

The background of the cover is a solid teal color. Overlaid on this are dark silhouettes of various Islamic architectural features. On the left, there is a tall, slender minaret with a crescent moon and a star at its peak. To its right is a shorter, wider structure with a flat top. In the center, there is a smaller, pointed tower. On the right side, there is a large, rounded dome structure, and further right, another minaret with a crescent moon and star. The overall composition is a stylized representation of a mosque skyline.

М. АРИПОВ

**СОЦИАЛЬНЫЙ
ИДЕАЛ ИСЛАМА:**

**МИФЫ
И РЕАЛЬНОСТЬ**

М. К. АРИПОВ

СОЦИАЛЬНЫЙ
ИДЕАЛ ИСЛАМА:
МИФЫ
И РЕАЛЬНОСТЬ

ТАШКЕНТ
«УЗБЕКИСТАН»
1988

8с.38
А 31

Рецензент — доктор философских наук,
профессор И. М. ДЖАББАРОВ

Ответственный редактор — доктор философских наук,
профессор Р. А. МАҚАТОВ

ISBN 5—640—00034—1

А $\frac{0400000000-327}{М 351(04) 88}$ 35—88

© Издательство «УЗБЕКИСТАН», 1988 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Ускорение социально-экономического развития нашего общества повышает роль человеческого фактора, предъявляет повышенные требования к формированию сознания, так как без перестройки мышления человека, отказа от сложившихся стереотипов, ясного понимания новых задач невозможно обновление и оздоровление социальной, экономической и политической сфер жизни нашего общества. Как отмечается в Отчетном докладе XXVII съезду партии, «повышать степень зрелости общества, строить коммунизм — это значит неуклонно повышать зрелость сознания, обогащать духовный мир человека»¹. В этом деле важная роль принадлежит идеологической работе, совершенствованию средств ее воздействия. Идеологическая работа должна способствовать глубокому пониманию характера современных задач, утверждению научного мировоззрения, принципиальности и высокой культуры.

В этой обстановке, проводя атеистическую работу, необходимо учитывать прежде всего реальности развития современного мира. Как известно, новое мышление направлено на переход от конфронтации к международному сотрудничеству и консолидации усилий всех народов во имя предотвращения ядерной катастрофы и экологического кризиса с целью выживания нашей цивилизации, к решению наиболее острых социально-экономических вопросов, которые являются жизненно важными для всего человечества. Решение этих задач «все настоятельнее требует налаживания конструктивного, созидательного взаимодействия государств и народов в масштабах всей планеты»².

В свете решения этих задач соревнование в области военного противоборства переключается в область социально-экономических и политических отношений. Реальная диалектика развития между двумя системами требует сочетания соревнования и нарастающей тенденции к взаимозависимости государств мирового сообщества. Новое мышление и политика перестройки исходят из признания того, «что главное направление борьбы в современных условиях — создание достойных, подлинно человеческих материальных и духовных условий жизни для всех народов, обеспечение обитаемости нашей планеты, рачительное отношение к ее богатствам»³.

Неотъемлемой составной частью развития современного мира является движение миллионов в странах Азии, Африки и Латинской Америки, направленное на борьбу против империализма и неокOLONиализма за социальную справедливость, за равноправие в решении насущных вопросов. В этом движении принимают активное участие широкие массы трудящихся, среди которых немало верующих.

В свете этой реальности как никогда актуально звучит ленинская идея сотрудничества всех пролетариев (без различия верующих и неверующих) в борьбе за создание рая на земле — достойных человеческих условий жизни. Значение этой ленинской установки особенно возрастает в наше время в связи с широким вовлечением религиозных сил в антиимпериалистическую борьбу (например, широкая популярность так называемой теологии освобождения в национально-освободительном движении народов Латинской Америки) и в борьбу за коренные социально-экономические преобразования, за мир и общечеловеческие идеалы. Это сотрудничество коммунистов и верующих осуществляется с учетом особенностей каждого региона, каждой страны, их исторических традиций, национальных черт и общественного уклада.

Таким образом, в современных условиях на первый план выдвигается идея консолидации всех общественных сил, в том числе и религиозных объединений, в борьбе за безъядерный мир и сохранение человеческой цивилизации.

В этой связи заслуживает внимания высказывание М. С. Горбачева на XIX Всесоюзной конференции КПСС: «Мы не скрываем своего отношения к религиозному мировоззрению как нематериалистическому, ненаучному.

Но это не основание для неуважительного отношения к духовному миру верующих людей и тем более — применения какого бы то ни было административного давления для утверждения материалистических воззрений»⁴.

Это положение имеет принципиально важное значение при осуществлении атеистической работы в нашей республике, в которой в недавнем прошлом допускались серьезные упущения и недостатки. В частности, преобладающий в идеологической работе административно-нажимной стиль руководства не только не приносил ощутимых результатов, но и оскорблял чувства верующих, тем самым нарушался закон о свободе совести. По утверждению Ш. Бабаханова, содержащемся в его интервью газете «Правда Востока» (28 июня 1988 г.), «совершались попытки форсировать отмирание религии административными методами», что способствовало «появлению большого количества нелегальных, незарегистрированных религиозных обществ. Религия от всех этих запретительных мер не перестает существовать, а только уходит от контроля». Не случайно В. И. Ленин осуждал попытки объявления политической войны религии, представляющие собой «лучший способ оживить интерес к религии и затруднить действительное отмирание религии»⁵.

Новое мышление вносит существенные изменения во взаимоотношения между Советским государством и религиозными учреждениями, направляя усилия последних на решение задач перестройки. С трибуны XIX Всесоюзной конференции КПСС, подвергнув критике административно-нажимной стиль работы, подчеркивалось равенство верующих и неверующих как полноправных граждан СССР. В докладе М. С. Горбачева отмечалось, что хотя отношения между церковью и государством не всегда складывались гладко, «но сама история объединила верующих и неверующих как граждан Советской страны, патриотов в годы испытаний Великой Отечественной войны, и в создании нашего социалистического общества».

Что касается взаимоотношений мусульманского духовенства с Советским государством, оно постепенно от сопротивления Советской власти перешло к сотрудничеству, активно пропагандируя ее политику среди верующих. В этом направлении идет процесс модернизации ислама в СССР, что проявляется прежде всего в его приспособлении к условиям социалистического общества, в поддержке им политики партии и государства.

В своем интервью корреспонденту газеты «Правда Востока» (28 июня 1988) председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана муфтий Ш. Бабаханов подчеркнул, «что советские мусульмане активно участвуют в борьбе за безъядерный и ненасильственный мир, за установление справедливых отношений между странами и народами, выступают в поддержку внутренней и внешней политики Советского государства». В этой связи можно отметить активную гуманистическую общественную деятельность мусульманского духовенства, направленную на укрепление дружбы и сотрудничества между народами, особенно на спасение военнопленных, находящихся на территории Пакистана.

Учет всех этих реальностей современного мира способствует утверждению целеустремленности и конкретности нашей идеологической работы, в том числе и атеистической работы, и вместе с тем требует от пропагандистов-атеистов высокой культуры, глубокого знания своего предмета и компетентности. В свое время В. И. Ленин отмечал, что борьба против религии требует от ее оппонентов глубокого знания ее социально-мировоззренческих основ, умения находить у своих противников слабые стороны. Следовательно, атеистическая работа может быть более эффективной и результативной тогда, когда она подкрепляется не только фактами из нашей повседневной жизни, но и научно-теоретическими аргументами, основанными на знании социальных и нравственных концепций религии, в частности ислама в условиях Узбекистана.

В этом плане предлагаемая вниманию читателей книга является в известной мере пособием для пропагандистов-атеистов: в ней говорится о социальной неоднородности и наличии непримиримых противоречий в мусульманском обществе не только в наше время, но и в прошлом, которое нередко идеализируется современными богословами и представляется как «бесклассовое общество» в исламе.

Этот курс, намеченный XXVII съездом КПСС, стал темой серьезного разговора на IX пленуме ЦК КП Узбекистана. На сложность религиозной обстановки в республике обращалось внимание партийных комитетов и организаций для того, чтобы они дали «принципиальную оценку фактам уклонения коммунистов от борьбы с влиянием ислама, других религий, попытками выдать рели-

гиозно-патриархальные обычаи за национальные традиции и местную специфику»⁷. На пленуме указывалось также на необходимость решительного отпора отсталым нравам и обычаям, через которые под видом народных традиций протаскиваются чуждые нашему обществу идеи.

Известно, что в условиях застоя атеистическое воспитание осуществлялось вне связи с социальными, экономическими и политическими процессами, ограничивалось критикой священнослужителей, разоблачением отдельных их представителей, не уделяя внимания раскрытию социально-психологических корней религии в социалистическом обществе, которые во многом порождают и питают религиозность. В то же время негативные явления также в немалой степени способствовали возникновению пессимистических умонастроений и неуверенности, что в конечном итоге приводило и к повышению религиозности среди определенной части населения: ведь человек обращается к небу, когда он не может найти правды и справедливости на земле.

В этом плане, на наш взгляд, необходимо переосмыслить и атеистическую работу, наметить новые подходы к ее осуществлению с целью повышения ее эффективности и престижности среди населения. Она должна стать важной составной частью всей социальной политики нашей партии, направленной на повышение социальной активности масс в борьбе против негативных явлений — формализма, бюрократизма.

Ошибки в этой работе обусловили оживление феодально-байских нравов, пренебрежительное отношение к женщине, оскорбление ее человеческого достоинства. Об этом свидетельствует то, что в минувшем 1987 г. в республике 270 женщин подвергли себя самоожжению. Не случайно, как свидетельствуют социологические данные, религиозность больше всего наблюдается среди женщин в сельской местности.

Следовательно, задача научного атеизма, на наш взгляд, состоит не только в критике священнослужителей и отрицании бога (это один из его компонентов), она заключается прежде всего в формировании активной гражданской позиции человека социалистического общества, в бескомпромиссной борьбе с несправедливостью в любой ее форме проявления и в борьбе с моральной деградацией личности, с деформацией социальных и нравственных принципов социализма. Отсюда атеистиче-

ская работа должна выступать в качестве составной части активной социальной политики партии, направленной на оздоровление морально-психологической обстановки. А те, кто ее осуществляют, не должны проходить мимо фактов бездушного, формально-бюрократического отношения к нуждам и запросам трудящихся.

Таким образом, атеистическая работа приобретает конкретный объект своей направленности: она должна быть нацелена на те факторы, которые порождают религиозность или способствуют ее сохранению. Ибо человек живет в определенной микро- и макросреде, через которую он вступает в контактные группы и индивидуальные отношения с другими людьми. К таким группам относятся семья, школа, коллектив и общество в целом. Окружающие человека условия, микроклимат в коллективе, несомненно, оказывают влияние на сознание личности, могут быть причиной формирования в ней тех или иных качеств (положительных или отрицательных). Поэтому изучение психологического климата в трудовых коллективах, обстановки в семье дает возможность раскрыть психологические корни религиозности того или иного индивида или целой группы людей. Выявление психологических корней религии и выработка способов их преодоления, по нашему мнению, является важнейшей задачей атеистического воспитания на современном этапе.

Под психологическими корнями религии подразумеваются не социально-экономические причины возникновения религии, а имеются в виду умонастроения людей, их психическое состояние, особенности индивидуальной психики личности, которые создают благоприятные почвы для возникновения и распространения религиозных настроений. Однако психологические факторы, конечно же, не приводят автоматически индивида к религиозности (не порождают религиозность личности). Религиозность возникает под непосредственным воздействием негативных социальных факторов в той среде, в которой человек живет, трудится и общается с другими людьми. При выявлении корней религиозности в условиях социализма нельзя не учитывать и наличие такого субъективного фактора, как деятельность священнослужителей.

Необходимо принимать во внимание и особенности индивидуальной психики людей, среди которых встречаются легко ранимые морально, эмоционально неустойчи-

вые и легко поддающиеся мистическим настроениям. Особенно способствуют укреплению религиозных чувств неизлечимые болезни, потеря близких, одиночество, когда человек нередко оказывается оторванным от коллектива и у него нарушаются общественные связи. Немало травмируют близких и приводят в отчаяние членов семьи пьянство, наркомания и другие человеческие драмы. Все эти явления — симптомы проявления духовной болезни общества и требуют немедленного исцеления. В этом плане атеистическое воспитание, как составная часть всей идейно-воспитательной работы партии, должно способствовать искоренению подобных явлений, являясь важнейшим профилактическим средством в борьбе за оздоровление общества.

Моральное оздоровление социальной среды, улучшение микроклимата, установление взаимопонимания и духа социальной справедливости являются важными средствами преодоления религиозности, которая выступает своеобразной болезнью человеческого духа и окружающей его обстановки. Ее лечение требует прежде всего исцеления самой среды общения человека, ее оздоровления. Маркс в свое время отмечал, что религиозное убожество есть выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Применяя этот тезис к нашей действительности, можно утверждать, что религиозность среди определенной части людей есть одновременно и продукт уродливых, чуждых социализму явлений, и протест против них. Отсюда преодоление религиозного убожества предполагает одновременно и устранение таких уродливых явлений, как обстановка лести и морального ханжества, высокомерия и амбициозности, равнодушия и моральной глухоты к запросам людей, эгоизма и низменного своекорыстия тех, кто по своему долгу обязаны облегчать трудности людей, своевременно решать их запросы, удовлетворять законные требования граждан.

Отсюда важнейшей задачей атеистического воспитания становятся повышение социально-трудовой активности людей, их воспитание в духе принципов интернационализма, сотрудничества и взаимопомощи, внедрение новых безрелигиозных обрядов в быт, изучение и рациональное использование прогрессивных традиций и обычаев народов СССР.

XXVII съезд КПСС, осудив отрыв слова от практики, поставил в качестве важнейшей задачи идеологической

работы сочетание критики отрицательных явлений с активными действиями трудовых коллективов, последовательным применением закона в защиту человеческого достоинства личности и развития деятельной гражданской позиции. Ибо социализм — это общество высокой нравственности. Поэтому «наше воспитание,— отмечает М. С. Горбачев,— будет тем плодотворнее, чем энергичнее станут утверждаться идеалы, принципы и ценности нового общества. Борьба за чистоту жизни — самый действенный способ поднять эффективность идейно-воспитательной работы, ее социальную отдачу, гарантировать от возникновения нездоровых явлений»⁷.

ВВЕДЕНИЕ

Существующая действительность не всегда удовлетворяет человека, и он силой воображения создает собственную картину мира, в которой находит удовлетворение. Сопоставление реальной действительности с созданным в воображении, побуждает людей к активным действиям для реализации объекта своей мечты. В этом состоит суть идеала. Объектами направленности идеала могут быть образ совершенной личности (нравственный идеал), представления о нормах и критериях прекрасного (эстетический идеал), образ совершенной социальной организации (социальный идеал), представления об абсолютном разумном начале, в котором воплощается идея творца (религиозный идеал).

Социальный идеал — понятие более объемное, в нем отражаются представления больших групп людей, классов о совершенной социальной организации, о способах и методах ее достижения. В силу этого в нем в своеобразной, но систематизированной форме отражаются мотивы, побуждающие людей, классы к активной деятельности, к борьбе за осуществление тех или иных политических целей. Поэтому социальный идеал всегда выступает в тесной связи с политикой и идеологией. Он возникает в результате осознания людьми, классами своих коренных экономических и политических интересов. Выраженная в нем идея будущего, по словам К. Маркса, «это плод, который зреет в недрах настоящего»¹. Значит, в социальном идеале прежде всего находят свое выражение потребности и требования того или иного класса путем осознания ими своих интересов. В такой последовательности социальный идеал в наиболее концентрированном виде воплощает представления, соответствующие «экономическим (политическим) интересам определенного класса о наиболее совершенном

строе, выступающем целью его стремления и деятельности»².

Вот почему социальный идеал лежит в основе многих политических течений, которые более или менее последовательно выражали идеи о совершенной социальной организации, основанной на принципах равенства, братства, справедливости. Соответственно историческим условиям стремления людей к лучшему будущему, их социальные идеалы выражались в различных формах: от легенд об утраченном «золотом веке», религиозном мифе о «царстве божьем», иллюзорно отражающих принцип всеобщего равенства, философских и моральных систем, различного рода социально-политических проектов, деклараций и программ вплоть до подлинного научного понимания социального идеала, обоснованного классиками марксизма-ленинизма.

Ныне человечество переживает переходную историческую эпоху — эпоху коренных изменений, глубоких социально-экономических и политических преобразований, эпоху повышенной активности широких народных масс. Наиболее полная и исчерпывающая характеристика нашей эпохи дана в Программе КПСС. «Это эпоха перехода от капитализма к социализму и коммунизму, исторического соревнования двух мировых социально-политических систем, эпоха социалистических и национально-освободительных революций, крушения колониализма, эпоха борьбы главных движущих сил общественного развития — мирового социализма, рабочего и коммунистического движения, народов освободившихся государств, массовых демократических движений — против империализма, его политики агрессии и угнетения, за мир, демократию и социальный прогресс»³.

Человечество, борясь с социальным злом, никогда не переставало мечтать о лучшем будущем, о совершенном обществе без эксплуатации, угнетения. Эти мечты его на протяжении многих веков не были реализованы, оставаясь утопиями. Однако реальные пути и средства осуществления многовековых народных мечтаний были найдены лишь марксизмом-ленинизмом. Научный социализм впервые в истории общественно-философской мысли «обосновал самую гуманную цель, какую когда-либо ставило перед собой человечество, — создание на Земле справедливого социального строя»⁴.

В наше время социализм стал для миллионов людей вражением идеи справедливости, с ним связывают свои

надежды и мечты о лучшем будущем не только народы социалистического содружества, но и все прогрессивное человечество: коммунистический идеал вдохновляет миллионы людей на борьбу за свое освобождение. Коммунистический идеал, являясь научно-концентрированным выражением интересов и потребностей угнетенных классов, все более завоевывает умы и сердца людей примером более совершенной и справедливой организации общества.

Успехи социалистического содружества в современном мире привели к заметному изменению соотношения сил на международной арене в пользу народов, борющихся за социальную справедливость, демократию и свободу. Эта борьба за революционное обновление мира находит свое выражение в различных идейных течениях, нередко выступающих и в религиозной форме. Кроме того, усиление религии в общественной жизни мусульманских стран, использование ее в идеологической борьбе побуждают империалистические круги Запада, прежде всего США, учитывать в политической стратегии и исламский фактор с целью воспрепятствовать распространению социалистических идей в регионах распространения ислама.

Усиление исламского фактора на рубеже 70—80-х годов проявилось в активизации деятельности международных мусульманских организаций, а также в стремлении империалистических кругов Запада использовать «мусульманскую карту» в интересах собственной политики.

Естественно, «исламский бум» в мусульманских странах имеет свои внутренние причины, связанные с решением комплекса сложных социально-экономических и политических проблем, которые стоят перед молодыми государствами Востока. Особенную остроту приобретает проблема социального идеала и выбора пути общественного развития, определения способов и форм решения насущных социально-экономических, политических проблем.

Для решения этой задачи некоторые государственные деятели и идеологи обращаются к исламу и исламским ценностям: они видят в них наиболее эффективные средства политического воздействия на массы и возможность мобилизации их вокруг собственных программ и социально-политических установок. Этим и обусловлено возрастание доли социального элемента в современном

исламе, что нашло отражение в теориях «исламского государства», «исламской политики», «исламской экономики» и в концепциях «исламского социализма».

Переживаемый ныне человечеством мировой революционный процесс заставляет по-новому взглянуть и на историю. Радикальные перемены на Земле во многом связаны с предшествующей историей борьбы народов за свое освобождение, с их этническими и социокультурными особенностями, традициями и обычаями. В этих условиях возрастает роль традиций, различное их осмысление по отношению к современности, их содержание наполняется новым смыслом.

Это сочетание «старого» и «нового» наиболее ярко наблюдается в общественно-политической жизни мусульманских стран, в специфической обстановке развития которых, по утверждению З. И. Левина, «новое порой тормозит прогресс, старое, напротив, оказывается действенным компонентом прогрессивных сил: по-новому осмысленное, оно в некоторых случаях может отвечать потребностям»⁵.

Отсюда мусульманский традиционализм, выражающий некоторые черты общности нации, в современных условиях приобретает актуальное значение. Традиционные идеи и лозунги народных движений, заключенные в религиозные формы, и в наши дни продолжают оставаться средством выражения не только недовольства эксплуатируемых масс, но и проявлением антиимпериалистических устремлений, поисков путей к социальной справедливости. Вот почему анализ ведущих тенденций социальных движений в странах распространения ислама не представляется возможным без достаточного знания их общих корней. Решение этой задачи предполагает глубокое изучение социальных движений прошлого, выявления их идейных и политических мотивов, а также связей с современностью.

В обстановке борьбы за преодоление экономической и культурной отсталости, ликвидацию феодальных пережитков справедливое решение социальных проблем значительной привлекательностью и популярностью в среде широких масс пользуются идеи социализма. В ряде стран Ближнего Востока социализм становится важной частью программных действий прогрессивных общественных сил.

Сегодня миллионы угнетенных народов планеты воспринимают идею социализма не только в ее теоретиче-

ском выражении, но и сами выступают активными участниками воплощения социалистического идеала в жизни. Все возрастающий интерес к социализму наблюдается в странах так называемого «третьего пути», где «идет медленный, трудный, но неостановимый процесс социально-экономических преобразований в жизни народов, составляющих большинство человечества»⁶. В них к социализму обращаются представители различных общественных сил, которые, однако же, интерпретируют его под углом зрения собственных классовых интересов и социально-политических установок. В зависимости от различия методологических подходов и мировоззренческих позиций идеологов понятие «социализм» получает различную трактовку, включая формы утопического социализма, утопии вплоть до концепций «социализма национального типа» и «исламского социализма».

Таким образом, социалистические идеи трактуются неоднозначно: прогрессивные силы их используют для осуществления коренных социально-экономических преобразований, а консервативно-реакционные круги собственные программы выдают за «осуществление» вековых чаяний трудящихся о социальной справедливости и равенстве. Нередко принципы «социализма» выводятся из Корана или из социально-политических доктрин раннего ислама.

Религиозная форма выражения социально-экономических и политических процессов имеет свои причины. Массовая неграмотность населения, наличие многоукладности в общественной жизни, отсутствие или малочисленность рабочего класса, запрет легальной деятельности коммунистических партий в значительной степени затрудняют распространение идей научного социализма и создают благоприятные предпосылки для религиозной подачи политических идей. Поэтому для религиозно настроенной массы людей притягательную силу имеют различные концепции о социальной справедливости, окрашенные в исламско-националистические тона.

Множественность и пестрота теоретических установок различных видов «социализма» выражают, с одной стороны, изменения социально-политической ситуации в расстановке классовых сил, разнообразие конкретных их соотношений, а с другой — представляют собой теоретическое выражение попыток создать различные варианты, модели и способы решения общенациональных задач и

выработки социального идеала. В концепциях «исламского социализма» в конечном счете предпринимаются попытки теоретически обосновать «третий путь» развития.

Разрабатываемые мусульманскими идеологами концепции совершенной социальной организации и исламского идеала государственного устройства представляют собой утопию, которая идейно связана со средневековой утопической мыслью в исламе. Поэтому актуальное значение имеет обращение к изучению проблемы социального идеала ислама в прошлом, рассмотрение роли средневековых утопических идей и народных традиций в формировании идеологии оппозиционных движений. Изучение средневековых идей и теорий дает возможность не только выяснить социальные и гносеологические корни современных идейных течений в исламе, но и имеет важное методологическое значение при определении характера и оценке современных социальных его концепций.

Поэтому в процессе анализа такого феномена, как социальный идеал ислама в прошлом и настоящем, следует заострить внимание на следующих моментах, имеющих важное методологическое значение:

1. Формирование классового общества в рамках многонационального феодального государства — арабского халифата, наличие оппозиционной сектантской идеологии, сложившейся на основе многочисленных народных движений в условиях средневековья — неоспоримые исторические факты. Раскрывая эту диалектику развития феодального общества, автор стремился выявить особенности борьбы между прогрессивными и реакционными тенденциями, указать место социально-критического направления в средневековой мусульманской мысли. Это направление в форме религиозного мышления нашло свое яркое выражение в философии мусульманских ересей, в различных социально-политических доктринах сектантских организаций.

2. Наличие классовых антагонизмов в раннем мусульманском обществе показывает несостоятельность утверждений отдельных мусульманских идеологов о якобы имевшей место в прошлом общине «духа гармонии и сотрудничества». При этом они пренебрегают ролью социально-экономических мотивов, стимулировавших средневековые народные движения, отрывают формиро-

вание общественной мысли от социокультурного, политического и экономического развития феодального общества. Подобные утверждения базируются на положении, согласно которому мусульманское средневековье представляется обществом стабильным, упорядоченным, свободным от классовой борьбы.

Проводимый в книге анализ идеологии средневековых народных движений дает возможность показать мнимый характер утверждения современных мусульманских идеологов о единообразии средневекового общества, о гармонии и согласии в нем. Именно разрыв между идеалом власти и существующей социальной действительностью приводил противоборствующие общественные силы к активной разработке собственного идеала власти, который выступал антиподом существующей верховной власти. Однако носители этой конструктивной идеи — радикального изменения основ существующего общества — видели его реализацию в возвращении назад — ко временам Мухаммада и первых десятилетий ислама. Их идеал власти выражался в стремлении восстановить порядки и нормы раннего ислама.

Как известно, и в современной мусульманской мысли возрожденческого направления нередко социальный идеал трактуется в плане идеализации раннего ислама, демократической интерпретации его институтов. Этот утраченный «золотой век» ислама выдается в качестве идеальной модели современного устройства. Однако наличие в ранней мусульманской общине классовых антагонизмов отвергает утверждение о якобы имевшем место в прошлом ислама «социализме» и «социалистических отношениях». Утверждения об утраченном «золотом веке» ислама — это социальный миф, утопия.

