаали Кай Кавусом в XI в.), “Сиасет-наме” (сост. везиром Низам-аль-Мульком в XI в.), эпические сказания “Шах-наме” и сказки “Тысяча и одна ночь”.

Каков же идеал женщины в исламе?

Так уж принято, что в исследованиях об исламе и положении женщины говорится о приниженности и неравноправии женщины. Даже высказываются сомнения: обладает ли она душой... Коран обращается к людям: “Бойтесь Вашего Господа, который сотворил вас из одной души, и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин” [1]. Распространенными в различных вариантах по всей Европе, Средней Азии, в Индии, Китае, Северо-Западной Америке являются мифы о сотворении мира и человека. Коран сообщает, что “Аллах создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами

любовь и милость” [2].

Женщина является хранительницей домашнего очага, она передает религиозные и национальные традиции. И, естественно, с рождения девочки на это обращается большое внимание в ее воспитании. В отличие от доисламских времен Коран осуждает язычников за обычай хоронить заживо дочерей, а также тех, кто недоволен рождением дочери – “когда одного из них обрадуют девочкой, лицо его делается черным и, наоборот, хвала тем, кто приписывает Аллаху дочерей” [3]<sup>3</sup>.

Дети должны быть окружены заботой и вниманием, поэтому предписывается следующее: “... родительницы кормят своих детей полных два года. А на том, у кого родился, – пропитание их и одежда, согласно обычаю. Да не причиняются обиды родительнице за ее ребенка и тому, у кого родился, за его ребенка... А если вы пожелаете просить выкормить ваших детей, то нет греха над вами, если вы вручите то, что дается согласно обычаю”. В мусульманском мире девочку нужно было воспитать в соответствии с предписаниями Корана. “Мужья стоят над женами за то, что Аллах дает одним преимущества перед другими и за то, что они расходуют из своего имущества” [4]. Поэтому девочка должна с самого раннего возраста понимать, что будущему супругу будет принадлежать главенствующее положение. Когда девушка будет выходить замуж, к ней и к ее семье будут предъявляться определенные требования. Коран предписывает вступать в брак с “воспитанными под охраной дочерьми верующих и с воспитанными под строгой охраной дочерьми тех, которыми прежде вас было дано писание” [5]. “Адаб-уль-Салихан” рекомендует желающему жениться стараться выбрать нравственную, честную женщину – “невеста должна быть девица. Следует выбрать такую жену, которая превосходила бы мужа четырьмя качествами, а четырьмя качествами уступала бы ему: возраст невесты, ее рост, богатство и происхождение должны быть ниже, чем те же качества у жениха, а красота, характер, приличия и нежность должны быть выше, чем те же качества у жениха” [6].

С древних времен в различных обществах бездетность означала величайшее несчастье не только для семьи, но для общества в целом в силу высокой детской смертности, неурожаев, эпидемий, войн, уничтоживших целые народы. Поэтому отношение к женщине определялось ее способностью к деторождению. Как

поле засыхает, если на него не падает дождь, так засыхает бездетная женщина и ее семья. Существовало поверье, что если кто умрет, не оставив потомства, тот в наказание будет носиться как тень, не находя успокоения. Ислам предписывает также в связи с этим следующее: “Ваши жены нива для вас, ходите на вашу ниву, когда пожелаете...” [7].

Ислам, как и многие другие, более древние идеологии, допускает многоженство: царь Соломон (X в.) имел по преданию от трехсот до тысячи жен родом из разных стран, многие из жен были взяты по политическим мотивам. В Коране говорится: “...женитесь на тех, что приятны вам, женщинах – и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то на одной или на тех, которыми овладели ваши десницы...” У самого Мухаммеда, как считается, в разное время было 14 жен, в год его смерти – 9 жен; пока была жива его первая жена Хадиджа, Мухаммед не брал второй жены. Но впоследствии его женами стали Айша – дочь его дяди Абу-Бакра, ближайшего сподвижника и будущего первого халифа, Хафса – дочь Омара, будущего второго халифа, Умм-Хабиба – дочь одного из влиятельных сторонников; в числе жен Мухаммеда были вдовы его последователей, погибших за веру. Муж, согласно шариату, должен предоставить каждой из жен отдельное жилище, содержать своих жен в достатке, хорошо обращаться с ними и соблюдать очередность посещения дома каждой из жен. Жена же должна исполнять свой долг и потому Коран наставляет: “А тех, непокорности которых вы боитесь, увещивайте и покидайте их на ложах и ударяйте их. И если они повинятся вам, то не ищите пути против них...” [8]. Никто из посторонних, а тем более мужчин не должны были заходить на половину жилища, где жили женщины.

Согласно Корану и другим наставлениям, жене рекомендуется соблюдать определенные правила: не выходить из дома, не испросив на то разрешения мужа, а также не впускать кого-либо к себе в дом; выполнять без всякого принуждения все обязанности хозяйки дома, свое настроение согласовывать с настроением мужа: когда он весел, и она должна сохранять веселое расположение духа, когда он печален, жена должна своим настроением выражать участие к заботам и огорчению мужа; довольствоваться теми средствами и удобствами жизни, которые доставляет ей муж; в случае смерти мужа носить по умершему траур и, если

она желает встретиться с умершим супругом в загробной жизни, то не должна вторично выходить замуж и остаться вдовой до конца жизни [9].

Женщина вне дома не должна появляться с открытым лицом. Об обязательности для мусульманки ношения ритуального покрывала – хиджаб, чадра, парда, паранджа, чачван, хауля и др. – в Коране говорится: “О Пророк, скажи твоим женам, дочерям, и женщинам верующих, пусть они сближают на себе покрывала. Это лучше, чем их узнают и не испытывают оскорбления” [10].

Согласно Корану, вступление в брак является священной обязанностью мусульманина. Мухаммед считает необходимым “сочетаться браком и плодиться”, ибо “худшие из мертвых суть те, которые умерли холостыми”. Женщина должна сохранять супружескую верность: “прелюбодея и прелюбодейку побивайте каждого из них сотней ударов”, но в том случае, если обвинение было напрасным, наказанию подвергается оговоровший: “а те, которые бросают обвинение в целомудренных... побейте их восьмьюдесятью ударами и не принимайте от них свидетельства никогда” [11].

Средневековая арабская и персидская поэзия, особенно суфийская, сформировала стереотип мусульманской женщины – красавицы, умной, находчивой, веселой, преданной, храброй и т. д. В поэзии женщина обычно предстает лунолицой, стрелобровый, с ланитами, подобными розе, с локонами волос, как у пери, с губами, как рубин и т. д.

Омар Хайям писал:

*“И лица, и волосы ваши красивы,  
Вы как кипарисы стройны, горделивы  
И все же никак не могу я понять,  
Зачем в цветнике у творца возросли вы?”*

*На розах блистание росы новогодней  
прекрасно,  
Любимая – лучшее творенье господне –  
прекрасна”*

*(пер. Н. Гнедича) [12]*

В мусульманском мире встречались женщины – правительницы [13]. Однако, как говорил Низам-аль-Мульк (XI в.), женщины являются “людьми покрывала”, у них совершенно нет ра-



зума и цель их – сохранение рода. Чем они родовитее, тем достойнее, чем скромнее, тем более заслуживают похвалы. Основываясь на хадисах, Низам-аль-Мульк советует совершать поступки вопреки предложениям женщин и помнить, что слова женщины, как и они сами, запретны для показа: “как не следует их самих показывать открыто, так не следует о них говорить” [14].

Женщины, как и все в исламе, должны совершенствоваться и приблизиться по своему мировосприятию и характеру к Мухаммеду. Поэтому необходимо избавляться от таких дурных качеств как злопамятство, зависть, гордость, гнев, похоть, алчность, пустые надежды, упрямство, лживость, скупость, злобность, несправедливость, себялюбие, торопливость, неблагодарность, легкомыслие. Обязанностью является воспитать в себе стыдливость, добронравие, кротость, прощение, смирение, щедрость, терпение, благодарность, милосердие, знание, разумность, справедливость.

Однако, традиционный мир женщины-мусульманки разрушается под воздействием мощных процессов, которые происходят в современном мире. Ярким примером является роль женщины в революционных процессах в Иране и Афганистане. В Иране, как известно, женщины и девушки шли в первых рядах колонн, требовавших свержение шахского режима. И в первые годы революции женщины добились значительного улучшения своего положения. Хотя в последние годы под воздействием духовенства женщинам и девушкам предписано строго следовать канонам ислама. И все же, можно сказать, что женщины Ирана содержат в себе такой мощный потенциал протеста, что, как только представляется возможность, они громко заявляют о своих правах и демонстрируют, что они могут в своих слабых руках не только держать младенцев, но и современное оружие, чтобы защитить свободу своей страны.

Как изменился консервативный мир афганской женщины, автору довелось увидеть во время командировки для чтения лекций в Афганской Академии в 1983 г. [15]. В период Апрельской революции многие женщины и девушки взяли в руки автомат. На это пожилые женщины, закутанные в чадру, часто сокрушенно качали головой и шептали: “Что же такое творится? Мир рушится!”.

Да, традиционный, восходящий к средневековью мир афганской женщины действительно разрушался. Женщина – без чадры, с автоматом в руках, да еще во главе отряда! Еще недавно такое

казалось немыслимым. Одна из моих коллег, афганская ученая Ширвана-ханум на мое удивленное восклицание ответила, что иностранцам нелегко понять всей сложности и неоднозначности процессов, происходящих в афганском обществе. “Они не видят ничего необычного в том, что по улицам Кабула ходят девушки без чадры. А ведь для этого и через десять лет после революции требуется известное мужество. В то же время кое-кто считает наших женщин покорными рабынями. Но разве рабыни могли воспитать своих детей такими воинственными и независимыми?”

Следует отметить, что распространенное среди несведущих в традициях и быте исламской семьи представление о мусульманке, как о “забитой и робкой женщине”, не соответствует реальному положению вещей. В народных песнях, в легендах воссоздается иной образ женщины – преданной мужу, гордой, исполненной достоинства. В одной из афганских песен поется:

*Не пугают меня  
Эти раны, мой друг,  
Поцелуем любви  
Исцелю твой недуг.  
Если ж ты невредим  
С поля боя бежал,  
Пусть презренье мое  
Превратится в кинжал.*

В период существования Демократической республики Афганистан и после ее падения афганским женщинам пришлось проделать сложный путь к прогрессу, затем вернуться в привычный, затиснутый “меж листов Корана мир”.

Справедливости ради следует отметить, что в период либеральных реформ, начатых еще в 20-х годах, девушки получили возможность учиться и даже продолжать свое образование за границей. Были запрещены кровосмесительные браки, упразднено обязательное ношение чадры, создано Общество по защите женщин. В Кабуле открылась женская больница. Однако даже такие умеренные реформы вызвали яростное сопротивление феодалов и мулл. В 1928 г. Аманулла-хан был свергнут, и все эти нововведения тут же были отменены. В последующие годы предпринимались отдельные попытки по улучшению положения женщин. Но, в целом, все отношения в обществе, по-прежнему, фор-

мировались под воздействием Корана, сунны и шариата.

Революция 1978 г. дала толчок обновлению афганского общества. Уже в первых документах новая власть провозгласила равноправие всех жителей страны вне зависимости от вероисповедания, национальной и племенной принадлежности во всех сферах экономической, политической и культурной жизни страны. Девочки и женщины получили возможность учиться в школах и высших учебных заведениях. Члены Демократической организации женщин Афганистана и Демократической организации молодежи Афганистана проводили огромную культурно-просветительскую работу среди женщин. В местные органы власти были избраны женщины разных национальностей. Были они и в руководстве профсоюзами и Народной Демократической партии Афганистана (НДПА).

На мой вопрос к Ширване-ханум о том, как идет процесс вовлечения афганских женщин в общественную жизнь, довольны ли они достигнутыми успехами, был получен следующий ответ:

“Вы сами прекрасно понимаете, что сразу традиции изменить невозможно. Будем откровенны, в настоящее время наиболее активны те женщины, у кого по той или иной причине нет семьи. Как правило, это жены или дочери членов НДПА, погибших во время революции. Женщинам, избравшим путь борьбы, следует найти в себе силы и мужество не только для того, чтобы порвать с вековыми привычками и нормами поведения, но и устоять перед страхом возможной физической расправы. Не секрет, что душманы особенно жестоко расправляются с женщинами-активистками. Однако мы своим примером заражаем других женщин и девушек. Нашим женщинам не занимать гордости, трудолюбия, чувства собственного достоинства. Необходимо лишь убедить их, что жизнь не может быть ограничена стенами своего дома, мир так разнообразен, а возможности женщины велики”.

К сожалению, исторические события меняются с калейдоскопической быстротой. Потерпело поражение начавшееся революционное переустройство афганского общества. В стране более десяти лет идет гражданская война. Новые правители, выдвинувшиеся из движения “талибов“, ликвидировали даже весьма умеренные реформы, касающиеся положения женщин.

Конечно, каждая женщина-мусульманка, выросшая в традиционном мусульманском обществе, знает, какой должен быть

канонический идеал женщины. Однако, история показывает, что движение вперед неотвратимо, и канонический идеал женщины в исламе вбирает в себя все новые характеристики, позволяющие женщинам занять достойное место в мусульманском обществе.

---

1. Коран. М. 1963, 4:1, с.69.
2. Там же, 30:20, с.322.
3. Там же, 2:233, с.41.
4. Там же, 4:38.
5. *А.Массе*. Ислам. М. 1961, с.125.
6. "Адаб-уль Салихан", Ташкент: 1900, с.48.
7. Коран, указ. изд., 2:223, с.39.
8. Коран, указ. изд., 4:38.
9. Е. Женщина в древнем мире. М. 1990, с.81.
10. Коран, указ. изд., 33:59, с.337.
11. Коран, указ. изд., 24:4, 277.
12. *Омар Хайям*. Рубаи. М. 1972, с.7, 22.
13. *См. Бахрие Уцок*. Женщины – правительницы в мусульманских государствах. М. 1982.
14. *Низам-аль-Мульк*. Книга о правлении вазира XI столетия Низам-мулька. М.-Л. 1949, с.279-283.
15. По итогам полевых записей автора.

## ИСЛАМСКАЯ ТРАДИЦИЯ, ФЕМИНИЗМ И ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В СОВРЕМЕННОЙ ТУРЦИИ

Социально-экономическое положение женщины в современной Турции обычно увязывают с такой важной вехой в развитии турецкого общества, как отказ вскоре после провозглашения республики от использования шариата в качестве правовой основы государства и принятие в 1926 г. Гражданского кодекса по образцу швейцарского. Таким образом, в стране, казалось бы, должно было быть положено начало активному развитию процесса феминизма, то есть преодоления неравноправного положения женщины и постепенного вытеснения традиционных мусульманских норм, регламентирующих ее поведение и образ жизни. К числу основных взаимосвязанных житейских стереотипов, сформировавшихся под влиянием ислама, следует отнести следующие: абсолютное главенство мужчины в семье, традиционно негативное или, по крайней мере, настороженное отношение к участию женщины в трудовой деятельности вне домашнего хозяйства; исключительно важная роль семьи как способа устройства личной жизни членов общества, сравнительно ранний возраст, в котором женщина выходит замуж, большое количество детей в семье при недопустимости использования мер по регулированию рождаемости, жесткое ограничение права женщины на развод при практически неограниченном праве мужчины на расторжение брака.

Соглашаясь с тем, что феминизм в правовой сфере в Турции достиг гораздо более заметных проявлений, чем в других исламских странах Ближнего Востока, обратимся все же к анализу конкретных положений Гражданского кодекса [1], Конституции страны и некоторых других законодательных актов, определяющих социально-экономический статус женщины в Турции. Подобный анализ позволяет выявить их зачастую не столь прогрессивное содержание, которое им заочно приписывается лишь на том основании, что они заменили нормы шариата. По оценкам подготовленного Мировым банком исследования “Турция: роль женщины в развитии”, Гражданский кодекс страны не обеспечивает полного равенства женщины [2]. Данный документ состоит

из пяти частей, в частности свода законов о личности и о семье. Свод законов о личности устанавливает различие между правами личности, которыми пользуются все граждане, и ее дееспособностью. Выделяется несколько уровней дееспособности личности, как то: полная, ограниченная, а также частичная и полная недееспособность. Замужняя женщина признается частично недееспособной, ее дееспособность ограничена законом.

Место жительства замужней женщины сводом законов о личности определяется как место жительства ее мужа. Лишь в особых предусмотренных законом случаях возможно несовпадение этих понятий.

Свод законов о семье определяют турецкую семью как основывающуюся на традиционной концепции, то есть муж – глава семьи, ответственный за ее содержание, тогда как жена – создательница дома (Статья 152). Жена в обязательном порядке берет фамилию мужа (Статья 153). Муж имеет законное право представлять семью, тогда как жена получает это право только в случае, если в семье возникает в этом длительная необходимость (Статьи 155-158). Жена не может выступать гарантом по долгам своего мужа, если она не получила на это специальное разрешение суда (Статья 169). Действовавшая до ноября 1990 г. Статья 159 свода законов о семье, требовала получения женой разрешения мужа для поступления на любую оплачиваемую работу.

Согласно положениям свода законов о семье (Статьи 88 и 90) совершеннолетние граждане (достигшие 18-летнего возраста) могут вступать в брак без согласия старших членов семьи. Нижний предел брачного возраста для мужчин 17 лет, а для женщин 15, однако, поскольку в обоих случаях он ниже возраста совершеннолетия, вступление в брак возможно лишь при наличии письменного разрешения старших родственников. В экстраординарных обстоятельствах по решению суда брак может быть разрешен мужчине в возрасте 15 лет и женщине в возрасте 14 лет.

Статья 170 данного раздела Гражданского кодекса предусматривает раздельное владение собственностью в браке, так что каждый супруг остается собственником и распорядителем своей части как настоящего, так и будущего имущества. В случае развода за каждым из супругов остается его собственность. По оценкам исследования “Турция: женщина в развитии”, подобная юридическая практика приводит к тому, что в реальной жизни

недвижимое имущество, приобретаемое в период брака, обычно регистрируется на имя мужа, что создает женщине дополнительные трудности при разводе” [3].

Супруги имеют равное право возбуждать дело о разводе (Статья 141). Однако Статья 263 свода законов о семье предусматривает, что хотя супруги и имеют одинаковые права на детей в случае развода, в спорных случаях предпочтение отдается мужу.

Разведенная женщина не может выйти замуж на протяжении 300 дней после развода (максимальный период беременности). Но если женщина докажет, что она не беременна или же в случае, когда бывшие супруги хотят возобновить брак, период ожидания может быть сокращен по решению суда (Статья 95).

Таким образом, Гражданский кодекс, действующий в Турции с 1926 г., закрепил ряд правовых преимуществ мужчины. Их истоком следует считать не столько остаточное влияние ислама (за исключением статей, устанавливающих нижний брачный возраст, а также статей, ограничивающих определенным сроком ожидания право женщины на повторное замужество), сколько ограниченную трактовку прав женщины, в том числе, и в самих европейских странах в первые десятилетия XX века. Как отмечается в исследовании Мирового банка, положения Гражданского кодекса Турции, регулирующие права женщин, были весьма прогрессивны на момент его принятия, но выглядят несоответствующими требованиям сегодняшнего дня. В Швейцарии, чей Гражданский кодекс был избран Турецкой Республикой в качестве образца, еще в 1984 г. в него были внесены поправки к статьям, определяющим права женщин. В Турции на протяжении 1984 г. также работала комиссия, подготовившая проекты соответствующих поправок, но и по состоянию на начало 90-х годов они за некоторым исключением все еще не были представлены на обсуждение в Меджлис [4].

Обращают на себя внимание и положения некоторых других законодательных актов, регулирующих права женщины в Турции.

Статья 49 Конституции страны утверждает право и обязанность каждого трудиться [5]. Посему трудовое законодательство Турции в основном нейтрально в вопросах пола и большинство его положений относятся одновременно и к мужчинам,

и женщинам. Тем не менее, некоторые его статьи, как, например, статья 13; позволяющая работодателю увольнять женщину в случае беременности, ограничивает права женщины. Статья 50 основного закона страны декларирует, что никто не может быть принужден к выполнению работы, не соответствующей его возрасту, полу или возможностям, предусматривая специальные меры защиты для работающих женщин с точки зрения условий труда [6]. Однако, по оценкам исследования Мирового банка, некоторые положения трудового кодекса, направленные во исполнение конституции на охрану безопасности и здоровья женщины, на самом деле приводят к ограничению деятельности женщины традиционными секторами и наиболее низко оплачиваемыми должностями [7].

Согласно статье 42 Конституции Турецкой республики, никто не может быть лишен права на обучение и образование. То есть основной закон Турецкой Республики никоим образом не высказывается в пользу более низкого образовательного уровня женщин. Однако обязательным для всех граждан независимо от пола и потому бесплатным в случае обучения в государственной школе является только начальное образование [8]. Его продолжительность составляет пять лет.

Демографическая политика турецкого государства в 30-е годы была направлена на всемерное поощрение рождаемости. Поэтому по турецкому уголовному кодексу аборт был признан преступлением, наказуемым лишением свободы на срок от одного года до четырех лет. Одновременно был запрещен импорт и продажа в стране контрацептивных средств. После создания в 1960 г. государственной плановой комиссии правильность проводившейся ранее демографической политики стала подвергаться сомнениям. В 1965 г. был принят закон о планировании семьи, а в его рамках – разработан кодекс планирования семьи. В результате были сняты запреты и даже предоставлены таможенные льготы на импорт средств контроля рождаемости. В 1983 г. в кодекс планирования семьи были внесены изменения, разрешавшие аборт и стерилизацию, а также производство в стране контрацептивов. Ныне аборт по желанию женщины может производиться в сроки до 10 недель, но если женщина замужем, то требуется разрешение мужа, если – нет, то старших родственников [9]. Однако, как подчеркивается в исследовании Мирового банка, изменение в



законодательстве об абортах, стало результатом не требований самих женщин, а пересмотра государством направленности своей демографической политики [10].

Таким образом, современное турецкое законодательство сохраняет некоторые правовые ограничения для женщин. Вместе с тем оно не содержит ограничений на участие женщины в трудовой деятельности за пределами семьи, не ограничивает право женщины на получение образования, на развод, предусматривает использование мер по регулированию рождаемости.

Попробуем оценить масштабы реального влияния правовых норм, принятых в Турецкой Республике, на изменение социально-экономического положения женщины на протяжении последних четырех-пяти десятилетий. Так как не следует исключать возможности значительного отставания реальной практики жизни от довольно радикально измененных по сравнению с традиционным исламским правом официальных законодательных норм. Выбор в качестве точки отсчета именно 50-х годов предопределяется техническими возможностями, а именно, тем, что статистические данные, более или менее подробно освещающие положение женщины в турецком обществе, отражаются в переписях населения, начиная с 1950 г.

Несомненно, что ключевая роль в изменении социально-экономического положения женщин принадлежит их более активному включению в оплачиваемую трудовую деятельность. Следует подчеркнуть, что речь не идет об удельном весе женщин в численности экономически активного населения, который в условиях Турции во многом определяется традиционным участием женщин в неоплачиваемом труде в семейном хозяйстве фермерского типа или домашнем производстве. Речь идет именно об оплачиваемой работе за пределами семейных хозяйств. Ибо, как отмечается в исследовании “Турция: женщина в развитии”, “финансовая независимость дает женщине возможность осознать свою компетентность, обеспечивает ей больший объем прав в браке, повышает ее влияние в процессе принятия решений в семье... Пары, в которых оба супруга работают, более склонны к совместному принятию решений по важным вопросам”. И далее: “Совокупность хорошо известных изменений связана с расширением доли женщин в структуре рабочей силы страны (имеется в виду опять же оплачиваемой): резко падает рождаемость, возрастает число

разводов, более поздним становится возраст вступления в брак, повышается образовательный уровень женщин” [11].