3. В книге прослеживаются история развития веры и знания, теологии и науки (философии), религии и свободомыслия, их коренные различия. Теологи представляют становление общественно-философской мысли как процесс подчинения разума вере, считая философию «служанкой» богословия. Задача же науки (философии) в условиях средневековья состояла в том, чтобы способствовать секуляризации человеческой мысли, освобождению ее от оков религиозных догм и тем самым создавать предпосылки становления и развития свободомыслия и рационализма в рамках средневекового мышления. В решении этой задачи пути философии нередко пересекались с ересью: вольнодумные еретические идеи

оказывали влияние на философию, а последняя в свою очередь способствовала формированию концептуально-мировоззренческих принципов еретической идеологии. Прообразы идеала человека и идеала совершенного общества хотя и зарождались в свободомыслящей ереси, но более последовательное идейно-теоретическое выражение они получили в философских учениях передовых мыслителей восточного средневековья.

Этот процесс секуляризации средневекового мышления приводит не только к идейному кризису религиозного мировоззрения, но и укреплению в нем светского начала, протекает в рамках идейно-теоретической связи философии и ереси, рационализма и мистицизма.

Академик Н. И. Конрад отмечал, что в средние века на пути к духовной свободе человека, к секуляризации человеческого мышления главными препятствиями были догматизм, как принцип отношения к истине, и схоластика, как метод познания истины. В эпоху Возрождения догматизму была противопоставлена свобода мысли, а схоластике — творческое начало. Свобода мысли нашла свое выражение в рационализме, а творческое начало — в мистицизме. «И тот и другой,— писал Н. И. Конрад,— лишь различные пути к одному и тому же: к освобождению человеческого сознания от власти догм, к выходу в сферу полной духовной, а это значит и творческой свободы; а именно это и было необходимо для движения вперед человеческой мысли, общественной жизни, культуры и науки»⁷.

4. Разработанное классиками марксизма материалистическое понимание истории позволяет выявлять в социальных процессах наиболее общие тенденции, характерные для определенной степени развития общества. Специфические условия развития феодализма порождают более или менее сходные идеологические явления как на Западе, так и на Востоке. Ибо каждая общественно-экономическая формация имеет соответствующую ее экономическому базису идеологическую и политическую надстройку. В условиях феодального общества общим идеологическим феноменом, явившимся важным средством разрушения устоев феодализма и возникновения предпосылок свободомыслия, были ереси. Энгельс, отмечая положительное значение ересей, писал, что программа действий участников еретических движений выступает прежде всего как стихийное выражение классовой борьбы беднейших слоев, «которые повсюду вели ожес-

точную борьбу со своими духовными и светскими феодалами и притом борьбу за самое существование». Антифеодалная и антиэксплуататорская направленность действий участников еретических движений, по словам Энгельса, сочеталась с отрицанием существующего общественного строя, который «являл лишь одни недостатки»⁸.

Это методологическое положение марксизма вполне применимо и для оценки мусульманских ересей, изучение которых дает возможность верно определить истоки формирования многих современных мусульманских концепций.

В средние века классовая борьба в мусульманском обществе происходила вокруг социального идеала, и в наши дни она продолжается в идейной оболочке различных течений, отражающих классовые интересы и политические цели противоположных общественных сил.

5. Традиционные народные идеалы всегда оказывали сильное воздействие на сознание широких масс угнетенных и нередко стимулировали средневековые народные движения. Временами предпринимались попытки их осуществления, как это было в X—XIII вв. при создании государств карматов и исмаилитов, о чем идет речь в нашей книге. Но подобного рода идеалы широко используются и в современных социальных концепциях ислама, отражающих интересы крестьянских масс и мелкобуржуазных кругов. По утверждению многих советских исследователей-исламоведов, традиционные утопические идеи и лозунги явились (служили) идейно-теоретической основой формирования идеологии антиколониальной борьбы на ее начальных этапах. Да и в современных идейных течениях ислама левого толка антифеодалные средневековые идеи нередко выступают в качестве мотивирующей основы. Вот почему автор считает, что марксистско-ленинское исследование сектантских движений в исламе и их теоретического отражения в мусульманских ересьях имеет большое познавательное и методологическое значение.

Бесспорно, нельзя претендовать на абсолютную полноту изложения всех вопросов, тем более на окончательные суждения в оценке различных направлений современной мусульманской мысли и на завершенность предложенных вниманию читателя концептуальных позиций. Однако предлагаемая книга может быть полезной в

познавательного-информативного плана, служить пособием для тех, кто интересуется социальными и идеологическими процессами в исламе в прошлом и в настоящем. Сформулированные в ней основные идеи и положения могут быть также использованы в атеистической контрпропаганде, особенно в борьбе против идеологии современного мусульманского клерикализма и в учебной работе при изучении истории ислама, идеологии средневековых народных движений и социально-политических проблем в современном исламе.

Глава I

СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ И ЕГО МЕСТО В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

1. Социальный идеал: содержание, функции и исторические формы выражения

Социальный идеал — понятие, в котором находят отражение совершенный образ общества, основанного на принципах справедливости, равенства, гуманизма и счастья, а также интересы и устремления определенных социальных групп, слоев, классов, их представления о высшей справедливости. В жизни общества социальный идеал выполняет важные социально-мобилизующую и мировоззренческую функции, активно стимулируя действия больших групп людей. В известной мере он выполняет и гносеологическую функцию: в нем познание социальной действительности сочетается с оценочным отношением, основанным на представлениях о справедливости и несправедливости, о добре и зле. Вот почему социальный идеал указывает на конечную цель деятельности не отдельных индивидов, а определенных общественных сил и дает высший образец (идеальную модель) социальной организации в качестве альтернативы существующей действительности. Этим обусловлен классовый характер социального идеала, вокруг которого во все времена существования классового общества происходила и поныне происходит идеологическая борьба.

Важнейшим стимулятором формирования социального идеала является критика существующей действительности и отрицание ее, что обуславливает попытку сконструировать модель нового, более совершенного общества будущего. В этом смысле он не лишен некоторой абстрактности, умозрительности. Но несмотря на это, лежащие в основе социального идеала устремления людей, их поиски по улучшению существующей действительности придают ему жизнеутверждающую силу, благодаря которой он может выступать в качестве идейных мотивов действий людей, классов и народов.

Содержание социального идеала определяется формирующимися потребностями эпохи, нации и классов, его идейная направленность во многом зависит от классовых интересов и политических целей конкретных общественных сил.

Социальные идеалы бывают прогрессивными и реакционными. Прогрессивные общественные идеалы выражают чаяния, надежды и жизненные устремления народных масс и выступают в качестве мобилизующей силы, направленной на уничтожение несправедливости, социального гнета и эксплуатации. Консервативно-реакционные идеалы, носителями которых являются уходящие с исторической арены классы, служат защите и увековечению устоев эксплуататорского общества.

Этим объясняется социальная детерминированность социальных идеалов: их формирование связано с определенными историческими условиями, с потребностями и требованиями тех или иных классов.

Возникновение классового общества обусловило появление богатых и бедных. В результате этого на одном полюсе общества появляются эксплуатация чужого труда, корыстолюбие, алчность, излишество и роскошь, а на другом — тяжкий труд, бесправие и нищета. Эта поляризация постепенно порождает в народном сознании смутные догадки и представления о связи между их собственным угнетенным состоянием, бесправием и существующим строем, его общественными порядками. Так возникает мечта о лучшем будущем, поиски которого проецируются в прошлое, во времена «доброй патриархальной старины».

Следует напомнить, что в истории общественной мысли выработывались не только различные концепции социального идеала, но и предпринимались попытки их реализации отдельными реформаторами. Так, в Древней Греции Гесиод (VII в. до н. э.) видел свой социальный идеал в прошлом и призывал вернуться к «золотому веку». Он усматривал причину несовершенства существующей социальной организации «в испорченности нравов» цивилизацией. И его взоры обращаются к «варварам», еще не «извращенным» ею. Попытка реализации идеала Гесиода была предпринята в социальном эксперименте Ликруга, знаменитого законодателя Древней Греции, основателя Спартанского государства. Как известно, этот правитель в целях устранения неравенства между богатыми и бедными произвел раздел земель и

имущества, вместо золотых и серебряных монет ввел металлические деньги, для хранения их потребовались большие кладовые; установил всеобщее спартанское равенство, ввел общественные трапезы (сиссити) и т. п. Из жизни общества была изгнана роскошь, которую он считал источником лени и изнеженности и которая порождает между людьми зависть, ненависть, жадность и другие пороки¹.

Как известно, в результате непрерывных гражданских войн между греческими городами — полисами Спартанское государство пало, но память о спартанских нормах и порядках, как о суровых и лишенных роскоши, сохранилась в последующих поколениях благодаря описаниям древнегреческих историков. Нередко и в последующие периоды истории человеческого общества идеал Спартанского государства стимулировал мыслителей на создание различных социальных проектов.

Определенное его влияние наблюдается и в проекте устройства справедливого государства древнегреческого философа Платона (IV в. до н. э.), в утопиях Томаса Мора и Кампанеллы, а также в утопических программах мыслителей XVIII и начала XIX веков.

С утверждением религиозной идеологии христианства в период средневековья усиливается религиозное восприятие жизни, насыщенной духом аскетизма: мысли и чувства людей обращаются к небесам, утверждаются представления об «извечном антагонизме» души (духа) и тела (плоти), цель и смысл жизни усматриваются в подавлении плоти. В такой своеобразной ситуации формируется религиозный идеал, осуществление которого переносится в иной, потусторонний мир. Религиозный идеал выражает «грядущее царство божье на земле», которое должно наступить по воле бога независимо от активных действий людей. Эти идеалы были не только иллюзорны, утопичны, но и реакционны, ибо они уводили людей от их насущных проблем в область фантазий и несбыточных мечтаний, обрекая их на пассивное ожидание своей «счастливой» судьбы. Например, в христианском учении о конечной судьбе мира земная жизнь с ее тяжким трудом, враждой, угнетением и другими порядками изображается как «наказание» за грехи прародителей Евы и Адама, которые по «искушению» демона лишились «райского блаженства». Отсюда идея спасения души выдвигается на первый план в качестве цели жизни и ее идеала.

Как известно, социальный идеал в религии непосредственно связан с ее гносеологической функцией. Религия дает извращенную картину отражения мира, где естественные силы, господствующие над человеком, приобретают характер сверхъестественных. Поэтому религиозный идеал отражает иллюзорный мир, на что в свое время указывал Фейербах. Ленин, конспектируя «Лекции о сущности религии Фейербаха», писал: «Религия дает человеку идеал. Человеку нужен идеал, но человеческий, соответствующий природе, а не сверхъестественный»².

Особенность религиозного идеала заключается не только в его иллюзорности, но и в неизменности. По утверждению Е. Г. Яковлева, «религиозный идеал неизменен, поэтому он не может ставить перед людьми задачу совершенствования самого себя и, следовательно, всего общества. Он направляет мысли и чувства в сферу мистических размышлений о потустороннем мире, который только и может быть идеальным и совершенным»³. В известной мере религиозный идеал смыкается с философскими концепциями субъективного идеализма. Например, немецкий философ Кант (1724—1804) считал идеал чем-то абсолютно недостижимым или достижимым лишь в бесконечности, под которой он подразумевал бесконечность эмпирического многообразия явлений в пространстве и во времени. Идеал, подобно горизонту, все время отодвигается в будущее по мере приближения к нему. Таким образом, по мнению Канта, «идеал всегда остается в сфере должного, но не действительного, т. е. он практически неосуществим. И это утверждение о неизменности идеала, отказ от объективных исторически-конкретных критериев совершенства неизбежно приводит к крайнему социальному релятивизму религиозного толка»⁴.

Однако нельзя забывать, что религиозную оболочку имели и народные идеалы, в основе которых лежала мысль о переустройстве общества. В этой связи уместно привести слова Энгельса о первоначальном христианстве, которое «возникло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных и рассеянных Римом народов»⁵. Лишь позднее с формированием феодального общества христианство стало на службу правящих классов и именем бога оправдывало господство одних классов над другими. В такой ситуации оппозиция против

феодализма могла выступать одновременно против господствующей церкви, хотя и была облечена в религиозную оболочку. «...Нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины, — писал Ф. Энгельс, — должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»⁶.

Таким образом, демократические устремления масс, их идеалы о равенстве и справедливости в условиях средневековья получали религиозно-еретическое обоснование.

Антифеодальные и антицерковные идеи, требования социального равенства нередко находили свое выражение в различных религиозных ересь, в которых выдвигались требования «восстановления чистоты первоначального христианства», возврата к образу жизни первых его апостолов. Особенно радикальные требования (идеи) выдвигались в плебейской ереси, которая «требовала восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений»⁷.

Анализируя историю средневековых народных движений, Энгельс находил «достойные внимания точки соприкосновения с современным рабочим движением»⁷. Далее он писал: «Параллель между обоими этими историческими явлениями напрашивается уже в средние века, при первых восстаниях угнетенных крестьян и в особенности городских плебеев. Эти восстания, как и все массовые движения средних веков, неизбежно выступали под религиозной оболочкой, в форме борьбы за восстановление первоначального христианства, подвергающегося прогрессирующему вырождению, но всякий раз за религиозной экзальтацией скрывались весьма осязательные мирские интересы»⁸.

Радикальные социально-политические идеи нередко принимали форму религиозных ересей и выступали в сознании угнетенных как смутная надежда на чудесное избавление от векового гнета. Идеология религиозных ересей, как отмечалось Энгельсом, стимулировала многие политические движения средних веков, связанные с тенденциями уравнительного коммунизма и всегда направленные против господствующей церкви.

Бесспорно, уравнительные принципы религиозного коммунизма при дальнейшей эволюции христианства бы-

ли преданы забвению «отцами церкви», но идеалы раннего христианства, его демократические принципы сохранились в памяти многих поколений людей. Именно они послужили источником формирования многих утопических религиозно-коммунистических учений и в эпоху Возрождения⁹.

Таким образом, внедрение религиозных воззрений в область политических разногласий — характерная черта в условиях классовых противоречий средневековья, когда политические явления принимают религиозную окраску, под которой выступают вопросы реальной жизни. И это закономерно. Энгельс в книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» писал: «Средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, логику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму»¹⁰.

Эти черты средневековой идеологии вполне применимы и для характеристики народных движений в странах Ближнего и Среднего Востока, которые происходили под лозунгами уравнилельных идей маздакитов, требований социальной справедливости и равенства, призывающих к возврату простоты нравов времен Мухаммада. Средневековые движения социальных низов и крестьянских масс имели своей причиной противоречия между проповедуемой духовенством моралью о любви к ближнему и отчужденностью, безнравственностью в жизни, между богатством и бедностью. Этот разрыв между мусульманским идеалом, проповедуемым духовенством, и реальным состоянием феодального общества в сознании широких масс породил недовольство и недоверие к существующей власти. Народные массы возмущались лицемерностью такой морали и требовали возврата к образу жизни ранней мусульманской общины, суровому и последовательному аскетизму. Это направление в мусульманской общественной мысли наиболее ярко проявилось в так называемом мусульманском мистицизме — суфизе, представители которого считались наиболее последовательными пуританами в исламе.

В идейной оболочке ересей зарождались политические оппозиционные движения средних веков, связанные с тенденциями уравнилельного коммунизма. Подобно тому как в условиях средневековой Европы коммунистические тенденции, облаченные в религиозную оболоч-

ку, всегда направлялись против господствующей церкви, проявлялись как ереси, в странах ислама эпохи средневековья мусульманское сектантство было той «открытой ересью» (Ф. Энгельс), под лозунгами и знаменами которой выступали многочисленные народные и оппозиционные движения.

Бесспорно, средневековый утопический религиозный коммунизм сыграл в известной степени положительную роль в формировании идеалов социальных движений и в развитии общественной мысли. Вместе с тем нельзя не сказать о его фантастическом, примитивном и ограниченном характере, отмеченном Энгельсом. В частности, он писал о том, что «нападки на частную собственность, требование общности имущества неизбежно должны были выродиться в примитивную организацию благотворительности; неопределенное христианское равенство могло, самое большее, вылиться в буржуазное «равенство перед законом». Предвосхищение коммунизма в фантазии становилось в действительности предвосхищением современных буржуазных отношений»¹¹.

В учениях утопического религиозного коммунизма хотя есть отдельные мотивы, созвучные с социализмом, однако в целом они противоположны идеалам социализма по духу, так как духовное совершенствование человека считают главным фактором гуманизации общества. Анализируя религиозно-утопическое учение, Энгельс отмечал, что «если немногие места из библии и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения, однако, совершенно враждебен ему, как и всякому разумному начинанию»¹².

Фантастичность и примитивность, «опрокинутость» (ретроспективность) социального идеала в прошлое, измерение настоящего его «соответствием» прошлому, неопределенность и расплывчатость идеи равенства, обращенной к «воспоминаниям о прошлом», характерны для ранних утопий религиозного толка, и несомненно, составляют их негативные стороны. Однако если рассматривать их идеалы в контексте своего времени, в условиях их породивших, то в них можно обнаружить связь с идеологией угнетенных, с их борьбой против существующего тогда общественного строя.

В тех исторических условиях народные идеалы в форме ересей выполняли в известной мере функцию социальной критики тогдашней действительности. Выдвигаемые в них идеи социального равенства и справедли-

вости, осуждение роскоши, высокомерия, алчности и других социально-нравственных пороков были понятны угнетенным массам и способствовали их политической мобилизации.

Специфика ересей как на Востоке, так и на Западе заключалась в том, что они, отрицая общественные отношения, не отрицали существование бога. Напротив, они свои принципы и идеалы обосновывали с позиций «истинной веры», «очищения веры» или «восстановления первоначальных истин», провозглашенных богом или пророками, против «извращения» этих истин господствующей церковью. Моральное возмущение социальной несправедливостью выражалось в религиозной форме»¹³.

Таким образом, выражение революционно-демократических идей и социального протеста низов в религиозной форме ересей представляло собой непреложный факт истории, особенно в период феодализма. Их религиозная направленность исторически была обусловлена.

Рационалистические, нерелигиозные общественные идеалы в Европе формируются позднее — в XVIII и начале XIX вв. в теориях естественного права, общественного договора и утопического социализма.

2. Рационалистические концепции социального идеала

Нерелигиозные рационалистические концепции общественного идеала формируются в новое время в идеологии Просвещения и идейных течениях утопического социализма. Они основываются на теории естественного права, на социальных и нравственных принципах, выводящихся не из религии, а из естественной природы человека. Так, в концепциях Просвещения «разумный общественный строй освобождается от религиозного обоснования и предстает как естественный для человечества порядок, как логическое следствие естественных свойств человеческой природы»¹⁴.

В связи с утверждением идеи общественного прогресса социальные идеалы в учениях нового времени принимают более развитый вид, наполняются рационально конкретным содержанием. Формируется «очищенный» от религиозной оболочки и предрассудков новый идеал человека, которому были чужды религиозные аргументации. Он утверждается на основе критики и отрицания устоев феодального общества, основывается на доводах

разума. Этот идеал был связан с общими интересами новых классов, с целями их борьбы и жизни. В нем на первый план выдвигается человек, который стремится совершенствоваться не только окружающий мир, но и совершенствует самого себя. Религиозный идеал пассивности и смирения сменяется идеалами активного, творческого начала. Новый идеал связан с реальным человеком со всеми его радостями и невзгодами. Он должен быть существом активным, деятельным, много знать и бороться за свое счастье.

Этот идеал человека — борца за свое счастье — получает свое социально-этическое обоснование в творчестве гуманистов эпохи Возрождения, наиболее отчетливо наблюдается в общественной мысли Просвещения, в частности, в теории естественного права. Первостепенное значение приобретает внимание к достоинству и возможностям человека, вопросам воспитания всесторонне развитой личности. В этой связи подвергаются критике нравственные и социальные пороки общества, раскрывается его несовершенство и ставится вопрос об ином общественном устройстве, т. е. появляются новые критерии социального идеала. Ибо совершенствование человека, воспитание в нем высоких нравственных качеств и гражданственности не представляются возможными без коренных преобразований окружающих его условий жизни. Следовательно, в общественном идеале нового времени выражаются социально-политические установки тех общественных сил и классов, которые были заинтересованы в коренной ломке устоев феодального общества.

Однако общественный идеал, выдвигаемый гуманистами и просветителями нового времени, не стал формой массового сознания и движущей силой социальных движений в условиях капитализма. Он оставался в основном достоянием социально-нравственных доктрин отдельных мыслителей. Нередко сами идеологи, столкнувшись с реальной действительностью буржуазного общества, разочаровывались в собственных идеалах или приходили к мысли об их неосуществимости, что они пытались объяснить противоречием между духом и телом: человеческий дух устремлен к возвышенному, идеальному, в то время как его тело (плоть) преследует ближайшие материальные интересы. Так полагали многие идеологи буржуазной революции. Якобинец Сен-Жюст говорил: «Сила вещей ведет нас, по-видимому, к результатам, которые не приходили нам в голову»¹⁵.

Вот почему разочарование в результатах совершившейся революции приводило буржуазных идеологов к убеждению в том, что «они не знали, что делали,— что сделанная революция совсем непохожа на ту, которую они хотели сделать»¹⁶.

На протяжении многих поколений борьба за высокие общественные идеалы (справедливость, равенство и т. п.) приводила в конечном итоге к появлению новых форм угнетения и эксплуатации. Несоответствие между действительно благородными идеями и уродливой реальностью капитализма нередко становилось источником глубокого социального разочарования, сопровождалось утратой веры в справедливое будущее. Кажущаяся оторванность гуманистических идеалов от реальной действительности приводила к представлениям о практическом бессилии идей перед той материальной силой, носителем которой в XIX веке становится капитал.

Безусловно, что «силу вещей» нельзя было сокрушать только с помощью благородных идей о социальной справедливости и равенстве. Необходимо было противопоставить ей другую материальную силу, которая зарождалась в недрах буржуазного общества. Таковой стал пролетариат, в сознании которого социалистический идеал получает свое материальное воплощение. Отныне социалистический идеал выступает не просто как моральное требование справедливости, а становится теоретическим обоснованием идеи необходимости революционного преобразования общества, борьбы за освобождение от ига капитала. Эта мысль, научно обоснованная классиками марксизма-ленинизма, перенесла осуществление социального идеала из области утопии на реальную почву.

С возникновением марксизма социалистический (коммунистический) идеал стал не просто мечтой, желанием, моральным требованием справедливого будущего, а научно обоснованным убеждением в неизбежности его утверждения в практике социальной жизни. Классики марксизма показали, что представления человека об идеале складываются исторически, формируясь вместе с развитием и совершенствованием общества. Основоположники научного коммунизма, проанализировав общественные идеалы различных формаций прошлого, целевые установки которых были направлены на поиски способов организации совершенного общества, доказали, что содержащиеся в них мысли о совершенствовании

человеческой личности, о необходимости уничтожения социального зла и кардинального переустройства жизни не осуществлялись, оставаясь утопиями.

Утопичность прежних общественных идеалов заключалась прежде всего в их ненаучности, оторванности от реальных процессов жизни. Ф. Энгельс в работе «Развитие социализма от утопии к науке» отмечал, что мыслители старались конструировать в голове идеалы, а затем строить мир соответственно им. Мир был поставлен с ног на голову. «Чтобы превратить социализм в науку,— подчеркивает Энгельс,— необходимо было поставить его на реальную почву»¹⁷.

Негативную сущность социалистического идеала утописта, по словам Маркса, обуславливает «непонимание необходимого различия между реальной и идеальной структурой буржуазного общества и вытекающее отсюда желание предпринять совершенно излишнее дело: превратить опять в действительность само идеальное выражение...»¹⁸.

Социалистический идеал должен выводиться из анализа действительного исторического процесса самого общества и соответствовать наметившимся тенденциям общественного развития. Именно с такой постановкой идеала классики марксизма выступили в «Немецкой идеологии»: «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна соотносываться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой»¹⁹.

Это определение идеала коммунизма как реального процесса, вырастающего из действительности капиталистического общества и устраняющего ее сегодняшнее состояние, имеет важное методологическое значение. Отмечая непреходящую ценность марксова видения будущего, В. И. Ленин писал: «Маркс ставит вопрос о коммунизме, как естествоиспытатель поставил бы вопрос о развитии новой, скажем, биологической разновидности, раз мы знаем, что она так-то возникла и в таком-то определенном направлении видоизменяется»²⁰. Маркс сумел учесть наметившиеся тенденции, выделить самые главные из них, которые на данном этапе определяют направление исторического процесса, дают возможность управлять движением масс.

Значит, марксизм-ленинизм не просто выдвигает социальный идеал в качестве совершенного образа будущего общества, но и научно обосновывает методы и способы его осуществления, исходя из анализа присущих данному социальному организму внутренних антагонизмов.

Социалистический (коммунистический) идеал, являясь понятием более высокого порядка, все более завоевывает «умы и сердца людей примером более совершенной организации общества»²¹. Его реализация в нашей стране получила свою конкретизацию, более осязаемое выражение в многогранной теоретической и практической деятельности КПСС и Советского государства, в решениях XXVII съезда КПСС, постановлениях январского (1987 г.) и февральского (1988 г.) Пленумов ЦК КПСС. В этих документах показано, что коммунистический идеал, образ коммунистического будущего складывается сегодня в трудах миллионов, приобретает конкретность и жизнеутверждающую силу в концепциях ускорения и в перестройке.

В современных условиях перестройка выражает «стратегический курс партии, нацеленный на качественное преобразование всех сторон жизни советского общества»²².

Сегодня революционное преобразование мира на социалистических началах стало действительностью нашей эпохи, а закономерный поступательный процесс современного общественного развития находит свое выражение в социализме. «Социализм — это общество, помыслы и действия которого на международной арене направлены на поддержку стремлений народов к независимости и социальному прогрессу, подчинены главной задаче — сохранению и упрочению мира»²³.

В этой обстановке социализм для миллионов угнетенных масс выступает как идеал, в котором находят свое выражение их коренные интересы и мечты. Одновременно социализм в лице мировой социалистической системы выступает как реальность нашего времени, существование которой является альтернативой старому миру — миру социальной несправедливости, эксплуатации и неравенства.