Однако проблема уровня участия женщин в оплачиваемых видах трудовой деятельности тесно связана с проблемой общей степени включенности женщин трудоспособного возраста (от 12 лет) в категорию экономически активного населения. Начиная с середины 50-х годов, этот показатель неуклонно падал, снизившись с почти 70% до 33% в 1990 г. [12]. В первой половине 90-х годов он продолжал снижаться, составив в 1994 г. 30% [13]. В результате на начало 90-х годов в Турции уровень включенности женщин в категорию экономически активного населения был не только значительно ниже, чем мужчин – 75%; но и оказался одним из самых низких в странах ОЭСР [14]. Однако выявленная тенденция ни коим образом не связана только с негативным отношением к участию женщины в трудовой деятельности, которая происходит вне дома за оговоренную плату. В эти десятилетия Турция с точки зрения уровня включенности женщин в категорию экономически активного населения включилась в процесс, характерный, как оказывается, для многих стран в период перехода от традиционной аграрной экономики к современной индустриальной, что сопровождается интенсификацией процесса урбанизации. Подобные процессы были пережиты другими странами ОЭСР сразу после второй мировой войны.

Суть явлений, происходящих на рынке труда, состоит в следующем. По мере того как акцент в экономике смещается с традиционного сельскохозяйственного производства и домашней промышленности в рамках семейных хозяйств в пользу ориентированного на рынок современного индустриального производства и производства услуг, (что сопровождается снижением доли сельского хозяйства в ВВП), происходит заметное изменение спроса на рынке труда. Повышается спрос на новые профессии в промышленном секторе и секторе услуг в городах. Относительный избыток рабочих рук в деревне, прежде всего мужских, удовлетворяет спрос растущей промышленности. Традиционная и основная занятость женщин в сельской местности в качестве неоплачиваемой рабочей силы в семейном хозяйстве также сокращается по мере активизации процессов механизации и расширения предложения дешевой продукции крупной городской промышленности. Но новые рабочие места в городе они занимают

сравнительно медленно, поскольку проигрывают в конкурентной борьбе с мужчинами из-за более низкого уровня или несоответствующего профиля образования, а также из-за ограничений, накладываемых семьей, традициями. В результате в новых условиях женщина оказывается менее мобильной, чем мужчина, и на какое-то время отказывается от идеи поиска работы вовсе.

Указанные процессы получили в литературе название U-образной связи между процессом индустриализации и занятостью женщин [15]. С началом процесса индустриализации эта зависимость отражает процесс снижения доли женщин, входящих в категорию экономически активного населения, в общей численности женщин трудоспособного возраста. Увеличение занятости женщин, связанное с дальнейшим экономическим развитием и отражающим обратный процесс, требует определенного времени, необходимого для создания дополнительного числа рабочих мест в городах, на которые могут претендовать уже не только мужчины, но и женщины. В Турции определенный переходный период остро необходим также и для адаптации общественного сознания к произошедшим переменам и формирования нового отношения к участию женщин в трудовой деятельности вне дома.

В некоторых странах “переход через минимум” занятости женщин занял три и более десятилетий, в других – всего 20 лет. Что касается Турции, то по состоянию на первую половину 90-х годов оснований для того, чтобы констатировать увеличение количества экономически активных женщин не наблюдалось по причине того, что их доля в группе экономически активного населения по отношению к общей численности женского населения трудоспособного возраста продолжала снижаться.

Повышение численности экономически активных женщин является результатом расширения масштабов именно современных форм занятости женщины в основном в индустрии и сфере услуг в качестве работающих по найму, работающих на себя или же работодателей при получении дохода в форме заработной платы или прибыли. Речь идет о таких формах, которые ведут к перемещению выше важным сдвигам в социально-экономическом положении женщин. Минимуму занятости женщин в зависимости от индустриального развития общества будет соответствовать сохранение высокого удельного веса женщин, занятых в качестве неоплачиваемых семейных работников по сравнению с их долей,

которая относится к прочим категориям занятости. Структура распределения занятых женщин по названным основным категориям представлена в Таблице 1.

**Таблица 1**

**Социальная структура занятых женщин (в % от общего количества)**

Годы	Работающие на себя (в том числе работодатели)	Работающие по найму	Семейные работники	Статус неизвестен
1960	7,0	4,9	88,0	0,1
1965	2,9	5,9	91,1	0,1
1970	6,8	10,2	82,9	0,0
1975	4,9	14,1	80,9	0,1
1980	4,8	13,7	79,9	1,7
1985	4,7	14,0	79,2	2,0
1990	5,8	18,7	68,4	7,1
1994	8,6	24,1	62,9	...

Составлено по: Turkey. Woman in development. A World country study. Washington, 1993, p.23; 1998 World Development indicators. Washington, 1998, p.56.

Основной формой занятости женщин в Турции по-прежнему является труд в качестве семейных работников. Хотя процент женщин, занятых в этом качестве, постепенно снижается, в 1994 г. он многократно превышал соответствующий показатель даже для таких наиболее близких Турции по уровню экономического развития стран ЕС как Греция (22,4%), Италия (6,5%), Португалия (2,3%), не говоря же уже о более развитых странах Западной Европы, где данный показатель не превышает 1-2% [16].

Сохранение статуса семейного работника как преобладающего для работающих женщин в Турции определяет и отраслевую структуру женской занятости. Поскольку труд семейных работников имеет наиболее широкое применение в сельском хозяйстве – в 1990 г. здесь было сосредоточено свыше 92% неоплачиваемых семейных работников мужчин и свыше 99% женщин с тем же статусом занятости [17] – основная масса женщин в Турции трудится именно в аграрном секторе (%):

**Таблица 2**

**Динамика женской занятости в аграрном секторе (в %).**

1965 г.	1970 г.	1975 г.	1980 г.	1985 г.	1990 г.	1994 г.
95,0	89,5	88,4	85,9	84,8	74,0	82,0

Составлено по: Turkey. Woman in development, p.25; 1998 World development report, p.60.

Таким образом, тенденции к массовому росту занятости женского населения в современных секторах экономики, которая должна была бы сопровождаться и увеличением доли экономически активного населения в общей численности трудоспособного женского населения, в Турции пока не наблюдается. К тому же в первой половине 90-х годов уровень безработицы в городе среди женщин в два и более раз превышал уровень безработицы среди мужчин. Следовательно, женское трудоспособное население, оставляющее традиционную работу в семейном хозяйстве (иногда скорее с формальной точки зрения переписи, чем реально, поскольку женский труд в сельских районах часто рассматривается не как выполнение определенной работы, а как стиль жизни, и женщины в ответ на вопрос “Работаете ли вы?” отвечают отрицательно), пока даже при наличии соответствующего желания испытывает большие трудности в трудоустройстве вне традиционной сферы занятости. Лишь небольшая часть женщин оказывается охваченной современными формами занятости.

Определенным препятствием на пути более активного включения женщины в современные секторы экономики наряду с конкуренцией мужчин и недостаточно быстрыми темпами роста экономики стоят и некоторые другие объективные факторы, как то более низкий образовательный уровень женщин. Так, по данным Мирового банка, доля девочек среди учащихся начальной школы составляет 47%, однако в средней школе ученицы составляют уже лишь 39% от общего числа учащихся [18]. Охват высшим образованием в 1994 г. для мужчин составлял 21,5%, а для женщин – 13,2% [19].

Следует назвать и некоторые причины субъективного свойства. Так, например, по итогам исследования, проводившегося в сельской местности Турции в середине 80-х годов, на вопрос “допустимо ли для замужней женщины иметь оплачиваемую работу” “да” ответили 38% мужчин и 58% женщин. То есть даже в случаях, когда женщина готова сама на подобные перемены в своей жизни, препятствием оказывается несогласие мужа. По результатам опроса 1988 г. на вопрос, заданный женщинам, почему они не работают за пределами семейного хозяйства, 16% в качестве причины привели несогласие мужа. Среди других причин в порядке убывания фигурировали слишком пожилой возраст, чрезмерная загруженность, и без того достаточный уровень благосостояния [20].

Поскольку в Турции еще далеко не завершился переход к преобладанию современных форм занятости женщин, очевидно, следует ожидать, что и основные аспекты их социальной жизни не претерпели слишком глубоких изменений. Тем не менее, некоторые новые тенденции наблюдаются. При этом следует иметь в виду далеко неравномерный характер их распространения по территории страны: более быстро европеизирующийся, а заодно феминизирующийся запад Турции далеко опережает по уровню изменений в жизни женщины восток страны.

Хотя средний возраст первого замужества для женщины повысился по данным Мирового банка в 1988 г. до 18,2 лет против 17,6 в 1983 г. [21], он все еще остается весьма низким, особенно на востоке страны. Однако, по итогам подсчетов, произведенных на основании данных турецкой статистики, нам удалось выявить неуклонное снижение доли замужних женщин в возрастной группе 15-19 лет с 31% в 1950 г. до 14% в 1989 г. Одновременно аналогичный показатель для возрастной группы 12-14 лет был невысоким уже и в 1970 г. – 1,8%, а в 1989 г. – он составил всего лишь 0,21% [22].

Общий уровень рождаемости в Турции (общее число детей, рожденных женщинами, возраст которых превышает 49 лет, в расчете на одну женщину данного возраста) в 1960 г. составлял 6,8, а в 1989 г. – 3,7, хотя опять же данный показатель весьма отличался в сельской местности и в городах (4,37 и 3,79 соответственно), на востоке и западе страны (4,99 и 3,52 соответственно) [23]. Тем не менее в 60-80-е годы Турция столкнулась с заметным снижением рождаемости. По всей видимости, этот процесс продолжался и в 90-е годы, поскольку, если среднегодовые темпы прироста населения по данным Мирового банка в 1980-1990 гг. составили в Турции 2,3%, то в 1990-1998 гг. этот показатель понизился до 1,8% [24]. За период с 1996 г. по 2010 г. данный показатель, по оценкам Мирового банка, понизится до 1,3%. Следовательно, тенденция к снижению уровня рождаемости предположительно сохранится в стране и в начале нового тысячелетия.

В 1963 г. еще до принятия закона о планировании семьи средствами контрацепции пользовались всего лишь 22% женщин детородного возраста. С принятием закона уровень их использования начал резко возрастать, составив в 1988 г. 77%, однако

половина этого числа все еще использует традиционные средства, что снижает уровень использования современных средств до 38% [25].

80-е годы ознаменовались и неуклонным ростом числа аборт-ов, производимых по желанию женщин, в расчете на 1000 беременных: с 15,1 в 1984 г. данный показатель вырос до 23,6 в 1987 г. [26]. Тем не менее, данный показатель остается весьма невысоким. Так, в Российской Федерации в 1995 г. число аборт-ов более чем в два раза превосходило число родов [27].

Общий коэффициент разводимости, рассчитываемый как отношение числа разводов, оформленных в течение года, к среднегодовой численности населения в период с 1970 по 1990 гг. в Турции вырос с 0,3 промилле до 0,45 промилле [29]. Но при этом он является весьма низким по сравнению, например, с Россией: у нас в стране он составлял в 1970 г. – 3 промилле, в 1990 г. – 3,8 промилле, а в 1995 г. – 4,5 промилле [30]. Таким образом, значения коэффициента для России примерно в 10 раз выше, чем для Турции.

Обращает на себя внимание большая разница по числу регистрируемых разводов между отдельными илами (провинциями). Так, в 1994 г. наибольшее число разводов было оформлено в илах Анкара (2033), Стамбул (6028) и Измир (3313), то есть в илах, где расположены три крупнейшие города Турции, два из которых при этом находятся на самом западе страны. Наиболее высокий уровень стабильности семей наблюдался в илах Муш, Сирут и Битлис, расположенных на крайнем востоке и юго-востоке страны: число разводов, оформленных в 1994 г., составляло соответственно 10,8 и 2 [31]. При этом максимальная разница в численности населения достигает 20 раз [32], в то время как максимальная разница в количестве разводов превышает 3 тысячи раз. Правда, на востоке Турции довольно высоким может оставаться число разводов, не оформляемых официально, а осуществляющихся по мусульманской традиции, то есть в форме трижды провозглашаемого мужем при свидетелях отказа от жены.

Таким образом, оценка различных сторон социально-экономического положения женщины в Турции весьма ярко иллюстрирует переходное состояние турецкого общества как находящегося в процессе трансформации. Во-первых, трансформации экономической (продолжающийся процесс индустриализации и со-

ответствующие ему изменения в отраслевой структуре ВВП), во-вторых, тесно связанной с ним социальной трансформации в современное общество западного типа, в том числе, посредством продолжения процесса феминизма. При этом обращает на себя внимание весьма разная степень интегрированности индивидов в зависимости от места проживания (город-деревня, запад-восток страны) в процесс социально-экономической трансформации. В результате весьма сложно прогнозировать сроки завершения переходных процессов, равно как и гладкость их течения. Анализ ситуации за несколько последних десятилетий позволяет выявить заметное дистанцирование турецкого общества с точки зрения социально-экономического положения женщины от традиционного исламского. Одновременно выявить и наличие дальнейших перспектив у данного процесса, которые в решающей мере определяются поступательностью экономического роста страны и неизбежно связанным с ним расширением участия женщин в современных сферах трудовой деятельности.

- 
1. Анализ положений Гражданского кодекса страны, трудового законодательства, уголовного законодательства, а также закона о планировании семьи дан по материалам "Turkey. Woman in development". A World Bank country study. Washington, 1993, p.87-92.
  2. Там же, с.3.
  3. Там же, с.90.
  4. Там же, с.3.
  5. Турецкая республика. Справочник. М., 1990, с.310.
  6. Там же, с.311.
  7. Turkey. Woman in development, p.3.
  8. Турецкая Республика. Справочник, с.308.
  9. См. Turkey. Woman in development. с.91; *Старченков Г.И.* Население Турецкой республики. Демографо-экономический очерк. М., 1990, с.24-26.
  10. Turkey. Woman in development, с.91.
  11. Там же, с.9-10.
  12. Там же. с.10.
  13. Turklye Istatistik yilligi 1995. Ankara, 1996, с.252.
  14. Turkey. Woman in development, p.10.
  15. Там же, с.10, 17.
  16. 1998 World Development Indicators. Washington, 1998, p.54-56.
  17. Turkey. Woman in development, p. 171.
  18. 1998 World development report, Washington, 1998, p.86.
  19. Turklye Istatistik yilligi, с.169.
  20. Turkey. Woman in development, p.172.



21. Там же, с.112.
22. Подсчитано по: T.C. Basbakanlik devlet istatistik enstitusu. Istatistiklerle kadin (1927-1990). Ankara, 1992, с.17-19.
23. Turkey: woman in development, p.115.
24. World development report 1998/99, p.195.
25. Turkey: woman in development, p.118.
26. Там же, с.112.
27. Подсчитано по: Госкомстат России. Семья в России. М., 1996, с.179.
28. Подсчитано по: Istatistiklerle kadin 1927-1990, с.64.
29. Семья в России, с.69.
30. T.C. Basbakanlik Devlet Istatistik Enstitusu. Bosanma istatistikleri 1994. Ankara, 1996, с.10-11.
31. См. Turkiye Istatistik yilligi 1995, с.61.

## ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ТУРЦИИ В СФЕРЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Турецкая Республика в регионе стран Ближнего и Среднего Востока оказалась первой на многих этапах исторического процесса. Она первой завоевала политическую независимость, первой начала отстаивать экономическую самостоятельность, проявляя политическую предусмотрительность, избежала активного участия во второй мировой войне. В ней первой была заложена основа изменения политики государства по отношению к исламу.

В данной статье предпринята попытка ознакомления с практическим опытом правительственных структур Республиканской Турции в деле ограничения влияния ислама на политические процессы.

До провозглашения Республики в Турции в 1923 г. ислам являлся государственной идеологией. Демократические реформы первого гражданского правительства М.К.Ататюрка обусловили коренное изменение места религии в государстве. В 1924 г. религия была отделена от государства, школа от религии\*. Однако, несмотря на формальное отстранение духовенства от влияния на политические процессы, секуляризация была принята лишь ограниченными слоями турецкого общества, в основном интеллигенцией. Для деревенской массы и значительной части беднейшего городского населения ислам оставался важнейшим фактором, формирующим их сознание. Ограничение в отправлении религиозных обрядов привело к оживлению деятельности религиозных сект, которые открывали подпольные религиозные школы на средства богатых мусульман, где учащимся внедрялись ненависть к атеизму, светскому образу жизни, принципам Ататюрка, изучался арабский язык.

Турецкий журналист С.Джанбейли в декабре 1986 г. поместил в газете "Хюрриет" ряд репортажей о распространении сек-

---

\* в Турции до начала 70-х годов на государственном уровне функционировали лишь курсы по изучению Корана, контролируемые Управлением по делам религии. В 1949 г., 1956 г., 1967 г. факультативное изучение богословия постепенно восстанавливалось в начальных, затем в средних школах.

тантства и деятельности подпольных религиозных школ, куда он проник под видом верующего. С.Джанбеили наблюдал обрядовые церемонии и сделал несколько видеозаписей религиозных ритуалов. По его словам, усилиями секты “сулейманилитов” по всей территории страны организована сеть тайных религиозных школ на средства богатых мусульман, где восстановлены средневековые традиции обучения, наказания и меры воздействия на нерадивых учащихся. Имели место самоубийства учеников, которых избивали палками наиболее одержимые из религиозных наставников. Сообщение о подобных инцидентах поступали из провинций Коньи, Денизли, Анталыи. Само существование подобных учебных заведений противоречит принципам лаицизма, провозглашенным М.К.Ататюрком при создании республики.

В подпольных школах, охвативших сотни тысяч подростков, активно развивали деятельность религиозные секты, в том числе приверженцы ордена некишбенди [1], которые принадлежат к числу самых непримиримых противников секуляризации, выступают против технического прогресса.

Учитывая эти факторы и стремясь заручиться поддержкой верующих масс населения, и одновременно ограничить роль духовенства в общественно-политической жизни страны, особенно после победы исламской революции в Иране, турецкое правительство узаконило преподавание религиозных дисциплин в начальной и средней школе, закрепив это решение конституционно. Статья 24 Конституции Турции, принятой в 1982 г. гласит: “обучение и преподавание религии и нравственности осуществляется под контролем и надзором государства. Преподавание религиозной культуры и нравственности занимает место среди обязательных уроков в начальных и средних учебных заведениях”.

Озабоченные тем, что молодежи бесконтрольно прививались религиозные принципы морали, правящие круги Турции взяли на себя функции организации и контроля за воспитанием преподавателей теологии и религиозных наставников, которое должно было осуществляться в новых учебных заведениях, так называемых школах имамов-хатибов. Учитывая чрезвычайно низкий образовательный и культурный уровень мусульманского духовенства того периода, при организации духовных школ ставилась двойная цель: наряду с воспитанием служителей культа, организовать обучение преподавателей религиозных дисциплин, первоначаль-

но для начальной и средней школы первой ступени.

Не ограничиваясь декларацией о намерениях, правительство Турции в широких масштабах приступило к организации сети религиозных школ, сначала, как предполагалось, на уровне учебной программы начальной школы, затем, к концу десятилетия, уровень поднялся до лицейского.

Пик организации школ имамов-хатибов пришелся на конец 80-х годов. В 90-х годах министерством просвещения зафиксировано уже полное укомплектование педагогическими кадрами религиозного цикла общеобразовательных начальных и средних школ, был обнаружен даже избыток учителей религиозных дисциплин в средних школах I ступени. Поэтому за десятилетие 1985-1995 гг. число школ имамов-хатибов было увеличено лишь на 10, тогда как в 80-е годы имело место увеличение их в 5 и более раз [2].

В 1995 г. число государственных религиозных школ превысило 800, где обучается 395 тыс. учащихся (416 средних школ I ступени, 258,4 тыс. учащихся; 391 средняя школа II ступени, 137 тыс. учащихся). Ежегодный выпуск 77,3 тыс. теологов-педагогов не только с лихвой удовлетворяет потребности общеобразовательной школы в квалифицированных преподавателях религиозных дисциплин, но и поставляет культовым организациям образованных священнослужителей традиционного ислама, что в условиях активной подпольной деятельности религиозных сект представляется немаловажным [3].

И хотя содержание школ имамов-хатибов (их доля в структуре системы профессионально-технического обучения Турции является второй по величине, после технических, – 26,3 и 37,1% всего контингента учащихся) [4], отвлекает определенную часть бюджетных ассигнований, направленных в развитие профтехобучения, правительство сознательно идет на эти затраты. Во-первых, оно сохраняет за собой контроль над процессом воспитания священнослужителей в рамках системы государственного образования, во-вторых, осуществляет еще более жесткий контроль со стороны министерства просвещения посредством института инспекторов – выпускников тех же школ, в том числе и за деятельностью курсов по изучению ислама, функционирующих при каждой из мечетей. И третье – немаловажное обстоятельство – известно, что среднее общее образование в рамках лицея в Турции

пока доступно лишь половине подростков соответствующей возрастной группы, диплом же теологического лица значительно расширяет этот круг, открывает путь к высшему образованию, дает право на поступление в любое высшее учебное заведение страны.

В деле организации профессионального религиозного обучения министерство просвещения тесно контактирует с Управлением по делам религии, возложив на Управление функции финансирования процесса обучения, строительства новых учебных зданий, обеспечение стипендиального фонда для наиболее успевающих учащихся. Контроль за процессом воспитания будущих пастырей в духе “гражданственности и морали” осуществляют специально выделенные инспектора министерства.

К концу 90-х годов число религиозных лицеев достигло 600, с более чем половиной миллиона учащихся (511 тыс.), ежегодно лицеи выпускают более 80 тыс. теологов специального среднего образования. В результате в стране, где насчитывается 70 213 мечетей, нужда в кадрах имамов, муэдзинов, проповедников полностью удовлетворена. В управлении по делам религии, где трудятся 88 тыс. чиновников, уже зафиксирован их избыток [5].

Кроме культовых центров в Турции, на средства различных религиозных фондов в странах Европы, где трудятся турецкие рабочие и, начиная с 1991 г., в тюркоязычных республиках СНГ открываются новые мечети и религиозные школы разных уровней. Так в составе Бакинского государственного университета, в числе первых открыт и функционирует теологический факультет, где учебный процесс курируют преподаватели Мраморноморского университета (г. Стамбул). В Азербайджане же в Баку, Кусаре, Шеки, Мингичаури, Нахичеване функционируют религиозные лицеи, обучение ведется по 8 учебным программам. В 1993 г. началось обучение желающих на теологическом факультете университета г.Ош, в Киргизии.

С 1995 г. в г.Улудак – Туркмения, работает аналогичный университет. Кроме стационарных учебных заведений в тюркоязычных республиках СНГ и некоторых субъектах РФ открыты и функционируют многочисленные курсы по изучению Корана [6].

Несмотря на столь широкое распространение сети культовых и учебных религиозных центров в новых государствах Центральной Азии и Закавказья потребность в преподавателях религиоз-

ных дисциплин, из числа выходцев из Турции, удовлетворена.

Наряду со средним специальным образованием в 80-х годах широкое распространение получило и высшее теологическое образование. Первым (после запрещения религиозного обучения в 20-х годах) в 1949 г. был открыт теологический факультет в Анкарском университете. В 1959/60 учебном году начал функционировать Высший институт ислама в составе Стамбульского университета, имеющий дневное и вечернее отделения. Такие же институты были открыты в Конье, Кайсери, Измире, Эрзеруме, Бурсе, Самсуне. В институтах ведутся научные исследования по истории религии стран Востока и Запада, толкованию исламских догм; по турецкой исламской литературе, истории мусульманского права, мусульманского искусства Турции.

Преподавателей религиозных дисциплин и исследователей ислама готовят также теологические факультеты университетов. В настоящее время в рамках университетов функционируют 9 теологических факультетов [7].

Для высшей школы статистические данные относительно учащихся менее точны, так как данная категория специалистов не выделяется в отдельную рубрику, а является составной в графе "прочие специальности", т. е. менее 9,1% всего контингента студентов. Имеются лишь локальные данные об обучении теологов-искусствоведов, научных работников, изучающих ислам, педагогов и служителей культа, например, в Анкарском университете их – 5,7%, в Сельджукском (Конья) – 11,6%, в университете Ататюрка (Эрзурум) – 11,3% учащихся от общего состава учащихся [8].

В среде будущих научных сотрудников в рамках организации, которая соответствует нашей аспирантуре, будущим теологам принадлежит 0,5% лиц, готовящихся к получению звания доцентов и профессоров. В 1991 г. в цифровом исчислении это было более 500 специалистов в области толкования Корана и хаджа, мусульманского права, истории ислама и его сект, исламского искусства, педагогики и отправления религиозных обрядов. Кроме того, здесь формируются кадры специалистов, представляющих Турцию в ряде международных и межправительственных организаций, таких как Организация Исламская конференция, Исламский банк развития, Исламский фонд солидарности, Исламское агентство новостей, Исламская торгово-промышленная

палата, Совет мусульманских стран по печати, Комитет исламских спортивных игр и др. [9] Таким образом, следует констатировать, что подготовка служителей культа и преподавателей религиозных дисциплин в рамках национальной школы Турции к концу 90-х годов достигли наивысшего уровня по сравнению с предшествующими годами: их стали готовить более тысячи средних профессиональных школ<sup>\*</sup>; 9 теологических факультетов в университетах и 6 высших исламских институтов (2 года обучения после лицея).

Между тем социологический опрос в среде учащихся религиозных лицеев показал, что только 4,1% из них намерены в будущем стать имамами-хатибами, 70 – пожелали быть муфтиями, остальные намерены закончить образование в рамках светских учебных заведений. И лишь 18,2 мужчин и 21,1% женщин изъявили твердое желание продолжить обучение на теологических факультетах университетов, которые в большей степени готовят специалистов-исследователей ислама, чем служителей культа.

В среде учащихся школ имамов-хатибов 18,2% юношей и 19,3% девушек после завершения образования прельщала перспектива трудиться в органах местной администрации.

Кроме того, второе десятилетие подряд продолжается практика массового использования религиозного учебного заведения, как вынужденной промежуточной ступени при поступлении на следующую ступень школы профессиональный институт, затем в вуз [10].

Введение обязательного среднего непрерывного 8-летнего образования в июне 1997 г. разрушило устоявшуюся схему системы религиозного образования в рамках государственной школы [11]. В процессе реализации установок о введении обязательного среднего образования, помимо открытия новых средних школ, что естественно связано со значительными финансовыми и организационными трудностями, с начала 1998 учебного года с введением в учебную программу дополнительных предметов, в том числе иностранных языков, школы имамов-хатибов переводятся в ранг общеобразовательных средних школ. Религиозное профессиональное образование желающие приобретают исключительно в религиозных лицеях, поступление в которые воз-

---

\* 416 – школ имамов-хатибов, 601 – религиозный лицей.

можно после окончания общеобразовательной средней 8-летней школы [12].

По мнению председателя ассоциации учителей Турции Мустафы Газиалджи, необходимость введения обязательного 8-летнего среднего образования связана, в том числе и с более осознанным выбором подростками своего будущего, так как полноценное профессиональное обучение в Турции начинается с 9-го года пребывания в школе, а именно, в профессиональном институте. Введение обязательного среднего образования, считает он, не препятствует религиозному воспитанию, наоборот, выпускники средней школы получают возможность более осознанно сделать выбор жизненного пути. В возрасте 12-13 лет дети, во-первых, не самостоятельны в выборе будущей профессии, и, во-вторых, достаточно сомнительна профпригодность духовного лица, выпускника школы имамов-хатибов. Учебная программа этих школ ограничена обязательными 5 часами изучения Корана и 3 часами арабского языка в неделю, остальные дисциплины рекомендованы к изучению как факультативные. Свидетельство же о законченном среднем образовании открывает желающим прямой путь в религиозный лицей [13].

Проект введения обязательного среднего образования в стадии его обсуждения встретил неоднозначную реакцию в обществе. Резкая критика в адрес проекта высказывалась клерикальными кругами, что связано, главным образом, с намерением властей ограничить количество религиозных школ, оставив функции воспроизводства духовенства лишь в рамках лицея, что естественно значительно сужает сферу религиозного воспитания юношества. Так отставной министр национального просвещения в правительстве Н.Эрбакана Авни Акйол связывает негативные явления в системе просвещения лишь с ограничением инвестиций и сокращением бюджетного финансирования в отрасль с 20% до 13%. В качестве неотложных мер по оздоровлению системы он предлагал лишь увеличение количества начальных школ, и ставил себе в заслугу открытие новых 600 школ, что, без сомнения, тоже немаловажно [14].

Раздавалась критика в адрес современной системы просвещения и со стороны университетской профессуры. Признавая, что модель обязательного начального 5-летнего образования изжила себя, они подчеркивали ее общие недостатки: недемократич-



ность, отсутствие индивидуального подхода к учащимся, обучение, основанное на зазубривании, перегруженность учебных планов. Порочная практика, когда в процессе обучения преследуется одна цель – подготовить ученика для поступления в школу следующей ступени. В таких условиях, по их мнению, трудно победить невежество, без чего невозможен экономический и социальный подъем [15].

Законом о введении обязательного 8-летнего среднего образования прекращено функционирование интернатов, существовавших при некоторых школах имамов-хатибов, где при условии проживания на полном пансионе, подростки без сдачи вступительных экзаменов, обязательных для поступления в среднюю школу, обучались по ее учебным программам, с условием соблюдения учащимися строгих религиозных обрядов. Целью таких интернатов служило стремление служителей культа к максимальному вовлечению молодежи в сферу религиозной жизни.

В настоящее время ограниченное число интернатов при общеобразовательных средних школах сохранено лишь в отдаленных и труднодоступных в природном отношении районах или частично в сельской местности, где функционируют средние школы.

Кардинальным изменениям подверглась и система религиозных курсов. С одобрения министерства просвещения и Управления по делам религии видоизменена структура тех курсов по изучению Корана, где, с целью контроля за поведением учащихся, ставилось условием их проживание в рамках пансиона. Подобные курсы в основном располагались в густонаселенных районах больших городов и поселков.

Вместо 40 тысяч, функционировавших до лета 1997 г. открылись 6.158 новых учебных курсов по изучению Корана, в том числе 578 – для мужчин, 140 – для женщин, 2.258 – смешанных, дневных и вечерних, где могут получить духовное воспитание все желающие. В 1998 г. на курсах обучалось 181.561 человек, из них 65 – женщины [17]. Появилось также специальное постановление Министерства просвещения, обуславливающее подготовку харизов, структура их обучения определена как достаточно гибкая, однако учебный план ограничен двумя годами.

Учебные программы духовного обучения на курсах по изучению Корана скорректированы инспекторами Управления по

делам религии единообразно, рекомендованы соответствующие учебники и учебные пособия, привлечение иных материалов запрещено [18].

Жесткий контроль за преподаванием теологии, видоизменение системы курсов, функционирование которых рекомендовано лишь при мечетях и религиозных учебных заведениях разного уровня, изъятие курсов из густонаселенных районов обусловлено стремлением правительственных кругов жестко контролировать религиозное воспитание как юношества, так и взрослых с целью пресечения распространения идей сектантства и религиозного экстремизма.

Введение религиозного обучения в государственной школе преследовало и другие цели, в частности, стать средством противодействия кризису морали турецкой молодежи, являясь прочным заслоном перед искушением воздействия социалистических идей.

Однако с середины 80-х годов отмечаются неоднократные выступления студентов турецких вузов, требующих разрешения на ношение религиозной символики. Зарегистрированы факты неповиновения властям, драки, демонстрации.

Участие в актах неповиновения студентов технических и естественных факультетов наводит на мысль, что эти выступления в большей степени были вызваны социальными причинами. Тем не менее, ростки фундаментализма в среде учащихся встревожили правоохранительные органы и министерство просвещения.

После запрещения клерикальной Партии благоденствия (Рефах партиси) и ее роспуска по решению Конституционного суда Турции, постановлением Совета национальной безопасности совместно с ректорами университетов введен запрет на ношение знаков мусульманской символики, в том числе и тюрбанов\* в высших и средних учебных заведениях страны вплоть до внесения изменений в Конституцию и принятия соответствующих законов. До тех пор ношение тюрбанов квалифицируется, как противоправное действие, и ректор каждого из университетов имеет право самостоятельно принимать меры для неукоснительного соблюдения этого постановления.

Политику Турции в ее отношении к исламу нельзя оценивать

---

\* Закон о запрещении ношения тюрбана принят в 1925 г.

однозначно. Стратегическое положение страны на перекрестке между Западом и Востоком обуславливает ее интерес в тесных политико-экономических контактах, в том числе, и с мусульманскими странами, и с международными исламскими организациями. Надо подчеркнуть, что до сих пор Турция оптимально использовала особенности своего геополитического положения, а с возникновением суверенных государств в Закавказье и Центральной Азии заинтересованность последних во взаимовыгодных экономических контактах ставит ее в особо выгодное положение.

В отношении религиозного воспитания, особенно таких его негативных проявлений как мусульманский фундаментализм, опыт Турции представляется особенно полезным для республик Закавказья и Центральной Азии, где несмотря на мощное давление государственной коммунистической идеологии, система мусульманских религиозных догматов и обрядов тайно или явно определяла образ жизни, обычаи, культурные традиции массы людей, живущих вне крупных культурных и промышленных центров.

- 
1. Накшбендийа (по-турецки – нехшбендийа) – суфийское братство, получившее это название в конце XIV в. по имени Баха ад-дина Накшбанда (1318-1389 гг.). Начиная с XV в. орден превратился в духовное братство, функционирующее от Каира до Индии. В XIX в. орден широко распространен в Османской империи. Распушен в 1925 г., деятельность его запрещена. Деятельность активизировалась в 50-е годы; имели место репрессии. Сохраняет позиции в северо-восточной Турции, в районах проживания курдов.
  2. Economic report 1989. Ankara, 1989, с.57.
  3. Türkiye İstatistik Yıllığı 1994. Ankara, 1995, с.168, 170.
  4. Там же, с.167-172.
  5. Radikal, Ankara, 12.05.1997.
  6. Avrasya Dosyası. Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) Önceşgünlük Bulteni. 1995, ekim/2.
  7. 1989-1990 Öğretim yillı Yükseköğretim İstatistikleri. Ankara, 1990, с.49-57.
  8. The World of Learning 1989. L., 1989, с.1287-1301.
  9. 1989-1990 Öğretim yillı Yükseköğretim İstatistikleri. Ankara, 1990, с.3-46.
  10. Radikal. 12.05.1997.
  11. Zaman, 26.12.1997. С. 9.

Вопрос о введении обязательного среднего бесплатного образования ставится в Турции не впервые. Первые попытки воплотить это намерение на практике предпринимались еще в начале 70-х годов. Однако по причине недостаточного финансирования, ограниченного количества школ и

скудости материальной базы план не был реализован. Почти через 25 лет наличие обязательного среднего образования стало актуальным, так как оно является базовым для получения профессиональной подготовки специалистов среднего звена, наличие которых является стабилизирующей основой экономики страны, особенно в период развития рыночных отношений. Объемное увеличение выпускников средних школ в условиях обязательного обучения подростков соответствующей возрастной группы расширяет возможности стационарной профессиональной школы (профессиональный институт или лицей) и повышает образовательный уровень учащихся нестационарных учебных центров ("открытое" и "непрерывное" обучение, курсы разных уровней, обучение рабочих без отрыва от производства). Пока в среде занятых уровень специалистов, имеющих диплом о среднем и профессионально-среднем образовании не превышает 8,5%. İktisat Dergisi. Şubat. 1997, с.14.

12. Gumhuriyet. 19.08.1997.

13. Там же.

14. Radikal, Ankara, 2.10.1997, с.8.

15. Gumhuriyet, Ankara, 19.08.1997.

16. Ekonomik Vizyon. Izmir Ticaret Odası Dergisi. Izmir, 1998, с.10-11.

17. Там же, с.11.

18. Там же.

## ИСЛАМСКИЕ СТРАНЫ И МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО В ОБЛАСТИ ТРАНСПОРТА

Ведущим направлением в мировой политике кануна XXI века стали процессы региональной интеграции. После распада СССР и образования новых независимых государств Центральной Азии и Закавказья возникло большое число проектов сотрудничества в различных сферах экономики, в частности в области транспорта. С призывами укреплять взаимодействие выступали различные деятели мусульманского мира [1].

Положительные стороны сотрудничества в разных областях экономики исламские страны по достоинству оценивали и раньше. Так, в середине 60-х годов была создана организация РСР (Региональное сотрудничество ради развития), куда вошли Иран, Пакистан и Турция. Программа РСР охватывала многие экономические проекты в области транспорта, связи, сельского хозяйства, включала создание совместных предприятий, культурных центров и т. д. Впрочем, только небольшое из намеченного было реализовано. С 1985 г. Организация получает название экономического сотрудничества (ОЭС) и вновь активизируется, а в 1992 г. ее состав расширяется за счет Афганистана и 6 независимых государств Центральной Азии и Закавказья: Узбекистана, Казахстана, Киргизстана, Таджикистана, Туркменистана, Азербайджана.

Учредители надеялись, что сообщество в расширенном виде будет иметь широкие возможности в получении выгод от использования общих ресурсов и обмена продукцией различных отраслей, а также транзитных перевозок.

В 90-х годах почти ежегодно собиралась сессия Совета министров ОЭС (на уровне министров иностранных дел), которая вырабатывала документы и рекомендации по проектам сотрудничества. Одной из первых важнейших задач членов ОЭС была задача быстрого объединения автомобильных и железнодорожных путей государств Центральной Азии с транспортной сетью Турции, Ирана, стран Закавказья, Пакистана, Афганистана, Индии.

В феврале 1993 г. в Кветте (Пакистан) был оформлен "План

действий до 2000 года”, где обосновывались задачи объединения всех видов транспорта, прежде всего сухопутного (автомобильного и железнодорожного), морского и воздушного. Без единой системы затруднено широкое сотрудничество в сфере торговли и других областях (энергетике, культуре, образовании и т.д.).

Представители стран, вошедших в ОЭС, рассматривали вопросы объединения и реконструкции уже имеющихся наземных дорог, строительства новых путей, обновления подвижного состава на территории Ирана, Пакистана, Турции, Афганистана и других стран.

Большой интерес вызвала идея создания трансасиатской железной дороги, возрождения “Великого Шелкового пути”, которая объединила бы страны Европы, Центральной Азии, Среднего Востока и далее, Индии, Китая и стран Юго-Восточной Азии.

Транспортные проекты и работа по их конкретизации финансируются не только членами ОЭС. Им оказывается помощь международными организациями, специализированными комиссиями ООН, Европейского Союза, Исламским банком развития и др.

В сентябре 1998 г. в Баку прошла международная конференция, посвященная восстановлению исторического “Великого Шелкового пути” (ТРАСЕКА 98), (Европа – Кавказ – Центральная Азия) [2]. Там были подписаны документы по техническому обслуживанию в области автомобильного, железнодорожного и морского транспорта. Осуществление этого проекта способно оказать положительное влияние на развитие экономики стран Центральной Азии, Закавказья, Ирана, Пакистана, Афганистана.

“Великий Шелковый путь”, т. е. дороги, по которым везли высококачественные ремесленные товары из европейских стран на Восток и обратно из Китая, Индии, стран Центральной Азии на Запад, просуществовал до XVI века. “Шелковый путь” существовал в период поздней античности и эпоху средневековья, и пролегал по территории 4-х империй (Римской, Кушанской, Парфянской, Китайской) и арабо-мусульманских государств. Караванные пути способствовали развитию городов, таких как Дамаск, Антиохия, Тебриз, Нишапур, Мерв, Бухара, Самарканд и др. Борьба за обладание городами и землями, пролежавшими по “Шелковому пути” всегда была острой, так как власть над ними приносила экономические выгоды [3].

В XIII в. с установлением огромной империи Чингиз-хана и

его потомков, вплоть до XV в. торговые пути пролегали по территории одного государства. С укреплением в XV в. Османской империи произошло расширение торгово-экономических связей между отдельными районами огромной державы. В следующем веке военные действия на территории, где пролегал “Шелковый путь”, привели к упадку торговли и деградации торговых путей.

Сегодня мир находится на пороге нового тысячелетия. Человечество учится жить и работать, торговать без войн, без империй. В центре мировых процессов стоит задача создания единого экономического пространства. Вопросы взаимовыгодного сотрудничества поднимаются и обсуждаются на ряде международных конференций и симпозиумов [4].

Возвращаясь к нынешним реалиям, нужно подчеркнуть, что функционирование транзитных путей, как и ранее, зависит от условий для хозяйственной деятельности и напрямую связано с экономическими, политическими и иными критериями, в первую очередь, с успехом в урегулировании тлеющих военных конфликтов в Афганистане, Таджикистане, Закавказье и других регионах.

На нынешнем этапе территории суверенных государств нередко перекрываются зонами экономического влияния. Так происходит в Европе, кое-где на Востоке. Все большее число государств объединяется в сообщества, союзы и торговые блоки на основе совместимости экономических интересов.

Воссоздание “Великого Шелкового пути” на современном этапе стало темой обсуждения на Бакинской конференции представителей ряда стран при содействии Европейского Союза. Начало этому содействию было положено еще в 1993 г. в Брюсселе объявлением проекта ТРАСЕКА. Проект включал программу технического содействия развитию транспортного коридора ЕВРОПА – КАВКАЗ – АЗИЯ.

В конференции приняли участие делегации 32 стран и 15 международных организаций, в том числе государств Закавказья, России, Китая, Пакистана, Афганистана, Монголии и др. По расчетам специалистов из Пакистана и Китая функционирование коридора резко сокращает расстояние перевозок, что принесет немалые выгоды всем странам-участницам. Так, протяженность морских перевозок из порта Ляньюньган (Китай) через Сингапур, Суэцкий канал до порта Роттердам составляет 19,8 тыс. км, а

по трассе Европа – Кавказ – Центральная Азия – Южная Азия - только 11 тыс. км, т. е. на 8 тыс. км меньше.

При реализации плана Трансазиатских дорог необходимо разработать и осуществить сложные проекты стыковки железнодорожных путей Ирана и магистралей Центральной Азии, хотя часть работ уже выполнена в мае 1996 г. (В местечке Серакс произошло соединение иранских и туркменских путей).

Уже подписан также договор о свободном транзите между государствами Закавказья, Туркмении и Узбекистана. Прибыли не заставили себя ждать. Так, Узбекистан в 1997 г. сэкономил на перевозке хлопка 12 млн. долларов. Грузия получает дополнительно до 9 млн. долларов прибыли в год. В 1998 г. обработка контейнеров в порту Поти достигала более 50 тыс. долларов США [5].

Значительные выгоды могут получить и другие государства Центральной Азии и Среднего Востока. Функционирование транспортно-коридора Европа – Кавказ – Азия, безусловно, усиливает влияние Западной Европы на огромном пространстве Востока, богатом минерально-сырьевыми ресурсами. Благодаря этому в этих странах появляются новые источники экономического роста, занятости, уменьшаются транспортные затраты и другие положительные эффекты в транспортно-экономической сфере. Уже сегодня более 50 государств осуществляют автоперевозки по дорогам, которые составят в будущем единую систему Трансевразийского коридора. Предпочтение этим путям отдают, как кратчайшему пути, такие компании (имеющие автоконтейнеры для перевозок), как “Си-Лэнд”, “Вилли-Бетс”, “Мэрфи” и др.

ТРАСЕКА является глобальной стратегической программой. Ее разработка, научное обоснование важно не для одной или двух стран и не на короткое время. В программе учитываются национальные и государственные интересы многих стран Ближнего и Среднего Востока, Южной Азии. Сотрудничество стран, находящихся в границах коридора Европа – Азия, должно привести к стабильному положению в экономике, как в отдельных государствах, так и во взаимодействии разных партнеров. В итоговом документе Бакинской конференции подчеркивалось, что необходимо обеспечение мира, безопасности, стабильности, доверия, урегулирования региональных конфликтов на базе резолюции ООН, решений ОБСЕ и др.



Есть надежда, что политическая связка государств – членов союза ОЭС принесет успех и приведет участниц к политическому и экономическому партнерству. В заключительной декларации Бакинской конференции было отмечено, что “стороны подчеркивают значение транспортного коридора в контексте международного сотрудничества для развития стран региона Каспийского моря и Центральной Азии, и выражают готовность предоставить этим странам свободный допуск к морским портам” [6].

Известно, что железнодорожные пути и автодороги бывших республик Средней Азии заканчивались у границ СССР. Интересы ныне независимых государств Центральной Азии требуют продления путей и стыковки с транспортной сетью Турции, Ирана, Афганистана.

Существует ряд вариантов выхода транспортных путей к Персидскому заливу (по территории Ирана, а также через Афганистан, затем по территории Пакистана к порту Карачи и другим морским портам Пакистана). Использование нескольких трасс с выходом к морю через территорию Ирана и Пакистана не является взаимоисключающим, может служить на пользу многим странам. Пакистан заинтересован в скорейшем урегулировании военного конфликта в Афганистане, так как интересы Пакистана в сфере транспортных перевозок связаны с использованием территории Афганистана. При нормализации обстановки в Афганистане будут возрождены старые торговые пути, ведущие к Индийскому океану.

Заметным событием можно считать трехсторонние переговоры между руководителями железнодорожных служб Ирана, Туркмении, Турции в 1998 г. На них обсуждался вопрос увеличения объемов грузоперевозок по “Шелковому пути”. Между иранской и турецкой сторонами была достигнута договоренность о 70% скидке для перевозимых грузов в регионе, а Туркмении предложили уменьшить в два раза плату за использование железнодорожных вагонов в регионе. За 1995-1997 гг. значительно возросли объемы грузоперевозок из Турции по территории Ирана в государства Центральной Азии. Особое географическое положение Ирана на Ближнем и Среднем Востоке определяет важное значение ее железнодорожной сети в перевозках транзитных грузов из стран Персидского залива в государства Центральной Азии, Закавказья и Европу. Определенный успех иранским доро-

гам принесли капиталовложения, сделанные иранским правительством в последние годы в развитие железнодорожного транспорта. По данным иранской статистики, только за первую половину 1997 г. по железным дорогам Ирана перевезено 13 млн. тонн грузов и 5,1 млн. пассажиров. Перевозки грузов превысили 18,1% по сравнению с тем же периодом 1996 г. [7].

Учитывая достижения Ирана в области развития транспорта, можно отметить, что страна является обладателем крупного потенциала в сфере проектирования и создания транспортной инфраструктуры производства транспортных средств (железных дорог, наземного, воздушного и морского транспорта). Иран более 50 лет участвует в работе международных организаций по транспорту, выделяя собственные средства на развитие данной отрасли [8].

Надо отметить, что российская сторона не участвовала в подписании документов в Баку. Это не означает, что в России нет интереса к транспортным программам или что ее интересы совершенно игнорировались. В ближайшие годы Россия, судя по всему, станет одним из участников программ по развитию транспортных перевозок на Кавказе и в Центральной Азии.

Характерен в связи с этим пример Логанского проекта. Его основной частью станет паромная переправа длиной в 1200 км, соединяющая российский порт Логань (Калмыкия) и порт Амир-Абад в Иране. Транспортный проект положительно оценили в России, Иране и других государствах. Паромное сообщение даст возможность перевозить грузы безопасным путем, вплоть до бассейна Персидского залива.

По оценке экспертов Логанский проект сможет стать одним из недорогих и безопасных транспортных коридоров между Европой и Азией. Проект имеет большое экономическое значение.

Один из восточных поэтов древности писал, что “только в единстве наше спасение”, понимая под этим положение людей, их экономическую жизнь. Эти слова можно отнести и к процессу возрождения “Великого Шелкового пути” и многих транспортных проектов, которые смогут объединить страны и народы в единое экономическое и культурное пространство.

*“Не все то, чего желает человек, осуществляется: ветры дуют не так, как того хотелось бы кораблям”* – писал Абу-Тайб.

Не все задачи быстро выполнимы, но можно с полным правом утверждать, что стремление народов к развитию взаимовыгодного сотрудничества со временем будет вознаграждено.