Глава II

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В РАННЕМ ИСЛАМЕ

1. Ислам в Средней Азии и его идейная эволюция

История ислама насчитывает 14 веков. Эта религия возникла в западной части Аравийского полуострова в Хиджазе. Официально признанной датой утверждения ислама считается 622 г. н. э., с которой начинается мусульманское летосчисление. Это дата переселения (хиджры) Мухаммада вместе со своими единоверцами из Мекки в Медину (быв. Ясриб), где и была создана первая мусульманская община (умма). В Медине новое вероучение постепенно окрепло и приобрело право на самостоятельное существование, а Мухаммаду удалось силой оружия, иногда убеждением, объединить разрозненные племена под эгидой ислама в Медине и ее окрестностях. Став полноправным религиозным и политическим главой Медины, он продолжал борьбу с мекканской языческой знатью из племени Курейш. Борьба была длительной, временами кровопролитной. В конце концов мекканская знать была вынуждена признать новую политическую силу — ислам, способную объединить Аравию, и присоединилась к мусульманской общине. В 630 г. бывшие противники Мухаммада в Мекке признали его единственным главой всей мусульманской общины, а по существу первого государственно-религиозного объединения всех арабских племен. В 632 г. Мухаммад умер, не завершив задуманного им плана широкого распространения новой веры, вместе с ней и политического господства арабов за пределами Аравии. Это удалось сделать его последователям, в среде которых было немало представителей из мекканской знати Курейшитов.

Такова вкратце история возникновения ислама¹. Дальнейшая судьба этой религии хорошо известна: три десятилетия правления первых четырех халифов (заместителей пророка) Абу Бекра (632—634), Омара I ибн

ал Хаттаба (634—644), Османа ибн Аффана (644—656), Али ибн Аби Талиба (656—661) ознаменовались завоеванием обширных соседних территорий и утверждением ислама как мировой религии. Это было время триумфального шествия арабских завоевателей, которые были уверены в том, что они несут другим народам «высшую благодать» века.

Это время укрепления и стабилизации ислама, время его экспансии за пределами Аравии оставило воспоминания в памяти мусульман о «романтических» событиях той эпохи: «правоверная мусульманская» традиция суннитов первых четырех халифов наименовала «праведными» (хулафа рашидун), а период их правления считала как «счастливое» время исламского правоверия и «чистой» теократии. Мусульманское общество тех ранних времен навсегда осталось образцом, эталоном «праведной», «добродетельной» жизни. Именно жизнь того периода, нормы и порядки ранней мусульманской общины в последующие века вплоть до наших дней создали образ якобы идеального общественного устройства, утраченного «золотого века» ислама.

На самом деле это время не было лишено внутренних классовых антагонистических противоречий, а также яростной борьбы различных феодальных группировок за **верхнюю власть** в арабском халифате. Раскрытие диалектики развития средневекового мусульманского общества с присущими ему противоречиями и их отражением в идеологических процессах доказывает несостоятельность утверждения о якобы имевшем место идеальном обществе под эгидой ислама.

В Среднюю Азию ислам проник в начале VIII века. В первой половине VII века арабы завоевали Хоросан, откуда они начали вторжение в Трансоксанию или по-арабски в Мавереннахр. В первые десятилетия это вторжение носило характер военных набегов с целью захвата добычи, а также пленных, которых обращали в рабство. Завоевание Средней Азии началось при халифе Валиде I. В период его правления наместник Хоросана Кутейба ибн Муслим предпринял ряд походов и занял Пайкент (706 г.), Бухару (709 г.), Кеш-Шахрисябз (710 г.), Самарканд (712 г.), Хиву (712 г.). В 715 или 716 году арабы форсировали реку Джайхун (Амударья) и проникли в Фергану и Шаш (Ташкент).

Таким образом, в течение десяти лет в результате упорных и кровопролитных военных действий арабам

удалось покорить Среднюю Азию. Коренное население оказывало упорное сопротивление. Однако политическая раздробленность Мавереннахра, хроническая междоусобная борьба местных феодалов во многом облегчили успехи завоевателей. Кутейба, командовавший арабским войском, проявил не только военно-стратегические способности, но и использовал дипломатические средства, не брезгуя при этом ни предательством, ни вероломством.

Ко времени арабских завоеваний на территории Средней Азии существовало более пятнадцати государств, отношения между которыми были далеко не мирными. Кроме того, тюркские кочевые племена и оседлое городское население Средней Азии враждовали, чем умело воспользовались завоеватели.

Одной из причин, мешавших объединению их для совместного отпора против завоевателей было обилие родоплеменных различий народов Средней Азии, многообразие религиозных верований. В этой мешанине верований сочетались шаманизм тюрков, несторианский вариант христианства, буддизм с центрами в Балхе (Бактрии) и в Бухаре, зороастризм и манихейство. В целях укрепления своих позиций арабы объявили верования местных народов «ложными» и поощряли тех, кто принимал ислам, освобождая их от уплаты подушных налогов (джузьи). Однако процесс исламизации региона длился долго: часть населения параллельно с исламом продолжала исповедовать свои старые верования. Окончательное и бесповоротное господство ислама, по утверждению В. В. Бартольда, совершилось лишь спустя полутора столетия — к середине IX века.

Насаждение ислама насильственными методами — это исторический факт. Однако наряду с ними применялись и другие средства распространения ислама, в частности, торговля, миссионерские проповеди, экономические рычаги (например, отмена уплаты подушного налога). Последний фактор являлся одним из наиболее сильных средств экономического давления. Наконец, постепенная адаптация ислама к местным условиям в процессе взаимопроникновения с языческими верованиями.

В условиях Средней Азии ислам впитал в себя многое из местных верований, реликты которых до сих пор наблюдаются в его религиозных обычаях и обрядах. Советские исследователи Г. П. Снесарев, О. А. Сухарева и другие ученые на основе обширного историко-социоло-

гического материала показали, что доисламские реликты оказались более устойчивыми в быту по сравнению с догматическими нормами ортодоксального ислама².

В целом доисламские языческие верования на обширной территории арабского халифата не только сохранились, «мирно» уживаясь с исламом, но они внесли в него много чуждых элементов. В частности, И. Гольдциэр доказал, что неизвестный и чуждый идеологии ислама элемент — культ святых — сложился под влиянием древних языческих верований³.

Культ святых способствовал не только проникновению в ислам чуждых ему верований, но и явился средством утверждения новой веры в сознании местных жителей — неарабов, повышая его адаптационную способность к местным условиям. Как известно, Ф. Энгельс, говоря о создании культа национальных божеств — святых, отмечал, что христианство «могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых»⁴.

Таким образом, ислам, придя в соприкосновение с языческими верованиями и социокультурными традициями народов Средней Азии, эволюционировал, обогащая свое содержание и повышая свою адаптационную способность к местным условиям, что является причиной его распространения в настоящее время в странах Азии, Африки и Латинской Америки. Например, М. А. Супутаева приводит сведения о распространении ислама в Верхней Вольте, Береге Слоновой Кости, Сьерре-Леоне, Камеруне, Кении, Уганде, Танзании и даже «в Зимбабве, где численность мусульман в настоящее время достигла более 100 тысяч. В целом в тропической Африке насчитывается около 80 миллионов мусульман»⁵.

Элементы доисламских языческих верований глубоко укоренились в массовом религиозном сознании, превращаясь в стереотипы традиционно-религиозного мышления. По утверждению советского исламоведа А. И. Ионовой, «домусульманская архаика еще долго занимает немалое место в обыденном массовом сознании, создавая феномен так называемого «народного ислама». По мере утверждения феодальных порядков складывается сословие охранителей мусульманской ортодоксии — сословие богословов — законоведов и вероучителей»⁶.

Следует учесть, что понятие «народный ислам» имеет условный характер, представляет собой уровень обыденной религиозности верующих мусульман с элементами

этноконфессиональных верований и обрядов. В этом смысле от верующих не требуется глубокое знание догматических основ религиозного учения, интерпретации Корана, которые для подавляющего их большинства остаются неизвестными и входят в сферу мусульманской теологии — калам.

Ислам на высшем уровне — это калам (мусульманская теология), рассчитанный на узкий круг знатоков религии, для элиты. К этой категории людей относится верхушка мусульманского духовенства: теологи, мусульманские юристы-фикхи, казии шариатских судов, муфти, аятоллы в Иране и т. п. Основная задача богословских авторитетов заключается в интерпретации Корана, сунны и шариата, дальнейшей разработке нормативно-регулятивных основ мусульманского права и морали, в защите и пропаганде религиозных, социально-политических и философских концепций ислама.

Еще в раннем средневековье высшее мусульманское духовенство, органически смыкаясь с феодальным государством, выработало мировоззрение феодального общества, которое выполняло функцию защиты системы феодального соподчинения и подавляло социальный протест низов. Знаменитый средневековый богослов Абу Хамид Мухаммад ал Газали (умер в 1111 г.) считал калам (мусульманскую теологию) средством защиты сунны (ортодоксальный ислам) от ереси. Назначение калама он видел в «сохранении принципа веры тех, кто придерживается сунны и защите ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами»⁷.

Ислам, как и любая современная мировая религия, представляет собой сложный социальный феномен, основными компонентами которого являются: система догматических основ религии (калам, мусульманская теология); обрядово-культурная система (ежедневные пятикратные молитвы, религиозные праздники, суннат — обряд обрезания, джаназы и др.); система социально-моральных взглядов и идей, нормативно-регулятивных предписаний (шариат). Догматические основы ислама сложились уже к X веку, и с тех пор они не претерпели особых изменений. Мало изменился и второй компонент ислама (обрядово-культурная система), хотя в процессе исторической эволюции ислама в осуществлении этих ритуалов и обрядов не исключаются специфические особенности, характерные для той или иной местности.

Наиболее динамичным, постоянно меняющимся компонентом ислама является система социально-моральных принципов и нормативно-регулятивных предписаний. Динамизм этой части ислама особенно отчетливо наблюдается в общественной жизни современных мусульманских стран. Именно социально-экономические, моральные и политические принципы и предписания ислама получают свое отображение в современных социальных процессах в странах, где он является господствующей идеологией и выступает в тесной связи с государственной политикой.

За 14 веков своего существования религиозная идеология ислама оказывала непрерывное и активное воздействие на жизнь мусульманского общества, хотя ее содержание в различные исторические периоды не оставалось неизменным, постоянно трансформировалось. И в наши дни в силу высокой степени религиозности населения в регионе Ближнего Востока ислам оказывает влияние на отношения людей в семье, в коллективе и в обществе, способствуя консервации традиций и обычаев. Он выступает в качестве универсальной доктрины, принципы которой часто регулируют не только нормы поведения людей в их повседневной жизни, но и во многом определяют общественно-экономические отношения между людьми, классами и народами.

В современную эпоху в связи с активизацией национально-освободительного движения в странах так называемого третьего пути и стремлением молодых государств к экономической независимости, к освобождению от капиталистической эксплуатации и неокOLONиализма наблюдается «политизация» ислама. Она выражается «как в значительно большей, чем прежде, его внутренней адаптации к нынешним условиям классовой борьбы в странах с мусульманским населением, так и в более интенсивном использовании ислама со стороны различных политических партий и групп, которые обращаются к религии как идейному средству для мобилизации масс»⁸.

Таким образом ислам, как и любая современная мировая религия, во все времена своего исторического существования обслуживал господствующие классы, выполнял функции защиты устоев классового общества, выступая в качестве мировоззренческой основы ценностных ориентаций в личной и общественной жизни людей. Однако современные мусульманские идеологи, как пра-

вило, стремятся выдавать ислам за надклассовую идеологию, защищающую якобы интересы всех мусульман и обездоленных масс от тирании и эксплуатации⁹. Они пытаются связать ислам со стремлением к социальному обновлению и освобождению от эксплуатации, сделать его символом национальной самобытности и национального возрождения. Однако в действительности идеология ислама всегда носила классовый характер и отражала интересы экономически господствующих классов. Эта ее социальная сущность не изменилась и в наши дни.

В историческом плане формирование идеологии ислама происходило в борьбе с различными идейными течениями и направлениями, отражающими социально-экономические интересы и политические цели различных общественных сил и социальных групп. Процесс формирования идеологии ислама обусловлен соприкосновением арабов с традициями и верованиями, культурными ценностями народов Ирана, Средней Азии и Закавказья, которые по своему культурному и социально-политическому уровню стояли намного выше завоевателей. С выходом арабов за пределы Аравии и превращением мусульманской общины в мировую империю первоначальное учение ислама, выраженное в Коране, и рассчитанное для несложных общественных отношений раннего периода, не могло удовлетворять тем требованиям, которые сложились в обширном феодальном государстве с его многонациональными отношениями и наличием более сложных общественных связей.

В этих условиях содержащихся в Коране предписаний оказалось недостаточно для решения широкого круга вопросов, связанных с государственным управлением, регулированием взаимоотношений между различными народами, санкционированием социально-политической деятельности правителей. Возникла необходимость расширения регулятивно-правовой основы ислама, нужно было выработать целую систему нормативных принципов, определяющих взаимоотношения между завоевателями и покоренными народами. Кроме того, необходимо было упорядочение внутренней религиозной жизни и правовых отношений во всех их разветвлениях.

Однако обосновать эти новые принципы и нормы регулятивно-правовой системы и религиозной жизни мусульманского общества необходимо было или авторитетом «божьего слова» — Корана — или же авторитетом пророка Мухаммада, его устными высказываниями и

поступками. Одним из главных источников получения необходимых сведений были ближайшие соратники и сподвижники пророка (ансары и сахабы). Так возникает в исламе сунна (обычай), которая явилась важнейшим источником, дополняющим законодательно-нравственные положения Корана, — шариат.

В этой связи появляются специальные категории людей, которые посвящают свою жизнь собиранию хадисов (преданий). Устанавливается общепринятое мнение, что «богооткровенное право» нашло свое отражение не только в Коране, но и в повседневной практике Мухаммада, в так называемых хадисах — рассказах о нем. Принято было также, что эта практика рассказов о Мухаммаде доступна лишь самым авторитетным богословам.

Собирание хадисов стало занятием определенной категории мусульманских ученых — мухадисов, задававшихся целью собирать и записывать все предания относительно жизни и деятельности Мухаммада и его ближайших соратников. В течение двух столетий мусульманские богословы тщательно собирали хадисы и занимались их систематизацией. В IX в. все хадисы были подвергнуты критическому анализу, из них были выделены «подлинные», заслуживающие доверия, с целью исключения сомнительных.

Наиболее признанные и авторитетные сборники хадисов, распространенные в среде мусульман-суннитов, подразделяют на шесть типов и называют ал-кутуб ас-сита (шесть книг): 1. «Ал-джами ас-сахих» или «ас-Сахих» Абу Абдаллаха Мухаммада ал-Бухари (810—870 гг.); 2. «ас-Сахих» Муслима ан-Нишапури (817—875 гг.); 3. «Сунан» (Сунны) Ибн Маджа (ум. в 886 г.); 4. «Сунан» Абу Даъуда ас-Сиджистани (ум. в 888 г.); 5. «Ал-джами ал-кабир» (Большой сборник) Мухаммада ат-Тирмизи (ум. в 892 г.); 6. «Сунан» ан-Нисан (ум. в 915 г.). Причем большим авторитетом пользуются первые два сборника хадисов. Например, Мухаммад ал-Бухари из 660 тысяч хадисов включил в свой сборник только 7250, т. е. немногим более 1 процента, а Муслим ан-Нишапури из 300 тысяч хадисов признал достоверными 12 тысяч, т. е. 4 процента¹⁰. Поэтому эти хадисы по значению занимают второе место после Корана в иерархии ценностей источников ислама.

Чаще всего хадисы объясняют различные положения Корана и дополняют его. Они выполняют важные соци-

альные функции при решении многих практических вопросов, о которых в Коране ничего не говорится.

Таким образом, если первый догматический источник шариата — Коран приобрел свое письменное выражение вскоре после смерти Мухаммада, то хадисы собирались в течение более двух столетий и получили свои кодифицированные формы в IX—X вв.

Однако до сих пор по отдельным хадисам продолжают споры среди богословов, так как несмотря на строгие приемы проверки и условной критики большое распространение получили и поддельные хадисы. Известный исламовед И. Гольдциэр доказал, что большинство хадисов юридического характера сочинялись в связи с потребностью выработать правовые нормы в условиях соприкосновения с культурами иноземных народов, их социальными институтами и верованиями. В зависимости от конкретных исторических условий и социально-политических потребностей формы хадисов принимали различные законы, обычаи и политические доктрины, выработанные как собственными силами ислама, так и заимствованные им со стороны. В этом контексте хадисы внесли в ислам много элементов из верований и социально-политических доктрин народов Ирана и Средней Азии и даже христианства и иудаизма.

Нередко хадисы служили идейным оружием противоборствующих общественных сил и групп, каждая из которых в борьбе за власть защищала свои интересы и политические цели словами пророка или высказываниями его сподвижников. Так происходила фабрикация хадисов в борьбе Алидов (шиитов), Омейядов и Аббасидов за власть. По мере обострения борьбы между богословскими течениями и роста сектантского движения суннитские теологи фабриковали хадисы, осуждающие «еретиков».

Это позволило выделить две группы взаимоисключающих хадисов, которые различаются по своим социальным идеалам и политическим целям. Одни хадисы апологетического характера. Они содержат призыв «подчиняться владыке — мусульманину, даже если он несправедлив», другие призывают «восстать против несправедливой власти, если даже она находится в руках мусульманина»¹¹.

Недостоверность определенной части хадисов не умаляет их значения как важного исторического источника, отражающего социальные отношения и складывающиеся

правовые воззрения в ранний период ислама. Благодаря хадисам ислам вобрал в себя нормы и правила обычного права, религиозные представления и идеологическое наследие завоеванных арабами стран римско-византийской и иранской культур. Хадисы во многом способствовали дальнейшей эволюции ислама, углубляя его философское, социальное и моральное содержание.

Хадисы имели решающее значение в решении практических вопросов, расширяя правовую основу мусульманского закона — шариата и вырабатывая в исламе внутреннюю адаптационную способность к внешним условиям. Например, при истолковании неясных мест Корана их сопоставление с хадисами придавало им ясность и действенность. В хадисах нередко подвергается критике религиозное ханжество, возвышается моральная сторона религии над религиозным благочестием — формальным соблюдением обрядов и т. д. В них устами пророка даются этические наставления, указывается на необходимость воспитания в мусульманине нравственных добродетелей, в которых усматривается истинное зерно религии.

В целом ислам, придя в соприкосновение с социокультурными традициями и местными верованиями других народов, постепенно претерпевает идейную эволюцию, расширяется его идейно-теоретическая база. В процессе длительного эволюционного развития он превращается в систему идей, охватывающую сферы догматики, юриспруденции, нравственности и политики, действующие в условиях многонационального феодального государства. К IX—X векам в результате интенсивного развития мировоззренческой системы ислама формируется ортодоксальная суннитская идеология, выполняющая регулятивно-мировоззренческую функцию. Завершается разработка религиозной догматики, получившая свое выражение в сунне и четырех юридических школах (мазхабах) мусульманского богословия — мазхаб Абу Ханифы ибн Сабита (699—767), мазхаб Малика ибн Анаса (713—795), мазхаб Абдаллаха Мухаммада ибн Идриса аш-Шафии (769—819), мазхаб Абдаллаха Ахмеда ибн Ханбалы аш-Шейбани (780—855). К этому периоду относится формирование мусульманской религиозной философии — калам.

Именно в период завершения и формирования идеологии ислама наблюдается догматизация предписаний Корана и сунны, нетерпимость к инакомыслящим, пре-

крашается свободное толкование Корана. По словам М. А. Родионова, «после прекращения свободного толкования Корана и хадисов в начале IX в. суннизм превращается в косную догму. От суннитов — людей откровения (ахл ат-танзил) — развитие религиозной мысли перешло к шиитам — людям толкования (ахл ат-тахъвил), трактующим писание не буквалистски, а аллегорически»¹².

Именно в это время — период формирования идеологии ислама (суннизма) и его мировоззренческой системы — приходит в политический упадок халифат, на его территории возникают самостоятельные государства, усиливается сектантское движение, идеология которого выступает антиподом ортодоксальности ислама. Одновременно в странах халифата отмечается высокий подъем культуры, интенсивное развитие научной и общественно-философской мысли.

Это время характеризуется поляризацией общества — ростом богатства, роскоши на одном полюсе, обнищанием народных масс, усилением социального гнета и эксплуатации — на другом; политическим кризисом халифата и ростом сепаратистских тенденций. Как следствие непримиримых социальных противоречий широкое распространение на огромной территории халифата получают народные волнения и движения крестьянских масс, которые находят свое выражение в идеологии различных исламских ересей. В идейной оболочке ересей формируется идеология оппозиционных сектантских движений, которая выступает антиподом официальной идеологии ислама по широкому кругу вопросов государственной власти и общественно-политической жизни.

2. Оппозиционная идеология сектантских движений в исламе

Формированию оппозиционной идеологии в исламе предшествовало сектантское движение, возникновение которого связано с политическим расколом внутри правящей верхушки вскоре после смерти пророка Мухаммада. Начало расколу положило избрание халифом Османа (644—656 гг.) из рода Омейядов. Рост влияния членов рода Омейядов, их аристократический курс правления вызывают недовольство как среди сахабов (ближайших соратников пророка), так и среди массы трудящихся. Тогда сложилась партия (фирка) сторонни-

ков зятя пророка Али ибн Аби Талиба, которых стали называть ши'ят Али (ар.) — партия Али, откуда и происходит название «шииты», «шиизм».

Одним из организаторов этой партии был влиятельный сахаб Абу Зарр (умер в 651 г.), который, выступая против социального неравенства, обвиняя правящую верхушку в жадности, в увлечении мирскими благами и забвении идеалов ислама, провозгласил право на имамат семьи пророка, т. е. Али и его сыновей Хасана и Хусейна. Обострившаяся борьба привела к убийству халифа Османа. Халифом был провозглашен Али (656—661 гг.), которого, однако, не признавали влиятельные наместники ряда провинций халифата. В частности, наместник Сирии Муавия Абу Суфьян объявил кровную месть и выступил против халифа Али.

Эта междоусобная гражданская война в мусульманской общине завершается убийством халифа Али и приходом к власти династии Омейядов во главе с Муавией Абу Суфьяном (661—680 гг.). С этого времени приходит конец принципу выборности халифа, но острые разногласия по вопросу о верховной власти, начавшиеся еще со времени третьего халифа Османа, остаются: они имели место на протяжении более шестивекового существования арабского халифата и послужили причиной возникновения многих конфликтов и кровавых столкновений. Острые разногласия, конечно же, нашли свое идейно-теоретическое выражение в различных мусульманских ересьях, в русле которых выступала идеология оппозиционных сектантских движений.

Буржуазные исламоведы, как правило, дают идеалистическое толкование причин этих разногласий. Они не рассматривают их социально-экономические и политические корни. Например, Анри Массэ, в разногласиях по вопросу о верховной власти (хариджизм, шиизм), в разногласиях, связанных с богом и его сущностью (рационализм и мистицизм), видит только идейные мотивы, которые и породили сектантское движение в исламе¹³.

Заслуга советских исламоведов в том, что они, руководствуясь марксистско-ленинским методом, верно раскрыли социально-экономические корни мусульманского сектантства, идеология которого явилась «отображением непримиримых социальных противоречий и классовой борьбы в странах распространения ислама в средние века и новое время»¹⁴. Основные причины возникновения сектантского движения в исламе и формирования оппо-

зиционной идеологии в наиболее общем виде заключается в следующем: обострение противоречий внутри правящей верхушки, борьба за власть и вызванные ими междоусобицы; рост социального протеста и обострение социальных противоречий в связи с ухудшением положения трудящихся в процессе поляризации общества, социального гнета, произвола и несправедливости. Эти факторы во многом стимулировали средневековые народные движения, временами переходящие в вооруженные восстания, в которых активное участие принимали широкие массы крестьян, городской бедноты из числа арабов и неарабов и так называемых мавали — персов и жителей Средней Азии. Наконец, рост и формирование национального самосознания покоренных арабами народов и вызванные ими сепаратистские тенденции, которые в IX—X вв. привели к полному политическому упадку халифата и созданию на его обширной территории самостоятельных государств Буидов, Тахиридов, Саманидов, Сельджукидов и Газневидов.

Субъектами сектантских движений в средние века выступали народные низы, сплоченные на началах равенства и взаимопомощи. Хотя религиозная форма выражения протеста социальных низов ограничивала развитие народных движений и в известной мере притупляла сознание их носителей, но в историческом плане она явилась отражением классовой борьбы угнетенных масс, их идеалов о социальной справедливости и равенстве. Вот почему «знание особенностей религиозно оформленного демократического движения, его истории, противоречий может иметь актуальное значение, как бы ни велики были поправки на региональные условия и традиции»¹⁵.

Мусульманское сектантство возникает и развивается в идейной оболочке шиизма, который с приходом к власти Омейядов и установлением принципа династического правления в халифате явно выступает в качестве оппозиционного идеологического направления. Сторонники шиизма активно призывают народные массы к низвержению Омейядов как узурпаторов. Особенно благоприятную почву шиитское движение нашло в Иране и Средней Азии, где классовая борьба сочеталась со стремлением к освобождению от иноземного, т. е. арабского господства.

Установление власти Аббасидов во второй половине VIII в. не только не способствовало разрешению старых

социально-политических вопросов, но и усугубило их и обострило социальные противоречия: происходит дальнейшее укрепление феодальных порядков и крупной землевладельческой собственности, увеличение податей и повинностей, что приводит к ухудшению положения крестьян, ведет к росту недовольства и крестьянским восстаниям в халифате. Убийство Абу Муслима в 755 г., легендарного предводителя антимоейядского восстания в Средней Азии и Иране, послужило сигналом для широкого распространения народных движений по всем восточным провинциям. Они происходили под религиозными лозунгами, но по своему содержанию носили социально-политический характер. В основу их идеологии легли доисламские верования, в частности социальные идеи манихеев и маздакистов.

Предводители восстаний нередко объявляли себя Махди, т. е. перевоплощенным пророком, действиями которого руководит бог. Так, бывший секретарь Абу Муслима Ата объявил о воплощении в нем божества, как раньше оно воплощалось в пророках и Абу Муслиме. Он постоянно выступал закутаным в златотканый покров, от чего и получил прозвище ал Муканна (покрытый). Восстание, которое он возглавил спустя 20 лет после гибели Абу Муслима, вошло в историю под названием движения людей в «белых одеждах»¹⁶.

В целом смена династии привела к активизации оппозиционных сил, которые были направлены не только против арабов-завоевателей, но и против тех из местных жителей, кто занимал высокие посты, находился на службе у халифов и владел крупной земельной собственностью. В идеологическом плане происходит окончательное размежевание между оппозиционными религиозно-политическими течениями ислама: с одной стороны, уже в конце VIII— начале IX в. получают свой самостоятельный статус и идеологическое оформление разные секты шиитов и хариджитов, а с другой — завершилось формирование ортодоксального суннитского ислама, который окончательно превращается в идеологическую форму феодального государства — халифата. «С тех пор, — отмечает И. П. Петрушевский, — суннизм стал формой классовой идеологии феодалов Ирана, а шиизм превратился в идеологическую форму политической и в ряде случаев социальной оппозиции, и так продолжалось вплоть до конца XV в., до образования Сефевидского государства»¹⁷.

Еще одним немаловажным моментом прихода к власти Аббасидов является «иранизация» халифата (ар. истиъджам, от «адъжам»). В восстании 747—749 гг. против верховной власти в халифате вместе с крестьянскими массами активное участие принимали феодалы-дехкане. В благодарность за эту поддержку новые правители халифата — Аббасиды предоставляли им высокие посты в государстве, широко внедрив иранские государственные традиции эпохи Сасанидов — древнеиранских шахов. В сознание людей внедряются персидские воззрения о божественном происхождении главы государства, что сделало владыку недосыгаемым для народа: всякое его появление обставляется необычной церемониальностью, пышностью и помпезностью, блеск и роскошь двора достигают предела. Появляется новый институт — институт везира, который избавляет «божественного» монарха от непосредственного общения и контакта с народом. С внедрением института везира происходит отчуждение власти, которая все более приобретает авторитарный характер.

Таким образом, богатство и бедность, роскошь и убожество становятся обычным явлением в жизни средневекового мусульманского общества. Эта поляризация общества усиливает сектантские движения, в основу которых легли различного рода уравнилельные идеи и представления об имущественном равенстве, своими корнями восходящие к доисламским верованиям мадакитов.

Так складывается идеология сектантского движения, которая отражала интересы оппозиционных общественных сил и социальных низов, их социально-политические цели и установки. Она создавала угрозу потери власти халифов (как Омейядов, так и Аббасидов) и привилегии высших сословий. Ибо суть противоречия между суннитской идеологией и еретической идеологией заключалась не в догматических разногласиях, а в политических и социальных вопросах, которые оказались неразрешимыми. Поэтому во все времена существования халифата и позже еретики постоянно подвергались гонениям. Одновременно ортодоксальные богословы вели против еретиков идеологическую борьбу, которая обусловила появление ересиографии. Авторы ересиографии задались целью защитить ислам от «извращений» еретиков.

Таким образом мусульманские идеологи, как в прошлом, так и в наше время, пытаются свести эти антагони-

стические противоречия к разногласиям в методе при толковании тех или иных догматов религии. Например, известный средневековый богослов ал Газали (ум. в 1111 г.) считал, что обилие партий и противоположных методов породило множество толков внутри одного верования, в результате чего многие утонули в разногласиях, подобных глубокому морю. «Причем,— пишет ал Газали,— каждая партия утверждает, что спаслась именно она и каждая группа чрезвычайно довольна своим учением»¹⁸.

Как видно, средневековый богослов далек от анализа социально-экономических и политических причин этих разногласий. Более того, он явно отдает предпочтение суннизму, который всегда претендовал на «истинность». Средством защиты сунны от «искажений» еретиков выступает калам — мусульманская теология. Задача представителей калам — мутакаллимов состояла в защите основ веры посредством систематического рассуждения, разоблачать новшества еретиков, смущающие верующих. Однако в этом деле, по утверждению ал Газали, мутакаллимы также были далеки «от безупречности, поскольку к их рассуждениям, касающихся не первичных принципов, примешивалась слепая вера в традиции»¹⁹.

Как отмечалось выше, мусульманские идеологи далеки от раскрытия подлинных причин сектантских движений и их отражения в ересях. По их мнению, возникновение сект в исламе как бы заранее было предопределено еще Мухаммадом. При этом они ссылаются на хадис (предание), в котором будто бы пророк предсказал раскол в его общине, которая распадется на 73 (иногда говорят на 72) секты. Из этих сект якобы только одна — суннитская — будет «праведной». По словам ал Газали, совершилось то, что обещал Мухаммад, который предсказал: «Мой народ будет разделен на 73 партии, из них спасется только одна».

Однако такое толкование является ошибочным, ибо хадис устанавливает в исламе 73 добродетели, которые иногда принимают за 73 разветвления (секты). Неверно также отождествлять мазхаб (толк, метод) с сектой — партией (фирка) и причислять к сектантам мутазили-тов — рационалистов в мусульманской мысли. Дело в том, что различия между мазхабами в ортодоксальном исламе существуют относительно обрядовой стороны религии, а мутазилиты расходятся с представителями

официального мусульманского духовенства по догматическим вопросам о сущности бога и толковании некоторых положений Корана.

Сектанты же расходятся с ортодоксальным (суннитским) исламом не по вопросам религии и толкованию ее догматических основ, а по вопросам государственного устройства: расхождения между ними носят социально-политический характер. Вот почему сектантами считаются те, кто отошел от сунны и впал в состояние бид'я — «нововведения», «новшества», то есть в состояние ереси. Под ортодоксальностью подразумевается признание существующего порядка, его идеологическое и юридическое санкционирование, а ересь или отступничество означает критику существующего порядка или его непризнание²⁰.

Одними из первых сектантов в исламе были хариджиты, которые расходились как с суннитами, так и с шиитами по вопросу о верховной власти. Хариджиты подняли вооруженное восстание и выдвинули свои политические требования по организации государственной власти в халифате. Социальные корни хариджитского движения уходят вглубь и связаны с ростом недовольства и социального протеста широких социальных низов.

Применительно к исламу в условиях средневековья ортодоксальность выступает в лице суннизма, который служил теологическим, идеологическим и юридическим выражением санкционирования феодального государства — арабского халифата. Антиподом его выступают шиизм и различные его секты. В этой связи идеологи сектантских движений активно разрабатывали собственные концепции государственного устройства, создавали свои учения по самому широкому кругу социально-политических вопросов.

Представляется необходимым заметить, что буржуазные исламоведы, учитывая враждебность шиизма ортодоксальному исламу в суннитской форме и непризнание законности власти царствующих халифов, считают его феноменом иранского происхождения. По их мнению, суннизм — это идеология арабов-завоевателей, а шиизм — идеология антиарабского направления. Подобная мысль наблюдается в книгах А. Мюллера, И. Гольдциэра, Карра де Во, А. Массэ и др. авторов.

Однако исторические факты свидетельствуют о том, что шиизм возник на арабской почве, и первые шииты

были арабами — ближайшими соратниками (ансарами) Мухаммада. Лишь при Омейядах, особенно при Аббасидах, к шиизму примкнули мавали и придали ему антиарабскую направленность. Утверждения о суннизме как «арабской религии», а о шиизме и о суфизме как «религии иранской расы» ошибочны. Ибо, как верно замечает И. П. Петрушевский, «нет расовой религии и расовой идеологии»²¹.

Речь может идти лишь в том смысле, что шиизм на иранской почве впитал в себя много чуждых исламу элементов, возродив идеи и представления доисламских верований, и что на его основе возникло множество сект, учения которых способствовали формированию оппозиционной идеологии. Позднее к X—XI вв. антиарабские настроения приобретают более ясно выраженный национальный характер и переключаются из сферы политики и идеологии в сферу литературы. Это литературное течение известно под названием шуубийа.

Антиарабизм первоначально проявляется в идейном течении «движения шуубийа», явившемся выражением идеологической борьбы неарабских народов восточных провинций халифата против арабской гегемонии. Участники этого движения, «сознавая свое культурное превосходство над арабами, выдвигали требования об уравнивании в правах персов с арабами и даже о предоставлении преимущественного положения персам и другим культурным народам сравнительно с арабами»²².

Шуубиты в основном занимались литературной деятельностью и стремились возродить традиции сасанидского Ирана. В этих целях ими были переведены на арабский язык многие произведения древнеперсидской литературы. Поскольку арабский язык в то время приобрел значение международного языка для стран халифата, им пользовались не только образованные круги, но и местные феодалы-дехкане, чтобы добиться привилегий путем приобщения к культуре завоевателей. Персы-шуубиты, принадлежащие к антиарабскому, иранофильскому течению, также писали на арабском языке²³. Это относится к периоду политического упадка халифата, когда халифы полностью потеряли светскую власть. Политический упадок сопровождается возникновением независимых государств и национальным размежеванием в различных регионах огромной империи.

Таким образом, с завершением исламизации покоренных народов встает вопрос о месте и роли этих народов

Ирана и Средней Азии в мусульманском обществе, в его культурной жизни. Шуубиты выступали с прославлением своей древней культуры, стремясь противопоставить ее примитивной культуре арабов-бедуинов. Хотя почти все деятели шуубийи приняли ислам и писали на арабском языке, они «вольно или невольно внесли в свои сочинения элементы домусульманской иранской культуры. Иранское влияние со второй половины VIII в. все более пронизывает культуру халифата»²⁴.

Для дальнейшего развития шуубитского движения характерна критика догматических основ ислама. Господствующее положение и в идеологии, и в политике переходит к мавали, которые уже не скрывали своего пренебрежительного отношения к арабам, нередко отвергая многие догматические положения ислама как примитивные. Происходят переоценка и переосмысление основных положений ислама, вносятся в него другие элементы, что по существу превращало ислам в некую этико-философскую систему, способствуя развитию в его оболочке свободомыслия. В собирании и систематизации хадисов активное участие принимали представители народов Ирана и Средней Азии (напр., составитель «ас Сахих» Мухаммад Бухари, Абу Ханифа ибн Сабит — основатель школы ханифатов, турки по происхождению). Отмечая их выдающуюся роль в развитии учения ислама, знаменитый ученый Ибн Халдун (1332—1406 гг.) писал: «...большинство ученых, выделившихся своими познаниями, были иностранцами... Так было с людьми, знавшими хадисы. В большинстве своем они были иранцами по национальности. Все великие ученые, изучившие основы правоверия, все те, кто выдвинулся в области догматического богословия, и почти все толкователи Корана были иранцами...»²⁵

Значительна была также роль ученых — выходцев из восточных провинций халифата в формировании оппозиционной идеологии ересей, в оболочке которых внедрялись в ислам собственные идеи. В области философской и религиозной мысли внедрялись пантеистические и мистические идеи, идеи перевоплощения божественного духа в пророках, в сфере социально-политической мысли возрождались социальные идеи маздакизма, зороастризма и оасанидские традиции обожествления власти монарха и авторитарного правления. Все эти разнородные идеи и традиции, совершенно чуждые исламу, находят благоприятную почву в оболочке шиизма, который начи-

нает служить оппозиционным силам знаменем, соединяющим всех недовольных.

В условиях средневекового халифата еретические идеи стимулировали многочисленные народные движения. Упорство, с которым эти еретические движения возобновлялись, заставляло власти принимать решительные меры для борьбы с ними. Опасность таила в себе продолжавшие тайно существовать языческие воззрения, которые под маской ислама широко распространялись. Маздакиты в Азербайджане, огнепоклонники в Хорасане, манихейцы и другие родственные им секты в Месопотамии в одинаковой мере пылали ненавистью к истинной «вере» (исламу). Когда эти учения проникали в среду вольнодумцев-арабов они становились еще опаснее. Всех этих еретиков, неверных клеймили общим наименованием — зендаки. Так во времена Сасанидов в Иране называли еретиков.

На наш взгляд, ереси в исламе не только «извращали» его учение, внося в него чуждые идеи и представления, но в известной степени способствовали обогащению его идейного содержания, заставляя адаптироваться к новым условиям. Ереси, несомненно, явились стимулятором развития идеологической системы ислама, расширяя его государственно-правовые, философские, социально-этические основы. Они продолжают функционировать и в наши дни в качестве идейного источника и формообразующего принципа в социальных концепциях ислама левого толка.

3. Идеал власти в суннизме и шиизме

В социально-политической истории халифата VII—X вв. одним из острых и центральных вопросов явился вопрос о праве на верховную власть. С этим вопросом тесно была связана и концепция власти в ее идеальной форме: на каких принципах должна быть организована власть халифа, какой характер должна она носить, кто должен быть халифом, каковы его функции и т. д. Следует подчеркнуть, что основные принципиальные разногласия между суннизмом, представляющим официальную идеологию феодального государства — халифата, и шиизмом, включая многочисленные его секты и секты хариджитов, заключаются именно в вопросах об

организации власти и определении сущности социального идеала.

Вопрос о формировании власти, о принципах ее организации на протяжении всей средневековой истории ислама вызывал острые споры. По утверждению Б. С. Ерасова, «попытки разработки идеального учения о власти принимались и в дальнейшем на протяжении всей истории ислама. Но расхождение этого идеала с действительностью представляет собой «постоянную драму ислама»²⁶. В истории ислама расхождения между идеалом власти и существующей действительностью постоянно служили причиной острых социальных конфликтов, приводивших к кровопролитным вооруженным столкновениям и восстаниям.

Вместе с тем в настоящее время мусульманские идеологи, особенно деятели консервативного направления, пытаются представить раннюю мусульманскую общину как «идеальное общество», где были реализованы принципы социальной справедливости и равенства. Для них идеалом власти остается период правления «праведных» халифов (халифа ар рашидун) — первых четырех халифов (632—661 гг.), когда интересы власти и интересы всех верующих якобы были органически взаимосвязаны. Трактовка связи религии и политики, единства государства и общины утверждает теократию в качестве идеальной формы исламского государства. По утверждению М. Т. Степанянц, «традиционное мусульманское право понимало под этим власть халифа — наместника бога на земле и улемов — единственно авторитетных интерпретаторов шариата. Фактически аналогичную позицию занимали и деятели типа Маудуди или Банны»²⁷.

Однако модель идеальной теократической власти в исламе существует лишь в теории, а в практике реальной политической жизни халифата всегда имело место разграничение между духовным и светским началами, наблюдаются различная форма и степень сочетания и взаимодействия светской и духовной власти. Это было показано еще академиком В. В. Бертольдом в ряде его исследований, в которых раскрываются некоторые аспекты решения этой проблемы в борьбе халифов, олицетворяющих духовную власть, со светскими правителями — султанами, эмирами, в руках которых находилась реальная политическая власть²⁸.

Несмотря на утверждения о равенстве всех мусульман, о единстве их интересов на основе религиозной

общности, уже в первой половине VII в., после завоевания соседних государств, мусульманская община превратилась в крупное феодальное государство. Поэтому не может быть и речи о социальном равенстве в этих условиях. Но сам процесс формирования классового общества прикрывался формой теократии, для того чтобы убедить в неделимости религиозной общины и арабского государства. В теории демагогически утверждалось мнение, что управление должно «строиться на книге божьей» (Коране) и предании от пророка, не различались также духовная и светская (политическая) функции власти халифа (имамат и эмират). Эти функции стали различаться лишь позднее. Официально признавался принцип равенства всех мусульман, хотя по сути дела он и тогда уже стал формальным.

Таким образом, идея абсолютной теократии всегда оставалась чистой идеей или идеалом государства, ибо уже в конце VII в. установилась светская форма правления. Светские элементы управления государством были внесены уже самим Мухаммадом, а при Омейядах правление носило в основном светский характер.

Как уже отмечалось, в вопросе о порядке формирования идеальной модели власти в исламе существуют два принципиальных положения, одно из которых основано на шиитской концепции, а другое — на суннитской. Шиитская концепция власти исходит из абсолютной теократии: всякая светская власть «временна», а истинным представителем воли Аллаха на земле, носителем светского и духовного начал объявляется лишь имам, принадлежащий к роду халифа Али, зятя пророка.

Из этих представлений формируется шиитская доктрина власти, которая получает свое выражение в своеобразной трактовке законодательной и исполнительной власти в государстве. Согласно этой концепции верховный суверен — бог, а имам — халиф является наместником Аллаха, осуществляющим его волю на земле. При жизни эту задачу непосредственно осуществлял Мухаммад, который выступал как проповедник (первосвященник) и как организатор мусульманской общины, совмещая в одном лице духовную и светскую власть. Именно этот вид теократии шииты выдвигают в качестве идеала государственного устройства имамата, когда контакт с Аллахом осуществлялся через его посланника. Следовательно, в основе шиитского учения об имамате «лежит

теократическая идея о прямом контакте имамов — потомков Али с божеством»²⁹.

Идеал верховной власти в суннизме принципиально отличается от шиитской теократической концепции, которая исходит из того, что после смерти пророка контакт с Аллахом прекратился, а халифы выступают как заместители Мухаммада и не выполняют роли посредника между богом и общиной. Халифы являются защитниками и хранителями Корана, шариата, сунны и мусульманской общины в целом. Суннитский идеал, хотя исходит из признания неделимости светской и духовной власти, однако не допускает сакрализации (обожествления) халифов и признает законность власти Омейядов и последующих халифов Аббасидов.

При разработке идеальной политической системы мусульманского общества суннитские ученые брали за основу идеальное мусульманское теократическое государство, каким оно должно стать с точки зрения мухадисов и фикхов. Поскольку в реальной действительности не было прототипа подобного идеального государства, суннитская концепция власти всегда оставалась идеальной моделью или утопическим идеалом.

Для суннитов основой законодательной власти считается шариат, а государство представляется материальным средством его защиты, своего рода стражем закона. Государственное законодательство должно быть основано на предписаниях Корана, шариата и сунны, которые его санкционируют. Однако, несмотря на утверждения о необходимости религиозной санкции нормативно-регулятивных правил, на практике предписания шариата не всегда применялись, хотя в обыденной жизни мусульман нормы шариата оставались в качестве идеального стандарта, морального кодекса для верующих.

На протяжении всей средневековой истории халифата неоднократно предпринимались попытки отграничить компетенции сфер духовной и светской власти. Как уже отмечалось, Омейяды были главным образом носителями светской власти, Аббасиды же стремились сочетать эти две сферы власти, придерживаясь иранской концепции тесного союза религии и государства.

Позднее, в период политического упадка халифата, предпринимались даже попытки обожествления власти аббасидских халифов, которые объявляли себя потомками пророка и претендовали на «непогрешимость» и «божественность» своей власти. Особенно в IX—X вв. с

утратой халифами политической власти, они объявляли себя не только «заместителями» пророка, но и «наместниками» Аллаха на земле.

В это время в восточных провинциях халифата существовали совершенно независимые государства с хорошо организованным военно-административным аппаратом. Этот государственный аппарат возглавляли султаны, эмиры — бывшие вассалы халифов. Светские правители в практике больше ориентировались не на Коран и шариат, а на персидские и византийские политические традиции, внедряя институты везиров, катибов и диванов, в принципе светские, не связанные с религией.

Однако светские правители в свою очередь претендовали на религиозную «законность», на освящение своей власти именем халифа. В этих целях они были заинтересованы в формальном существовании халифата и считали себя «помощниками» халифа, чья религиозная санкция была необходима для «законности» их собственной власти. Без халифа, как бы передавшего султану часть своих функций («управлять миром»), власть последнего могла считаться незаконной.

Налицо было все возрастающее противоречие между властью и подданными, между идеалом общества и реальной действительностью. В теории рисовали идеальную картину богоугодного правления, всячески обосновывали свои догматы о «благочестивых» халифах. По утверждению Б. С. Ерасова, «даже в эпоху полного упадка халифата, когда халифов смещали, умерщвляли по прихоти военачальников, с принципом халифата разделаться никто не посмел. Напротив, действительные правители в общем и целом старались поддержать видимость своей связи с халифатом, сохраняя тем самым у верующих отдаленную, никогда не сбывающуюся надежду на беспристрастное покровительство»³⁰.

В этой связи выдвигалась идея контроля духовными лицами светской власти. Богословы усиленно разрабатывали положение о «перепоручении» халифами своей власти эмирам, султанам и наместникам. В практике это «перепоручение» сводилось к тому, что халифы давали своим бывшим вассалам и военачальникам титулы эмиров, султанов, получая за это щедрые вознаграждения. Так продолжалось формальное существование арабского халифата до первой половины XIII столетия — до завоевания стран халифата монголами.

Реальный ход развития арабского государства показывает, что халифат оставался светским государством и в ранний период правления Аббасидов, хотя последние постарались придать своей власти внешние формы теократии. Халифы окружали себя муджтахидами (религиозными авторитетами) и фикхами (учеными-юристами) и сами возглавляли пятничные молитвы в соборных мечетях и считались главой муджтахидов.

В целом суннитская и шиитская концепции власти в теории основаны на признании теократии как идеальной формы государства. Существенное принципиальное различие между ними заключается не столько в вопросе о власти (кто должен быть халифом), а в какой форме должно осуществляться управление государством: через прямую связь с божеством в лице потомков Мухаммада или же на основе предписаний Корана, шариата и сунны.

Непризнание шиитами царствующих халифов воспринималось массами как отрицание существующих общественных отношений. Шиитская концепция власти воспринимается как утраченный в прошлом социальный идеал, а существующая социальная действительность представляется воплощением зла.

На протяжении всей средневековой истории халифата шииты, вернее различные их секты, выступали в качестве политически активного меньшинства, возглавляя народные движения, направленные против арабских завоевателей и тирании властей. В начале XVI в. с приходом к власти династии Сефевидов (1502 г.) шиизм становится официальной идеологией Ирана и приобретает в мусульманском мире статус одного из двух признанных направлений в исламе наряду с суннизмом. С тех пор высшее шиитское духовенство в Иране пользуется большими экономическими, политическими привилегиями, стремится оберегать от посягательств светской власти шахов, оказывая огромное влияние на политическую жизнь страны, а также на политику государства. Оно, придерживаясь теократического принципа о неделимости духовной и светской власти, религии и государства, допускает возможность установления светского правления лишь «временно» до возвращения «подлинного властителя» — «скрытого имама» Махди. Этот догмат является удобным средством борьбы против светских правителей и при необходимости дает возможность шиитскому духовенству активно вмешиваться в политику, особенно когда власти предпринимают меры, ущемляю-

шие его социально-экономические привилегии и ослабляющие его позиции. Шиитское духовенство претендует на роль высшего арбитра во взаимоотношениях между правителями и подданными. Оппозиционная деятельность шиитского духовенства ярко иллюстрируется событиями Иранской революции 1978—1979 годов³¹.

Как известно, антишахская революция в Иране была совершена под знаменем ислама. Ведущую роль в ее осуществлении играло шиитское духовенство, которое здесь всегда пользовалось популярностью среди социальных низов населения. Шиитское духовенство не ограничивало свою деятельность только религиозной проповедью. Многие религиозные деятели активно выступали с требованиями «социальной справедливости» и «справедливого распределения богатства». Во внешнеполитической области духовенство выступало с лозунгами уничтожения иностранного, особенно американского влияния³².

Широкое распространение в период иранской революции получили возрожденческие идейные течения, в которых выдвигались идеи возврата к общественным порядкам раннего ислама, восстановления его первоначальной «чистоты». В борьбе против вестернизации многие служители культа подвергались гонениям, побывали в застенках шаха³³.

Теократическая концепция общественного устройства, активно пропагандируемая в современном Иране, включает идею паниранизма, последователи которой требуют «расширения иранской исламской революции до международных масштабов», выступают за создание «исламского пакта», объединяющего все мусульманские народы мира. Кроме того, идеологи мусульманского клерикализма требуют полной «исламизации» общества, подчинения всех личных и общественных действий людей, их образа жизни исламским канонам³⁴.

Но самое главное в «исламизации» — подчинение государственного законодательства предписаниям ислама, зафиксированным в Коране и сунне. Знаменательны рассуждения и толкования религиозных деятелей, составляющих большинство, в специальном «Совете экспертов», которым было поручено создание иранской конституции. Они всемерно обосновывали теократический характер основного закона, официально предусмотрев «верховного вождя» в лице аятоллы Хомейни. Эксперты особо подчеркивали неизменность исламской

конституции, которая может основываться лишь на сохранении традиции имамата³⁵.

Контроль всех сторон общественной жизни мусульманского общества со стороны духовенства настолько всеобъемлющ, что различными предписаниями и запретами регламентируются правовые отношения, быт, питание, организация досуга, одежда верующих.

Мусульманские клерикальные деятели любые устремления масс, злободневные проблемы общества стремятся связать с религиозными догматами, чтобы убедить массы верующих в необходимости идти по исламскому пути. Они утверждают, что все законодательные акты государства, социальные и этические принципы и нормы мусульманского общества должны быть основаны на Коране. Исходя из этой точки зрения, мусульманские идеологи в Коране видят самую современную конституцию, пригодную «для всех времен и народов», а лучшим законодательством считают нормы шариата, разработанные на предписаниях Корана.

В настоящее время, учитывая процесс исторического развития шиитов, а также их удельный вес в странах распространения ислама (например, подавляющее большинство населения современного Ирана, более 60% населения Ирака составляют шииты), в советской научной литературе шиизм рассматривается не сектой, а одним из двух признанных направлений в исламе. Вплоть до 1501 года, то есть до образования в Иране государства Сефевидов, шиизм считался сектой, а шииты — деятельным активным меньшинством: они оказывали идейно-политическое воздействие на народные движения и социальные учения, которые выступали против феодального государства в лице халифата и его идеологии — суннизма.

На базе шиизма складывается множество сект в исламе. Основное разногласие между шиитскими сектами заключается в вопросе о праве на верховную власть в халифате: кто из потомков Али и дочери пророка Мухаммада Фатимы является подлинным претендентом на имамат. Так из среды шиитов возникли секты кайсанитов, зейдитов, имамитов (все три секты считаются умеренными), секты крайних (араб. галийя) и исмаилитов. В свою очередь эти секты также делятся на различные подсекты.

Шииты-кайсаниты признают право на имамат Мухаммада ибн Ханафийа (637—700 гг.), сына Али не от

дочери пророка Фатимы, а от рабыни из арабского племени ханифа, и его потомков. Они обожествляют личность своих имамов при разработке собственных концепций власти.

Шииты-зейдиты признают «подлинным» имамом Зейда ибн Али (убит в 740 г.), который возглавлял восстание против Омейядов. Их учение отличается умеренным характером. Они не признают за имамами божественной манифестации (зухур), тайных знаний (батини) и не требуют преемственности от отца к сыну, хотя признают, что имамом должен быть член семейства пророка (ахл ал бейт).