---

1. *Имам Хомейни. Религиозное и политическое завешание.* М., 1999 г., с.64-65.
2. "Независимая газета", 8.10.98 г., с.5.
3. "Бакинский рабочий", № 144, 9.09.98 г., с.2.
4. "Вышка", 11.09.98 г.
5. "Бакинский рабочий" от 4.09.98 г., с.2.
6. "Бакинский рабочий" от 9.09.98 г., с.2.
7. "Третий взгляд", № 51, декабрь 1997 г., с.30.
8. "Третий взгляд", № 46, март 1997 г., с.37.

## ИСЛАМСКАЯ ЭКОНОМИКА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ (на примере Ирана)

Важнейшим проявлением процессов экономической модернизации, происходящих в последнее десятилетие, является глобализация, т. е. объективный рост взаимозависимости в современном мире. Происходит быстрое перемещение технологических, социальных и научных новаций, информационных, финансовых потоков, новых инфраструктурных систем (например, нефте- и газопроводов и т. п.). Перемещение или даже перераспределение всех этих потоков, особенно капиталов и информации, механизмов управления – не признает национальных границ, а эти границы, вернее, состояние национальных экономик, влияют лишь на скорость этого перемещения. Проявившаяся неэффективность социалистической системы, повсеместный переход к принципам хозяйствования, выработанных в развитых странах, – также стали почвой для укоренения идей движения к глобализации мировой экономики и даже ее унификации. Международные организации, в первую очередь, ООН, ЮНЕСКО, НАТО, – играют все большую роль в организации мирового порядка, в том числе и экономического. Большинство стран мира перешло к рыночным методам развития, используя рецепты и фактически находясь под наблюдением международных финансовых институтов (типа МВФ и Мирового банка, контролируемых США). Наиболее ярким проявлением идей и процессов глобализации были экономические процессы и проведение экономической политики в мире в 1997-1999 гг. “Экономический форум в Давосе в 1999 г. был проведен под лозунгом “управление глобализацией”.

В связи с этим интерес представляет практика функционирования исламской экономической системы и возможность подключения ее к процессу глобализации.

Понятие исламской экономики или исламской модели развития подразумевает два момента:

1) что эта модель может быть реализовано только в условиях исламского правления,

2) она должна включать принципы исламской экономической традиции.

Примером реализации этих двух факторов в наше время является экономическое развитие в условиях исламской формы государственности, которую представляет Исламская республика Иран (ИРИ).

Исламское экономическое учение довольно сложно, так как в нем тесно переплетаются чисто экономические понятия и общественные отношения. Главное внимание в исламской экономической системе обращалось и обращается на состояние человеческих отношений в экономической жизни, на нравственные принципы экономических отношений, которые должны содействовать целям процветания исламского общества (уммы) в целом. В этом взгляде на экономику как органическую часть цельного организма исламского общества и проявляется принцип “тоухида”. Исламские чисто экономические принципы можно свести к нескольким вопросам собственности, исламским налогам (“закят” и “хумс”), запрету на ростовщический и банковский процент, деятельности вакфов и исламских фондов. Особенно важным является интерпретация исламом понятия собственности вообще, права собственности уммы, государства и индивида на природные богатства, на имущество, включая денежное, приобретенное в процессе деятельности. Следует отметить, что это понятие сильно эволюционировало за почти 14 веков, прошедших со времени возникновения ислама. Сейчас этот принцип является одним из важнейших. В современном исламском учении, например у Сейида Хоссейна Насра, говорится: человек, будучи наместником Бога на земле, получает и право частной собственности. Поэтому частная собственность представляет собой “священное право от Бога, а посему ни одно правительство или социальная группа не могут лишить человека этого права” [1]. Таким образом, исламской экономической традиции не противопоставляется главный принцип современного индустриально развитого общества. А исламские запреты на то, чтобы использовать частную собственность в ущерб интересам уммы ограничивают не саму собственность, а ее использование.

Опыт развития Ирана в течение 20 лет исламского правления отчетливо показал, что и концепция экономического развития и конкретная экономическая политика оказались способны на эволюцию. Они прошли путь от мобилизационно-распределительной к более открытой. Первый период мы обычно называем “тоухид-

ной экономикой”, второй – “исламско-рыночной”. Преобладание в первые годы исламской республики радикальных взглядов, получивших в мировой литературе определение исламского фундаментализма, делающих в системе взаимоотношений уммы и каждого ее члена акцент на интересах уммы, выразился в построении централизованной системы, жесткой регламентации социальной, культурной, политической и экономической жизни общества. Причем построение такой экономической модели не было изначально целью исламского правления. В Конституции ИРИ, принятой в 1979 г., было записано, что “Конституция гарантирует ликвидацию всякой духовной и социальной деспотии и экономического монополизма”. Конституция одинаково отрицала как экономический монополизм государства, так и частных компаний (статья 43 пункт 2). “Целью исламского правления является ... раскрытие и расцвет способности человека, показывающих его богоподобность, и это зависит от активного и широкого участия всех общественных сил в процессе переустройства общества...” В исламе экономика рассматривается как средство, от которого нельзя ничего ожидать, кроме лучшей производительности для достижения поставленной цели. Поэтому программа исламской экономики предусматривает создание благоприятных условий для проявления творческого потенциала человека” [2].

Терминологическое определение иранской экономики как “тоухидной”, введенное в оборот сразу же после победы исламской революции, базировалось, как указывалось выше, на принципах тоухида в экономике. В значительной мере это определение объяснялось влиянием Аболхоссейна Банисадра как экономического советника Хомейни, а затем и первого президента ИРИ, и его удачно найденным названием своей книги “Тоухидная экономика”, написанной до революции и противопоставлявшей свое видение экономики шахской модели. Очень быстро этот термин получил мировое распространение, именно с ним стал ассоциироваться отказ Ирана от тех направлений и форм экономического развития, которые шахский режим пытался заимствовать у развитых капиталистических стран, автаркические моменты в политике исламского режима, отказ от использования иностранного капитала, национализация иностранной и крупной частной собственности. И хотя с уходом с политической арены в 1980 г. А.Банисадра этот термин в самом Иране практически не исполь-

зовался, в мире, и частности в СССР и России, он продолжал применяться для определения той экономической модели, которая была сформирована в 1979-80 гг. и просуществовала вплоть до окончания ирано-иракской войны.

Из законопроектов, носивших ярко выраженный исламский характер и принятых после долгих дебатов в меджлисе и в Наблюдательном Совете в качестве законов, можно отметить следующие – закон 1982 г. о горнорудных предприятиях и закон 1983 г. “О банковских операциях без реба”. Кроме того, в 1980 г. еще Исламским Революционным Советом (ИРС) был принят закон о национализации внешней торговли, который после создания конституционных органов и роспуска ИРС’а не был утвержден Наблюдательным Советом, состоящим из 6-ти богословов-правоведов и шести светских правоведов, призванным осуществлять контроль за соответствием принимаемых меджлисом законов Конституции и исламу.

Закон 1982 г. о передаче в руки государства крупных месторождений, шахт и рудников был принят под воздействием совершенной в 1979 г. национализации. Его идеологическим обоснованием стали исламские принципы и положения программы ПИР (Партии Исламской Республики) о том, что недра и полезные ископаемые принадлежат умме, следовательно, находятся в собственности государства, а их добыча может осуществляться либо государством, либо кооперативом, либо непосредственно участниками частной компании. Но уже в 1984 г. в этот закон Министерство шахт и рудников внесло первые изменения – из-за явного несоответствия этого закона реалиям экономической жизни, заставившими разрешить передачу бездействующих горнорудных предприятий частному сектору.

Согласно банковскому закону, действующему в Иране до сих пор, все банки принадлежат государству и работают на беспроцентной основе. Неоднократно предпринимались попытки изменения этого закона, причем не столько с точки зрения исламских принципов работы, сколько законодательного разрешения на создание частных банков. Исламские же принципы использования кредитов в виде мошареkyat, мозаребе, мозаре-е, джоале и пр. [3], используемые и в других странах, достаточно адаптировались к экономическим условиям и создают трудности в основном при работе с иностранными компаниями. Финансирование по типу

мошарекят является наиболее распространенной формой деятельности, при которой банк получает прибыль не в виде процента, а за участие в совместных коммерческих операциях. И, тем не менее, сама адаптация исламских банков к потребностям экономики, несомненно, ведет к постепенному размыванию исламских начал, их переосмыслению, обоснованию возможности использования общемировых принципов работы.

Религиозные налоги в Иране и после исламской революции не были введены в систему налогового законодательства, их уплата не освобождает от уплаты налогов в соответствии с действующим законодательством. Религиозные налоги, а речь, конечно, в основном может идти о “хумсе (у шиитов – доля имама, составляющая одну пятую дохода), вносятся либо в мечети (как и “закят, вносимый как пожертвование для бедных), либо тому из богословов, которого верующий избирает своим моджтахидом, либо в один из исламских фондов. Следует отметить, что кажущаяся “неофициальность религиозных налогов вовсе не является показателем незначительности их объемов, тем более в сопоставлении с весьма невысокой в Иране планкой налогового бремени.

Именно эта невысокая планка во многом обеспечивает и обеспечивала в первые послереволюционные годы “мирное сосуществование” религиозных налогов и светского налогообложения. Попытки усилить налоговое бремя нередко приводили к дискуссиям о целесообразности сохранения светского налогового законодательства в условиях исламской государственности. Весьма острой, например, была такая дискуссия в конце 1984 г. – начале 1985 г., в разгар ирано-иракской войны, когда требовались средства на ведение войны, стали падать цены на нефть, а сбор налогов не превышал 30% от запланированных. Нужно сказать, что в ходе этой дискуссии лидеры страны пытались дать свое видение исламской экономики в целом, в частности и таких проблем, как передачи государственных предприятий в частные руки, правам человека. Но центральное место в ней заняли проблемы налогообложения. Предложенный правительством Мусави проект налогового закона об увеличении налогового бремени на более богатые слои населения, на крупную земельную и иную собственность, вызвал сильную оппозицию в меджлисе. И одним из главных аргументов против нового закона стал тот, что эта система – неисламская. Именно с этих позиций выступали, напри-



мер, депутаты меджлиса Азари Куми и Раббани Амлаши. Широкий резонанс получило заявление в 1984 г. аятоллы Гольпагаени, который выразил свое недовольство тем, что уплата налогов государству стала рассматриваться как альтернатива уплате исламских налогов. Весьма интересной представляется позиция Акбара Хашеми Рафсанджани, который в то время был председателем меджлиса, и который в первую очередь исходил из насущных интересов государства, а, следовательно, интересов духовенства в целом, а не отдельных его слоев. Он согласился с тем, что уплата исламских налогов необходима, но “наш законопроект является более важным”. Несогласных с законопроектом он спросил: “Кто должен платить налоги? Что нам делать? Прекратить войну, закрыть школы, университеты? Не платить налоги – значит, и сделать это”. Правительственная политика была поддержана тогдашним президентом страны Али Хаменеи. Но и этого оказалось недостаточно, пока не было заявлено о поддержке Хомейни [4].

Одним из наиболее ярких проявлений исламских начал в экономике постреволюционного Ирана являются исламские фонды – “боньяды”, ставшие современной формой вакфов. В начале возникновения вакфов, как предусмотренной шариатом формы собственности, она могла быть предназначена для разных целей благотворительного характера, но обычно под вакфом уже к XII–XV вв. стали подразумевать собственность, переданную религиозным и благотворительным (например, больницам, школам) учреждениям. В период Сефевидов, когда под влиянием как ранее существовавших, так и привнесенных арабскими, тюркскими и монгольскими завоевателями понятиями собственности, существовали самые разнообразные формы государственного, условного и безусловного владения. Вакфы, также как мульки и шахские земли, относились к категории “хассе”, означавшей безусловную степень владения или безусловную собственность. В вакф передавались не только земли, но и другая недвижимость, иногда даже право на взимание различных налогов. Постепенно вакфы превращаются в основной экономический источник существования культовых учреждений, требующий создания различного рода организационных структур для управления вакфным имуществом. Сама экономическая деятельность вакфов оказалась своеобразным структурирующим иранское духовенство фактором, консолидирующим его корпоративные интересы. Экономиче-

ческое могущество некоторых вакфов обеспечивали им и значительную политическую значимость.

Если в основе собственности вакфов лежала земельная собственность, то исламские фонды – боньяды стали концентрировать более значимую в наше время собственность – финансово-промышленную. В феврале 1979 г. было объявлено о конфискации собственности, принадлежавшей шаху и членам его семьи, представлявшей крупнейший в стране предпринимательский клан. Семье принадлежали земли, школы, банк, отели, акции крупнейших частных и государственных компаний. Основная часть собственности функционировала в рамках Фонда Пехлеви, как самостоятельной коммерческой компании с банком “Омран” в своем составе. В марте 1979 г. указом Хомейни был создан Фонд обездоленных – Боньяде мостазеффин, положивший начало созданию исламских фондов на основе конфискуемой собственности.

После национализации банковской, страховой системы, а затем и собственности крупнейших торговых и промышленных компаний, довольно значительная их доля была отдана исламским фондам. Духовенство сразу стало, помимо государства, крупнейшим предпринимателем страны, получив в свое распоряжение наиболее современные компании. Самым крупным исламским фондом и по сегодняшний день продолжает оставаться Фонд обездоленных. Он обладает капиталом в 12 млрд. долл. и является, по мнению “Экономист”, второй после Иранской Национальной Нефтяной Компании крупнейшей компанией страны [5].

Вакфные хозяйства, приобретая значительную поддержку в результате становления теократического правления, также получили импульс к подключению их к современному предпринимательству. Особенно нагляден пример деятельности руководящего органа крупнейшего вакфа страны – гробницы имам Резы – “Астана Кодс Разави”. После революции вакф начал вести активную предпринимательскую деятельность. Им было создано более 60 предприятий, фирм, различных центров. По мнению нынешнего толиата, деятельность вакфа “в экономической, промышленной, строительной, культурной и служебной сферах по сравнению с длительной прошлой историей является беспрецедентной” [6].

Объективные потребности создать не только справедливую систему распределения, но и более эффективную систему произ-

водства вызвали в Иране появление новых тенденций в теоретическом осмыслении экономического развития и практическом осуществлении экономической политики. Все больше и больше стали пробивать себе дорогу идеи экономического либерализма, связанные с введением механизмов свободного рынка. И, начиная с 90-х годов, в Иране осуществляются – и довольно успешно – реформы, связанные с созданием рыночно ориентированной экономики.

Это новое направление вполне укладывается в исламские принципы и в частности в систему взглядов Мотаххари. Он считал священным право на собственность, не соглашался с тезисом, что собственность – это результат эксплуатации, говорил о том, что результаты труда человека принадлежат только ему и не могут быть экспропрированы, убеждал, что исламское стремление к равенству в доходах нельзя возводить в право и т. п.

Новая экономическая политика подтвердила, что акты национализации, имевшие место сразу после революции и ставшие как бы необходимыми элементами исламской экономической системы, носили в значительной степени вынужденный характер и не отражали отношение к собственности. Об этом свидетельствовали и попытки еще в первой половине 80-х годов начать политику денационализации. Особенно отчетливо это проявлялось среди членов фундаменталистской группировки “Ходжатиёе, занимавших в это время довольно сильные позиции во властных структурах. Сторонники “Ходжатиёе, являясь сторонниками открытого рынка и крупного капитала, объясняли это исламскими принципами, тем что до прихода Махди они выступают против любого вмешательства государства в экономику. Весьма показательным отношением к трактовке с позиций ислама тех или иных экономических принципов является позиция по отношению к возможности приватизации в 1984-85 гг. Мохсена Рафикдуста, тогдашнего главы пасдаров, а в настоящее время директора “Фонда обездоленных”. Он, например, заявлял, что “если в какой-либо день приватизация будет хороша для общества и для ислама, мы поддержим ее. А если однажды лучше станет государственная собственность, то мы поддержим ее”.

Триумфальное избрание в мае 1997 г. президентом страны Мохаммада Хатами, называемого “аятоллой Горбачевым” [7], его инициативы по построению гражданского общества, определя-

емые некоторыми политологами как “иранская перестройка” [8], открыли новый этап в модернизации иранского общества.

Один из главных результатов послереволюционного развития Ирана – это отказ от идей автаркизма, эволюция внешнеэкономической концепции, особенно эволюция идеи “экспорта исламской революции” в направлении ее культурного аспекта, а в последний год выдвижение президентом Ирана Мохаммадом Хатами термина “диалога цивилизаций”. Иран демонстрирует стремление наладить связи с мировым сообществом на основе общепринятых норм, расширить экономические связи, стремится сделать страну и политически и экономически привлекательной для иностранного капитала. Создается основа для переливов капиталов из других стран. Снижается роль военной компоненты в политике, а, следовательно, и в экономической политике. В Иране уже говорят о возможности вступления в ВТО (Всемирную торговую организацию). Конечно, он не готов к этому – хотя бы потому, что дотируется значительная часть сельскохозяйственной и даже промышленной продукции. Активно ведутся разговоры о необходимости изменения банковского законодательства. Вероятно, в самое ближайшее время будет найден исламский правовой механизм для того, чтобы разрешить создание частных банков и банков, работающих на основе общепринятых норм. Отчетливо проявляется – в связи с расширением связей с мировым рынком – потребность в открытии иностранных банков и участии иностранного капитала в банках. Сейчас такое согласие достигнуто для свободных экономических зон, хотя действующее законодательство даже в свободных зонах максимальное участие для иностранного капитала ограничивает 49%. Новый законопроект, снимавший ряд существующих ограничений для деятельности иностранного капитала в свободных зонах (одобренный меджлисом 23 декабря 1998 г.), был отвергнут Наблюдательным Советом. Осенью 1999 г. закон был принят [9]. С трудом, но процесс по реформированию банковского законодательства, видимо, будет распространен и на деятельность банков внутри страны.

Практически все коммерческое законодательство, кроме банковского, сохранено с шахских времен. В 90-е годы признаны действующими законы о деятельности иностранного капитала и о защите иностранных инвестиций. В принятые в первые послере-

волюционные годы законы вносятся изменения, в особенности касающиеся расширения прав и защиты частной собственности. Главным в нынешней политике является привлечение частных отечественных и иностранных инвестиций в экономику, в основном в производительные отрасли, в инфраструктуру. Особый приоритет отдается информационным сетям, включая Интернет, развитию социальной инфраструктуры, особенно повышению качества образования, как необходимого условия повышения эффективности экономики.

Многие в Иране считают, что процессы глобализации, происходящие в мире, – необратимы. Иран вовсе не ставит себе целью остаться за пределами процессов глобализации, если понимать под этим термином развитие экономических взаимосвязей. Однако эти процессы, с точки зрения, иранских идеологов, не означают унификации обществ в направлении к евро-американскому образцу. В Иране серьезно изучается неоднозначность процесса глобализации, его позитивные и негативные последствия – как проявившиеся, так и прогнозируемые на различную временную перспективу. Иранские исследователи четко выделяют в этом процессе экономико-технологическую компоненту, которую готовы использовать. Но ищут такие механизмы использования или подключения к глобализации, которые отвечали бы их национальным интересам и традициям. И им есть чего опасаться, так как бурный процесс модернизации в период шахских реформ закончился падением шахской монархии. “Порог чувствительности” иранского общества для восприятия плодов вестернизации, особенно в социальной и культурной жизни, уже к концу 70-х годов был превышен, и это обеспечило успех исламской революции. В конце шахского правления сложился поистине уникальный для быстро развивающейся страны широкий оппозиционный фронт против “авторитарно-модернизирующей власти” [10] и авторитарной модернизации. Исламская форма правления в Иране пытается привести в соответствие культурные традиции, исламские традиции и потребность в модернизации.

Конечно, нужно признать, что исламская форма государственности сдерживает переход на общемировые методы хозяйствования, хотя вряд ли это сдерживание можно расценивать как реванш отсталости. Но в то же время она делает этот переход более безболезненным, так как заставляет в большей степени, чем

в прошлые исторические периоды, учитывать национальный исторический опыт хозяйствования.

В Иране создана и поддерживается довольно эффективная система социальной защиты, которая, безусловно, не соответствует полностью принципам открытой рыночной экономики. Поддерживается разный курс риала, во многом обусловленный необходимостью поощрения ввоза инвестиционных товаров, а также товаров первой необходимости. Продолжают выделяться дотации на поддержание цен на хлеб, медикаменты, детское питание и т. п. В 1999/2000 гг. государство предполагает выплатить на эти нужды до 4 млрд. долл. Субсидии получают и неэффективно работающие государственные предприятия, приватизация которых идет с большими трудностями. Действуют ограничения на сокращение занятости рабочих, что иногда тормозит инновационные тенденции. Большую помощь получают беднейшие слои населения, а также семьи шахидов и военнопленных от исламских фондов и мечетей. Если при получении помощи через мечети финансовой основой являются, главным образом, религиозные налоги, то исламские фонды получают средства в результате функционирования принадлежащей им собственности, которая составляет значительную долю промышленного, сельскохозяйственного и финансового потенциала страны. И общество, и правящие круги с тревогой воспринимают проявившийся после рыночных реформ резкий разрыв в уровнях доходов различных групп семей, стараясь сократить этот показатель социальной нестабильности. Такая социальная политика ассоциируется у населения с исламскими принципами, с традиционными для иранского общества способами поддержки населения, способствует поддержанию равновесия в обществе и укреплению чувства самоидентичности.

Особенно важно это для национального самосознания в наши дни – в условиях резкого экономического и военного неравенства стран, стремления ведущих стран мира к глобализации капитализма и его унификации. А ведь национальное самосознание начинает играть все большую роль в экономических процессах, особенно в периоды реформ. Реформы достигают цели только тогда, когда их необходимость твердо укореняется в обществе. Даже среди западных исследователей начинает формироваться иная, нежели еще в последние годы подход к возможностям создания единой мировой экономической системы. Многие из уче-

ных начинают сомневаться в том, что если страна встала на путь рыночных реформ, то либерализация рынков, свободные потоки капиталов сами по себе могут обеспечивать разумную социально-экономическую политику, помогут избежать нарушений социального порядка в странах. Опыт Индонезии и Филиппин достаточно наглядно показал уязвимость экономик, ориентированных не столько на национальные, сколько на мировые ценности и интересы. И в какой-то мере противовесом им может служить ситуация в Малайзии, которая ранее критиковалась МВФ за то, что не следовала слепо его рецептам. Небезынтересно отметить, что председатель иранского меджлиса Акбар Натег-Нури, являющийся лидером его консервативного большинства, еще в 1996 г. говорил, что для Ирана лучшим образцом могла бы стать малайзийская модель [11].

Процесс глобализации оказался отнюдь не так прямолинеен, как он виделся еще пару лет назад. Если в процессе модернизации в XVII – и до середины XX века главную роль играли технико-экономические компоненты, в значительной мере увязываемые с протестантской этикой и европейской культурой, то позднее стала повышаться роль цивилизационного фактора. Именно об этот фактор “спотыкались” многие, казалось бы, успешно начинавшиеся реформы. Дальнейшее увеличение роли этого фактора может внести, конечно, весьма неожиданные аспекты в процесс модернизации, выявить системные и временные пределы адаптации к глобализации. Иран, который после становления в нем исламской формы государственности, стал одним из факторов появления тезиса С.Хантингтона о борьбе цивилизаций. Спустя два десятилетия развития в рамках этой государственности само государство признает, говоря словами своего президента, что сегодняшний век – это век, когда западная цивилизация доминирует “интеллектуально, морально и технологически, и Иран должен использовать ее достижения, но ясно представляя себе при этом ее недостатки, защищая от них наши революционные ценности [12].