Шииты-имамиты признают право на халифат всех потомков Али от Фатимы. У них цепь «видимых» имамов заканчивается на малолетнем Мухаммаде, сыне одиннадцатого имама Хасана Аскари (846—873 гг.): Мухаммад, исчезнувший в малолетнем возрасте, считается «скрытым имамом» — Махди. Имамиты составляют секту дюженников (исна ашарийа). Эта ветвь шиизма преобладает в Иране, Ираке, Азербайджане, Ливане и в ряде мусульманских стран.

У шиитов-исмаилитов цепь «видимых» имамов заканчивается на седьмом имаме Мухаммаде ибн Исмаиле (ум. в 762 г.), которого имам Джафар ас Садик (ум. в 765 г.) лишил права на имамат, назначив преемником младшего сына Мусу ал Казима (ум. в 799 г.). Эта широко разветвленная и хорошо организованная секта отличается радикализмом: на протяжении всей средневековой истории ислама исмаилиты принимали деятельное участие во многих народных движениях. Она отличается также тщательно разработанной идеологической системой собственных религиозных, философских и социально-политических концепций.

Все секты, возникшие на базе шиизма, отражают классовые интересы и социально-политические цели определенных общественных сил, с позиции которых вырабатывались их собственные идеалы, социальные идеи и политические концепции, внешне завуалированные религиозной оболочкой. Однако при всем различии их учений, социальных идеалов и политических целей, всем сектам присуще общее: мессианские ожидания появления Махди — «выразителя народных идеалов и чаяний», установления «царства справедливости» на земле.

Следует подчеркнуть, что идеи махдизма в исламе нередко служили прикрытием для политической борьбы

за власть, выражением социального недовольства и протеста. Под его знаменем проходили многие средневековые народные движения, разворачивалась освободительная борьба против колонизаторов и угнетателей в новое время.

Понятие «махди» в исламе имеет различное толкование. Обычно под ним подразумеваются праведные люди, наделенные пророческим даром, и выдающиеся личности типа Авраама, Мухаммада, Али.

В суннизме идея махдизма не связана с «возвращением» пророка Мухаммада в лице своих потомков-имамов. Эта идея не занимает особого места в религиозной догматике суннитов, у которых благочестивое ожидание махди не получило значения догмата и является всегда только мифологическим украшением идеала будущего, дополнением к системе ортодоксального миропонимания.

Идея махдизма является одним из главных догматов шиизма и нередко используется в качестве политических лозунгов. Ее стремились использовать и господствующие классы в качестве средства приглушения народной борьбы, обязывая массы терпеливо ждать своего «избавителя» — Махди. Однако в истории социальных движений махдизм вопреки желаниям господствующих классов и их идеологов служил знаменем антифеодальных восстаний, а также движений, направленных против европейских колонизаторов.

Благодаря своему политическому значению идея махдизма живуча в мусульманских странах и в новые времена. Так, национально-освободительное движение в Судане в конце XIX в. развернулось под лозунгами махдизма. Им руководил Мухаммад Ахмад, объявивший себя Мехди. Лозунгом движения было: «Очистить религию, вернуться к исламу времен Мухаммада, освободить мир от алчности и коррупций»³⁶.

Под знаменем махдизма происходили народные движения против колонизаторов и феодального гнета в странах Юго-Восточной Азии. Здесь также нередко выдвигались требования возрождения принципов и норм «истинной» веры.

Идеи махдизма и живучесть их и в условиях нового времени говорят о том, что классовые противоречия, актуальные социально-политические проблемы в странах распространения ислама продолжают выступать в религиозной оболочке, в известной мере являясь характерной чертой этих стран. И тогда политические явления при-

нимают религиозную окраску, под которой на первом месте стоят не вопросы религии, а проблемы общественной жизни.

В свое время Ф. Энгельс верно раскрыл социально-политическую сущность идеи махдизма в исламе. В частности, он писал, что мусульманское общество разделено на кочевников-бедуинов и горожан. Первые живут в бедности, придерживаясь строгих нравов, а горожане быстро обогащаются, предаются наслаждениям, забывая «законы» божьи. Тогда наступает конфликт: бедуины «объединяются под предводительством какого-нибудь пророка, махди, чтобы покарать изменников веры, восстановить уважение к обрядам и к истинной вере и в качестве вознаграждения присвоить себе богатства вероотступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были эти вероотступники; необходимо новое очищение веры, появляется новый махди, игра начинается сначала»³⁷.

Высказывания Энгельса помогают понять социально-экономические корни махдизма, его мирской характер. Махдизм, проникнув в религиозные ереси, придает им социальную активность и радикальную направленность. Особенно широкое распространение идея махдизма получает в крестьянской среде, являясь идеологической формой выражения чаяний социальных низов. Вера в возвращение имама Махди выражала в религиозной форме идею социального переворота, сам Махди в воображении народных масс рисовался как преобразователь общественного строя, избавитель от нужды, горя и угнетения.

Благодаря этой особенности махдизм наложил свой отпечаток на характер различных оппозиционных движений в исламе и классовой борьбы в странах халифата. Идея о грядущем Махди и установлении справедливого общественного устройства использовалась в идеологии средневековых народных движений — восстаний Мукавны, карматов, хуррамитов, зинджей, предводители которых, выдавая себя за Махди, обещали установить на земле царство правды и справедливости.

Глава III

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ

1. Идеино-теоретическая эволюция ислама в условиях национально- освободительного движения

История арабского халифата насчитывает более шести веков. В течение своего исторического существования он пережил периоды подъема, смут и полного политического упадка. Если в первые три века арабский халифат существовал как централизованное многонациональное государство, а халиф был его духовным и светским главой, то с середины IX в. халиф лишается светской (политической) власти и халифат распадается на ряд самостоятельных государств. Формальное существование халифата продолжалось вплоть до монгольского нашествия, когда в 1258 году Багдад был захвачен внуком Чингизхана Хулагуханом, который убил последнего аббасидского халифа со всеми членами его семьи. Так закончилось существование традиционного арабского халифата.

С ликвидацией арабского халифата начинается с XVI века история османского халифата под эгидой турецких султанов. В состав Османской империи входила почти вся территория нынешних арабских стран. В 1507 г., после завоевания Египта, турецкие султаны заявили, что потомки фатимидских халифов в Каире будто объявили их своими преемниками. Так они присвоили себе титул султана-халифа и объявили себя руководителями всего мусульманского мира.

Османский халифат представлял собой сложный конгломерат различных народов. Государственная машина империи функционировала в обстановке сложных межобщинных, национальных и социально-экономических отношений. Все это требовало интенсивной разработки идеологических, политических, государственно-правовых аспектов ислама, который оставался официальной идеологией империи в ее суннитской фор-

ме. Идеология ислама трансформируется соответственно новым историческим условиям.

Политический и социально-экономический кризисы, переживаемые Османской империей в XVIII и в начале XIX веков, постепенно усиливают влияние на Ближнем Востоке европейских государств. Империя была не в состоянии не только оказывать действенное сопротивление проникновению европейских колонизаторов, но и сама оказывалась все более зависимой от них. К концу XIX в. практически весь регион Ближнего Востока находился в руках европейских колонизаторов. Это было, по словам Ленина, завершающим этапом территориального раздела мира. Об этом он писал: «Теперь сложилась система горстки (пять-шесть) «великих» империалистических держав, из коих каждая угнетает чужие нации, причем это угнетение является одним из источников искусственной задержки падения капитализма...»¹.

Именно этот период явился началом национально-освободительного движения против колонизаторов. Поскольку в отличие от турков колонизаторы были иноверцами, борьба приобретает конфессиональный характер и ведется против них как иноверцев. А ислам становится идейной основой консолидации всех угнетенных колониализмом народов Ближнего Востока. Эта особенность антиколониальной борьбы отмечалась на страницах журнала Всемирной исламской лиги: «В Европе всякий подъем начинался с нарушения и выхода за пределы учения церкви. Совершенно противоположное происходило и будет происходить в мусульманском мире, в котором нигде и никогда не было подъема без возвращения к мусульманскому учению»².

В этом высказывании хотя и преувеличена роль ислама, но в колониальный период он действительно способствовал консолидации общественных сил. Да и события иранской революции подтверждают это. Однако обращение к исламу было обусловлено не особенностью ислама как идеологии, способной решить антиколониальные устремления народных масс, а отсталыми социально-экономическими условиями, отсутствием сформировавшегося рабочего класса, наличием многоукладности в общественной жизни, массовой неграмотностью населения и другими причинами. Классики марксизма-ленинизма подчеркивали, что в условиях беспредельного господства религиозной идеологии недовольство народных масс и их выступления могут принять религиозную окраску.

В условиях колониального господства Запада логическим осмыслением реальных перемен и исторических процессов, а также задач антиколониальной борьбы, их своеобразным «теоретическим» выражением явилась реформация ислама. Понятие «реформация ислама» включает в себя определение сложного и длительного процесса эволюции вероучения, порожденного антиколониальным движением народов Востока и продолжающегося и ныне с целью завоевания экономической независимости. На ранних стадиях ее основная задача, состоящая в освобождении от колониального гнета и преодолении многовековой отсталости, была связана с вопросами идейно-теоретической платформы возрождения нации и обоснования путей национального освобождения. В свете решения этой проблемы мусульманским реформаторам пришлось по-новому интерпретировать религиозно-этич. ., политические и социально-экономические вопросы.

Процесс приспособления ислама к требованиям и потребностям национально-освободительного движения выразился прежде всего в замене принципа таклида³ принципом иджтихада — свободного толкования религиозной догматики в соответствии с духом времени.

— В русле иджтихада выступают рационалистическая интерпретация основ религии, ее «заземление» и приспособление к новым историческим условиям. Эта модернистская тенденция в исламе выразилась в деятельности ранних реформаторов Джамал ад Дина ал Афгани, его последователей Мухаммада Абдо, Рашида Рида и др.

Основные положения и принципы религиозной догматики, истолкованные в духе иджтихада и переосмысленные применительно к задачам национально-освободительного движения, составили содержание социально-экономических и политических доктрин «теоретической» реформации ислама начального периода. Процесс формирования идеологии реформации происходил в русле осознания единства двух задач: освобождения от колониальной зависимости и необходимости преобразования феодальных устоев общества. Решение второй задачи органически смыкалось с антифеодальным движением крестьянских масс, идеология которого выражала стремления и чаяния широкой массы трудящихся, заинтересованных в коренном переустройстве общества. Своими корнями антифеодальное течение восходило к средневековым ересям, которые продолжали оставаться основ-

ной формой социального протеста и в новое время. Содержание антифеодальных течений составляли утопические народные идеи о социальной справедливости и равенстве⁴.

Специфика идеологии национально-освободительного движения на начальном этапе заключалась в том, что ей в целом были свойственны классовая нерасчлененность, своеобразное сочетание различных установок, что выразилось в «феодальном национализме», основанном на религиозной общности и представлениях о нации, понимаемой как недифференцированное целое. В этот период еще не выступают явно классовые и национальные особенности.

Наиболее рельефно проявились некоторые черты эволюции идейных течений идеологии реформаторства на второй стадии в условиях завоевания государственной независимости. Для этого периода характерны отчетливо выраженная социальная дифференциация, новая расстановка классовых сил и вызванное ими обострение противоречий, которые нашли свое отражение и в сфере общественного сознания. Большинство реформаторских течений выступает в виде религиозных концепций, социальную базу которых образуют различные общественные силы. Ведущей силой выступает национальная буржуазия, идеологи которой стремятся к синтезу традиционных религиозных ценностей и установок с западнобуржуазными идеями. Эта тенденция проявляется в русле модернизации ислама и секуляризма.

Однако секуляристские тенденции в общественной жизни мусульманских стран, а также модернизация в исламе, характерные для 50—60-х гг. нынешнего века, особенно после войны Египта с Израилем в 1967 г., уступают место возрожденческим тенденциям, в которых явно прослеживается процесс политизации ислама. В этой обстановке ислам постепенно включается в официальные идеологии и политические структуры, а ориентация с секуляризма и модернизации переключается на возрождение принципов и институтов раннего ислама как на основу общественного прогресса»⁵.

В русле возрожденческих течений наблюдаются более отчетливо дифференциация общественных сил, усиление массовых движений социальных низов, рост так называемой «исламизации снизу» и «исламизации сверху». Возрожденческие концепции получили особенно

широкое распространение среди крестьянских масс и мелкобуржуазных кругов.

~~В новой обстановке~~ прагматически настроенные буржуазные деятели, отвергая идею реставрации раннеисламских устоев и институтов, предлагают руководствоваться «духом», а не «буквой» Корана, то есть они выступают за иджтихад, рассматривая ислам как «нравственно-ценностный» ориентир. Одновременно представители консервативных буржуазно-феодалных кругов выступают с требованиями об «ограничении права иджтихада для рядовых мусульман и о пользе их возвращения на стезю таклида»⁶.

В результате изменения идеологических и социально-политических установок совершенно иной характер приобретает проблема таклида и иджтихада, которая в период борьбы за независимость рассматривалась исключительно сквозь призму возрождения нации и консолидации общественных сил. Теперь она переключается на решение комплекса социально-экономических задач, связанных с борьбой за экономическую независимость, с определением социального идеала и выбором пути социально-политической ориентации. Решение этих проблем рассматривается под углом зрения религиозного вероучения.

Характерная для второй стадии реформации ислама модернистская тенденция в 70—80-х гг. сменяется возрожденческим процессом и возрастающим значением мелкобуржуазных концепций, выступающих под лозунгами возрождения социальных идеалов раннего ислама. Так эволюционирует идеология национально-освободительного движения в соответствии с новыми задачами освободительной борьбы.

В советской научной литературе при типологической характеристике идеологии национально-освободительного движения выделяют ряд направлений. В своей схеме М. Т. Степанянц выделяет четыре идейных течения — ортодоксия, модернизм, реформаторство, возрожденчество. Наиболее популярным и широко распространенным идейным течением в современном исламе, по ее мнению, выступает возрожденчество.

Л. Р. Полонская все идейные течения разделяет на два основных типа: традиционалистические течения, не допускающие новшества, и течения реформаторского типа, допускающие новую трактовку религиозных догматов в сфере политики, права, морали и общественной

жизни. Внутри реформаторства она выделяет фундаменталистские или возрожденческие и модернистские течения.

В трактовке Л. Р. Полонской традиционализм выражает идеологию приверженцев добуржуазных социокультурных и общественно-политических институтов. Его сторонники выступают против любой реформы ислама.

Термин «возрождение» отражает идеологию религиозных реформаторов, выступающих за претворение в жизнь первоначальных принципов ислама времени Мухаммада. В западном востоковедении их называют фундаменталистами. Фундаментализм стал особенно популярен после того, как в 70—80-е годы «возрождение» приняло форму социального и политического протеста. Модернизм выступает в качестве идеологии синтеза ислама с современными социокультурными ценностями Запада. К модернистам относятся, как правило, не богословы, а представители мусульманской интеллигенции, их называют также западниками.

Е. М. Примаков в исламском движении выделяет три направления: буржуазное, мелкобуржуазно-консервативное и мелкобуржуазно-радикальное. Первое отражает интересы промышленной и торгово-ростовщической буржуазии базара, стремится соединить с исламом буржуазную структуру общества, исключить левые тенденции. Второе направление отражает интересы торгово-ремесленных кругов базара, требующих экономической «либерализации», свободного рынка. Мелкобуржуазно-радикальное направление отражает интересы крестьянства, мелких торговцев и ремесленников, мелкобуржуазной интеллигенции, выступает за национализацию крупных предприятий иностранцев и местных капиталистов, за ограничение капитала⁷. В более обобщенном виде в современной исламской мысли Г. Ф. Ким выделяет «традиционно-ортодоксальное, реформаторско-модернизаторское и возрожденческое направления»⁸.

Однако все эти концепции сводятся к тому, что идеология национально-освободительного движения в своей эволюции прошла три этапа. Для первого из них (до второй мировой войны) были характерны повсеместное пробуждение колониальных и зависимых народов, их борьба за национальное освобождение от гнета колониализма. Вторым этапом (40—60-е годы) знаменует собой окончательное крушение колониальной системы импери-

ализма, в результате которого большинство народов Востока обрело политическую самостоятельность. Наконец, примерно с середины 70-х годов явно обозначается переход к третьему этапу, на котором центр тяжести перемещается с общенациональных задач на решение социальных проблем, что вызвано как заметным ростом внутренних социально-классовых противоречий, так и сохранившейся экономической зависимостью от международного империализма и неокOLONиализма. В 80-е годы наблюдается дальнейшее обострение социальных проблем в мире и соответственно активизируются попытки их решения путем изменения прежней социальной стратегии развития.

Характерные особенности эволюции идеологии национально-освободительного движения в современных условиях обнаруживаются в тех изменениях, которые произошли между ее религиозными и социальными элементами. Ислам в начальный период борьбы против колониализма не вносил в это движение серьезной социальной программы. Он выступал как общая идейно-политическая платформа консолидации национального единства. На данном этапе перед народами освободившихся стран встает вопрос о путях дальнейшего общественного развития, о способах и методах преодоления социокультурной и экономической отсталости, ликвидации нищеты масс. Теперь в жизни молодых государств наступает качественно новый период, характеризующийся изменениями в их социально-экономической структуре и в направлении общественно-политической ориентации. Сама логика жизни подвела народы освободившихся стран к пониманию той истины, что национально-освободительная борьба не может завершиться достижением политической независимости. Ибо колониализм пустил глубокие корни в разные сферы социально-экономической и идейно-политической жизни бывших колоний. Поэтому окончательная ликвидация всех пережитков колониализма немыслима без выкорчевывания его экономических корней.

В свете решения этой задачи возникает необходимость продолжения освободительной борьбы, переключая внимание как на внутренние, так и на внешнеполитические аспекты этой проблемы. Отсюда борьба против наследия колониализма включает и борьбу против внутренней эксплуататорской верхушки, ликвидацию консервативных устоев общества.

В этой обстановке совершенно иной характер приобрела проблема социального идеала: в период борьбы за национальную независимость многими идеологами будущее общество мыслилось как «государство всеобщего благоденствия». Однако с дальнейшим развитием в условиях государственного суверенитета вопрос о социальном идеале приобретает более конкретный характер: «Какой должна быть идеальная общественная организация, как создать ее, как сочетать восточный образ жизни и мышления с достижениями европейской цивилизации, оставаясь жителями Востока и мусульманами, т. е. сохранив специфику своего образа жизни и своего мышления, как совместить ислам с требованиями современности»⁹.

В этой связи ставился и вопрос о том, что заимствовать у Европы. Представители прозападно настроенной интеллигенции и правящих кругов выступали за полное заимствование западного образа жизни и культуры. Их противники, напротив, путь к прогрессу видели в отгораживании от влияния Запада, в использовании исламских духовных ценностей. Третьи предлагали «синтез» лучших достижений восточной и западной культур, выдвигали идею сочетания традиции и нового.

Прогрессивно настроенные деятели усматривают необходимость переключения основной задачи национального развития в социально-экономическую сферу. По их мнению, «политическое освобождение без освобождения экономического, только половина успеха»¹⁰.

Однако на пути к достижению экономической независимости молодых государств встречаются большие трудности, «их путь к укреплению политической независимости, к экономическому и социальному обновлению серьезно осложняется наследием колониального и полуколониального прошлого, действиями империализма»¹¹.

В условиях переходного периода, переживаемого ближневосточными странами, современность как бы опрокидывается в прошлое, в котором пытаются найти ответы на животрепещущие вопросы. В этом есть определенная закономерность. Ибо в переломные эпохи, в периоды социальных потрясений и революций интерес к прошлому и стремление найти в нем объяснение настоящему и основания для предвидения будущего становятся всеобщими.

Бесспорно, связь современности с прошлым, их взаимодействие представляет одну из закономерностей соци-

ального развития. Знание прошлого способствует формированию самосознания различных общностей людей. В этом заключается непреходящая функция исторического познания, которое выступает аналогично памяти индивида в его повседневной деятельности. Кроме того, историческое познание служит удовлетворению социальной потребности, что предполагает создание необходимых условий для культурного, социально-этнического самоопределения народа, для осознания им себя как особой этнической общности, отличной от других.

Особенно в наше время, когда человечество переживает период радикальных общественных преобразований, изучение исторических процессов приобретает актуальное значение. Ибо без знания исторических корней современности невозможно правильно оценить и глубоко понять характер происходящих в ней революционных преобразований. Именно на таком понимании основан марксистско-ленинский методологический принцип познания исторического процесса. Этим обусловлено то, что научная методология ставит решение всех социальных проблем на конкретно-историческую основу «не в смысле одного только объяснения прошлого, но и в смысле безбоязненного предвидения будущего и смелой практической деятельности, направленной к его осуществлению»¹².

В свете данного методологического принципа марксизма-ленинизма проанализированы современные идейные течения в исламе в их связи с традициями и духовными ценностями прошлого. Современное развитие стран Востока, по утверждению З. И. Левина, можно рассматривать «в известной мере как результат взаимодействия между традиционным обществом, нащупывающим пути прогрессивного развития... с одной стороны, капиталистическим миром и миром реального социализма — с другой. В общественном сознании народов Востока такое взаимодействие принимает форму столкновения традиционного, буржуазного и пролетарского мировоззрений»¹³.

Средневековые идеи и представления нередко составляют основу, сердцевину многих современных идейных течений, выражающих различные модели «совершенной» социальной организации. В условиях господства противоречивого общественного сознания поиски социального идеала создают благоприятную почву для расцвета утопизма, формирования утопических проектов и утопиче-

ского экспериментирования. Это вполне можно отнести и к характеристике современного состояния общественной мысли в мусульманских странах, в которых особенно активно используются исламские социальные идеи и утопические идеалы, уходящие своими корнями в глубь средневековья.

Таким образом, религия и традиции занимают особое место в жизни стран региона ислама. Содержание традиций включает наследие прошлого, различные институты и представления, выступающие в качестве основной формы воспроизводства данной системы. Сюда включают также буржуазные стереотипы Запада, исторически сложившиеся на национальной почве. Традиционными считаются средневековые утопические идеи и представления масс о социальной справедливости и равенстве, которые оказывают значительное влияние на мелкобуржуазные концепции «третьего пути». Наконец, на содержание традиций оказывает влияние идеология научного социализма и революционного движения масс. При этом влияние идей научного социализма, с одной стороны, способствует преодолению национальной ограниченности и формированию революционно-демократической мысли, с другой — ведет к росту стремления буржуазии и мелкобуржуазных идеологов противопоставить научному социализму собственные националистические представления о путях общественного развития, вызывая нередко оживление традиционалистических тенденций.

При формировании социалистической идеологии в мусульманских странах нередко наблюдается своеобразный синтез религии и традиций в различном соотношении с социализмом и идеями национализма в его традиционных и современных аспектах. Этот синтез, по утверждению З. И. Левина, обнаруживается в виде «идей национального единства, секуляризма, модернизации, прогресса и пр., с одной стороны, и ислама как религиозной веры, интегрированной социальной и политической идеологии, культурного, морально-этического комплекса и высшего обобщения традиций — с другой. Одни схемы непролетарского социализма полностью основаны на исламских нормах и установлениях, другие — на представлении о том, что социализм является «эманацией национальной действительности». А эта «национальная действительность» органически связана с социокультурными традициями, с исламом, даже если политический режим носит сугубо светский характер»¹⁴.

Социально-философское содержание концепций различных видов «социализма» в нашей научной литературе получило достаточно широкое освещение. Их представители в соответствии с собственными классовыми интересами и социально-политическими целями интерпретируют социализм. Множественность и пестрота теоретических установок различных видов «социализма» выражают, с одной стороны, разнообразие конкретных соотношений классовых сил, а с другой — представляют собой попытки создать различные варианты, модели и способы решения общенациональных задач, обусловленных многоукладностью общественной жизни.

Чрезвычайная классовая пестрота социальной структуры современного мусульманского общества, массовая неграмотность населения, отсутствие мощного рабочего класса, запрет легальной деятельности коммунистических партий, неопределенности политических целей партий тормозят в значительной степени распространение идей научного социализма и создают благоприятные условия для расширения социальной среды, восприимчивой к религиозности. Для этой массы людей притягательную силу имеют различные концепции о социальной справедливости, о равенстве, выдвигаемые мелкобуржуазными идеологами. Как правило, средневековые идеи об имущественном равенстве, братстве людей, окрашенные в исламско-националистические тона, иногда народными массами воспринимаются в духе «социализма».

2. У истоков возникновения «исламского социализма»

Идея совместимости ислама и социализма впервые была высказана еще родоначальником реформации ислама Джамал-ад-Дином ал Афгани (1838—1898), получившим образование в университетах Франции и Англии. С его именем связано возникновение в конце прошлого столетия движения панисламизма, которое стремилось сплотить все мусульманские народы в борьбе против колониального гнета на основе единой идеологической платформы ислама. Идейная эволюция взглядов Афгани была весьма своеобразной и противоречивой. Активный сторонник борьбы против чужеземного засиления и кардинального преобразования устоев феодального общества, ярый противник коммунизма, Афгани в последние годы своей жизни приходит к утвер-

ждению о совместимости идей социализма с идеями ислама, а сподвижников пророка Мухаммада считал «первыми величайшими поборниками социализма». Рассматривая социализм в качестве органической части мусульманской религии, Афгани утверждал, что «социализм в исламе не только сросся с ним как с религией, но и слился с нравами людей, еще когда они были кочевниками в эпоху джахили»¹⁵.

Афгани пытался использовать ислам в качестве инструмента консолидации колониальных народов в борьбе за освобождение. В этих целях он выступал «за возрождение ислама на рационалистической основе в духе современности, ратовал за прогресс, подчеркивая при этом выдающуюся роль разума и человека в преобразовании общественной жизни»¹⁶.

Реакционная сущность панисламизма Афгани в свое время была подвергнута Лениным критике: он считал панисламизм одним из течений, пытающихся «соединить освободительное движение против европейского и американского империализма с укреплением позиции ханов, помещиков, мулл и т. п.»¹⁷.

Таким образом, Афгани положил начало «исламскому социализму», который получает обоснование и разработку в работах богословов и идеологов ислама в годы подъема национально-освободительного движения народов Востока после второй мировой войны. В значительной степени это было стимулировано возникновением мировой социалистической системы. В этой обстановке у широких масс верующих все более возрастает потребность в новых социальных идеалах, наступает новый этап формирования революционной мысли, принимающей социалистическую окраску.

Революции в Египте (1952 г.), в Ливии (1969 г.), в Судане (1970 г.), в Иране (1979 г.), направленные против империализма и монархически-консервативных режимов, показали непреемлемость для ряда мусульманских стран западной модели демократии.

В свете решения задачи, связанной с выбором пути, многие идеологи мусульманской мысли обращаются к социалистическим идеям, пользующимся популярностью среди широких масс, которые в социализме видят наиболее верный путь к избавлению от вековой отсталости и социальной несправедливости. В сознании трудящихся масс капитализм ассоциируется с недавним колониальным прошлым. Однако их культурная отсталость

приводит к необходимости религиозного обоснования происходящих в обществе революционных процессов. Этим обусловлено обращение представителей интеллигенции и различных классов к исламу, в котором они видят идейное оружие в деле освобождения от неокolonиального угнетения.

Таким образом, современные концепции «исламского социализма» сформировались под воздействием духовного наследия прошлого, в частности традиционных идей и институтов ислама, и идей марксизма-ленинизма, которые получили широкое распространение в странах Азии и Африки после второй мировой войны. Однако в них социализм подвергся определенному влиянию буржуазных и мелкобуржуазных представлений, местных социокультурных ценностей и впитал в себя немалую дозу религиозной идеологии, в частности ислама.

Как правило, теории «исламского социализма» разрабатываются идеологами, выступающими в русле «возрождения ислама», и модернистами. И возрожденцы-фундаменталисты и модернисты-западники относятся к идеологам реформаторского типа. В 50—60-х годах «исламский социализм», лозунги «социализма национального типа» широко использовались лидерами национально-освободительных движений в Индонезии, Египте, Пакистане и в других странах. Они использовали исламские лозунги в прагматических целях — для привлечения широких масс к своим политическим программам. С этой же целью разрабатывались концепции «исламского социализма».

Современные концепции «исламского социализма» представляют собой дальнейшую эволюцию идеологии национально-освободительного движения в условиях завоевания политической независимости и поисков путей социально-экономического развития. По преобладающему мнению советских специалистов-востоковедов, возникновение и широкое распространение концепций «исламского социализма» есть результат поисков «третьего пути», который их авторам представляется альтернативой и капитализму, и коммунизму. Характерная их особенность заключается в идее противопоставления «мира ислама» неисламскому, трактовке ислама как самостоятельной мировоззренческой и социально-политической системы, универсальной идеологии и образа жизни. Следствием процесса политизации ислама явилось создание различных моделей «исламского государства»,

«исламской экономики», которые предусматривают внедрение исламских институтов и традиций в структуру власти и государственное право¹⁸.

В качестве наиболее важной черты «исламского социализма» мусульманскими идеологами подчеркивается его самобытность. Известный египетский идеолог Хасан Ханафи утверждает: «Мы — социалисты, у нас своя дорога. Мы заранее не связываем себя с какими-то социалистическими теориями. У нас свой опыт, приобретенный без каких-либо заимствованных идей. Мы взаимодействуем с древнеарабской цивилизацией, чтобы распространить ее идеи. Мы говорим, что наш социализм вытекает из нашего наследия, обычаев и традиций»¹⁹.

В 70—80-х гг. мусульманскими идеологами выдвигается идея «конструктивной способности ислама», которая пытается обосновать жизнеутверждающий характер ислама, способность к формированию активной позиции в жизни. Причем в современной ситуации мировоззренческие поиски идеологов и государственных деятелей главным образом ведутся вокруг теоретического осмысления вопросов, связанных с формами государственного устройства и выбора пути социально-экономического развития.

Следует отметить, что различие классовых интересов и социально-политических установок идеологов стран «третьего пути» обусловили неоднозначную интерпретацию самого понятия «социализм». У многих лидеров стран «третьего пути» наблюдаются прагматический подход, буржуазно-либеральная его трактовка. В их политических программах нередко «социализм» трактуется в духе классовой гармонии, национального примирения и принципа «национальной солидарности», как, например, концепция «арабского социализма», которая, отрицая капитализм, не отвергает частную собственность. В принципе не признавая классовую борьбу, они выступают за «национальную солидарность». Одновременно они стремятся подчеркнуть различие между опытом социалистических стран и их собственным «третьим путем», высказываются за «принятие социализма, но без коммунизма». Так, президент Туниса Хабиб Бургиба в 60-х годах интерпретировал «социализм» в духе национального примирения, исключив из него идеи общественной собственности и классовой борьбы. В частности, он говорил: «Речь идет не о том, чтобы взять у одних и дать другим... Наш социализм отличается от утопического,

принципиально эгалитарного, исходящего из романтического идеала социализма, основанного на ненависти и борьбе классов. Наша концепция социализма совершенно иная. Она стремится быть одновременно объективной и человеческой»²⁰.

Эта интерпретация социализма принадлежит президенту страны, где впервые в арабском мире религия была отделена от государства, где были отменены многие шариатские законы в судопроизводстве, подвергались пересмотру такие основополагающие предписания религии, как пост (ураза), паломничество в Мекку (хадж) и др. Но тем не менее Х. Бургиба не в состоянии разграничить идеи научного социализма от примитивных утопических учений прошлого, в которых выдвигались уравнивательные идеи религиозного коммунизма.

В подходе к социализму у лидеров национально-освободительного движения наблюдается следующая тенденция: если в период борьбы за независимость они видели в социализме глобальную платформу, выступающую средством решения национальных и мировых проблем, то в условиях ее завоевания социализм начинают рассматривать лишь как один из принципов в системе социальных установок и программных действий. Идеи социализма в доктринах буржуазно-либерального и национального типа приобретают все более узкий, утилитарный и прагматический характер. Эта тенденция наблюдается во многих программных документах ряда правительств молодых государств. В частности, буржуазно-либеральная установка на социализм рельефно обнаруживается в программных действиях Ахмеда Сукарно в Индонезии, Зулфикара Бхутто в Пакистане, Муджибура Рахмана в Бангладеш, Хабиба Бургибы в Тунисе и других руководителей освободившихся стран.

Отсутствие единой идеологической платформы, расплывчатость социально-политических установок, эклектика и синкретизм — характерные черты современных концепций «социализма национального типа». Например, А. Сукарно суть «индонезийского социализма» видел в следующем: «Наш социализм — это смесь. Идею политического равенства мы заимствовали из Декларации независимости США, идею духовного равенства из ислама и христианства, научную идею равенства — из марксизма. К этому мы добавили свою национальную самобытность — мархаэнизм. Затем мы внесли сюда принцип «готонг ройонг», что означает жить вместе,

работать вместе, помогать друг другу во всем. Смешайте все это и вы получите «индонезийский социализм»²¹. Как говорят, комментарии излишни.

Как известно, президент Гамаль Абдель Насер широко использовал ислам в своей программе социально-экономических преобразований. В борьбе против правых сил, противодействующих курсу некапиталистического развития, революционно-демократическая власть в Египте пользовалась тем же идеологическим оружием, что и ее противники, — исламом. Президент Г. А. Насер заявлял, что «мусульманская религия на 100% социалистическая религия, хотя господствующие классы помещиков пытаются использовать ее в своих корыстных целях»²².

Выступая на конгрессе Арабского социалистического союза в г. Суэце (март 1966 г.), Насер говорил: «Религия призывает к равенству, к тому, чтобы богатства мусульман принадлежали мусульманам, а не мусульманским королям. Это и есть социализм... А реакционеры кричат об исламе, о духовных ценностях, об атеизме и пр. Перед кем же они несут этот вздор? Награбили народное добро и прикрываются исламом»²³.

В условиях осуществления президентом Насером в 60-х годах прогрессивных социальных преобразований в Египте богословы пытались дать философско-теологическое обоснование активным мерам тогдашнего правительства. Например, ректор университета Аль Азхара Махмуд Шалтут, поддерживая социально-экономические реформы Насера, тем не менее писал: «Долг власти — использовать богатства на благо страны. Направленная экономика есть необходимость, и она не является средством ограничения свободы на собственность»²⁴.

К идеям «мусульманского социализма» обращались также революционно-демократические силы Алжира в борьбе с консервативно-буржуазными и реакционными кругами, преследуя при этом собственные интересы и политические цели.

Однако в целом реакционная направленность и утопичность социального идеала мусульманских концепций «социализма», утверждения о возможности построения социализма при сотрудничестве всех классов, а также их антикоммунистическая направленность, отказ мусульманских идеологов от использования опыта реального социализма говорят о несостоятельности, даже абсурдности теории «арабского» или «исламского социализма».

Поэтому сам Насер, отмежевываясь от приписываемого ему авторства «арабского социализма», говорил: «Арабский социализм придуман египетскими газетами. Я же в своих речах и в Хартии ни разу не употреблял этого термина. Нет социализмов, есть универсальный научный социализм»²⁵. В Хартии национальных действий, принятой в 1962 г., было закреплено признание научного социализма как наиболее подходящего метода для определения правильного пути, ведущего к прогрессу.

Вместе с тем Насер не представлял себе социализм без религии. Выражая свое отношение к марксизму по этому вопросу, он говорил следующее: «Если условно марксизм сформулировать в 20 пунктах, то под 18 из них я готов подписаться. Единственными двумя пунктами, которые разделяют нас с марксизмом, являются диктатура пролетариата и отношение к религии»²⁶. Он выступал против диктатуры в любой ее форме, ошибочно предполагая, что она якобы не отвечает интересам египетской революции, которая «будет игнорировать диктатуру какого бы то ни было класса, в том числе и диктатуру рабочего класса»²⁷.

Как видно, Насер, исключая из содержания социализма диктатуру пролетариата, не признавал и классовую борьбу. Утопичность и иллюзорность подобных представлений о социализме несомненны. Но в 60-х годах в Египте социалистические лозунги играли положительную роль в том смысле, что они выступали в качестве важного средства политической мобилизации масс, привлекая их на сторону прогрессивных социально-экономических преобразований Насера. Советский исследователь И. И. Гаршин отмечает двуединую функцию, которую выполняли эти лозунги. По его словам, идеологи «арабского социализма», давая теологическое обоснование прогрессивным мерам правительства Насера, способствовали их популяризации. Одновременно с помощью религиозных постулатов они стремились убедить массы в совершенстве своего «социализма», в его самобытности в отличие от реального социализма²⁸.

С приходом к власти Анвара Садата социалистическая ориентация в Египте уступила место движению «возрождения», которое приобрело преобладающее влияние. Новый ректор университета Ал Азхар Абдель Хаким Махмуд объявил социализм «ересью», подчеркнув враждебность марксизма по своей сути исламу. Выступая в защиту частной собственности, он особенно крити-

ковал «мусульманский социализм», в котором утверждались идеи об имущественном равенстве и коллективистские принципы, восходящие своими корнями к средневековым ересям.

В настоящее время концепции «исламского социализма» активно разрабатываются теоретиками и идеологами мусульманской общественной мысли. Существует множество концепций «исламского социализма», каждая из которых отражает классовые интересы, социально-политические установки определенных общественных сил. Они разрабатываются идеологами консервативно-феодалных кругов, национальной буржуазии и идеологами радикально настроенных мелкобуржуазных кругов.

В данной работе автор не ставит своей задачей дать подробную характеристику всех направлений «исламского социализма». Наша цель — дать краткую типологическую характеристику современных мусульманских концепций, раскрыть их классовую сущность и показать их идейно-теоретическую связь с утопическими представлениями и народными идеалами прошлого, с социокультурными, религиозными традициями.

3. Современные концепции «исламского социализма», их разновидности

Прагматический подход к социализму, наблюдавшийся в высказываниях лидеров стран «третьего пути», получает свое «теоретическое» обоснование в трудах идеологов буржуазно-либерального толка. В них выдвигается идея синтеза восточной (мусульманской) и западной культур. Они выступают в русле модернизации ислама и стремятся приспособить «традиционные религиозные факторы» к потребностям модернизации общества на национальной почве. В концептуальном плане в доктринах этого толка социализм является не общей платформой и не общественно-экономической системой, а представляется одним из элементов национального развития наряду с другими, по существу буржуазно-демократическими.

В странах Ближнего Востока, особенно в Египте, как уже отмечалось, в 60-е годы интенсивно разрабатывались идеологами либеральной буржуазии различные концепции так называемого «арабского социализма». В них речь шла не столько о методах и способах постро-

ния социалистического общества, сколько предпринимались попытки создания собственных моделей «социализма», основанных на постулатах ислама и социокультурных ценностях арабской нации. В «арабском социализме» проглядывал некий прообраз идеальной организации общества, основанной на религиозно-этических принципах. Один из его идеологов Джамал Атаси писал: «Арабский социализм для нас — это новое арабское общество, построенное на основе единства, справедливости, свободы и правильного народно-демократического правления»²⁹.

Подобный подход к интерпретации социализма наблюдается также в теоретических разработках сирийского богослова Мустафы ас Сибаи. Он видит в частной собственности, поощряемой исламом, важное средство раскрытия человеческих дарований в процессе конкуренции, а в последней усматривается одно из основных факторов развития цивилизации и роста производства. Согласно М. ас Сибаи, основным условием решения социального неравенства является укрепление моральных ценностей, т. е. нравственное совершенствование общества. Для искоренения социальной несправедливости он считал достаточным соблюдение предначертанных исламом принципов равенства всех людей перед богом³⁰.

По его мнению, социальное неравенство носит естественный характер и вытекает из субъективных способностей людей, т. е. из их умственного и физического неравенства. При этом М. ас Сибаи имел в виду умственные и физические отличия людей, видя в них главную причину социального неравенства. И поэтому идеолог не предлагает принятия радикальных социально-экономических мер, а апеллирует к предписаниям Корана. В частности, он пишет, что «ислам призван регулировать проблемы распределения путем пожертвований богатыми в пользу бедных (закят). Экономический принцип ислама основан на признании того, что все богатство принадлежит Аллаху, а люди подвластны ему»³¹. Все эти положения якобы призывают людей к справедливости. Следовательно, считал он, внушение людям принадлежности всего существующего Аллаху будто бы способствует осознанию их равенства перед богом. В результате все сводится к религиозно-моральному обоснованию равенства всех людей перед богом, что, естественно, не может обеспечить реального их социально-экономического равенства.

Не трудно убедиться, что большинство идеологов «исламского социализма» религиозного толка стремятся обосновать социальное неравенство «естественным неравенством», а равенство сводят к равенству всех перед Аллахом. Естественно, что исламский принцип равенства не может быть распространен на сферу производства, распределения и обмена, а ограничивается лишь моральными призывами к «человечности», «справедливости» и т. п. Например, египетский богослов Хасан Фатх ал Баб, утверждая об отсутствии в исламе господства одного класса над другим, отрицает социальное неравенство и считает, что в исламе «все люди братья, они — рабы единого бога». С этой позиции отрицается классовая борьба, провозглашается сотрудничество всех социальных слоев в достижении главной цели — построения идеального исламского государства справедливости.

С концепцией «исламского государства» Мустафы ас Сибаи во многом перекликаются взгляды пакистанского идеолога Абул Ала ал Маудуди, который усматривает в исламе решение всех проблем: социальных, экономических и политических. По его мнению «если изучить ислам глубже, то станет ясно каждому мусульманину, что он (т. е. ислам) сможет решить все жизненные вопросы. Человек в исламском обществе свободен в своей экономической деятельности. Он имеет право обладать тем, что приобрел в соответствии с предписаниями Корана»³². Он тоже утверждает, что земное неравенство — результат естественного неравенства людей в силу различия их физических и умственных способностей. Что касается вопроса о способах приобретения богатства, замечает он, то ислам позволяет человеку приобрести его дозволенным (халал) путем. Но в то же время он запрещает недозволенные (харам) методы приобретения богатства, наносящие вред обществу, морально его разлагающие³³.

Ал Маудуди утверждает, что ислам одобряет накопление такого богатства, которое расходуется для нужд единоверцев. Одним из видов помощи бедным и нуждающимся является закят, что позволяет имущим щедро жертвовать часть своих прибылей в пользу неимущих и бедных. Люди в исламском обществе не боятся бедности, считает он, потому что они знают, что в любое время они могут получить свою долю в виде закята³⁴.

Для решения экономических проблем и проблемы бедности, подчеркивает он, есть еще и принцип наследования, который, по его мнению, способствует децентрали-

зации богатства. Сюда же он относит запрещение ссудного процента (риба). Исходя из этого ал Маудуди утверждает, что «исламская экономическая система гарантирует человеку успех и благосостояние, ибо она является самой гуманной экономической системой»³⁵.

В действительности все это не может служить средствами решения проблем социальной справедливости. Однако иллюзии, порожденные этими предписаниями, объективно препятствуют установлению действительно справедливого распределения национального богатства. Ибо социальное неравенство является «не причиной, а следствием, юридическим выводом из существующей экономической организации общества...»³⁶.

Классовая сущность «исламского социализма» буржуазно-либерального толка, утопичность его социального идеала очевидна. Это наблюдается также в рассуждениях египетского идеолога Мухаммеда Хусейна Хейкала. Характеризуя «арабский социализм», его концепцию он видел в следующем: в сохранении классов, противоречия между которыми должны устраняться не установлением диктатуры пролетариата, а в рамках национального единства в процессе осуществления революционных преобразований; в признании двух видов собственности; в утверждении, что организация политической деятельности не должна находиться в руках партии, а она должна охватить всю нацию и ориентировать на патриотическое единство, пока общество не достигнет новой ступени развития.

Ряд либерально-буржуазных идеологов также дает морально-этическую интерпретацию социализма. Например, пакистанский идеолог А. М. Малик пишет: «Мусульманский социализм — это решение проблемы благосостояния человека без обоих «измов». Это установление справедливости через моральное совершенствование в духе ислама»³⁷.

Морально-этическая интерпретация социализма наблюдается и в рассуждениях Мустафы ас Сибаи. По его утверждению, «исламский социализм основан на солидарности, причем наиболее важное для благоденствия общества стороны — это моральная солидарность в мировоззрении, политическая солидарность, солидарность в защите общества, солидарность в поддержке добрых нравов в обществе, солидарность экономическая, культурная, взаимопомощь по обеспечению всем членам общества приличного уровня жизни»³⁸. Однако мусульман-

ский богослов не указывает и не может указать на реальные средства, гарантирующие осуществление этих принципов и норм.

Классовая сущность «исламского социализма» буржуазно-либерального толка, утопичность его социального идеала очевидны. Мусульманские идеологи не рассматривают социализм как социально-экономическую систему, основанную на уничтожении частной собственности. Египетский богослов Рифат ал Махджуб пишет: «Нам следует установить систему, где уважают личность и общество. Для осуществления этой цели мы должны основываться на частной и общественной собственности с целью защиты личных интересов и общественных интересов. Этим наша система отличается от капиталистической и коммунистической»³⁹.

Нетрудно заметить, что разрабатываемые мусульманскими идеологами модели «исламского государства» — это мысленная идеальная конструкция, которая вырастает не из действительных общественных отношений, а навязывается «существующему обществу извне, посредством пропаганды, а по возможности и примерами показательных опытов. Эти новые социальные системы заранее были обречены на то, чтобы оставаться утопиями, и чем больше разрабатывались они в подробностях, тем дальше они должны были уноситься в область чистой фантазии»⁴⁰. Это сказанное Энгельсом об утопистах прошлого вполне применимо и к оценке мусульманских концепций «социализма» либерального толка.

Для мусульманских идеологов буржуазно-либерального толка осуществление социализма представляется возможным без классовой борьбы, без уничтожения классовых антагонизмов и их источника — частной собственности. В этой связи уместно напомнить слова В. И. Ленина: «Равенство есть пустая фраза, если под равенством не понимать уничтожения классов»⁴¹.

В их концепциях, хотя европейский капитализм и подвергается резкой критике, но в целом прослеживается цель — способствовать капиталистическому развитию мусульманских стран на национальной почве. По своей идейно-политической направленности эти концепции «исламского социализма» во многом перекликаются с «истинным социализмом», назначение которого классики марксизма видели в стремлении немецких бюргеров «излечить общественные недуги для того, чтобы упрочить существование буржуазного общества»⁴².

Буржуазно-либеральные концепции «исламского социализма», выступающие в русле модернизации, разрабатываются представителями мусульманского духовенства и националистически настроенной интеллигенции. Они широко используются правящими кругами стран капиталистической ориентации в прагматических целях для привлечения масс. Однако с конца 70-х годов доминирующее положение начинают занимать концепции, выступающие в русле «возрождения ислама».

Обычно утверждается, что «демократические» принципы в исламе были реализованы в течение первых сорока лет халифата, а потом они якобы постепенно извратились и были преданы забвению. Именно этот утраченный «золотой век» ислама стал социальным идеалом в мусульманских ересьях и стимулировал средневековые народные движения. И в современном исламе возрожденческого толка социальный идеал нередко обращен в прошлое: в нем в качестве идеальной модели исламского государства предпринимаются попытки изобразить общественные порядки и нравы времен ранней мусульманской общины, внедрить в структуру современного общества традиционные институты ислама. Возрожденческое движение охватило ныне почти все мусульманские страны, независимо от их социально-политической ориентации. По мнению многих исследователей, новая волна возрождения, пришедшая на смену секуляристской тенденции в мусульманском мире, наступила с 1967 года — после арабо-израильского конфликта. Особенно усилились возрожденческие тенденции после антишахской революции в Иране в 1979 г.

Воздействие религии на концепции «исламского социализма» возрожденческого толка носит сложный и противоречивый характер, который проявляется не в равнозначной мере. Реакционные круги используют их в собственных интересах с целью сохранения и защиты своих привилегий и основ эксплуататорского общества. Они направляют эти учения одновременно и против прогрессивных идей научного социализма в целях подрыва единства революционных сил и дискредитации марксизма-ленинизма. В то же время возрожденческие концепции «исламского социализма» активно разрабатываются и идеологами мелкобуржуазных и революционно-демократических сил, которые заинтересованы в коренных переменах и ломке существующих устоев общества. В них нередко содержатся средневековые идеи,

социальные идеалы уравнительно религиозного коммунизма, утопические представления о справедливости и равенстве. Подобные идеи и взгляды, стимулировавшие многие средневековые народные движения, воспринимаются широкими массами социальных низов в духе «социализма» и служат идеологической основой программных действий прогрессивных общественных сил. Они используются также революционными демократами в борьбе против сил империализма и реакции в целях укрепления основ прогрессивных режимов.

Сторонники «исламского социализма» возрожденческого направления принадлежат к идеологам реформаторского типа, которые решительно выступают против вестернизации, против социокультурных ценностей Запада и против капитализма. Они выступают за «социализм», основанный на духовных ценностях ислама. С этой позиции возрожденцы строят свои концепции на основе сочетания в разных соотношениях ислама и социализма и считают «социализм современной формой справедливости, вытекающей из самого существа ислама и арабисламского культурного наследия»⁴³. Они абсолютизируют роль социокультурных и религиозных традиций, моральных и экономических предписаний, зафиксированных в шариате. Приверженцы откровенно религиозных вариантов концепций «исламского социализма» объявляют ислам «социалистической религией», а социалистические идеи и социалистический образ жизни они прямо выводят из Корана или находят их в общественных отношениях времен пророка Мухаммада. Их авторы считают, что для них социализм — пройденный этап, а социалистическое общество якобы уже существовало в истории ислама. Так утверждает Мухаммад ал Газали: «Социализм — это новый термин для старого понятия человеческого совершенства в повседневной жизни»⁴⁴.

Нередко идеологи консервативных общественных сил собственные программы выдают за «осуществление» вековых чаяний трудящихся о социальной справедливости и равенстве. Они пытаются доказать, что социализм является современной формой справедливости, вытекающей из самого существа ислама и арабомусульманского культурного наследия.

В своих теоретических построениях идеологи «исламского социализма» выступают с позиции антиисторизма, пытаясь проецировать настоящее в прошлое,

использовать прошлое для аргументации настоящего. В этом отношении их идеал обращен не в будущее, а в прошлое и направлен на реставрацию традиционных институтов и порядков времен Мухаммада и «праведных» халифов (хулафа ар рашидун).

Теоретики «религиозного социализма» возрожденческого направления, обращаясь к заложенным в исламе традициям, стремятся противостоять влиянию и капитализма, и научного социализма. Они нередко интерпретируют ислам в духе «гуманистического социализма», пытаются представить его как выражение преобладания общих интересов над частными, приоритет коллективного начала над индивидуальным. С этой позиции они во многом перекликаются с представителями средневекового вольнодумства и ересей, которые в борьбе против феодальной эксплуатации и официальной мусульманской идеологии переинтерпретировали основные положения исламской догматики в духе моральных принципов — социальной справедливости, равенства, братства и т. д. И в современных условиях поиска социального идеала моральное переосмысление догматов религии в известной степени приводит идеологов «религиозного социализма» к отходу от ортодоксального ислама, дает возможность подвергать критике эксплуатацию, требовать улучшения жизни трудящихся. Выступая с этой позиции, египетский богослов Мухаммад ал Газали говорит: «Для строительства нового общества, воплощающего в себе идеалы социализма, требуется формирование позитивной общественной морали и утверждение сознания общественного долга, готовности подчинить личное общему благу... А это возможно лишь постольку, поскольку принципы социализма освящены религией, в данном случае исламом»⁴⁵.

Теоретики «религиозного социализма», переосмысливая догматы религии, сводят религиозность к морали и тем самым затушевывают сущность религии, ее антинаучный характер. Однако несмотря на это, по утверждению А. Ахмедова, новое истолкование основных догматов религии дает стимул для ограничения безраздельного господства теологического взгляда на мир, способствует «развитию светской общественной мысли в мусульманских странах»⁴⁶. Кроме того, многие утверждения идеологов «религиозного социализма», сочетающиеся с критикой и разоблачением «язв» буржуазного общества, «временами находят отклик и поддержку в среде крестьян».

ян и ремесленников, чему способствует их религиозность, духовная подчиненность муллам и улемам, которые идут «рука об руку» с феодалами»⁴⁷.

Таким образом, внутри возрожденчества выступают течения, как консервативно-регрессивного направления, так и революционно-демократического. Их представители, по определению М. Т. Степанянц, делятся на возрожденцев — регрессистов («Братья-мусульмане», «Жамаати ислам») и на возрожденцев-прогрессистов (Каддафи). Социальную базу возрождения консервативного направления составляют общественные силы, связанные с патриархально-общинными и феодальными отношениями. Эти силы, заинтересованные в сохранении собственных привилегий, решительно выступают против осуществления экономических и социально-политических изменений и нередко образуют наиболее реакционное направление в общественной идеологии.