Таким образом, в данный исторический период тенденции развития мирового сообщества и исламского мира, в том числе и Исламской Республики Иран, совпадают по своей направленности. В то же время они имеют различные механизмы взаимосвязей. Проблема глобализации, понимаемая как экономика но-

вой парадигмы, с ее эталоном в лице Соединенных Штатов, означающая признание монополярного мира, – не может приниматься всеми странами. На заседании в Тегеране в 1999 г. российско-иранского “круглого стола” директор по координации экономической стратегии МИД ИРИ М.А.Мусави весьма оригинально выразил неприятие глобализации как проявление однополярного мира, сказав, что если в развитых странах есть антимонопольные законодательства, то этот принцип должен быть распространен и на мировую экономику. Иран видит перспективы установления общего мирового порядка не в унификации стран, а в создании общемировой правовой базы, в выработке которой должны принять участие все страны мира. Последняя должна учитывать национально-культурные компоненты различных стран. Только в этом случае эта правовая база может помочь ускорению экономического развития без социальных и внешнеполитических катаклизмов. Нельзя сказать, что в правящей элите Ирана есть полное согласие по формам и методам вхождения в общемировое хозяйство и политическое пространство. Движение Ирана по направлению к мировому порядку осуществляется в весьма сложных условиях. Это и экономический кризис 1998-1999 гг., обусловленный падением цен на нефть и санкциями США. Это и внутривнутриполитическая борьба, усилившаяся в связи с экономическими трудностями.

В сложной системе государственного устройства Ирана, в которой переплетены светские и религиозные структуры власти, наиболее последовательными сторонниками модернизации страны (в общемировом ее понятии) выступает правительство страны во главе с президентом М.Хатами и Совет по целесообразности во главе с А.Хашеми-Рафсанджани. Рахбар (по Конституции – Руководитель страны и ее духовный лидер) Али Хаменеи, Наблюдательный Совет и отчасти меджлис – занимают более сдержанную позицию. В конце 1998 г. – начале 1999 г. в преддверии выборов в местные органы власти, состоявшихся 23 февраля 1999 г., борьба между прагматическим и консервативным крылом усложнилась рядом политических убийств, закрытием некоторых печатных изданий. Убедительная победа на этих выборах и на выборах 2000 г. в новый меджлис сторонников курса Хатами еще одно свидетельство того, что эволюция представлений и тенденций экономического развития в Иране в настоящее время не



противоречит мировым тенденциям. Но при этом Иран продолжает искать свой национальный путь модернизации и включения в мировое сообщество.

---

1. *Сеййед Хосейн Наср*. Молодой мусульманин в современном мире. М., 1997, с.65.
2. Конституция ИРИ. Вводные разделы.
3. *Н.М.Мамедова*. Иран в XX веке. Роль государства в экономическом развитии. М., 1997, с.132-135.
4. *The Middle East*, 1985, № 126, p.51-53.
5. *Economist*, 18.01.1997.
6. *Н.Мамедова*. Исламские фонды и предпринимательская деятельность иранского духовенства. – “МЭиМО”, 1997, № 7.
7. *Iran Under Khatami. A political, Economic and Military Assessment. W.*, 1998, p.15.
8. *Financial Times*, 23.08.1997.
9. *Iran News*. 18.03.1999.
10. *А.Ю.Умнов*. Срыв “Белой революции”. – колл. мон. –Авторитаризм и демократия в развивающихся странах. М., 1966, с.89.
11. *Кейхан*, 1.05.1996.
12. *Iran Under Khatami*, p.25.

## ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ И ПРАКТИКА ИСЛАМИСТОВ В ТУРЦИИ

Данная тема рассматривается по материалам середины 90-х годов, когда исламская Партия Благоденствия (далее – Рефах), обеспечив себе успех на местных и парламентских выборах, впервые в истории Турецкой Республики пришла к власти. Ее представители заняли посты мэров в ряде турецких городов (в том числе в Анкаре и Стамбуле), а ее лидер – Неджметтин Эрбакан – стал премьер-министром коалиционного правительства – Рефахйол.

С какими программными установками и лозунгами, относящимися к экономике и экономической политике, выступала в этот период Рефах, какими были результаты попыток воплотить их в жизнь – об этом и пойдет речь в данной статье.

Кратко об экономической ситуации в стране, сложившейся к этому времени. В 80-90-е годы в турецкую экономическую стратегию были внесены существенные изменения. Экономика страны, которая в течение десятилетий базировалась на государственном предпринимательстве и администрировании, была переведена на рельсы открытой рыночной системы. Это способствовало быстрому укреплению и росту частного предпринимательства, в первую очередь – ориентированного на внешние рынки и сотрудничество с иностранным капиталом. Увеличение накоплений, достигаемое благодаря высокой прибыльности, основным источником которой является поддержание низкого уровня оплаты труда, а также государственное субсидирование в виде частичного или полного освобождения от налогов, предоставления льготных кредитов и тарифов, открытия доступа к внешним источникам финансирования и т. д., способствовало повышению темпов роста в промышленных отраслях, производящих продукцию как для внутреннего, так и для внешнего рынков. Формирование современных холдинговых структур, модернизация кредитно-банковской системы, инфраструктурное строительство обеспечили быструю интеграцию турецкой экономики в мировую экономическую систему. В то же время экономический рост, основанный на углублении рыночных отношений и механизмов, пришел-

ших на смену государственному администрированию и патернализму, сопровождалось резким ухудшением условий жизни значительной части населения, возрастанием неравенства в распределении доходов [1]. Гиперинфляция, сильная безработица, низкая оплата труда, слабая социальная защищенность привели к росту недовольства не только среди бедных, но и средних слоев, к общему повышению социальной напряженности.

Значительный ущерб турецкой экономике нанесла война в Персидском заливе – потери Турции от сокращения торговли, подрядной деятельности, туризма, транзита, согласно официальной оценке, достигали 35 млрд. долл. [2].

В течение 1994 г. – первой половины 1995 г. Турция пережила серьезный финансово-экономический кризис, который еще более обнажил экономические и социальные проблемы страны.

На волне общественного недовольства исламисты при финансовой поддержке из-за рубежа [3] расширили свою пропаганду и агитацию, подкрепляя их широкой благотворительной деятельностью среди бедных слоев населения городов и обитателей городских окраин. Рост общественно-политического влияния Рефах наглядно отражают результаты местных и парламентских выборов: в 1987 г. она получила всего 7,2% голосов, в 1989 г. – уже 9,8%, в 1991 г. – 16,9, а в декабре 1995 г. – 21,4% голосов избирателей [4], – больше чем какая-либо другая политическая партия. Резко критикуя своих политических противников – в первую очередь правоцентристские Партию отечества (ПО) и Партию верного пути (ПВП), – инициаторов рыночных преобразований по западным рецептам и образцам, Рефах призывала к “подъему нации до уровня современной цивилизации”, опираясь на национальные исторические и культурные традиции, духовные ценности ислама. Признавая, что основным условием такого подъема должно стать создание сильной экономики, турецкие исламисты тем не менее не выработали цельной экономической концепции, ограничившись отдельными положениями, во многих случаях совпадавших с установками светских партий [5]. Главным лозунгом, которым Рефах привлекала избирателей в середине 90-х годов, было обещание создать “справедливый экономический порядок” (адиль дюзен). В книге Н.Эрбакана, опубликованной под этим названием, действующая система была охарактеризована как “рабский порядок” (кёлеси дюзен), пораженный пятью вре-

доносными микробами: процентом, несправедливыми налогами, режимом обмена валюты, монетным двором, банковской системой. “Когда мы придем к власти, – писал Эрбакан, – мы сразу начнем преобразования, которые освободят Турцию от этих микробов” [4]. Эрбакан и другие исламские функционеры заявляли себя яркими противниками прозападного курса, выступая против вступления Турции в ЕС, сотрудничества с МВФ и другими западными финансовыми структурами. Свою страну они видели в семье исламских государств в качестве одного из лидеров, в то же время, рассчитывая на расширение их финансовой помощи, поставок энергоносителей в обмен на турецкие промышленные товары, строительные подряды и прочие услуги.

“Справедливый экономический порядок”, также как и планы исламистов по определенной переориентации торгово-экономических связей страны с Западом на Восток, всегда скептически и критически оценивались европеизированной турецкой бюрократией, военными и предпринимательской элитой, которые видели в них чистый популизм, а часто и пустую фантазию. И это не удивительно, ибо характер турецкой экономики, всех ее основных институтов, в течение всего республиканского периода формировался по западным образцам и моделям, сделали необратимыми результаты курса кемалистов на вестернизацию, в том числе и экономическую. Нынешняя Турция обладает в целом сходной с западной, хотя и более слабой, периферийной экономической системой, о перестройке которой на основе шариатских норм, тем более – трактуемых в традиционном, близком к средневековью духе, – серьезно говорить не приходится.

Действующие в стране предприятия, считающиеся исламскими, занимают анклавное и в целом весьма скромное положение в турецкой экономике, их сфера – легкая промышленность, строительство, туризм, торговля, т. е. отрасли с быстрым оборотом капитала и высокой прибыльностью. Большинство из них было создано в последние десятилетия близкими к Рефах лицами на средства зарубежных – европейских и арабских – фондов, которые и в дальнейшем оказывали им финансовую и иную поддержку. Они имели доступ к ресурсам действующих в Турции филиалов известных исламских банков, таких как “Аль-Барка”, “Фейсал финанс”, входящего в международный банкирский дом “Дар Аль-Мааль Аль-Ислами” и др. Поддержкой из внешних

источников пользуется и частный турецкий “Религиозный фонд” (Дианет вакфы) [7].

Для характеристики положения исламского капитала в стране можно привести следующее высказывание президента правления “Фейсал Файненс К<sup>о</sup>” саудовского принца Мухаммада Аль Фейсала, находившегося в Турции осенью 1996 г. после прихода к власти правительства Рефахйол с проектами выделения средств на инвестиции в турецкую экономику. По его словам, исламским банкам работать в Турции гораздо труднее, чем в либеральных странах Запада. “Мы рассматриваем 10 лет своего пребывания в Турции как лабораторную работу. Мы можем сделать гораздо больше для восприятия Турцией нашей системы. Наши цели носят долгосрочный характер. До сих пор наша группа вносила свой вклад в турецкую экономику при посредничестве зарубежных компаний. Мы ждем поддержки нашим инициативам со стороны турецкого государства” [8].

Трудности интеграции Турции в исламский мир прежде всего связаны с тем, что в ее экономике нет достаточно глубоких исламских корней. Это не мешает ей торговать с исламскими странами, пользоваться их финансовой помощью и прямыми инвестициями. Но большинство турецких компаний не приемлет принципы и установки исламского бизнеса, рассматривая исламские предприятия и банки как нежелательных конкурентов, действующих по собственным, отличным от общепринятых, правилам. Незначительно и население, руководствующееся в своем экономическом поведении исламскими нормами. В частности, лишь очень небольшой процент жителей - в основном это жители Восточной и Юго-восточной Анатолии или же мигранты-выходцы из этих отсталых регионов, – отказываются от получения процентного дохода.

Провозглашенные Рефах намерения перестроить турецкую экономику согласно шариату были восприняты в стране не более как предвыборные лозунги, обращенные к наиболее обездоленным – малограмотным и бедным – гражданам с целью привлечения их голосов в свою пользу. Предвыборная программа Рефах в период избирательной кампании 1995 г. содержала обещания [9] облегчить положение этих слоев за счет ликвидации действующей в стране налоговой системы. В качестве первоочередной меры – отменить задолженность по налогам, освободить ремес-

ленников и мелких предпринимателей от обязанности вести бухгалтерские книги, упразднить взимание процентов по кредитам, предоставляемым ремеслу, внедрять банковское дело, основанное не на процентном доходе, а на участии в прибылях. Функции инвестиционного посредника возлагались на фондовую биржу, так как “биржевая игра, согласно Корану, не является запретной”. Связи фондовой биржи с предпринимателем должна осуществлять сеть посредников. Вместе с введением запрета на получение процентного дохода по банковским вкладам и государственным облигациям должны были быть пересмотрены условия выпуска акций. Исламисты обещали полностью устранить инфляцию с помощью введения системы расчетов “доброкачественными векселями”, продолжить приватизацию, выставляя на продажу лишь отдельные предприятия, остальные же привести в дееспособное состояние. Топрак офис – государственную закупочную организацию, ведающую реализацией сельскохозяйственной продукции страны на внутреннем и внешнем рынках, – предполагалось преобразовать в Пшеничный фонд, который “опираясь на свою мощь, откажется от всех целей, связанных с получением прибыли”. Программа содержала и другие популистские тезисы, которые, как правило, не учитывали реальных экономических условий и финансовых возможностей.

Макроэкономически не обоснованная и оторванная от реалий внутреннего и внешнего рынка предвыборная программа Рефах была критически воспринята турецкими и зарубежными, в том числе – исламскими – политиками и экономистами. Ее расценили как сугубо политическую декларацию, не имеющую никаких шансов на претворение ее в жизнь. Однако, когда в результате острого конфликта между руководством двух ведущих политических партий – ПС и ПВП – отпала возможность создания ими коалиционного правительства и в качестве альтернативы на первый план вышла идея коалиции Рефах с одной из них, о непредсказуемых последствиях прихода к власти исламистов заговорили всерьез. В этой связи одними из наиболее показательных были итоги совещания Объединения исламских обществ, которое состоялось в Стамбуле 25 мая 1996 г. при участии представителей ряда исламских государств. Поздравляя Рефах с успехом, многие из них выражали свои сомнения в правильности выдвинутой экономической программы, ее соответствия существую-

щим в стране и в мире условиям. По мнению большинства, отмена процента может привести турецкую экономику к краху, – вреда не нанесет лишь его снижение” [10]. Пакистанец Ахмед Куршит, в прошлом – министр экономики и давний друг Эрбакана, изложил свое понимание “справедливого экономического порядка”, суть которого – в исламизме, уважении собственности и свободе личности. В основе такого порядка, по мнению большинства, должно быть справедливое распределение доходов. Любопытно, что в качестве примера страны, где такой порядок уже достигнут, была приведена Германия, где низкие процентные ставки и незначительный рост цен.

В согласительном протоколе, подписанном лидерами Рефах и ПВП – Эрбаканом и Чиллер, – крайности позиции исламистов были существенно сглажены. Наряду с положением о том, что деятельность коалиционного кабинета будет базироваться на принципах республиканизма и лаицизма, в нем было зафиксировано намерение продолжить структурные преобразования, разработать стабилизационную программу, отвечающую требованиям МВФ, оказывать поддержку Таможенному Союзу ЕС, в который Турция вступила 1 января 1996 г. [11]. Руководство Рефах заявило, что, находясь в коалиционном правительстве, не сможет осуществить “справедливый экономический порядок” [12], – прежние радикальные установки были приведены в соответствие с текущими требованиями дня. В экономической части программы коалиционного правительства был провозглашен курс на ускоренное развитие. Это стало результатом компромисса двух сторон, придерживающихся диаметрально противоположных взглядов. Но данный документ, в целом выдержанный в прежних либеральных тонах, содержал некоторые оговорки, учитывающие позицию исламистов. Так, в нем хотя и ни слова не говорилось об отмене процентов и ликвидации существующей банковской системы, но выдвигалось положение о том, что будет создана альтернатива банковским процентам в лице фондовой биржи, и указывалось на необходимость регулирования банковских инвестиций.

В программе подтверждалось, что в стране продолжит действовать полнокровная рыночная экономика, но при этом будет покончено со спекулятивной деятельностью. Подтверждались и все обязательства Турции по выплатам внутреннего и внешнего долга, принятые ранее законы о привлечении прямых иностран-

ных инвестиций – при условии, что они будут способствовать созданию новых рабочих мест и использованию современных технологий. Связи с Всемирным банком МВФ и ЕС не будут сокращены, но и не “следует капитулировать перед ними” – надо “шире использовать возможности мирового рынка”. Приватизация будет продолжена, монополия госпредприятий будет ликвидирована, но государственное предпринимательство сохранится, рентабельность госсектора должна быть повышена, а капитал увеличен. Совместно с частным сектором государство продолжит делать инвестиции в отсталых регионах, в отношении которых начнется осуществлении политики “нулевых налогов”. Продолжится и политика поощрения экспорта и поддержания реального валютного курса (в турецких условиях это означает непрерывную девальвацию – *Е.У.*).

Одновременно программа обещала снижение инфляции и достижение 10-процентного темпа экономического роста. В целях оздоровления государственного бюджета правительство обещало сразу же задействовать пакет мер, направленных на сокращение бюджетных расходов и увеличение доходов [13].

Содержавшиеся в программе оговорки в пользу исламистов усиливали противоречивость, характерную для подобных турецких документов, принимавшихся ранее. Это оставляло мало шансов на ее успех, но в то же время, с одной стороны, предоставляло исламистам возможности для инициатив, а с другой, в известной мере освобождало их от ответственности.

В сформированном коалиционном кабинете большинство постов – 19 из 36 – было отдано Рефах, причем исламисты получили ключевые экономические министерства: финансов, энергетики и природных ресурсов, сельского хозяйства, общественных работ, а также министерства окружающей среды и социального обеспечения. Правительство, возглавленное Н.Эрбаканом, проработало год, и хотя непосредственной причиной его отставки были политические и идеологические мотивы, существенную роль в этом сыграло недовольство делового мира, генералитета и других влиятельных общественных слоев экономической политикой Рефахйол, не говоря уже о том, что эта политика была негативно воспринята Западом.

Вопреки первоначально заявленным намерениям взвешенно развивать внешние экономические связи как с Западом, так и



Востоком, поддерживать Таможенный союз с ЕС, на страны которого приходится половина внешнего товарооборота Турции и включение в который открывало близкую перспективу принятия ее в полные члены ЕС, основное внимание Рефахйол переключилось на расширение и укрепление экономических связей с исламскими государствами.

Заняв пост премьер-министра, Эрбакан сразу вплотную занялся воплощением в жизнь своей идеи исламского союза подобно ЕС. До конца 1996 г. он совершил поездки в большинство исламских государств – в Иран, Ирак, Ливию, Египет, Пакистан, Индонезию и другие, в ходе которых заключались объемные соглашения о расширении торгово-экономического сотрудничества, выполнении совместных проектов и т. д. Созванная в ноябре 1996 г. в Стамбуле конференция исламских государств “Сотрудничество и развитие” приняла решение о создании в ближайшее время Исламского союза подобно Европейскому Союзу с единой валютой и согласованной торгово-экономической политикой. Эта инициатива, исходившая в первую очередь от Рефахйол и возглавлявшего его Эрбакана, имела отрицательные последствия для отношений Турции с ЕС. Если еще недавно Турцию называли в числе первоочередных кандидатов на принятие в ЕС, то теперь с усилением угрозы исламского фундаментализма в этой стране, происламских внешних инициатив Рефахйол, решающий вес обрели доводы противников (в первую очередь – Греции и Германии) включения ее в это объединение. Окончательное исключение Турции из списка первоочередных кандидатов на принятие в ЕС, которое было отложено на неопределенное время, произошло после того, как в апреле 1997 г. Н.Эрбакан осуществил свой план создания исламской “восьмерки”, что, по его словам, “явилось эпохальным событием мировой истории” [14]. На самом деле в мире появилось еще одно нежизнеспособное объединение государств, большинство участников которого, – а ими стали Иран, Египет, Малайзия, Пакистан, Бангладеш, Индонезия, Нигерия и Турция, имеет мало общего, кроме приверженности исламу. К Турции – светскому государству – и это было применено с большой натяжкой.

Что же касается внутренней экономической политики Рефахйол, то она оказалась крайне непродуктивной. Практически ни один из пунктов правительственной программы выполнить не

удалось, по большинству экономических позиций наблюдался застой или ухудшение.

Наиболее провальными были результаты финансовой политики правительства. Состояние государственных финансов в последние десятилетия было одним из наиболее трудных и запущенных участков турецкой экономики. Хроническая несбалансированность бюджета, непрерывный рост внутреннего и внешнего долга и платежей по их погашению, безудержное использование средств печатного станка – важнейшей причины сильного инфляционного процесса – таковы наиболее характерные черты государственных финансов Турции. Принятая еще в 1994 г. антикризисная программа предусматривала комплекс мер для снижения бюджетного дефицита путем сдерживания роста его расходной части и увеличения доходной. В связи с этим предусматривалось проведение налоговой реформы, возобновление продажи государственных предприятий и собственности, проведение жесткой денежной политики. Благодаря принятым в срочном порядке мерам в 1994 г. и 1995 г. удалось снизить величину бюджетного дефицита по отношению к ВВП с 6,7% в 1993 г до 3,9% и 4,6% соответственно [15]. Для закрепления данной тенденции необходимо было приступить к налоговой реформе и широкой приватизации. Но и то и другое фактически оказалось замороженным в последующие годы с развитием политического кризиса в стране и пребыванием у власти Рефахйол. Несмотря на содержащиеся в его программе обещания стабилизировать государственные финансы, их состояние еще более ухудшилось и отношение дефицита к ВВП почти удвоилось, достигнув в 1996 г. 8,8%, а в 1997 г. – 7,3% [16].

При сохранении высоких темпов роста государственных расходов, которые в 1997 г. удвоились (в текущих ценах) по сравнению с предшествующим годом, власти не смогли обеспечить требуемый рост обычных доходов. Подготовка налоговой реформы была отложена, но зато, как и хотела Рефах, налоговых должников освободили от выплаты недоимок за прошлые годы, эта мера сопровождалась ростом и без того широкомасштабного уклонения от налогов. В результате поступления от сбора налогов оказались существенно меньше, чем намечалось. Еще большим было невыполнение поступлений от продажи государственной собственности, хотя именно на нее возлагались большие надежды,

связанные с сокращением бюджетного дефицита в 1997 г. Вместо намеченных доходов от продажи государственных предприятий и имущества на общую сумму в 1,2 ктрл. лир, за шесть месяцев удалось выручить лишь 8,8 млрд. лир [17]. Принятое правительством решение о продаже госсобственности было отменено конституционным судом, казначейство смогло реализовать лишь некоторое количество имущества из государственного фонда.

Для финансирования бюджетного дефицита пришлось вновь прибегнуть к займам и денежной эмиссии. Когда в конце июня 1996 г. правительство Рефахйол пришло к власти, внутренний долг страны составлял 2,4 ктрл. лир – в апреле 1997 г. он достиг 4,2 ктрл. [18]. Вопреки крайне отрицательному отношению исламистов к процентам, при правительстве Рефахйол, как отмечалось прессой, был установлен рекорд по доходности государственных облигаций (32% годовых реального дохода по некоторым облигациям сроком в два года) [19].

Внешний долг страны менее чем за полгода пребывания Рефахйол у власти с 75,8 млрд. долл. возрос до 80 млрд., а в конце 1997 г. достиг 89,3 млрд. долл. [20]. В то же время сократилась активность частных иностранных инвесторов – сумма заявок на поступление прямых иностранных инвестиций с 3,8 млрд. в 1996 г. снизилась до 1,7 млрд. долл. в 1997 г. [21]. В связи с ухудшением показателей внешних расчетов международные рейтинговые организации одна за другой снижали оценки кредитоспособности Турции.

Невыполнение программы по сокращению бюджетного дефицита, продолжение масштабной денежной эмиссии привело к усилению инфляционного процесса. Если в 1995 г. среднегодовой рост оптовых цен составил 65,6%, то в 1996 г. – 84,9, в 1997 г. – 91,0% [22]. Соответственно происходила и перманентная девальвация турецкой лиры, – ее курс за время пребывания Рефахйол у власти упал на 79% – с 82 тыс. до 147 тыс. лир за один американский доллар [23].

В условиях ухудшения финансово-экономического положения правительство Рефахйол было вынуждено обратиться за помощью в МВФ. В апреле 1997 г. с миссией фонда, прибывшей в Турцию во главе с Мартином Харди, была проведена переговоры о подготовке турецкой стороной к сентябрю среднесрочной стабилизационной программы, которая должна была включать меры

по оздоровлению финансовой системы. Имелось в виду проведение структурных реформ, намеченных еще в 1994 г. (пенсионной, налоговой, административной и др.), ускорение процесса приватизации и т. д. В случае представления такой программы МВФ в обусловленные сроки Турция могла рассчитывать на получение 3 млрд. долл. вне своей квоты из фонда расширенного кредитования МВФ [24]. Однако после того как правительство Рефахйол объявило о проведении досрочных выборов, турецкое казначейство отложило подготовку данной программы до создания очередного правительства. Данный документ Турции удалось подготовить и согласовать с МВФ лишь летом 1998 г.

По словам известного турецкого экономиста проф. А.Алкына, Турция при правлении Рефахойл “потеряла целый год” [25]. Страна в этот период практически ни на шаг не продвинулась по пути углубления рыночных реформ и структурных преобразований. Вынужденное военными уйти в отставку, правительство Рефахйол оставило после себя незавершенные проекты и трудные финансовые проблемы, нерешенными остались острые социальные вопросы. Наверстывать упущенное турецкому руководству в последующие годы пришлось в еще более сложных внутри- и внешнеполитических условиях, которые были усугублены мировым финансовым кризисом.

Нельзя также не сказать о том, что пришедшие к власти исламские политики проявили себя далеко не безупречно с точки зрения мусульманских морально-этических норм. Сам Н.Эрбакан во время своего премьерства почти в два раза увеличил свои оперативные расходы, использовал, ни перед кем не отчитываясь, трансферты с закрытых бюджетных счетов [26]. Ряду высокопоставленных исламских функционеров были предъявлены прямые обвинения в коррупции, некоторые из них оказались в тюрьме, как, например, мэр Анкары Мелих Гёкджек.

Результаты пребывания у власти Рефах существенно подорвало ее влияние в стране, дискредитированы были и ее программные установки, связанные, в частности, с установлением “справедливого экономического порядка”. Рефах, которая объявила себя защитницей бедных и угнетенных, так и не смогла ничего сделать для них реально.

Продолжать дело Рефах после ее закрытия взялись новые исламские организации. Партия Добродетели (Фазилет) намерена

участвовать в предстоящих парламентских выборах. От этих организаций, щедро финансируемых зарубежными исламскими капиталами, ждут помощи бедняки-мигранты, скапливающиеся в городских предместьях, в обеспечении пропитанием, топливом, работой, которыми в настоящее время их не в состоянии обеспечивать государство. Иными словами, широкая социальная среда для политической деятельности исламистов в Турции по-прежнему существует. Вместе с тем, турецкие политологи предсказывают рост влияния левых и социал-демократических идей построения "общества социальной справедливости", что при условии демократизации турецкого общества, может потеснить политиков, эксплуатирующих религиозное сознание населения.

- 
1. В 1994 г. в Турции коэффициент неравенства при распределении доходов между 20% самой бедной и 20% самой богатой группами населения составлял 49%. По данному показателю Турция находилась среди развивающихся стран с наиболее несправедливым распределением дохода ("Ekonomi Forum", Ist., 1999, 15.01, s.23). В том же 1994 г. согласно официальным данным, 21% турецкого населения жило за чертой бедности ("Cumhuriyet", 24.01.1999).
  2. "Ekonomist", Istanbul, 08.02.1998, s.22.
  3. Рефах пользовалась финансовой поддержкой из фондов нефтедобывающих стран (особенно Саудовской Аравии), помимо этого она получала средства из западноевропейских исламских фондов, таких как "Международная организация поддержки человека" ("Uluslararası İnsan Yardım Teşkilatı"), "Европейская организация по национальному наблюдению" ("Avrupa Milli Göğüş Teşkilatı"), "Европейский исламский архив", "Комитеты помощи Боснии и Герцеговине", "Исследовательский центр по социальному и экономическому регулированию". Через ряд немецких и турецких банков эти средства поступали на счета исламских компаний в Турции, пайщиком которых была Рефах ("Milliyet" 22.11.1994).
  4. "Cumhuriyet", 23.02.1996.
  5. Турция: новые тенденции экономического развития в 80-е годы. М., 1991, с.48-49.
  6. "Capital", Istanbul, eylül 1996, N 9, s.58-59.
  7. "Религиозный фонд" в 90-е годы представлял собой коммерческую структуру, включавшую 7 компаний, которые действовали в различных отраслях экономики, конкурируя с местными холдингами. Сумма активов этих компаний была равна 2 трилн. лир. ("Yeni Yüzyil".09.06.1997)
  8. "Yeni Yüzyil", 18.09.1996.
  9. "Milliyet", 23.12.1995.
  10. "Milliyet", 29.05.1996.
  11. "Haber", 29.06.1996.

12. "Para". Istanbul, 07.07.1996.
13. Там же.
14. "Независимая газета", 17.06.1997.
15. "Economic indicators of Turkey 1995-1997. Ankara, 1998, p.3, 9.
16. Там же.
17. "Finansal Forum", 30.07.1997.
18. "Finansal Forum", 02.07.1997.
19. Там же.
20. "Finansal Forum", 14-15.06.1997.
21. "Economic indicators of Turkey 1995-1997", p.8.
22. Там же, p.12.
23. "Finansal Forum", 14-15.06.1997.
24. "Yeni Yüzyil", 09.06.1997.
25. "Finansal Forum", 08.07.1997.
26. "Finansal Forum", 16.07.1997.

## ИСЛАМИЗАЦИЯ ЭКОНОМИКИ ПАКИСТАНА

В течение почти 20 лет правящие круги Пакистана пытаются, используя те или иные аргументы, внедрить в экономику страны исламские принципы, основанные на законах шариата. Анализ такого рода попыток свидетельствует, что в определенной степени они увенчались успехом, и правительству удалось кое-что сделать по практическому внедрению исламских принципов в экономику Пакистана, однако в целом результаты их весьма скромны и неоднозначны. В этой связи возникают резонные вопросы. Каковы же объективные и субъективные факторы, приведшие к постановке вопроса о необходимости исламизации ряда сторон общественной жизни страны, в частности, экономики (а это, как будет видно из приведенных ниже фактов, проблема весьма неоднозначного характера). На что конкретно были направлены действия правящих кругов Пакистана в этой сфере, насколько эффективно проходил этот процесс, и что реально он дал как национальному хозяйству страны в целом, так и социальной сфере.

Внедрение исламских законов в сферу экономики касается, в первую очередь, налоговой системы, запрета на взимание ссудного процента и получение нетрудовых доходов, положения о торговле и ремесле, а также законодательства о наследстве. Представляется, что касаться последних двух сфер нецелесообразно, поскольку здесь практически ничего не сделано, хотя разговоров на эти темы было немало. Поэтому основным объектом исследований являются исламские налоги и вопрос о запрете взимания “риба” (ссудного процента).

Но прежде, чем обратиться к исследованию конкретных направлений исламизации экономики Пакистана приведем небольшую цитату: “Исламский социализм, особый, исламский путь развития, основанный на социальном равенстве и социальной справедливости, вобравший в себя лучшие черты социализма и капитализма – вот что должно стать основой дальнейшего развития Пакистана” [1]. Это – цитата из работы некоего пакистанского экономиста М.Маннана “Экономические проблемы и планирование в Пакистане”, изданной в 1970 г. Первое, на что хотелось бы обратить внимание, – пакистанский ученый в этой фразе пока-

зал квинтэссенцию идеи исламизации, которая предполагает достижение социального равенства и социальной справедливости, основанных на канонах шариата. И второе, – это год издания работы. Дело в том, что во второй половине 60-х годов в Пакистане были опубликованы довольно глубокие исследования по вопросам распределения национального дохода, в результате чего выявилось существенное усиление неравенства в этом процессе. Они основывались не на базе оценочных и экстраполяционных данных о неравномерности в распределении доходов в стране (как это было ранее), а на основе проведенных выборочных обследований уровня потребления в Пакистане различных категорий населения в соответствии с их доходами. Эти данные, рассчитанные отдельно в сельской местности и в городах, и легли в основу дальнейших исследований уровня неравенства в распределении доходов. Более того, были исчислены так называемые кривые Лоренца (коэффициенты Джини), показавшие быстрое увеличение такого рода неравенства.

Возможно, и не стоило бы говорить столь много о вопросе, имеющем лишь косвенное отношение к процессу исламизации общественной жизни Пакистана (тем более что неравенство распределения доходов достаточно подробно исследовано как в зарубежной, так и в советской, а затем и российской научной литературе) [2], если бы не одно существенное обстоятельство. Эта проблема заставила как правящие круги, так и пакистанских экономистов и социологов задуматься над тем, каковы возможные пути сглаживания такого рода неравенства. И одним из способов, хотя вероятно, и не главным, могла, по их мнению, стать исламизация. Об этом же свидетельствует появление в 1971 г. монографии С.М.Юсуфа “Экономическая справедливость в исламе”, в которой подчеркивалась необходимость распространения исламских законов на экономическую и социальную сферы жизни пакистанского общества с целью утверждения в стране социальной справедливости [3].

Но в то время исламские принципы никак не могли быть внедрены в общественную жизнь Пакистана, поскольку из-за крайнего осложнения внутри- и внешнеполитической обстановки было просто не до них. К числу внутривнутриполитических проблем относились волнения и массовые забастовки в стране в 1968-1969 гг., уход со своего поста тогдашнего президента страны



М.Айюб-хана, и последующий приход к власти военных во главе с А.М.Яхья-ханом. Из внешнеполитических можно указать на усиление негативных тенденций в отношениях между Индией и Пакистаном, что привело к очередному вооруженному конфликту, в котором Пакистан потерпел серьезное поражение. Результатом явилась дезинтеграция страны и образование на месте Восточного Пакистана нового государства Бангладеш. Все это в совокупности отодвинуло далеко на задний план такой вопрос отнюдь не первостепенной важности как исламизация общественной жизни Пакистана.

В еще большей степени исламизация экономики была отложена после прихода к власти в Пакистане в конце 1971 г. З.А. Бхутто. Объяснялось это двумя основными причинами.

Первое. Правительство З.А.Бхутто буквально с первых месяцев пребывания у власти начало проводить глубокие экономические и социальные реформы, направленные на модернизацию национального хозяйства страны и улучшение социального климата, в рамках которых едва ли бы нашлось место исламским законам. Было объявлено о проведении аграрной реформы, существенно ограничившей размеры помещичьего землевладения; а именно эта социальная группа пакистанского общества в наибольшей степени могла бы воспринять консервативные положения исламских экономических принципов. Поощрялось кооперативное движение. Проводилась умеренная национализация ряда отраслей промышленности и кредитно-денежной системы. Осуществлялась широкая диверсификация внешнеэкономических связей, что было особенно важно после потери восточно-пакистанского рынка. Западные доноры, наблюдая столь широкое реформирование в стране, стали охотнее предоставлять экономическую помощь. В этих условиях едва ли могла идти речь об исламизации.

Параллельно делались попытки решить и социальные проблемы. Впервые было введено пенсионное обеспечение рабочих, проведена реформа трудового законодательства, стало бесплатным обучение во всех государственных учебных заведениях, заметно выросли бюджетные ассигнования на нужды здравоохранения и т. д. И это выбивало почву из-под ног сторонников исламизации, поскольку они теряли главный козырь – построение социально справедливого общества с учетом использования ис-

ламских принципов. Оказалось, что создавать и развивать такое общество можно и не на религиозной основе.

Второй фактор, стоявший на пути внедрения принципов шариата в пакистанское общество, связан с личностью самого премьера, З.А.Бхутто, весьма прагматичного человека. Получив два высших образования в престижных колледжах (университетах Оксфорда и Калифорнии), он последовательно занимал посты министра торговли; национальной реконструкции и информации; топлива, энергетики и природных ресурсов; по делам Кашмира; промышленности и природных ресурсов; иностранных дел. Поэтому невозможно было бы ожидать от З.А.Бхутто принятия параллельно с преобразованиями в экономике и социальной сфере каких-либо мер, направленных на широкомасштабное усиление воздействия исламских принципов на общественную жизнь страны.

Однако после прихода в 1977 г. к власти в Пакистане военной идея исламизации чуть ли не всех сфер деятельности общества получила признание и стала постепенно воплощаться в жизнь. Уже в первые дни после переворота глава военной администрации Зия-уль-Хак в своих выступлениях подчеркивал, что основой жизни пакистанского общества должен стать ислам, и именно он явится той базой, на которой будет зиждиться процветание Пакистана [4]. В 1978 г. стала осуществляться исламизация судебной системы и законодательства страны, были введены телесные наказания за различные преступления и др. Стали широко пропагандироваться исламский образ жизни и активное изучение Корана, был введен язык урду как основной язык обучения. Более того, исламизация коснулась даже формы одежды, которая, по мнению улемов, должна в большей степени соответствовать исламским традициям.

Почему же военные, являющиеся одной из наиболее образованных социальных групп пакистанского общества, солидаризировались с улемами и стали проводниками исламизации в стране? По нашему мнению, на первом месте здесь стояли субъективные факторы. Военные власти понимали, что процесс исламизации вместе с умелым оперированием исламской фразеологией, а также тонкая игра на религиозных чувствах верующих могли стать той силой, которая удержала бы главу военных Зия-уль-Хака у власти, и хотя бы частично оправдала свержение законного пра-

вительства и казнь его главы Зульфикара Али Бхутто.

Другая причина внедрения традиционных мусульманских законов в экономическую сферу связана непосредственно с интересами казны. В условиях постоянной нехватки средств для реализации объявленных экономических планов, роста внешней задолженности, увеличения непроизводительных расходов исламские налоги (пусть они и не поступали напрямую в бюджет) создали бы дополнительный источник доходов. Они дали бы возможность сбалансировано подходить к прямым социальным затратам из госбюджета, которые можно было снизить с учетом идущих на эти цели по другим каналам доходов от исламского налогообложения.

Наконец, нельзя не учитывать естественное желание военных получить как можно большую экономическую помощь от таких богатых теократических стран как Саудовская Аравия. Одним из аргументов, способных снискать большую благосклонность саудовцев (а соответственно, и получить искомую помощь), является исламизация экономики, поскольку она подчеркивает приверженность законам шариата.

В рамках исламизации экономики на первом месте стоит введение исламских налогов – закят и ушр. В своем выступлении по поводу принятия этих налогов Зия-уль-Хак декларировал: “Они (исламские налоги – С.К.) позволяют через несколько лет кардинально изменить экономику страны... и вскоре в Пакистане не останется ни одного человека, который ляжет спать голодным” [5]. Едва ли стоит говорить о том, сколь пропагандистскими были эти слова, что хорошо понимали не только средние и высшие слои пакистанского общества, но даже беднейшая часть городского и сельского населения Пакистана. Нет необходимости доказывать эту формулировку статистическими выкладками и анализом экономики страны после прихода к власти военных. Отметим лишь такой факт: если по официальным данным в 1979 г. численность населения страны, проживающего ниже черты бедности, составляла 30,6%, то в 1998 г. таковых насчитывалось 26%, т. е. сокращение указанной категории населения за 20 лет было весьма незначительным [6]. По неофициальным данным, в 1998 г. доля лиц, проживавших за чертой бедности, превышала 28% [7]. Кстати, тот же указанный выше официальный источник – “Обзор экономики Пакистана”, готовящийся ежегод-

но правительством страны, писал: “Эффективность целевых программ, направленных на снижение уровня бедности, ограничена нехваткой финансовых ресурсов, здесь тратится не более чем 0,2% ВВП. Система закят призвана обеспечить потребности 1 млн. нуждающихся (и это при 145 млн. населения Пакистана – С.К.), однако поступление средств идет столь неудовлетворительно, что не может снизить уровень бедности” [8].

Коротко, поскольку в советской (а затем и российской) научной литературе об этом достаточно написано [9], напомним, что такое исламские налоги.

Закят должны платить все мусульмане, собственность которых превышает “нисаб” (стоимость 87,48 г чистого золота или 612,36 г серебра), или имеющие свыше 40 коз или 5 верблюдов. Этот налог уплачивается в размере 2,5% (1/40 всей собственности). Кроме того, закят взимается со всех банковских вкладов и сбережений, превышающих 1 тыс. рупий [10]. Ушр предусматривает сдачу в пользу государства 5% сельскохозяйственной продукции. Необлагаемый этим налогом минимум был определен в размере 948 кг зерна, либо его денежного эквивалента. Ушр не взимается с той части продукции, которая остается у производителя для собственных нужд; при этом делается оговорка, что это должна быть “разумная” часть. Стоит ли говорить о том, какую прекрасную возможность для сокрытия размеров сельхозпродукции (а соответственно и уклонения от налогообложения) предоставлял этот параграф закона. В указе по поводу принятия закята и ушра отмечалось, что после введения ушра прежний сельскохозяйственный налог будет отменен. Предполагалось, что на первом этапе (3-5 лет) поступления от сбора этих двух налогов дадут казне дополнительно 2, 9 млрд. рупий (закят обеспечит 2 млрд. рупий, а ушр – 0,9 млрд. рупий) [11].

По замыслу инициаторов их введения предполагалось, что закон о взимании закята вступит в силу с 1 июля 1979 г. (финансовый год в Пакистане начинается 1 июля текущего и завершается 30 июня следующего года), а закон об ушре – с октября того же года (т. е. в сезон сбора осеннего урожая “хариф”).

Введение новых налогов потребовало и организации новой системы по их сбору. С середины 1979 г. президентским указом в стране вводилась пятиступенчатая система взимания закята и ушра. Первым звеном в этой цепи был Центральный совет,

состоявший из 16 человек; председателем его должен быть ныне действующий (или бывший) член Верховного суда Пакистана. Следующим звеном являлись провинциальные советы, насчитывавшие 10 членов, включая председателя – нынешнего или бывшего члена провинциального суда. Далее следовали окружные советы (7 членов), затем районные (7 членов) и, наконец, в каждом населенном пункте (если численность его жителей была менее 5 тыс. человек, то в нескольких населенных пунктах) также создавались комитеты в количестве 7 человек [12]. Собранные советами средства распределялись между федеральными и местными властями:  $\frac{3}{4}$  поступлений от закята и ушра отчислялись в центральный бюджет и  $\frac{1}{4}$  часть оставалась в распоряжении местных органов власти.

Замысел о внедрении исламского налогообложения носил, возможно, самый благородный характер: достичь социальной справедливости, как об этом заявил Зия-уль-Хак. Однако на деле ситуация складывалась далеко не столь радужно. Отметим три важных момента.

Первое. Размеры собиравшихся налогов чуть ли не ежегодно оказывались заметно меньше предполагавшихся, что связано как со статистическими погрешностями (завышение налогооблагаемой базы), так и с самым тривиальным стремлением налогоплательщика уклониться от уплаты любого вида налога, включая исламский. В конечном итоге собиралось в общей сложности не более 40% налоговых сумм по сравнению с ожидавшимися.

Второе. Сильнейшая коррумпированность бюрократического аппарата страны. По оценкам экспертов ООН, по состоянию на 1 января 1999 г. Пакистан находился на 4-м месте в мире по степени проникновения коррупции в органы власти страны всех уровней (любопытно отметить, что Россия занимает в этом списке “почетное” пятое место). Коррупция проявлялась уже сразу с составления списков нуждающихся, к числу которых относились сироты, инвалиды, бедняки (критерий которых не был выработан), вдовы, абсолютные должники и т. п. Отнюдь нередки были случаи, когда средства, поступившие от сбора исламских налогов, попадали совсем не по назначению, в то время как числящиеся в списках нуждающиеся так и не получали причитающихся им денег [13].

Третье. Фактором, действующим против взимания исламских

налогов, да и всего процесса исламизации экономики, является наличие в Пакистане немусульман. Даже если принять во внимание тот факт, что мусульманское население составляет подавляющее большинство – 96,7% человек, нельзя сбрасывать со счетов 3,3%, ведь это 4,6 млн. человек. Их позицию нельзя не учитывать, а она резко негативна, тем более, что в той неразберихе, которая царила (как царит и сейчас) в стране очень непросто даже технически предоставить налоговые льготы конкретным лицам. Это тот самый случай, когда количество (хотя и незначительное) переходит в довольно значимое качество.

К тому же серьезные разногласия в связи с новыми налогами возникли между военным режимом и шиитской общиной. Лидеры шиитов обвиняли правящие круги в невыполнении данных ими обещаний по введению исламских законов без ущемления интересов религиозных общин и сект, существующих в Пакистане. Особый протест вызвало решение режима Зия-уль-хака сбирать закят с вкладов в банках. В этой связи уже в 1979 г. один из лидеров шиитской общины в Пакистане Муфти Джафар Хусейн заявил, что Высший совет движения за претворение в жизнь исламских законов призвал членов шиитской общины изъять из банков вклады, а также бойкотировать деятельность всех правительственных комитетов по сбору закята.

Кроме того, подобные действия военных властей вызвали большое недовольство частных вкладчиков; в результате обозначился дальнейший рост омертвления капитала (путем вложения их в материальные ценности), а также расширение за счет осуществления новых инвестиций и без того непомерно раздутой сферы услуг.

Столь сильное противодействие введению исламских налогов вынудило военные власти отложить их сбор. В своем выступлении в конце 1979 г. Зия-уль-хак отметил, что взимание исламских налогов будет осуществляться лишь после урегулирования разногласий между различными общинами и сектами [14].

Если внимательно проанализировать положение о введении закята и ушра, то окажется, что взимание исламских налогов осуществляется далеко не полностью в соответствии с канонами ислама.

Во-первых, Коран не предполагает взимание каких-либо прямых налогов помимо закята и ушра; вместе с тем, указ о введении

этих двух мусульманских налогов отнюдь не отменял подоходного и корпоративного налогов, налога на наследство, дарения, богатство, что, естественно, не могло не вызвать недовольства у обеспеченных слоев пакистанского общества [15].

Во-вторых, основная часть поступлений от закята и ушра должна оставаться в руках той общины, где они собираются, и идти на ее нужды. Однако в действительности  $\frac{3}{4}$  собранных доходов направлялись в распоряжение центрального правительства, и лишь  $\frac{1}{4}$  оставалась в руках местных органов власти.

В-третьих, в соответствии с канонами ислама закят может взиматься только с так называемого “видимого имущества” – т. е. с земли, недвижимости, скота, драгоценностей. Иными словами, на практике налог не должен распространяться на банковские вклады, доходы компаний и т. п. Но и эти виды собственности подлежали налогообложению. В результате, из банков стали изыматься вклады, значительная их часть дробилась и размещалась в других банках под вымышленными именами, увеличился перевод капиталов за границу, возросли инвестиции в сферу услуг, а не в сферу материально-вещественного производства, явно обозначился общий спад деловой активности в стране.

Такого рода “поправки” военных к исламизации существуют в исламском налогообложении и до сих пор. Естественно, что таким образом расширяется налогооблагаемая база, и затрагиваются интересы весьма широких социальных групп пакистанского общества. Поэтому система мусульманского налогообложения вызывает и поныне протест со стороны не только имущих слоев общества, но и среднего класса, мелких торговцев и мелких землевладельцев.

Не меньшие возражения вызвало решение об отмене банковского процента – “риба”, смысл которого в участие банка в прибылях и убытках заемщика вместо взимания процентов. Предлагалась нежизнеспособная схема, согласно которой вместо кредитных операций банк осуществляет покупку товаров, а затем продажу по более высокой цене. Рассматривались варианты “покупки торговых счетов, движимого и недвижимого имущества у клиентов на основе соглашений, предусматривающих выкуп этой собственности; прокат банками контролируемого ими имущества или сдача его в наем; финансирование банками расширения производства с целью возрастания собственности” [16].

Таким образом, банки превращались в некое подобие торгово-сбытовых контор, не имевших шансов на эффективное функционирование, не говоря о том, что результатом подобных преобразований стало бы разрушение кредитно-финансовой системы страны. Ни один банк не согласится с тем, чтобы под предоставляемые им кредиты он не взимал банковский процент. (Можно ли представить себе банкира, который априори знает, что он не только не получит проценты под выдаваемый им банковский кредит, но вероятно еще и будет участвовать в убытках своего заемщика?). Отметим, что при всех новациях на внутреннем финансовом рынке международные операции и действия с валютными вкладами осуществлялись по прежней процентной системе.

В пакистанской газете “Пакистан Обзервер” в 1998 г. была опубликована статья под заголовком “Риба будет отменена”. В ней говорилось: “Правительство объявило о намерении отменить “риба” как элемент деятельности экономической системы страны. Решение было принято на заседании комитета “Риба” под председательством премьер-министра Наваз Шарифа. На заседании были детально обсуждены пути и методы введения исламской системы без этого элемента” [17].