Соответственно левое направление возрожденчества образует идейные течения, выражающие умонастроения наиболее радикальных кругов. Его социальную базу составляют широкие мелкобуржуазные слои и крестьянские массы, заинтересованные в коренном переустройстве существующей социальной действительности. Представители этого направления в реставрации порядков и институтов раннего ислама усматривают не самоцель, в отличие от возрожденцев-регрессистов, а идейно-политическую платформу для осуществления коренных социально-экономических и политических перемен. Они выступают как решительные противники капитализма и капиталистического пути развития. Это можно проследить в «Третьей мировой теории» Муаммара Каддафи и в некоторых левых концепциях ислама.

Возрожденческие концепции этих направлений своими корнями восходят к средневековым ересям, которые Ф. Энгельс делил на два основных вида: бюргерско-умеренную и плебейско-революционную. Первый вид отражал интересы оппозиционных феодализму общественных сил городов и был направлен на расчистку почвы для буржуазных отношений. Второй вид ересей был связан с коммунистическими тенденциями, которые выходили за рамки формирующихся буржуазных отношений, и принципиально отличался от умеренно-бюргерской ереси. Эта ересь «являлась прямым выражением потребностей крестьян и плебеев и почти всегда сочеталась с восстанием... Она требовала восстановления раннехристиан-

ского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Из «равенства сынов божиих» она выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ»⁴⁸.

По преобладающему мнению советских ученых-исламоведов, возрожденческие течения, выступающие в качестве идеологической защиты интересов и привилегий консервативно-буржуазных и феодальных кругов, в научной литературе относят к концепциям «феодалного социализма».

Крайне-правое крыло возрожденцев представляет современное мусульманское движение «Ихван ал-муслимун» (Братья-мусульмане), известное на Западе также под названием «Мусульманский интегрзм» (Ихванийя). Оно распространено почти во всех мусульманских странах. Основатель движения «Братьев-мусульман» школьный учитель Хасан ал Банна (1906—1949). Его последователи Мухаммад Газали, Саид Кутб, Мухаммад Кутб, Саид Рамадан и другие идеологи.

Исторически возникновение этого движения было обусловлено необходимостью сохранения единства нации в борьбе против колониального господства Запада. Оно представляло собой альтернативу политике колониальной власти, направленной на разделение мусульманских народов путем создания небольших государств. В качестве идейной основы национального единства выдвигается ислам.

В основе доктрины «мусульманского интегрзма» лежит идея панисламизма, восходящая к ранним мусульманским реформаторам Аль Афгани, М. Абдо и др. Идейное содержание этой доктрины составляет теоретическое обоснование и развитие следующих трех концепций: ислам — форма наднациональной общности всех мусульман; ислам — не только религия, но и «образ жизни», в нем можно найти решение всех социальных, экономических и политических проблем; ислам — призыв к братству всех классов и народов.

«Ассоциация Братьев-мусульман» (Гамаа ал-ихван ал-муслимун) задумана как международная организация. Она призвана привести к духовному «освобождению», уберечь от разлагающего влияния западной цивилизации, вести борьбу за «очищение» исламского общества и установление исламского порядка и исламской справедливости. На сегодня организации «Братьев-му-

сульман» существуют более чем в 30 странах и имеют свои печатные издания. Идеи «Братства» (Ихванийя) популярны среди мелкобуржуазных слоев. Рассматривая ислам как универсальную систему, идеологи «Братьев-мусульман» создали целый спектр различных социально-политических и философских теорий — от «исламского социализма» до теократии. В их теориях идея «третьего пути» выражается в современном направлении исламской мысли ихванийя — мусульманского интегризма. В сфере практической деятельности ихванийя выражается в совместных усилиях различных организаций «Братьев-мусульман» по объединению мусульманских народов на идеологической основе ислама.

Однако в современной жизни мусульманских стран «Братства-мусульмане» не выступают как целостная организация, имеющая свою единую, общую идеологическую и политическую платформы. В движении мусульманского интегризма существуют «центристское» (умеренное), «демократическое» (левое) и «радикальное» (правое) направления. Идеологи демократического крыла Мухаммад Газали, Мустафа ас Сибаи, Саид Кутби и др. выступают за осуществление в жизни идей «исламской демократии», буржуазно-либеральных реформ. Они находятся в оппозиции по отношению к правящим кругам⁴⁹.

Правое крыло «Братьев-мусульман» представлено многочисленными экстремистскими и террористическими группировками и организациями. В Афганистане подобные группировки выступают против народной власти на стороне контрреволюции. В Индонезии и Египте в 50—60-х годах организации «Братьев-мусульман» были запрещены за антигосударственную деятельность. В 70-х годах деятельность организации «Братьев-мусульман» была запрещена в Сирии.

В развивающихся странах социалистической ориентации преобладают концепции революционно-демократического толка. В них религиозная окраска и традиции наполнены совершенно иным социально-классовым содержанием: социальные проблемы в них мыслятся как центральные и тесно связаны с прогрессивными преобразованиями.

Значительный научный интерес представляют мелкобуржуазные националистические концепции «возрождения ислама», которые в настоящее время занимают доминирующее положение. Подробнее остановимся на

анализе концепции развития Муаммара Каддафи, которая рассматривается ее автором как «ливийский социализм». Она составляет одну из трех частей его «Третьей мировой теории», изложенной в «Зеленой книге».

По замыслу М. Каддафи, «Зеленая книга» призвана решить проблемы демократии (народовластия), социально-экономического развития (социализма) и национализма (идеологии). Основные столпы новой теории — ислам, национализм и ливийский социализм — соответственно образуют идеологическую, социально-политическую и экономическую платформы «третьего пути». Экономическую основу теории М. Каддафи составляет «социализм», основанный на исламе, политическую образует джамахария (народовластие), идеологическую — национализм. Свой социальный идеал он видит в процветании ливийской нации посредством «уравнения социального статуса и материального положения всех ее членов»⁵⁰.

По мнению автора «Третьей мировой теории», несправедливость всех прежних социально-экономических систем заключается не в характере организации самого производства и распределения, а в нерешенности проблемы труда и оплаты труда: «До сих пор еще производители остаются наемниками, вместо того, чтобы быть партнерами». По его мнению, все «усилия решить ее в сфере отношений собственности не разрешили проблемы производителей»⁵¹.

В системе зарплаты усматривается нарушение принципа: «Кто работает, тот и потребляет». В результате, как полагает М. Каддафи, производители отчуждаются от производимого им продукта и становятся наемными рабами «как бы ни велик был их заработок»⁵².

При этом положение производителей рассматривается идентичным «при всех ныне существующих формах собственности», а «те изменения, в результате которых собственность переходила из рук в руки, не решили вопроса о праве работника на производимый непосредственно им продукт»⁵³.

В своих суждениях по вопросу о возникновении эксплуатации человека человеком М. Каддафи исходит из идеалистической посылки о нарушении «естественного закона», а переход человечества от первобытно-общинного строя к классовому обществу трактует с позиции антиисторизма, не рассматривая его как закономерное явление.

Начало социальной несправедливости и эксплуатации усматривается им не в возникновении частной собственности, а в системе зарплаты, которая пришла на смену «естественных правил» взаимоотношений членов патриархального общества. В идеализируемом М. Каддафи первобытно-общинном обществе «естественные правила» обеспечивали «приблизительно равное потребление людьми продуктов природы». Отказ от них выразился в «стремлении человека присвоить себе больше, чем ему необходимо», что и явилось «началом деградации и отступления от здоровых норм жизни человеческого общества и зарождения эксплуататорского общества»⁵⁴.

Отсюда основная задача в решении экономической проблемы, по мнению М. Каддафи, состоит в возврате к этим «естественным правилам», которые определяют и сущность «естественного социализма» (ливийского социализма). Ее решение прежде всего заключается «в отмене зарплаты и освобождении человека от ее оков, в возвращении к естественным правилам определившим эти отношения до появления классов, разных форм правления и законодательства, созданного человеком»⁵⁵.

Основное «достоинство» «естественного социализма» усматривается им в том, что оно основывается на признании равенства всех трех элементов производства и приблизительно равном распределении производимого продукта между ними. Каждый из трех элементов (производитель, предмет труда и орудие труда) «имеет равное право на производимый продукт, предпочтение одного из них другому противоречит естественному правилу равенства»⁵⁶. «Естественный социализм» основывается на принципе равного партнерства. При нем якобы все производственные процессы подчинены этому естественному правилу.

Как видно, М. Каддафи далек от подлинных причин нарушения «естественных правил», что заключается не в конечном результате производства — потреблении, а в изменении самого способа организации производства и в характере распределения.

В предлагаемом М. Каддафи «новом социалистическом обществе» существуют две формы собственности: «Это — личная собственность, предназначенная для удовлетворения личных потребностей, полученная без эксплуатации других людей, и социалистическая собст-

венность, где производители являются партнерами в производстве».

Суть социалистической революции он усматривает не в ликвидации общественно-экономического строя, основанного на частной собственности, а в овладении производителями своей долей производимого продукта. Отсюда целью рабочих забастовок должно быть не повышение зарплаты, а требование допуска к участию в распределении производимого продукта.

Правильное решение экономической проблемы, по мнению М. Каддафи, представляется возможным только при определенной политической организации общества, каковой является ливийская форма народовластия (джамахария). Все формы буржуазной демократии объявляются «обманом народа», «лицемерным прикрытием диктаторских режимов». С этой позиции подвергаются резкой критике буржуазная система парламентаризма и различные формы «народных представительств». В этом же духе оценивается и партийная система, в которой усматривается «выхолащивание демократии», «современное орудие диктаторского правления». Межпартийная борьба в буржуазном обществе создает лишь видимость политической активности, а в действительности представляет ханжеский фарс, облеченный в форму демократии, но по существу построенный на эгоизме и деспотизме⁵⁷, утверждает М. Каддафи. Острие его политической концепции направлено против «ложной и лицемерной демократии» буржуазного общества.

Идеальное решение проблемы демократии усматривается в «прямой демократии», восходящей к племенным традициям и обычаям. «Прямая демократия» осуществляется путем создания мусульманских советов — аш шура, повсеместно избираемых народом по восходящей линии. Эти советы совмещают в себе функции законодательной и исполнительной власти. В системе «прямой демократии», утверждает М. Каддафи, «утрачивается отжившее определение, что демократия — ЭТО КОНТРОЛЬ НАРОДА НАД ПРАВИТЕЛЬСТВОМ, и на его место ставится ПРЯМАЯ ДЕМОКРАТИЯ — ЭТО НАРОДНЫЙ САМОКОНТРОЛЬ»⁵⁸ (Курсив М. Каддафи).

В своей политической концепции М. Каддафи отрицает законодательную практику и исходит из идеалистической посылки существования «вечного универсального закона». Он считает, что «подлинным законом общества

Является либо обычай, либо религия. Всякая попытка установить закон общества, минуя эти исходные отправные моменты, неправомерна и нелогична. Конституция не является законом общества»⁵⁹.

Отсюда важное значение придается обычаю и религии. В них усматриваются «самобытный путь» развития и утверждение «естественного закона», который наиболее полно выражает «неизменную сущность» человека. По мнению М. Каддафи, «прямая демократия» должна основываться не на писаных законах, а на обычаях и религии, в которых утверждается «естественный закон».

Достижение «подлинной свободы» представляется возможным лишь при наличии «священного закона», отсутствие которого якобы грозит утратой обществом своей свободы. Источником этого закона является религия, которая включает в себя обычай, а обычай есть выражение естественной жизни народов.

Таким образом, «ливийский социализм» не мыслится без религии. Она образует и идеологическую основу ливийского национализма. Национализм, основанный на религиозной общности, считается идеологией ливийской революции. Он рассматривается как бы материальным средством реализации, «инструментом выражения ислама, его пропаганды по всему миру». Поэтому в «Третьей мировой теории» М. Каддафи речь идет об «исламском социализме», хотя в книге ничего не говорится об исламе. В одной из своих речей М. Каддафи отмечает: «Мы — социалисты, но в рамках Корана; мы — социалисты, но в рамках, допускаемых нашей религией»⁶⁰.

Исходным моментом в трактовке общественных отношений и общественных связей М. Каддафи считает национализм. Движущая сила исторического развития усматривается не в борьбе классов, «основой движения истории является национальная борьба, общественная борьба»⁶¹. Характерно то, что в интерпретации М. Каддафи понятия «общественный», «национальный», «национальный фактор» и «общественная связь» выступают как однозначные: они служат сохранению единства общества. По его мнению, «ход жизни людей также нарушается, если национальное самосознание, как общественный фактор взаимного тяготения и основа существования общности, игнорируется или вступает с ним в противоречия»⁶².

Но общественный фактор должен находиться в соответствии с религиозным фактором, который также вы-

ступает в качестве идейной основы национальной общности. Поэтому «истинная причина конфликтов внутри национальной общности» усматривается М. Каддафи в «отсутствии религии», а не в экономических отношениях.

В политической концепции М. Каддафи классовая солидарность заменяется идеей национального единства, основанного на религиозной общности. В классовой борьбе он усматривает орудие борьбы за власть и «оправдание диктатуры». Он, в частности, пишет: «Утверждение, что общество состоит из многих групп, одна из которых подавляет остальные, чтобы остаться единолично у власти, служит оправданием диктатуры»⁶³.

Свое негативное отношение к классовой борьбе М. Каддафи мотивирует тем, что она якобы не способна положить конец социальным противоречиям, что класс-победитель с течением времени вырождается, деградирует и в нем постепенно проявляются те же негативные черты, которые были свойственны свергнутому им классу, против которых в свое время он боролся. «Таким образом,— констатирует он,— борьба за власть над обществом вновь начинается»⁶⁴.

Он подвергает критике буржуазную демократию с ее парламентарским представительством. Отсюда призыв к массам «бороться за уничтожение всех авторитарных форм правления, лицемерно именуемых разными формами демократии»⁶⁵.

При всей своей антиимпериалистической и антикапиталистической направленности «ливийский социализм» противопоставляется и научному социализму. Таким образом, специфика «ливийского социализма», которая постоянно подчеркивается его автором, определяется религиозными предписаниями, заложенными в Коране. «Мы стремимся создать независимую арабскую экономическую стратегию,— говорит М. Каддафи,— не имеющую никаких связей ни с капитализмом, ни с коммунизмом: перед нами один путь — построить такой социализм, который в том, что касается человеческих прав, благосостояния государства и социального прогресса, ясно определен в Коране»⁶⁶.

Филантропическая иллюзия о «равенстве возможностей» и «уравнительном распределении» материальных благ, отсутствие конкретно-исторического подхода к анализу общественных процессов и отношений классов в обществе, проповедь классового мира и сотрудничества всех социальных групп во многом придают «третьей

мировой теории» М. Каддафи черты, характерные для утопического социализма в целом. Это наблюдается в определении самой сути «ливийского социализма», который рассматривается как «равенство возможностей», «социальная справедливость и равенство всех», «святое единение всех трудовых сил общества».

При расхождении с концепциями «исламского социализма» консервативно-феодального и буржуазно-либерального направлений «ливийский социализм» имеет общую с «феодальным социализмом» особенность, что проявляется в стремлении оградить себя от влияния извне, как со стороны капитализма, так и со стороны реального социализма.

В целом, по утверждению Л. Р. Полонской, модель «третьей мировой теории», представляющая собой синтез традиционного и современного, выступает в форме «обновления» традиционных институтов, на практике она выражает попытку осуществить этот синтез путем использования как традиционных, так и современных институтов. В осуществлении этой задачи М. Каддафи выступает как политический прагматик, для которого при решении одних вопросов на первый план выдвигается национализм, при решении других — ислам.

«Третья мировая теория» в большей степени противостоит современным буржуазным концепциям общественно-экономического развития, хотя в ней содержатся положения, направленные против теории научного социализма. Как правило, западная пропаганда пытается акцентировать свое внимание на ее антикоммунистической направленности, подчеркивая содержащуюся в ней критику «коммунизма». Однако в этой связи заслуживает внимания высказывание самого М. Каддафи: «Имеется сходство в некоторых пунктах между моими мыслями и марксизмом» и «мы можем прийти к общему знаменателю»⁶⁷.

«Третья мировая теория» М. Каддафи, по оценке Л. Р. Полонской, М. Т. Степанянц и Л. Б. Борисова, наиболее ярко выражает умонастроения радикальных кругов и мелкобуржуазных слоев, последовательно выступающих против империализма и неоколониализма. Она рассматривается как одна из форм «исламского социализма» революционно-демократического направления. В ней наблюдаются отдельные моменты, характерные для революционной демократии в целом. В свое время Ленин, характеризуя революционную демокра-

тию, отмечал, что она включает «те последовательные и решительные демократические течения, которые принимают всю демократическую программу социал-демократии, не останавливаются ни перед какими революционными мерами, но лишены ясного социал-демократического классового сознания»⁶⁸. Эти слова Ленина вполне применимы для оценки сущности «Третьей мировой теории».

Отрицание классовой борьбы и значения политической свободы, отсутствие дифференцированного анализа роли тех или иных общественных сил в современной политической борьбе сближают теорию «ливийского социализма» с одной из форм «истинного социализма», который был подвергнут критике классиками марксизма-ленинизма. О разновидностях социализма подобного рода Ленин писал: «Господствуют же такие формы социализма, которые в основном родственны нашему народничеству: непонимание материалистической основы исторического движения, неумение выделить роль и значение каждого класса капиталистического общества, прикрытие буржуазной сущности демократических преобразований разными якобы социалистическими фразами о «народе», «справедливости», «праве» и т. п.»⁶⁹

В спектре современных концепций «исламского социализма» социально-экономический аспект теории «ливийского социализма» отражает интересы и умонастроения мелкобуржуазных кругов. Соответственно он несет на себе отпечаток двойственной природы мелкой буржуазии с присущими ей, с одной стороны, протестом против эксплуатации, а с другой — привязанностью к частной собственности и боязнью ее лишиться.

4. «Исламский социализм» или новая модифицированная социальная утопия

Анализ идейных течений в современном исламе показывает, что разрабатываемые многими мусульманскими идеологами концепции исламского идеала, совершенной социальной организации идейно-теоретически связаны со средневековой утопической мыслью. С точки зрения осмысления происходящих ныне социальных процессов в странах распространения ислама средневековые традиционные идеи выполняют определенные социальные и мировоззренческие функции применительно к новой обстановке. Связь современности с традициями

прошлого наиболее рельефно выступает в концепциях возрождения революционно-демократического направления, которые восходят к средневековым народным ересям.

Утопичность и ненаучность современных концепций «исламского социализма» заключается не только в их идейной связи с утопическими идеями прошлого ислама, но и в трактовке их авторами самого понятия «социализм». Многие идеологи ислама не рассматривают социализм как результат перехода от одной стадии развития человеческого общества к другой, более совершенной, и поэтому не воспринимают его как теоретическую систему, научно обосновывающую закономерную необходимость такого перехода, т. е. социализм не рассматривается как результат теоретического обобщения классовой борьбы трудящихся за свое освобождение. В этом плане концепции «исламского социализма» не выдерживают научной критики и остаются в сфере умозрительно-утопического конструирования социалистического идеала.

Таким образом, в концепциях «исламского социализма» отсутствует научно обоснованный социалистический идеал и методы его реализации. В них идея социализма в различных соотношениях сочетается с утопическими идеалами средневековых ересей, а понятие «социализм» нередко получает моральное и религиозное толкование, рассматривается как специфическое выражение гуманитарных и рациональных традиций мусульманской культуры; социальных, моральных и экономических предписаний ислама.

Весьма абстрактный и неопределенный характер носят также предлагаемые мусульманскими идеологами модели исламского государства. По существу исламское идеальное общество, основанное на предписаниях Корана и шариата, представляет собой утопию. Как верно отмечает З. И. Левин, социальный идеал ислама выражает «утопию всеобщего равенства, братства, социальной справедливости с гарантией заслуженного воздаяния и распределения благ по труду, удовлетворение потребностей человека, живущего скромно, без излишеств»⁷⁰.

Обращенность социального идеала в прошлое, идеи синтеза ислама и социализма в различных соотношениях, сохранение частной собственности и доминирующего положения религии в общественной жизни, построение «социализма» без классовой борьбы и революционных

перемен, абстрактные лозунги братства (единство на основе религиозной общности), социальной справедливости, равенства и демократии — вот некоторые основные постулаты и принципы, выдвигаемые идеологами «исламского социализма».

Столь же утопичны и ненаучны и средства реализации принципов «исламского социализма». В качестве основных рычагов социально-экономического регулирования выдвигаются традиционные нормы исламского механизма перераспределения собственности внутри общины верующих. Сюда относятся закят (обязательный налог в пользу бедных), риба (запрещение ссудного процента), ирса (система наследования, разработанная шариадом), садака (добровольная милостыня), государственная монополия на предметы первой необходимости, наличие системы выборных народных органов (аш-шура), мудараба (сотрудничество) и др. По утверждению мусульманских богословов, соблюдение этих принципов «исламского социализма» якобы гарантирует достижение социальной справедливости.

Ошибочные положения, иллюзорные представления о классовой гармонии и классовом сотрудничестве, содержащиеся в концепциях «исламского социализма», во многом перекликаются с мотивами «истинного социализма» и других разновидностей утопического социализма. Как известно, «истинный социализм», представляющий собой смесь гегельянства и фейербахианства с идеями великих утопистов, «был первым реформистским направлением в социалистическом движении, против которого вели борьбу основоположники научного социализма»⁷¹. Подобно «истинному социализму» в теоретических построениях «исламского социализма» обнаруживается эклектическое сочетание принципов и норм социально-этических доктрин ислама с многообразными и противоречивыми выводами различных социально-философских теорий современности.

Однако в реальной жизни современного мусульманского общества разрабатываемый мусульманскими идеологами социальный идеал ислама тесно связан с политикой и идеологией и нередко служит средством для аргументации определенных задач, для решения насущных проблем общественного развития. В этом плане он выступает в качестве программных действий различных общественных сил, выполняет важные социально-мировоззренческие функции, отражая дух и потребности сво-

его времени, борьбу классов, столкновение интересов различных социальных групп.

Значит, социальный идеал ислама, несмотря на свою ненаучность, оказывает идейное воздействие на сознание масс, являясь средством их политической мобилизации. В этом и заключается живучесть утопии, которая и в условиях XX в. является формой массового сознания и продолжает оставаться в арсенале идеологической и классовой борьбы⁷².

В советской исламоведческой литературе современные социальные концепции ислама нередко относят к разновидностям утопического социализма. При наличии определенных мотивов, сходных с идеями утопического социализма, все же у автора имеется убеждение в том, что они относятся к разновидностям социальной утопии. Ибо утопия и утопический социализм — понятия разного порядка и принципиально отличаются по своему содержанию и идейной направленности. Необходимость их различия тем более важна, что с возрастанием интереса к реальному социализму в развивающихся странах вопрос о генезисе и содержании социалистической мысли приобретает все более актуальное значение и рассматривается с различных методологических и идеологических позиций. Уточнение и конкретизация этих понятий, на наш взгляд, имеет важное значение.

В этих целях представляется необходимым вкратце остановиться на анализе понятий «утопия» и «утопический социализм», показать грани их различия и специфические условия, в которых эти понятия сложились и функционировали в различных учениях общественного развития.

Прежде всего необходимо подчеркнуть отмечающуюся специалистами «специфическую афро-азиатскую обстановку» распространения социалистической мысли. По их мнению, такой обстановки не знали ни Запад, ни Россия. Эта «специфичность» во многом обусловлена наличием многоукладности в экономике, неравномерностью капиталистического развития, культурной отсталостью стран этого региона. Поэтому ключ к объяснению своеобразия идеологической обстановки в мусульманских странах необходимо искать в особых исторических условиях их общественно-экономического и политического развития.

Идейное содержание утопии усматривается в народных формах поиска идеального общественного устрой-

ства, а сама утопия выступает определенной формой массового сознания, носителями которого в каждую историческую эпоху являлись наиболее угнетенные классы (например, в рабовладельческом обществе — рабы, в феодальном обществе — крепостные). В этом плане социальный утопизм масс в истории общественных движений средневековья выступает как «идеология крестьянства, боровшегося против своих угнетателей и строя феодальной эксплуатации»⁷³. В условиях средних веков носителем революционного элемента по отношению к устоям феодального общества было крестьянство. Эта мысль подтверждается высказыванием Маркса: «Феодализм тоже имел свой пролетариат — крепостное сословие»⁷⁴. С развитием классовой борьбы и определением ее форм в идеологии угнетенных развивается момент сознательного отрицания основ классового общества. Как известно, утопия, возникая из потребностей социальных низов, отражает их идеалы и мечты о лучшем будущем. Однако это не исключает того, что в утопической литературе немало произведений, в которых выражаются интересы иных классов, заинтересованных в сохранении и защите основ существующего эксплуататорского общества. Примером тому может служить социальная утопия Платона, которая представляет собой идеализацию рационализированного рабовладельческого общества и была направлена на увековечение сословного деления и сословных привилегий. По справедливой оценке Маркса, его идеальная республика «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя»⁷⁵.

В основе утопии лежит социальный идеал, вокруг которого во все времена существовали классового общества разворачивалась острая идеологическая и классовая борьба, который был тесно связан с политикой и идеологией и всегда выступал как средство идеологического воздействия. Поэтому утопия «как идеал общественных отношений представляет собой наиболее общий элемент в духовном мире — религиозных верованиях, этических и правовых теориях, системах воспитания, поэтических произведениях»⁷⁶.

Что касается утопического социализма, классики марксизма-ленинизма его рождение связывали с первыми буржуазными революциями в Европе. В частности, К. Маркс писал: «Социализм и коммунизм берут свое начало не в Германии, а в Англии, Франции и Северной Америке»⁷⁷. Утопический социализм явился продуктом

обобщения опыта первых буржуазных революций и осознания ограниченности установившихся порядков. Именно на это указывали классики марксизма, подчеркивая, что «собственно социалистические и коммунистические системы, системы Сен-Симона, Фурье и Оуэна и т. д., возникают в первый, неразвитый период борьбы между пролетариатом и буржуазией»⁷⁸.