Примечательна дата публикации – 1998 г. Иными словами, почти за 20 лет исламизации экономики ни один из ее важных принципов так и не был воплощен в жизнь. Однако даже если бы это каким-то чудом и произошло, естественной реакцией на подобные процессы стало бы резкое расширение “черного банковского” рынка, где кредиты предоставлялись бы под проценты, заметно превышавшие существовавшие до этого нормы. Цинизм ситуации заключается и в том, что Саудовская Аравия, выступающая за максимальное внедрение норм шариата в экономику, предоставляет тому же Пакистану кредиты под весьма приличные проценты. А получаемые ею доходы от продажи нефти переводятся в банки развитых государств, где приносят немалую прибыль.

Другая серьезная проблема – взаимоотношения ислама с демографией. Общеизвестно, как Коран относится к средствам контрацепции. Однако проблемы, связанные с высокими темпами роста населения, стоят в стране столь остро, что власти не могут сбрасывать их со счетов. Численность населения страны по официальным данным достигла к середине 1998 г. 140 млн. человек, а, по мнению независимых пакистанских экспертов, она подошла



даже к 150 млн. Темпы прироста населения достигают почти 3% в год. Сейчас страна по этому параметру находится на седьмом месте в мире (уступая Китаю, Индии, США, Индонезии, Бразилии, России). Осенью 1998 г перед министром благосостояния населения Пакистана г-жой Абидой Хуссейн встала крайне сложная задача, когда она объявила о реализации очередной широкомасштабной программы планирования семьи, которая должна выполняться под эгидой ООН. Стремясь упредить возможные упреки в несовместимости контроля за рождаемостью с канонами ислама, она заявила, что одно другому никак не мешает. В частности, она сообщила, что “мы вводим такую же демографическую модель, которая уже используется в ряде мусульманских государств, а именно, в Индонезии, Бангладеш, Иране, Египте, Турции. И здесь нет никакого противоречия с нормами шариата”. В условиях обострения демографической проблемы вопросы соответствия ее нормам шариата отходят далеко на второй план.

Подводя итог, отметим, что на практике невозможно механически перенести постулаты примитивной исламской экономики середины седьмого столетия (когда, согласно преданию, сохранившиеся в памяти и в частных записях откровения Мухаммада были собраны и сведены в один список) в наше время, на экономику двадцатого (или двадцать первого) столетия. Как справедливо отмечает российский исламовед О.Плешов, “беда была в том, что исследовательской работой по разработке экономической реформы были заняты две группы людей, которые по своему образованию, культуре, мироощущению совершенно несовместимы. Ученые-экономисты в области банковского дела, хорошо знакомые с экономической теорией и реалиями современного мира, как правило, не знали арабского языка и даже основ исламских норм, касающихся экономики. Улемы же, на равных правах участвовавшие в разработке принципов проведения реформ, не знали ни европейских языков и не имели ни малейшего представления о современной экономической теории и практике, не говоря уже о нюансах банковского дела” [18].

В качестве одной из попыток придать процессу исламизации в Пакистане целенаправленный характер и вести фундаментальные исследования в этой сфере следует отметить создание при Исламском университете в Исламабаде Международного института исламской экономики, который стал осуществлять тесное

сотрудничество с Исследовательским институтом исламской экономики при университете короля Абдель Азиза в Джидде. Однако свидетельств о том, что эти попытки увенчались успехом и существенно помогли (или, по крайней мере, облегчили) воплощение в жизнь принципов исламской экономики не имеется. Более того, имеются свидетельства, что при возникновении разногласий между экономистами-прагматиками и улемами Совета исламской идеологии рассматривавший такого рода проблемы Высший арбитражный суд в большинстве случаев принимал решения в пользу первых. Все вышесказанное свидетельствует о том, что реальных перспектив у исламизации экономики нет, и скорее всего, сами эти идеи будут со временем потихоньку умирать в силу их недееспособности.

---

1. *M.A. Mannan. Economic Problems and Planning in Pakistan. Lahore, 1970, p.435.*
2. См., например, *A.Maddison. Economic Progress and Policy in Developing Countries. N. Y., 1970. R.H.Khandker. Distribution of Income and Wealth in Pakistan. – "Pakistan Economic and Social Review". Spring 1973. С.Н.Каменев. Экономический рост Пакистана (анализ общественного продукта). М., 1977. З.А.Арабаджян. Иран и Пакистан. Распределение доходов в городе (60-е - начало 80-х годов). М., 1987.*
3. *S.M.Yusuf. Economic Justice in Islam. Karachi, 1971.*
4. "The Pakistan Times". 7.07.1977.
5. "Dawn". 11.02.1979.
6. *Economic Survey 1997-98. Government of Pakistan. Islamabad, 1998, p.45.*
7. "Dawn". 13.06.1998.
8. *Economic Survey 1997-98. Government of Pakistan. Islamabad, 1998, p. ix.*
9. См., например: *И.В.Жмуйда. Пакистан. Внутренние и внешние факторы экономического развития (70-80-е годы). М., 1988. О.В.Плешов. Ислам и демократия. Опыт Пакистана. М., 1996.*
10. Уже в 1981 г. было принято решение о повышении минимума отчислений с банковских счетов в фонд закята до 2.780 рупий.
11. "Dawn". 13.02.1979.
12. "The Pakistan Times". 25.06.1979.
13. См.: *О.В.Плешов. Ислам и демократия. Опыт Пакистана. М., 1996, с.110.*
14. "Dawn". 16.11.1979.
15. *M.P.Dominic. Towards an Islamic Order in Pakistan: Introduction of Islamic Taxes (Zakat and Ushr). – "Bulletin for International Fiscal Documentation". Amsterdam, 1979, № 4, p.183-184.*
16. *И.В.Жмуйда. Пакистан. Внутренние и внешние факторы экономического развития (70-80-е годы). М., 1988, с.81.*
17. "Pakistan Observer". 22.01.1998.
18. *О.В.Плешов. Ислам и демократия. Опыт Пакистана. М., 1996, с.109.*

## ИСЛАМСКИЕ ТРАДИЦИИ И АГРАРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПАКИСТАНЕ

Структуру аграрных отношений в современном Пакистане по-прежнему во многом определяют традиции ислама – религии, привнесенной в северо-западные районы Индии в VIII в. арабами-завоевателями и широко распространившейся на территории нынешнего государства в XI-XIII веках. Цель данного краткого исследования – показать в общих чертах эволюцию исламских традиций на примере пакистанской деревни. Было рассмотрено три основных периода эволюции пакистанского общества: доколониальная эпоха – примерно до середины XIX в., период британского господства – вплоть до августа 1947 г., и развитие в рамках независимого государства. В качестве анализа территориальных особенностей было проведено сравнение четырех пакистанских провинций – Панджаб, Синд, Северо-Западная пограничная провинция (СЗПП), Белуджистан.

Основу социально-экономической доктрины ислама составляет мусульманское понятие собственности, сущность которого сводится к признанию того, что “богатство в руках людей – это богатство бога” [1]. Владение “божьей собственностью” (например, землей) есть благо, которое всевышний дарует не каждому и не в одинаковой степени. Верховным управителем выступает халиф (преемник пророка Мухаммада), по сути, – эмир, султан или монарх, согласно английским колониальным законам – Британская Империя, а по законам независимого Пакистана – исламское государство. В то же время в исламе содержится ряд предписаний, призванных обеспечить “справедливость”, “ограничить злоупотребления собственностью”. К таким важным, с точки зрения мусульманских теоретиков, социально-экономическим предписаниям относятся указания о “закате” (налоге на богатство в пользу бедных) и “ушре” (налоге на сельскохозяйственную продукцию) – в Пакистане президентский указ о введении обоих налогов был подписан в 1979 г. [2]. Показательно, что исламские налоги (в первую очередь, ушр) не были приняты пакистанским обществом, в то время как принципы частной собственности на землю остаются практически неизменными. Это наглядно свидетель-

ствуется, с одной стороны, о высоком социально-политическом статусе ислама в формировании аграрных отношений, а с другой – о тесном переплетении интересов верхушки сельского духовенства и крупных землевладельцев.

К концу XVIII в. аграрные отношения Панджаба характеризовала верховная собственность государства на землю. Крупное землевладение оставалось по большей части временным и служебным – имело место привилегированное держание земли (система джагирдари). В последний период независимого существования происходили процессы усиления частной собственности феодального типа, особенно интенсивно они протекали в юго-западных районах панджабского государства (область Мултан). На остальной территории эти тенденции были выражены намного слабее вследствие распространения прав крестьянской общины на владение землей. В области Лахора и предгорной полосе полноправные члены общины обладали наследственными правами на владение (то есть распоряжение, хозяйственное использование земли), и совместно эксплуатировали труд представителей, не имевших прав на землю (ремесленников и прочих “слуг общины”).

Существенная черта социально-экономического строя Синда накануне колониального завоевания состояла в слабости сельской общины. Государство было верховным собственником земли, в его пользу взимался налог, но в то же время происходило постепенное становление частной феодальной собственности. В целом аграрный строй Синда этого периода отличали условный характер частного землевладения (система заминдари), выражавшийся в обязательности обработки всего участка и своевременной уплате государству налога, а также неустоявшийся характер крупных привилегированных держаний (джагиров).

Превращение знати пуштунских племен (на северо-западе панджабского государства) в феодальных землевладельцев завершилось лишь во второй половине XVIII – начале XIX в. Наиболее отсталым был общественный строй белуджей – его отличали многочисленные устойчивые пережитки родоплеменных отношений, хотя главы племен уже фактически превратились в крупных феодалов.

Одним из главных направлений колониальной политики в Британской Индии стало утверждение и юридическое закрепле-

ние верховной собственности на землю колониального государства – титул, который английские власти не только переняли у завоеванных феодальных государств, но и приступили к реализации прав на него, обложив население подвластных территорий поземельным налогом [3]. Однако использование традиций государственной собственности на землю в фискальных целях сочеталось с признанием прав местных феодалов на участие в реализации прерогатив верховной собственности.

Так, в Панджабе были значительно укреплены позиции джигирдаров, их держания превращены в безусловные и наследственные. Тем самым власти утвердили сословие высших феодалов, предоставив им возможность паразитического существования благодаря гарантированному источнику доходов в виде ренты. Крестьяне были низведены до положения защищенных арендаторов и подпали под двойное обложение – поземельным налогом и рентой (маликаной), установленной в размере 10% величины налога.

В Синде было санкционировано взимание наиболее крупными заминдарами ренты с мелких землевладельцев. Было упразднено условное держание земли, то есть владение ею как платой за службу; все джагиры стали наследственными и в какой-то мере отчуждаемыми.

Именно с введением института отчуждаемой земельной собственности на основе буржуазного гражданского судопроизводства были связаны главные черты, которые стали отличать аграрные отношения при англичанах. (Доколониальное общество не выработало отношения к земле как к товару, как к свободной частной собственности: хотя традиционная собственность включала владение землей на правах наследования и даже отчуждения, фактически переход земли из рук в руки происходил редко). Введение нового элемента (отчуждаемая собственность) сопровождалось закреплением старого, то есть подтверждением прав владения – держания. В Синде землевладельческие права получили в основном заминдары, частные владельцы земли помещичьего и крестьянского (непосредственно занимавшиеся обработкой земли) типа. Подавляющая часть заминдаров Синда принадлежала к средним и мелким феодальным помещикам, которые обрабатывали землю с помощью бесправных арендаторов (хари).

В наиболее освоенных в земледельческом отношении рай-

онах Панджаба, где преобладали крестьянские общины (не только мусульманские, но также сикхские и индуские), англичане признали фискальную роль общины как “коллективного заминдара”, наделив в то же время отдельных ее членов правами на отчуждение принадлежавшего им надела. В засушливых западных районах Панджаба правом владения землей пользовалась в основном верхняя прослойка господствующего клана.

Закрепив право наследственной аренды, английские администраторы сделали его отчуждаемым: у арендатора появилась возможность продать или заложить право обработки, следствием чего было расширение возможностей ростовщической эксплуатации. Одновременно колониальные власти “узаконили” отсутствие прав на землю и защищенную от произвола аренду у значительной части земледельческого населения (из низких в сословно-кастовом отношении групп, не имеющих по обычаю каких-либо прав на землю), отнеся его к юридической категории бесправных арендаторов.

Существенное значение имело также введение поземельного налога, который в течение ряда десятилетий взимался почти со всех частнособственнических земель, независимо от того, обрабатывались они или нет. Тем самым англичане резко повысили заинтересованность земледельцев-налогоплательщиков в расширении распашки. Заминдары и налогообязанные джагирдары были вынуждены прибегать к кредитованию своих крестьян – чаще не прямо, а, памятуя о строгом запрете рибы законами ислама, через ростовщиков-индусов. К этому добавилось и завершение в середине 1860-х годов первого земельно-налогового кадастра, установившего на срок примерно в два десятилетия размер налога и других фиксированных платежей, связанных с аграрными отношениями. Фиксирование ставок налога при тенденции к повышению сельскохозяйственных цен стимулировало втягивание земли в торговый оборот. И здесь прослеживается интересная закономерность, достаточно широко освещенная в работах различных авторов по социальной структуре пакистанской деревни.

Если до раздела Британской Индии основным источником сельскохозяйственного кредитования являлись профессиональные ростовщики, то после 1947 г. главными кредиторами стали крупные землевладельцы, заменившие эмигрировавших индусов. В начале 50-х годов свыше 60% кредита земледельцам Панджаба

давали крупные помещики и торговцы [4]. Полевые обследования, проведенные в середине 1970-х годов, не зарегистрировали в панджабских деревнях ни одного ростовщика. В Синде на долю ростовщичества приходилось всего 16% сельскохозяйственного кредита (включавшего и государственные субсидии) или 36% частного кредитования [5]. Как правило, ростовщики выдавали кредиты мелким крестьянам и арендаторам, занимая наиболее прочные позиции (как по своей численности, так и по размерам крестьянской задолженности) в отсталых в сельскохозяйственном отношении районах.

Сходные изменения коснулись и сельской торговой буржуазии: до 1947 г. в качестве ведущих торговцев в деревнях Панджаба и Синда выступали индусы, а после их отъезда в Индию прочные позиции в сфере торговли в сельской местности заняли крупные помещики. В последующие десятилетия происходил неуклонный прилив аграрного капитала как в торговлю, так и в промышленность, шло постоянное сращивание этих видов предпринимательства. В центре их слияния находилось предприятие по первичной переработке сырья, расположенное в рыночном центре (манди тауне). Нередко представитель трех видов капитала – аграрного, промышленного и торгового – выступал в одном лице. Именно подобного рода предприниматели становились ведущей социально-политической силой в сельской местности, особенно в деревнях Панджаба и Синда – главных районах развития товарного земледелия [6].

Трудности в воплощении земельного законодательства за годы независимости были обусловлены внутренней противоречивостью государственной аграрной политики. Негативные аспекты опыта “зеленой революции” (замедление темпов роста производства в первой половине 70-х годов, большая нагрузка на госбюджет затрат на субсидирование дорогостоящей техники, сгон арендаторов) вынуждали правительство к расширению своей социальной базы в деревне. Это, в свою очередь, приводило к его столкновениям с помещиками-предпринимателями, не желавшими терять свое монопольное положение.

В корне пресечь радикальными методами сопротивление помещиков правительство не могло, однако оно не могло и оставить ситуацию в деревне в неизменном виде. Поэтому оно, с одной стороны, принимало громкие законопроекты об аграрных (в том

числе земельных) реформах, а с другой – закрывало глаза в тех случаях, когда претворение законов в жизнь встречало особо решительный отпор. Показательный пример в этом отношении – введение исламского налога на сельскохозяйственную продукцию – ушр.

Налог должен был взиматься с продукции земледелия и животноводства в размере от 5 до 10% собранной продукции, со сдаваемой в аренду земли и с каждого урожая. Причем не с фактически собранного урожая, а из расчета средней урожайности, которая могла оказаться завышенной в неурожайные годы. В то время как земельный налог взимался с участков не менее 10 га орошаемой земли, ушр предполагалось взыскивать и с более мелких наделов. В то же время ушр, по сравнению с земельным налогом, был невыгоден и крупным землевладельцам, поскольку ставки последнего были введены еще колониальными властями в конце XIX в., и за многие десятилетия он превратился в номинальную величину. Впрочем, в президентском указе была сделана оговорка, что от ушра освобождаются все капиталовложения в сельское хозяйство, – это предоставляло определенные льготы крупным предпринимателям.

Указ президента о введении ушра был объявлен еще в феврале 1979 г., однако оппозиция со стороны сельской элиты привела к тому, что реализация закона началась лишь в июле 1982 г. В 1984 г. поступления от ушра составили 315 млн. рупий, в 1985 г. они сократились почти вдвое – до 169 млн. рупий, несмотря на то, что общий выход сельскохозяйственной продукции увеличился на 10% [7]. В 1994 г. поступления от ушра составили лишь 200 тыс. рупий – 0,003% (!) от запланированной суммы, причем, согласно сведениям, представленным Госбанком Пакистана, вся эта мизерная сумма была собрана в СЗПП, а остальные провинции подобных данных не представили вообще [8].

Небезынтересно, что сбор религиозных налогов (и ушра в частности) планировалось осуществлять при контроле со стороны служителей культа. В этой связи, не умаляя возросшего социального статуса богословов в конце 70-х годов в связи с провозглашенной М.Зия-уль-Хаком политикой исламизации, нам представляется неправомерным говорить об усилении влияния мусульманского духовенства в сельской местности. Видимо, более резонным является рассмотрение вопроса о дальнейшем слиянии и



укреплении интересов сельского духовенства и крупных землевладельцев (аналогично тому, как в 50-60-е годы происходило сращивание аграрного, промышленного и торгового капитала).

В то же время нельзя отрицать, что проживающие в деревне богословы обладают широкими контактами в сельском обществе, что отчасти обусловлено глубокой религиозностью пакистанского крестьянства. Официальное руководство религиозной жизнью в пакистанской деревне осуществляют различные религиозные организации, избираемые периодически и отвечающие за строительство мечетей, мактабов, за распространение религиозного обучения [9]. Мечеть обслуживается имамом, который в деревне является неофициальным лицом; обычно должность имама передается по наследству. Как правило, имам осуществляет в деревне функции социального контроля над жизнью сельского общества, пользуясь большим уважением не только среди деревенской бедноты, но и среди представителей имущей прослойки.

Сельское духовенство достаточно широко представлено в различных районах Пакистана, однако наиболее прочны его позиции и влияние в отсталых районах Синда и СЗПП, где в религиозной жизни доминирует роль культа и его служителей.

В синдской деревне влиятельный ученый-богослов – духовный наставник, имеющий много последователей (муридов), как правило, является крупным земельным собственником, владея сотнями гектаров земли. (То есть, по сути, он также не заинтересован в коренной перестройке земельных отношений и введении исламского налога). Кроме того, большую роль в распространении культа святых в Синде сыграла деятельность суфийских орденов, которые имели своих особых святых. Главный наставник ордена (шейх, пир) наследует не только титул, но и имущество своего предка; некоторые из них владеют значительным хозяйством и являются крупными земельными собственниками.

Большое влияние мусульманских богословов наблюдается среди пуштунского населения, причем не только в СЗПП (особенно в округах Мардан, Пешавар, Банну, Сват), но и в пуштунских округах Белуджистана. Верхушка улама Белуджистана включает немало крупных землевладельцев (аналогично богословам Синда) и обладает высоким социально-имущественным статусом в сельских районах провинции. Однако в целом среди белуджских племен улемы не пользуются таким безусловным

авторитетом и уважением, как среди пуштунов.

В Панджабе и Белуджистане доминирующую роль в религиозной жизни деревни играют, соответственно, помещики и вожди племен, занимающие господствующее положение в социальной структуре деревни. И если религиозный фатализм крестьян проявляется в их патриархальной преданности помещику, то последний, в свою очередь, заинтересован в том, чтобы увековечить такое отношение крестьянства.

Говоря о причине большого влияния религиозных лидеров в сельской местности, особенно пиров и шейхов Синда и СЗПП, некоторые исследователи объясняют это тем, что после образования Пакистана ведущая правящая партия (Мусульманская лига) не создала сильную организацию простых людей, а ее лидеры “не пытались преподнести массам современное и либеральное толкование ислама” [10]. Вместе с тем пиры выступали и выступают в роли толкователей внутреннего смысла ислама народным массам, которые считают пиров своими наставниками. Поэтому пиры были и остаются опорой властей как в осуществлении социального контроля в деревне, так и в период проведения различных политических акций (как, например, подготовка и проведение избирательных кампаний, или зарождение и подпитка движения “Талибан”).

В целом эволюция пакистанской деревни происходит по пути планомерного поступательного развития без радикальных преобразований социально-экономической структуры, которые, как правило, не приемлются сельским обществом, вернее верхушкой земельной аристократией и сельского духовенства. Так произошло с земельными реформами 1977 г., с исламским налогом ушр, равно как и с попыткой введения сельскохозяйственного подоходного налога в 1994 г.

В основе аграрных отношений современного Пакистана по-прежнему лежат исламские принципы владения “божьей собственностью”, которые были введены в ранг закона британскими колонизаторами еще в прошлом веке.

---

1. Подробнее об исламе и социально-экономических проблемах см.: *М.Т. Степанянц. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. М., 1974, с.140-159.*

2. См.: *И.В.Жмуйда*. Исламские принципы в экономике Пакистана. – в сб. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с.159-170.
3. Основные направления развития капитализма в северо-западных районах Британской Индии достаточно широко представлены в монографии *В.Я.Белокреницкого* “Капитализм в Пакистане. История социально-экономического развития” (М., 1988).
4. *С.М.Ахтар*. Экономика Пакистана. М., 1957, с.167.
5. *М.Н.Кхан*. The Economics of the Green Revolution in Pakistan. N.-Y. L. Wash., 1975, p.105.
6. Подробнее см.: *М.Ю.Морозова*. Аграрная буржуазия Пакистана: генезис и социальная эволюция. – в сб. Ислам и социальные структуры стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1990, с.80-82.
7. “Dawn”, Karachi, 19.06.1986.
8. Pakistan Year Book 1994-95. Karachi, 1995, p.400.
9. Подробнее см.: *С.И.Тансыкбаева*. Ислам в повседневной жизни современной пакистанской деревни. – в сб. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с.211-226.
10. *Kh.B.Sayeed*. The Political System of Pakistan. Boston, 1967, p.162.

## ФОРМЫ И МЕТОДЫ ИСЛАМСКОГО КРЕДИТОВАНИЯ В ПАКИСТАНЕ

Исполнилось 20 лет с начала процесса исламизации в Пакистане, что позволяет подвести некоторые итоги. Тогдашний президент генерал Зия-уль-Хак, провозглашая начало исламских реформ, ставил перед страной две главные цели. Во-первых, приведение всего действующего законодательства в полное соответствие с нормами Корана и шариата. Во-вторых, перестройка на этой основе существующей и создание новой системы общественных отношений, нового, “подлинно исламского” общества, в котором все мусульмане будут жить в полном соответствии с принципами и нормами ислама.

Начавшийся достаточно бурно, этот процесс и его пропагандистский характер с середины 80-х годов начал заметно снижаться. Это связано с тем, что принятые ранее исламские законы и порядки, которые должны были искоренить такое зло, как коррупция, бюрократизм, алчность, способствовать социальному равенству, создать особый исламский тип экономики, не дали желаемых результатов, а многие отрицательные явления еще более усилились. Коррупция, контрабанда, неуплата налогов (включая исламские “закат” и “ушр”), взяточничество объявлены национальным бедствием.

Усиление же процесса исламизации в Пакистане в середине 70-х годов во многом был связан с расширением и углублением политических связей и финансовой зависимости от богатых нефтедобывающих стран Ближнего и Среднего Востока, стремившихся к широкому внедрению ислама во все сферы жизни мусульманских государств. Исламизация предполагает свой путь развития в противовес западной модели, и вызвана отнюдь не внезапно возросшей религиозностью масс или существенными сдвигами в их сознании. Она — дело идеологов и политиков, подлинные цели которых выходят часто за рамки религиозных соображений. В Пакистане, например, исламизация во многом была связана со стремлением заручиться поддержкой ближневосточных традиционалистских режимов, а потому проводилась в угоду последним и должна была, по мнению тогдашнего воен-

ного режима, способствовать усилению влияния ислама на массы. Воздействие на религиозные настроения пакистанцев, особенно шиитов, оказали и события в Иране. Эти и ряд других факторов объективно способствовали более широкому распространению среди некоторой части населения Пакистана исламских настроений.

Исламизация в Пакистане имеет две существенные особенности. Во-первых, в условиях военного режима она насаждалась сверху декретами и указами властей, что “противоречило демократическим элементам” ислама, и вызывала противодействие со стороны определенных слоев общества. Во-вторых, она носила “эволюционный” характер. Генерал Зия-уль-Хак неоднократно заявлял о постепенном введении исламских принципов вообще, и в экономику в частности. В связи с этим он не удовлетворил требования духовенства о полном изменении законов, заявив, что “перед нами пример Ирана. Мы будем постепенно исламизировать общество” [1].

С января 1985 г. начался новый этап в исламизации экономической жизни Пакистана. О первых мероприятиях в этой области было объявлено еще в феврале 1979 г. Эти меры включали введение традиционных налогов закят и ушр и постепенный переход к отмене банковского процента (риба). Эти меры, по мнению президента Зия-уль-Хака, “могли наиболее полно обеспечить решение экономических проблем, стоящих перед страной” [2]. Одна из таких проблем состояла в том, чтобы с помощью исламских законов увеличить мобилизацию внутренних ресурсов, столь необходимых для экономического развития.

В рамках программы постепенного внедрения исламских принципов правительство Пакистана опубликовало в 1979 г. проект закона об ушре и закате для всеобщего обсуждения, а спустя четыре месяца закон был принят. При этом оговаривалось, что его действие начнется после специального указания правительства [3].

Закат – обязательный “очистительный” налог для мусульман – предполагает отчисление 2,5% от ежегодных сбережений, превышающих нисаб – минимум богатства, состоящий из 87,47 г золота, или 612,36 г серебра, или их денежного эквивалента. (Согласно Корану, мусульманин должен отчислять 5%, т.е. вдвое больше, чем устанавливает принятый закон).

Закат не является прямым государственным налогом, он, по существу, есть средство перераспределения богатства внутри мусульманской общины, и имеет целью снизить социальное неравенство. По Корану, этот налог распространяется только на мусульман, причем несовершеннолетние и психически ненормальные люди освобождаются от его уплаты. Закатом облагаются люди, владеющие собственностью, превышающей нисаб. Должники также освобождаются от него, но только до ликвидации долгов.

Закат не распространяется на многие виды собственности, такие, как жилые постройки, одежда, домашняя утварь, скот, используемый только как транспортное средство, личное оружие, не золотые и не серебряные украшения и монеты, книги, орудия труда и машины, используемые в производительных целях, драгоценные камни, мебель. Закатом не облагаются заводы и оборудование, строения, занятые владельцем или сданные в аренду.

Из этого списка видно, что значительная часть движимого и недвижимого имущества освобождается от обложения налогом. Тем не менее под обложение закатом попадают важные для мусульман виды собственности – золото, серебро, скот при пастбищном содержании, собственность, участвующая в торговле, сельскохозяйственная продукция. Но главное, против чего выступает имущая часть населения, – выплата заката с банковских депозитов, счетов, ценных бумаг, акций, продукции горнодобывающей промышленности.

Согласно Корану, все имущество мусульманина делится на две части: подлежащее принудительному и добровольному обложению налогом. Государство не должно вмешиваться в сбор с той части имущества, которая подлежит добровольному обложению. На основании этих требований закон о закате и ушре также делит все имущество плательщиков на два соответствующих вида. В то же время предоставленная населению возможность платить закат с акций торговых и промышленных предприятий и небанковских ссуд на основании самооценки открывает пути для утаивания значительных средств. Ежегодно в мае, когда начинается сбор заката, банковские счета богатых пакистанцев тают на глазах, чтобы уменьшить выплату налога.

Согласно Корану, средства из фонда заката должны расходоваться на нужды бедняков, сирот, вдов, инвалидов; на тех, помо-

гать кому “велит сердце”; на облегчение долгового бремени заемщиков; на “дело Аллаха”; на путников. С 15 июля 1980 г. местные советы по сбору заката начали выдавать до 40 рупий (3 долл. по тогдашнему курсу) в месяц лицам, внесенным в списки нуждающихся. Одновременно закон делает ряд уступок налогоплательщикам, т. е. состоятельной прослойке общества. Они получают возможность тратить часть налога (до 15%) на создание семейных благотворительных фондов. Но, как показала деятельность таких фондов, организованных монополистическими семьями Хабибов, Испахани, Адамджи и др., расходуемые ими средства использовались прежде всего в интересах самих этих групп [4].

Законом предусмотрено, что величина заката определяется на основании объявленного богатства и доходов. Однако, как отмечала пакистанская печать, практическое осуществление этого требования сталкивается с трудностями, ибо значительная часть налогоплательщиков преуменьшает данные о своих доходах.

Согласно официальным данным, в стране функционирует более 40 тыс. комитетов и советов заката разных территориальных уровней (центральный, провинциальные, окружные, районные и т. д.); число лиц, работающих на добровольных началах по сбору и распределению заката, превышало 250 тыс. В печати сообщалось о многочисленных случаях утаивания духовными лицами и добровольцами, собирающими налоги, средств, предназначенных для выдачи лицам, имеющим право на получение вспомоществования [5].

В настоящее время закат взимается с 11 видов различных ценных бумаг, а именно: со счетов сберегательных депозитов, акций компаний, полисов по страхованию жизни, государственных ценных бумаг и т.д.

Вторым исламским принципом, который ввело в экономику правительство Зия-уль-Хака, является ушр – налог, взимаемый с продукции земледелия, животноводства, пчеловодства, рыбной ловли и других промыслов.

Необлагаемый максимум этой продукции установлен для собственников и арендаторов земли в 948 кг пшеницы или ее зернового эквивалента в денежном выражении. Денежная стоимость продукции определяется ежегодно по ценам, объявляемым генеральным администратором.

В отличие от заката ушр взимается и с несовершеннолетних,

и с умалишенных при условии, что они владеют землей. Если закат выплачивается раз в год, то ушр – с каждого урожая (а их может быть два и более в год), а также с земли, сданной в аренду. При коллективном владении землей каждый член семьи платит налог со своей доли (в закате – один из членов семьи). Ушр взимается также с урожая приусадебных садов и ферм.

Ушр не платится с той части продукции, которую владелец оставляет для личных нужд. Однако количество даров земли, предназначенное для такого потребления, должно составлять разумную (!) часть всей продукции. Как отмечалось в пакистанской печати, определение “разумной части”, основанное на доверии, открывает пути для сокрытия действительных размеров урожая. Ушр не платится, если земля в какой-либо сезон или год не обрабатывалась.

Уже в первый 1983/84 год после введения ушра казна недополучила почти 40% средств, а в 1995 г. сумма получаемых средств от этого налога оказалась настолько мала, что в отчетах провинций вообще не указывались эти поступления [6].

Особое значение в системе исламизации экономики правящие круги придают реформе банковского дела – этого важного рычага мобилизации накоплений. Объявление Зия-уль-Хаком в феврале 1979 г. программы исламизации, включавшей реорганизацию деятельности банков, вызывало большое недовольство деловых кругов страны.

С конца 70-х годов, когда правящие круги и идеологи исламизации начали широко рекламировать особый путь развития Пакистана, противопоставляя “исламский социальный путь” капиталистическому, возникла необходимость конкретного отказа от “греховного” процента. В банковском деле этот переход осуществлялся поэтапно. Первый этап начался 1 января 1981 г., когда пакистанские банки начали осуществлять беспроцентные операции наряду с обычными, процентными. По новому порядку банки должны объявлять получаемые прибыли или убытки каждые полгода.

Введение исламской финансовой системы вызвало страх у многочисленных вкладчиков, опасавшихся результатов нового порядка, о чем неоднократно сообщалось в печати. Поэтому на страницах пакистанской прессы велась пропаганда преимуществ исламской финансовой системы над существовавшей до ее введе-



ния. Однако внедрение новых форм мобилизации накоплений шло довольно вяло. И, несмотря на это, Зия-уль-Хак объявил в 1985 г. о переходе к последующим этапам исламизации банковского дела и других финансовых учреждений. С 1 января 1985 г. все займы и кредиты банков страны начали предоставляться правительству, государственным компаниям, а также публичным и частным акционерным обществам без взимания ссудного процента. С 1 апреля 1985 г. все новые займы и кредиты всем прочим компаниям и отдельным лицам также начали предоставляться на беспроцентной основе. С 1 июля 1985 г. все банки и другие финансовые организации прекратили прием вкладов под проценты и перешли на их прием на условиях риска, т. е. вместо гарантированных процентов вкладчик будет нести пропорциональные убытки или получать прибыль в зависимости от деятельности банков, и, наконец, также с 1 июля 1985 г. беспроцентные займы и кредиты распространились на финансирование сельского хозяйства [7].

Согласно новой системе, банки Пакистана не взимают ссудный процент на кредит, кроме затрат на управление кредитом, т. е. эксплуатационных расходов (оплату персонала, амортизацию и т. д.). Однако международные операции и валютные вклады обслуживаются согласно прежним правилам. Государственный банк Пакистана определил 12 исламских способов финансирования, которые сгруппированы в три категории – общее финансирование, финансирование торговых операций и инвестиционные операции. К первой относились: беспроцентные займы с оплатой за услуги, определяемые Госбанком, “кард-е-хасана” – займы, даваемые из сострадания без взимания процента и выплачиваемые, когда должник будет в состоянии их погасить. Вторая из них, – финансирование торговых операций, – включала: покупку банками товаров и их продажу клиентам через определенное время по более высокой цене, покупку торговых счетов, движимого и недвижимого имущества у клиентов на основе соглашений, предусматривающих выкуп этой собственности, прокат банками контролируемого ими имущества или сдача его внаем, финансирование банками расширения торговых операций с целью возрастания собственности. Последняя категория, связанная с инвестиционными операциями, включала чисто исламские формы, такие как “мушарика” и “модараба”. “Мушарика” – создание (обходя запре-

ты, связанные с риб) различных коммерческих объединений и определение взаимных обязательств мусульман, входящих в них, причем, доля каждого партнера в прибылях предприятия определяется специальным договором (акд), а не удельным весом принадлежащего ему капитала. Убытки предприятия также делятся согласно договору, и клиенту будет выплачиваться определенная сумма за управление фабрикой или заводом. “Модараба” – вид партнерства между банком и клиентом, причем банк участвует в таком партнерстве финансовыми средствами, а владелец предприятия нанимает рабочую силу и организует производство.

Следует отметить, что ко второй половине 90-х годов в стране были созданы 59 компаний, работающих на принципах модараба с оплаченным капиталом около 9 млрд. рупий. Оборот сертификатов компаний-модараба много быстрее по сравнению с другими компаниями, работающими на бирже.

Что же позволяет мобилизовать накопления и обеспечить кредитование на принципах модараба?

Во-первых, при условии, что компания-модараба распределяет 90% прибыли среди держателей сертификатов, она полностью освобождается от всех налогов в первые три года работы. Это, безусловно, выгодно.

Во-вторых, держатели сертификатов модараба имеют равные права с держателями обычных акций.

И, наконец, компаний-модараба включены в Законы о компаниях (1979 г.) наравне с другими [8].

Несмотря на льготы, деятельность компаний, работающих на принципах модараба, оставляют желать много лучшего. В 1996 г. только 4% из 59 компаний работали с прибылями, а в 1995 г. 38 из них вообще не объявили дивидендов. Правда, в последующие годы деятельность некоторых из них улучшилась [9].

Система модараба наиболее привлекательна для строительных и риэлтерских компаний. Причем, при строительстве широко привлекается лизинговый принцип. Поскольку существуют большие возможности для строительства зданий, продажи недвижимости, принцип модараба может выгодно развиваться и в других секторах экономики, не нарушая основ рыночной экономики. К инвестиционным формам кредитования относится принцип сдачи в аренду на определенный срок оборудования мелким предпринимателям по рентной стоимости и с учетом его фактической

стоимости-лизинг, так как мелкие промышленники, как правило, испытывают нехватку средств на покупку нового современного оборудования. Желаящий может взять внаем требуемое ему оборудование на определенный срок, уплатив рентную стоимость.

Лизинг бывает четырех видов: лизинг по управлению, продажа и возврат лизинга, лизинг по принципу рычага и лизинг машин и оборудования.

Совет исламской идеологии одобрил лизинг как способ, обеспечивающий средне- и долгосрочное финансирование. Первая лизинговая компания в составе Корпорации по национальному развитию лизинга (NDLC) была создана в 1984 г. Для регистрации лизинговой компании требовался минимальный капитал в 100 млн. рупий. Многие компании-модараба использовали лизинг как основной вид бизнеса. Ныне число таких компаний, зарегистрированных на бирже, достигло 29. Многие и местные и иностранные банки, институты развития финансирования и инвестиционные банки вышли на рынок лизинга [10].

По сравнению с развитием компании-модараба лизинг сделал значительный скачок. И все-таки из всех лизинговых компаний в 1996 г. только 8 (28%) получали прибыль и только 7 выплатили доходы по акциям. В 1997 г. высокие дивиденды объявили такие лизинговые компании как Dawood Leasing, Saudi-Pakistan Leasing Co., First Leasing Corporation и некоторые другие.

Пакистанские экономисты отмечают, что, хотя лизинг получил лучшее развитие из всех форм исламского кредитования и финансирования, он все-таки находится в стадии младенчества [11].

Несомненно, что перевод деятельности банков на новые принципы привел к усложнению их деятельности, особенно в первое время. Проявил осторожность частный сектор, особенно мелкие фирмы и единоличные владельцы, так как стоимость кредита для них существенно возрастала, а поскольку необходимость в получении кредита остается, расширяет деятельность параллельный “черный рынок”. Как отмечала газета “Муслим”, “парадокс ситуации в том, что отмена процента в официальном секторе может привести к росту процента в неофициальном” [12]. Другое, что беспокоит крупных промышленников и бизнесменов, – это возможность укрепления госсектора за счет реформ, ибо банки и финансовые институты, переходящие на новые принципы финансирования, находятся в государственном секторе. Воз-

можно, поэтому, следуя общей стратегии по укреплению частного предпринимательства, правительство рассматривает вопрос о передаче банковского дела в частные руки. Вызывает опасение, что вмешательство банков в управление предприятиями может усугубить и без того крайне острую проблему коррупции.

Реформы банковской системы затрагивают не только национальные, но и иностранные коммерческие банки, действующие в Пакистане. С началом осуществления исламизации иностранные банки начали проводить эксперименты в рамках банковской системы. “Гонконг энд Шанхай бэнк”, например, был первым, который в августе 1981 г. предложил своим клиентам в Карачи разделение прибыли и убытка вместо выплаты процентов по вкладам [13]. Вопрос о переходе иностранных банков на новую систему пока остается неопределенным. Как отмечал журнал “Мидл Ист”, “иностранные банки уже сталкиваются с трудностями в своей деятельности, – их не устраивает процентная ставка местных банков, им разрешено действовать только в крупных городах и, как правило, только трем отделениям каждого банка. Это совсем незначительное число для таких городов, как Лахор или Карачи, население которых составляет несколько миллионов человек. Через иностранные же банки, по оценкам, проходит 2/3 импортных операций” [14].

Оценивая банковские реформы, пакистанская печать отмечала, что они ведут к ликвидации банков в общепринятом смысле, поскольку те получают не свойственные им функции. В то же время ликвидация ссудного процента не означает отмены прибыли как таковой, что говорит о пропагандистском характере этих реформ, большинство исламских способов финансирования мало чем отличаются от процента, а в основу подсчета прибылей положен обычный принцип стоимости капитала. “Позиция правительства остается неопределенной и циничной и не ведет ни к росту динамичного частного сектора, ни к эффективности банковской системы” [15].

Отмена ссудного процента касается не только деятельности 22 пакистанских и иностранных банков, но и 14 финансовых институтов. С 1980 г. новая система была введена в деятельность многих инвестиционных корпораций, таких как Корпорация по финансированию жилищного строительства, Инвестиционная корпорация Пакистана, Национальный инвестиционный трест и др.

Проведенная реформа трех корпораций по выдаче беспроцентных кредитов на условиях партнерства и участия в прибылях мало что изменила для мелких и средних получателей кредитов, так как предоставление ссуд носила ограниченный характер. Если же в будущем такая форма станет господствующей, то выгоды получают крупные финансовые дельцы и государственные корпорации, которые будут пользоваться, как и прежде, преимуществом в получении кредитов как по их количеству, так и по размерам.

Средства, мобилизуемые через беспроцентные счета, инвестируются на основе принципа участия в прибылях и убытках в операциях, проводимых федеральным и провинциальными правительствами по торговле зерном и другими товарами. Также они идут на оплату экспортных и импортных счетов при условии открытия аккредитива и используются в торговых операциях, производимых Корпорациями по экспорту риса и хлопка и Торговой корпорацией Пакистана [16].

Для лучшей мобилизации накоплений, и привлечения будущих застройщиков к новой финансовой системе правительство Зия-уль-Хака с 10 августа 1981 г. разрешило предоставлять займы на сумму более 150 тыс. рупий, но не превышающую 300 тыс. на индивидуальное строительство, но только на основе принципа участия в прибылях и убытках. На новый принцип наценок на товары переведена работа “Ютилити сторс корпорейшн” [17].

Пакистан, как и Иран, является пионером в проведении исламизации экономической жизни общества. И хотя Коран запрещает заключение сделок под процент, до сих пор практически ни одна из стран не отказалась от предоставления кредитов под процент. Так, оплот ислама в наши дни – Саудовская Аравия – получает огромные прибыли, помещая свои нефтедоллары в банки развитых капиталистических стран и, предоставляя тому же Пакистану займы и кредиты под высокий процент, хотя на словах она выступает поборником исламизации мусульманского мира. Единственным международным органом, который, отказавшись от процента, функционирует в соответствии с законами ислама, является Исламский банк развития.

При внешней направленности против зажиточных слоев населения исламские принципы в экономике создают многочисленные условия для утаивания и сокрытия действительных раз-

меров доходов. Они предоставляют богатым плательщикам ряд льгот, позволяющих значительно снизить величину заката и ушра.

В пропагандистском плане введением исламских законов правящие круги Пакистана надеются отвлечь внимание общественности от растущего в стране социального неравенства.

Объективно введение налогов должно способствовать мобилизации денежных ресурсов, осевших у зажиточной части населения, и передаче большей ее части, в конечном счете, в пользу беднейших слоев. Этот “допинг” крайне необходим в условиях постоянного дефицита бюджета, роста милитаризации, расходов на атомную программу, крайне малых средств на социальные нужды и т.д.

Изъятие денег из банков, бегство капитала из страны, распродажа акций по бросовым ценам, снижение деловой активности — все это свидетельствует о том, что богатая часть населения Пакистана недовольна и боится дальнейших мер по исламизации экономической жизни страны.

Опасаются исламизации и пакистанцы, работающие за рубежом. Введение мусульманских налогов, беспроцентной банковской системы охлаждает в некоторой степени их желание переводить деньги на родину и особенно вкладывать капитал в банковские счета и государственные корпорации, которые не могут обеспечить им гарантированные доходы на вложенный капитал.

Очевидно, что своей политикой исламизации правящие круги Пакистана пытаются использовать ислам в целях укрепления капиталистического строя, что определяет экономические трудности с введением исламских налогов, системы финансирования и кредитования и недовольство отдельных слоев и прослоек населения. Боясь широкого выступления масс против социальной несправедливости, против монополий, которые были в стране еще в конце 60-х — начале 70-х годов, правящие режимы не оказывают решительного давления на кредитно-финансовую систему по полному переводу ее на исламские начала.

Таким образом, действия пакистанских властей по исламизации не привели к созданию особой мусульманской структуры. Особенности же приспособления ее к капиталистическим основам общественного развития создают многие трудности по охвату и срокам претворения в жизнь этого процесса.

- 
1. Pakistan Times, 03.06.1980; 11.06.1980.
  2. Muslim, 28.08.1979.
  3. Dawn, 13.09.1979.
  4. Pakistan Times, 14.07.1980; Viewpoint, 13.07.1980.
  5. Pakistan Economic Survey 1984-85, 1985, p.13.
  6. Pakistan Yearbook 1995, Isl., 1996.
  7. Muslim, 31.01.1985.
  8. *M.S.N. Hyder*. Economics of Pakistan. Isl., 1998-99, p.223.
  9. Pakistan and Gulf Economist, 03.11.1997, p.52.
  10. Pakistan and Gulf Economist, 03.11.1997.
  11. The News, 07.09.1996.
  12. Muslim, 31.01.1985.
  13. Middle East, № 5, 1985.
  14. Middle East, № 3, 1985.
  15. Muslim, 31.01.1985.
  16. Pakistan Economic Survey 1983-84, p.130.
  17. Dawn, 12.06.1981.

Научное издание

**ИСЛАМ И ПОЛИТИКА**

**(взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и  
Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии)**

Утверждено к печати  
Институтом востоковедения Российской Академии Наук,  
Институтом изучения Израиля и Ближнего Востока

Оригинал-макет  
и редактирование издания  
*Г.В. Миронова*

ЛР № 040753 от 10 апреля 1996 г. (ИВ РАН)  
ИД № 00173 от 27 сентября 1999 г. («Крафт+»)

Сдано в набор 15.06.2000. Подписано к печати 10.10.2000.  
Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. п.л. 26,25. Уч.-изд. л. 26. Тираж 1000 экз. Зак. № 374

Институт востоковедения РАН  
103031, Москва ГСП, ул.Рождественка, 12  
Научно-издательский отдел  
Зав. отделом *Ю.В. Чудодеев*

000 Издательство «Крафт+»  
Отв. за выпуск *В.С. Белов*  
129343 Москва, проезд Серебрякова, 14  
тел. 186-93-78

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии ГУП «Облиздат»,  
248640, Калуга, пл. Старый торг,5, тел. 57-40-70



**В издательстве «Крафт+» совместно с  
Институтом Востоковедения РАН выходят книги:**

---

**В.М. Алпатов. 150 языков и политика: 1917-2000.**  
Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства.

В книге дается краткий очерк истории языковой ситуации и языковой политики в СССР и в государствах, образовавшихся после его распада. Показано насколько языковая политика в СССР отражала общие закономерности и имела свою специфику. Рассмотрены основные этапы этой политики. Книга рассчитана на широкий круг читателей.

---

**Д.В. Дубровская. Первая иезуитская миссия в Китае**  
(Матео Риччи и др.). 1552—1775.

Миссионерская деятельность иезуитов в Китае – одна из страниц встречи цивилизаций Востока и Запада, оставившая глубокий след в культуре обоих. Широкая популярность и гонения на христианство, использование христианских постулатов в идеологическом обосновании крупнейших народных движений Китая средневековья и Нового времени наряду с конфуцианством, синтез двух культурных традиций – все это говорит о сложной и внутренне противоречивой судьбе религии, пришедшей с Запада, в Китае.

Столь же сложны и интересны судьбы миссионеров и их представления о Китае – сначала как о большой и богатой стране и великой цивилизации, затем – как о низких и темных людях, ничего не видящих кроме опиума. Книга – единственная на сегодняшний день работа по данной теме, предназначена всем, интересующимся историей.

---

**Турция между Европой и Азией. Итоги европеизации на исходе XX века.**

Книга освещает важнейшие, фундаментальные изменения в экономике, политике, идеологии турецкого государства на исходе XX века как итоги европеизации, провозглашенная кемалистской властью после победы в национально-освободительной борьбе. Особое внимание уделено идеологическим, политическим и экономическим аспектам отношений Турции с Россией и другими странами СНГ. Рассчитана на широкий круг читателей - политологов, востоковедов, студентов гуманитарных вузов России и других стран СНГ.

---

Тел. в Москве: (095) 186-93-78  
в Санкт-Петербурге: (812) 141-23-37

Эти книги Вы можете заказать наложенным платежом по адресу:  
109554, г. Москва, а/я 16