Следовательно, утопический социализм — продукт порождения капитализма в условиях Запада: он возникает как протест против бесчеловечной, жестокой капиталистической эксплуатации. Современные концепции «исламского социализма» представляют собой дальнейшую эволюцию идеологии национально-освободительного движения, начавшегося формироваться со второй половины XIX века и направленного против колониального государства Запада за национальное и социальное освобождение. В них находят свое идейное выражение протест угнетенных народов, их устремления к созданию общества, основанного на принципах социальной справедливости, равенства и демократии, а также поиски «третьего пути» развития.

Кроме того, в «исламском социализме» доминирующее положение занимает религия, выступающая в качестве формообразующего и мотивирующего принципа общественного сознания. В то время как утопический социализм представляет собой безрелигиозное рационалистическое учение. Один из его основоположников Сен-Симон призывал изгнать религию из политики: «Вера в бога только отодвигает трудность, ибо она избавляет от изучения природы, не выясняет сущность законов, которым подчинен мир, эта вера оказывается совершенно лишней и станет абсолютно бесполезной как только удастся в совершенстве познать эти законы»⁷⁹. Рационализм и безрелигиозность утопического социализма были отмечены основоположниками научного социализма.

К сказанному следует добавить, что возникновение и распространение немарксистских теорий социализма происходит в условиях краха колониальной системы, общего кризиса капитализма, обострения классовой борьбы и социальных антагонизмов как внутри развивающихся стран, так и между ними и империалистическими державами. В них находят свое выражение антиимпериалистическая направленность национально-освободительной борьбы на современном этапе, стремления к преодолению социально-экономической и культурной от-

сталости. Именно социально-экономические противоречия между империализмом и развивающимися государствами явились важнейшими факторами возникновения различных концепций социализма на Востоке.

Руководствуясь этими соображениями, можно утверждать, что «исламский социализм», несмотря на наличие в нем отдельных мотивов, характерных для утопического социализма, относится к современным формам социальной утопии, но не утопического социализма.

Как известно, утопический социализм связан с возникновением капитализма и с формированием научного социализма утратил свое значение, не получив статуса массового сознания в современном рабочем движении. Кроме того, он имеет своих основоположников в лице великих социалистов-утопистов. Утопии же выступают как форма народной идеологии, выраженные в них «стихийные коммунистические представления, как протест против угнетения и эксплуатации, родились еще на заре человеческой истории. У них не было основоположника, родились они в народных сердцах, в разных землях, в в разных столетиях⁸⁰.

Утопия и утопический социализм различаются также в постановке вопроса о социальном идеале, в способах и методах его реализации. В утопиях, как правило, социальный идеал направлен в прошлое, на возврат к «утраченному золотому веку» или на восстановление раннеисламского равенства. В них он нередко выражается в религиозной оболочке и проявляется в различных формах уравнительного коммунизма и религиозных ересей.

Утопический социализм возник в специфических условиях буржуазных революций и развития капитализма в Европе. Восток не пережил этого периода. Более того, его народы в течение длительного периода находились под колониальным господством Запада. При наличии многоукладности и зачатков капитализма в условиях экономической и культурной отсталости народов освободившихся стран Азии и Африки, их идеологи обращаются к социализму в поисках некапиталистического пути развития. Однако они трактуют социализм под углом зрения собственного миропонимания, классовых интересов и политических целей, исходя при этом из религиозных традиций ислама и социокультурных ценностей прошлого.

Объединение утопии и утопического социализма как различных ступеней развития социалистической мысли ведет к упрощению научного социализма, дает возможность его противникам возводить корни марксизма-ленинизма к примитивным идеям уравнилельного коммунизма и утопическим идеям прошлого. Как мы уже видели, в наше время многие идеологи «исламского социализма» возводят корни социализма к Корану и временам раннего ислама.

Более того, из сказанного вытекает, что смешение утопии и утопического социализма невольно может привести к модернизации отдельных идей и мотивов древних или средневековых утопических учений, «подтянуть» их к представлениям, выработанным позднее. Такая модернизация может привести к тому, что некоторые идеи и взгляды, выработанные классиками марксизма-ленинизма, ошибочно могут считаться давно известными истинами или приписываться далеким предшественникам.

Заслуга марксизма-ленинизма заключается в том, что он раскрыл «земное» происхождение социального идеала, не конструируя его умозрительно, а выводя из действительного исторического движения самого общества. Социальный идеал научного социализма — это не сконструированный мыслью идеальный образ желаемого, а образ такого необходимого состояния общества, которое возникает в результате разрешения существующих противоречий революционным путем. В марксистской интерпретации общественной истории идеал «оставался и совершенным образом, и целью, но он выводился из объективных тенденций общественного развития, фиксируемых наукой. А это значит, что идеал становится осуществимым»¹⁸.

Именно в способе полагания социального идеала научный социализм принципиально отличается от всех разновидностей утопического социализма, в том числе и социальной утопии, в основе которых лежала установка на произвольное конструирование социального идеала чисто умозрительным путем, что характерно и для современных концепций «исламского социализма». Выводимые таким путем «идеальные модели» социальной организации отличаются неопределенностью и абстрактностью.

Маркс видел суть «доктринерского социализма» в отрицании классовой борьбы, поэтому он отмечал, что

«этот доктринерский социализм в сущности лишь идеализирует современное общество, дает лишенную теневых сторон картину его и старается осуществить свой идеал наперекор действительности этого же общества»⁸².

Подводя итог, хотелось бы подчеркнуть, что идейные течения в современном исламе чрезвычайно сложны и многогранны. Взгляды их носителей отличаются крайней неоднородностью в определении общей идейно-теоретической платформы и социального идеала, хотя все они опираются на ислам и используют его в качестве идейного источника аргументации своих программ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В условиях восточного средневековья в регионе распространения ислама оппозиция против феодализма и официальной идеологии выступала в четырех направлениях: в философии мусульманских ересей; в рационалистической философской мысли, восходящей своими корнями к античной философии: ее представителями были известные ученые и философы Абу Наср Мухаммад ал Фараби, Абу Али ибн Сина, Абу Райхон Бируни, Ибн Рушд и их последователи; в суфийской философии; в вольнодумной философской поэзии, послужившей наиболее важным каналом свободомыслия и критики пороков и недостатков феодального общества, пропаганды передовых взглядов и идей, направленных на защиту интересов обездоленных, на преобразование устоев существующего общества.

Социальная критика и мировоззренческие поиски идеала совершенной социальной организации нашли свое яркое выражение во всех этих четырех направлениях, в идейном русле которых на протяжении всей истории существования феодального государства выступала оппозиционная идеология. Бесспорно, каждое из этих направлений мусульманской мысли может быть предметом специального научного анализа. В данной книге предметом более или менее подробного анализа явились мусульманские ереси, в идейной оболочке которых выступала идеология средневековых сектантских движений.

Мусульманское сектантство — выражение непримиримых классовых противоречий в раннем исламе. Оно возникает и развивается в идейной оболочке шиизма, на почве которого позднее появляются секты хариджидов, хуррамитов — последователей маздакитов, исмаилитов, карматов.

Как показывает проведенный нами анализ, в средневековом исламе расхождение между идеалом власти и существующей действительностью, разрыв между ними на протяжении многих веков служили причиной острых социальных конфликтов, временами приводивших к кровопролитным вооруженным столкновениям и восстаниям. Достаточно отметить, что в течение полутора столетия (со второй половины VII по VIII в.) продолжалась вооруженная борьба хариджитов, которые стремились осуществить принципы полного политического и социального равенства, восстановить нормы раннего ислама, и в последующие века продолжались народные движения, стимулируемые утопическими идеалами ересей хуррамитов, исмаилитов и карматов. Временами восставшим удавалось создать свое государство, основанное на принципах имущественного равенства, равного распределения общественных благ и общности в пользовании землею.

К примеру, в 899 г. карматами было основано государство в Бахрейне с центром в г. Лахсе. В 30-х годах X в. им удалось создать свое государство также на территории Индии с центром в г. Мультиган. Интересные сведения об общественном строе карматов и их образе жизни оставил известный ученый и поэт — исмаилит Насири Хусрав в своей книге «Сафар наме» (Книга о путешествии). Он посетил г. Лахсу в 1051 г. По его описанию, основную массу населения Бахрейна составляли крестьяне и ремесленники, которые не платили никаких налогов. Государство владело 30 тысячами рабов, состоявших из негров и абиссинцев. Их трудом могли бесплатно пользоваться землевладельцы на своих полях, а также для строительства различных сооружений. Нуждавшимся оказывалась безвозмездная помощь со стороны государства. Приезжий ремесленник мог получить пособие от государства для приобретения орудий труда и хозяйственного обзаведения. Категорически запрещалось ростовщичество и взимание процентов. Во главе государства стояла коллегия из шести старшин и шести их заместителей — вазиров. Общее решение принималось при условии единогласия. Имелось вооруженное ополчение численностью 20 тысяч человек¹.

Позднее в XI—XIII вв. создали собственное государство исмаилиты, которое существовало вплоть до завоевания Ирана монголами. О философских и социально-

политических и религиозных взглядах исмаилитов, об основополагающих принципах их государственного управления подробные сведения содержатся в книгах А. Е. Бертельса (Насири Хосров и исмаилизм.— М., 1970) и Л. В. Строевой (Государство исмаилитов в Иране в IX—XIII вв.— М., 1978).

Религиозная окраска классовой борьбы, религиозная оболочка выражения интересов и требований социальных низов средневековых народных движений несколько не умаляют их остроты и политической направленности. Ярко выраженный классовый характер средневековых сектантских движений, их идейные мотивы, обусловленные социально-экономическими и политическими причинами, несомненны. Вместе с тем нельзя не видеть в них наличие противоречивых тенденций, абстрактность и утопичность их социального идеала. Ибо ни одна религиозная система как бы она ни модифицировалась, не может определить реальные способы и методы осуществления выработанных ею идеалов жизни. Причиной тому служит сама религиозная идеология, в которой научный анализ общественных процессов, реальных, земных явлений подменяется нереальными, иллюзорными представлениями.

Однако утопическими были не задачи по коренному преобразованию устоев эксплуататорского общества на основе принципов справедливости и равенства, а методы и способы решения этих задач. В истории социальных движений и общественной мысли утопия выступала как исторически неизбежная форма идеологии классовой борьбы трудящихся масс, их протеста против существующей действительности и оказывала воздействие на сознание социальных низов.

В теоретическом плане утопии при всей своей нереальности и удаленности от реальной действительности не только возбуждают воображение людей изображением картины совершенной социальной организации, но содержащиеся в них идеалы жизни в известной мере стимулировали и направляли человеческие устремления к совершенствованию форм человеческого общежития. В этом заключается живучесть утопии.

Анализ идейных течений в исламе в прошлом и в настоящем показывает, что в них нашли свое отражение дух и потребности своего времени, столкновение классовых интересов. Особенно острая идеологическая и классовая борьба развернулась вокруг социального

идеала, связанного с вопросом об идеальном обществе. Для различных общественных сил социальный идеал явился ценностно-познавательным ориентиром, посредством которого формируются соответствующие представления о справедливости, равенстве, свободе и счастье в виде определенных теоретических построений и постулатов. Это наиболее ярко наблюдается в оппозиционной идеологии мусульманских ересей и в идейных течениях «исламского социализма».

Именно по способу полагания социального идеала научный социализм принципиально отличается от всех разновидностей утопического социализма, в основе которых лежала установка на произвольное конструирование социального идеала чисто умозрительным путем, что характерно и современным концепциям «исламского социализма». Выводимые таким путем «идеальные модели» социальной организации отличаются «бестелесностью» и абстрактностью. В этом видна природа «доктринерского социализма», который «в сущности лишь идеализирует современное общество, дает лишенную теневых сторон картину его и старается осуществить свой идеал наперекор действительности этого общества»².

Современная мусульманская мысль представляет множество идейных течений, отражающих классовые интересы, социально-политические установки различных классов. Соответственно они выступают в качестве идейного источника и аргументации при решении задач, различных по своим классовым интересам и политическим целям. Одни из них принадлежат к идеологии консервативно-реакционного типа. Их утверждения об «изначальном социализме» в исламе имеют конъюнктурный характер и антикоммунистическую направленность³. В других течениях «исламского социализма» предпринимаются попытки синтеза ислама с буржуазно-либеральными установками и представлениями о власти. «Их идеал — социальная справедливость в духе современного буржуазного общества, но лишенного пороков, присущих капитализму»⁴. В третьих течениях преобладают демократические черты, отражающие стремления широких масс к коренным социально-экономическим переменам. Эти концепции дают религиозно-теоретическое обоснование прогрессивным революционно-демократическим преобразованиям. В них обращение к традициям

используется для обоснования борьбы против реакционных феодальных институтов.

Бесспорно, сами по себе средневековые традиции не содержат ничего революционного, важно другое: в каком направлении используются данные теории, важна трактовка содержащихся в них религиозных лозунгов. Характерно, что в некоторых из них возрождаются «утопические идеи социальной справедливости народных ересей эпохи средневековья. Однако те идеи, которые в то время не могли быть претворены в жизнь, сегодня становятся реальностью, а это, в свою очередь, существенно меняет политическое и социальное звучание призывов, облеченных в религиозную форму»⁵.

По существу современные концепции «исламского социализма» являются идейным выражением поисков альтернативного пути капитализму и реальному социализму.

В этой связи рядом авторов высказывается мнение, что исламские социальные концепции, включая даже радикального толка, в целом могут сдерживать распространение идей научного социализма и борьбу масс за подлинный социалистический идеал.

Одновременно высказывается и другая оценка, авторы которой признают «общую прогрессивную направленность», подчеркивают положительную роль «концепций социализма современной революционной демократии», если они служат «обоснованием для революционного проведения радикальных социально-экономических и политических преобразований»⁶.

Заслуживает внимания и точка зрения А. Ахмедова, который в целом положительно оценивает исламские концепции «социализма» и считает, что эти концепции, несмотря на свою ненаучность и непоследовательность, объективно служат пропаганде идей социализма в мусульманской среде, поскольку они используются революционными силами «для привлечения мусульманских масс на сторону прогрессивных социально-экономических преобразований». По его мнению, у идеологов «исламского социализма» больше возможностей для конструктивного диалога со сторонниками научного социализма, а у части из них и для постепенного перехода на позиции научного социализма»⁷.

Видимо, оценка идейных течений в современном исламе не может быть однозначной. Она требует конкретности с учетом идейной направленности и классовой сущ-

ности каждого из них. Вместе с тем необходимо учитывать возможность их дальнейшей эволюции в процессе динамического развития общественной жизни в мусульманских странах. Эта позиция наблюдается во взглядах А. Кауфмана, Р. А. Ульяновского и др. ученых. В частности, А. Кауфман пишет, что «концепции социализма в освободившихся странах — не застывшие теории. Будущие, с одной стороны, обусловлены в конечном счете материальными условиями жизни общества, а с другой — неразрывно связаны с поисками путей его переустройства на новых началах, эти теории эволюционируют, воспроизводя в своем развитии присущие обществу противоречия. Политическая практика знает уже и случаи попятных движений, отката назад»⁸. Р. А. Ульяновский подчеркивает, что осуществляемые ныне рядом стран передовые общедемократические преобразования в будущем могут перерасти в социалистические отношения, а антиимпериалистическая революция в социалистическую, если они будут связаны с «борьбой и руководством обществом со стороны рабочего класса, с качественной эволюцией революционной демократии, с превращением ее в подлинно марксистские партии»⁹.

Диалектика развития современного мира показывает, что ныне «составной частью мирового революционного процесса является антиимпериалистическая борьба сбросивших колониальное ярмо народов и стран за упрочение своей независимости, за социальный прогресс»¹⁰.

Подтверждается гениальное предвидение В. И. Ленина о том, что «социалистическая революция не будет только и главным образом борьбой революционных пролетариев в каждой стране против своей буржуазии, — нет, она будет борьбой всех угнетенных империализмом колоний и стран, всех зависимых стран против международного империализма»¹¹. Эта борьба угнетенных империализмом народов находит свое идейное выражение в концепциях «исламского социализма» радикального толка.

Все отчетливее продолжается в различных сферах социально-экономической и культурно-идеологической жизни возрастающая роль развивающихся стран в историческом развитии современного мира. Как предвидел В. И. Ленин, «в современной революции наступает период участия всех народов Востока в решении судеб всего мира, чтобы не быть только объектом обогащения.

Народы Востока просыпаются к тому, чтобы практически действовать и чтобы каждый народ решал вопрос о судьбе всего человечества»¹².

Ход исторических событий в освободившихся странах показал, что ныне молодые государства Азии и Африки, составляющие три четверти общего числа всех существующих в мире государств, вступили на путь самостоятельного социально-экономического развития. Многие из них выбрали социалистическую ориентацию. В лице этих стран мировое революционное движение приобрело активного союзника в борьбе против империализма и реакции, за мир, демократию и социальный прогресс.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Предисловие

- ¹ Материалы XXVII съезда КПСС. М.: Политиздат, 1986, с. 91.
- ² Там же, с. 20.
- ³ Там же, с. 21.
- ⁴ Правда, 1988, 29 июня.
- ⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 416.
- ⁶ Материалы IX пленума ЦК КП Узбекистана.— Коммунист Узбекистана, № 1, 1988, с. 25.
- ⁷ Материалы XXVII съезда КПСС, с. 88.

Введение

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 378.
- ² Волкогонова О. Д. Прогностическая функция идеологии.— Вопросы философии, 1986, № 5, с. 24.
- ³ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М.: Политиздат, 1986, с. 137.
- ⁴ Там же, с. 84.
- ⁵ Левин З. И. Развитие арабской общественной мысли. М., 1984, с. 5—6.
- ⁶ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 16.
- ⁷ Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972, с. 227.
- ⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 307; т. 19, с. 194.

Глава I.

- ¹ См.: Жизнеописания Плутарха. М., 1862, с. 9—17.
- ² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 56.
- ³ Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии. М., 1985, с. 98.
- ⁴ Там же, с. 100—101.
- ⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 467.
- ⁶ Там же, т. 7, с. 361.
- ⁷ Там же, т. 22, с. 467, 468.
- ⁸ Там же, с. 468.
- ⁹ См.: Волгин В. П. История социалистических учений. М.—Л., ч. I, 1928, с. 81—82.
- ¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 314.
- ¹¹ Там же, т. 7, с. 364.
- ¹² Там же, т. 1, с. 532.
- ¹³ Иванов В. Г. История этики средних веков. Л., 1984, с. 6.
- ¹⁴ Евдокимов В. И. Утопический социализм о религии в «идеальном обществе». — Вопросы научного атеизма, № 12, 1971, с. 191.
- ¹⁵ Печенев В. А. Социалистический идеал и реальный социализм. М., 1984, с. 32.

- ¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 36, с. 263.
¹⁷ Там же, т. 19, с. 197.
¹⁸ Там же, т. 46, ч. II, с. 457.
¹⁹ Там же, т. 3, с. 34.
²⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 85.
²¹ Материалы XXVII съезда КПСС, с. 79.
²² Там же, с. 128.

Глава II.

- ¹ Автор не ставит своей задачей подробное описание факторов, вызвавших к жизни ислам, изложение его учения и догматических основ. Эти вопросы получили всестороннее освещение в исламоведческой литературе: Масоз И. Ислам. М., 1963; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. М., 1966; Саидбаев Т. С. Ислам и общество. М., 1978; Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978; Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. М., 1986; Климович Л. И. Книга о Коране. М., 1986; Ислам (Краткий справочник). М., 1986 и др.
- ² См.: Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1960.
- ³ См.: Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1938.
- ⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 490.
- ⁵ См.: Мусульманское право. М., 1984, с. 49.
- ⁶ Ионова А. И. Ислам в Юго-Восточной Азии. М., 1981, с. 67.
- ⁷ Газали. Избавляющий от заблуждений. В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 218.
- ⁸ Примаков Е. М. Восток после краха колониальной системы, с. 74.
- ⁹ Например, Хомейни утверждает, что Иранская революция означает не только сокрушение «сил сатаны» (монархии), но и «победу обездоленных над угнетателями» (См.: Ислам в странах Ближнего Востока. М., 1982, с. 40.)
- ¹⁰ См.: Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв. М., 1966, с. 128—129.
- ¹¹ Философия и религия на зарубежном Востоке. М., 1985, с. 211—212.
- ¹² Ислам: религия, общество, государство. М., 1984, с. 112.
- ¹³ См.: Нассэ А. Ислам. М., 1963, с. 132, 134.
- ¹⁴ Беляев Е. А. Мусульманское сектантство. М., 1957, с. 3.
- ¹⁵ Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973, с. 8.
- ¹⁶ См.: Якубовский А. Ю. Восстание Мукадды — движение людей в «белых одеждах». — Советское востоковедение, М.—Л., 1948, с. 45.
- ¹⁷ Петрушевский И. П. Ислам в Иране... с. 60.
- ¹⁸ Ал Газали. Избавляющий от заблуждений. — В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 212.
- ¹⁹ Там же, с. 219.
- ²⁰ Lewis V. The Arabs in History. London, 1964, p. 100—101.
- ²¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв., с. 41.
- ²² Беляев Е. А. Арабы и арабский халифат в раннее средневековье, с. 195.
- ²³ По мнению И. П. Петрушевского, неоперсидский язык (фарси)

- возродился лишь к началу IX в. В историческую и географическую литературу он получил доступ во второй половине X в., а в суфийскую литературу — в XI в.
- ²⁴ Фильштинский И. М., Шифдар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971, с. 98.
- ²⁵ Массэ Анри. Ислам. М., 1963, с. 85.
- ²⁶ Ерасов Б. С. Структура и динамика исламского универсализма.— Вопросы философии, 1973, № 3, с. 151.
- ²⁷ Степанянц М. Т. Мусульманские концепции, с. 110.
- ²⁸ См.: Бертольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве; Халиф и султан. Соч., т. VI. М., 1966, с. 15—72, 303—319.
- ²⁹ Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама.— В кн.: Ислам: религия, общество и государство. М., 1984, с. 180.
- ³⁰ Ерасов Б. С. Структура в динамике исламского универсализма.— Вопросы философии, 1973, № 3, с. 153.
- ³¹ Подробнее см.: Дорошенко Е. А. Шинитское духовенство в современном Иране. М., 1985, с. 38—58, 102—116 и др.
- ³² См.: Агаев С. Л. Революционные движения и реформы в Иране.— Революционный процесс на Востоке: история и современность. М., 1982, с. 296.
- ³³ Талал Маджзуб. Иран: Мин ас-саура ад-дустурийа хатта ас-саура ал-исламийа.— Бейрут, 1980, с. 410.
- ³⁴ См.: Мчедлов М. П. Религия и современность. М., 1982, с. 31.
- ³⁵ См.: Ислам в современной политике стран Востока, с. 154—155.
- ³⁶ Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. М., 1974, с. 22.
- ³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 468.

Глава III.

- ¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 40.
- ² The Journal of Rebat al Alam al Islami. 1976, № 10, pp. 19—19.
- ³ Таклид — буквально «копирование», «следование», «подражание». В шарнате это понятие означает строгое следование предписаниям Корана и хадисов «сунны».
- ⁴ См.: Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологи, с. 16.
- ⁵ Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986, с. 79—80.
- ⁶ Ионова А. И. Ислам в Юго-Западной Азии. М., 1982, с. 117—118.
- ⁷ Примаков Е. М. Волна «исламского фундаментализма». — Вопросы философии, № 6, 1985, с. 67—68.
- ⁸ Ким Г. Ф. От национального освобождения к социальному. М., 1982, с. 184.
- ⁹ Зарождение идеологии национально-освободительного движения. М., 1973, с. 69.
- ¹⁰ См.: Левин З. И. Развитие арабской общественной мысли. М., 1984, с. 82.
- ¹¹ Материалы XXVII съезда КПСС, с. 135.
- ¹² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 75.
- ¹³ Левин З. И. Развитие арабской общественной мысли, с. 7.
- ¹⁴ Там же, с. 23—24.
- ¹⁵ См.: Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972, с. 233—234.

- ¹⁶ Зарождение идеологии национально-освободительного движения. М., 1973, с. 73.
- ¹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41 с. 166.
- ¹⁸ См.: *Примаков Е. М.* Восток после краха колониальной системы, с. 78—79.
- ¹⁹ *Ханафи Х.* Фи фикрина ал муасир (О нашей современной идее).— Бейрут, 1981, с. 164.
- ²⁰ См.: XXV съезд КПСС и проблемы идеологической борьбы в странах Азии и Африки. М., 1979, с. 226—227.
- ²¹ *Полонская Л. Р., Вафа А. Х.* Восток: идеи и идеологи, с. 104.
- ²² *Насер Г. А.* Проблемы египетской революции. М., 1979, с. 113.
- ²³ Там же, с. 153.
- ²⁴ *Ахмедов А.* Социальная доктрина ислама, с. 94.
- ²⁵ См.: Встреча с Африкой. М., 1964, с. 137—138.
- ²⁶ *Беляев И. П., Примаков Е. М.* Египет: время президента Насера. М., 1974, с. 314.
- ²⁷ *Насер Г. А.* Сборник речей и заявлений. М., 1979, с. 321.
- ²⁸ *Гаршин И. И.* Эволюция социалистических идей в ОАР.— В кн.: Современные теории социализма «национального типа». М., 1967, с. 107—108.
- ²⁹ *Атаси Дж.* Махийя ал иштракийя ал арабийя? (Что такое арабский социализм?) Каир, 1961, с. 24.
- ³⁰ *Ас Сибай Мустафа.* Иштракийя ал ислам (Исламский социализм). Дамаск, 1959, с. 213, 175.
- ³¹ Там же, с. 82.
- ³² *Ал Маудуди А. А.* Ал ислам ва муъаддалат ал иктисад (Ислам и экономическая справедливость). Бейрут, 1983, с. 54.
- ³³ Там же, с. 54—55.
- ³⁴ Там же, с. 64.
- ³⁵ *Ал Маудуди А. А.* Ал ислам ва муъаддалат ал иктисад, с. 69.
- ³⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 16, с. 383.
- ³⁷ *Степанянц М. Т.* Философия и социология в Пакистане. М., 1967, с. 9—10.
- ³⁸ С.: История социалистических учений. М., 1976, с. 330.
- ³⁹ *Ал Махджуб Р.* Иштракийя арабийя байна нузум (Арабский социализм между системами).— В кн.: Ислам дин ал иштракийя (Ислам — религия социализма). — Каир, 1961, с. 32—38.
- ⁴⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 16, с. 383.
- ⁴¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 38, с. 353.
- ⁴² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 453.
- ⁴³ *Левин З. И.* Развитие арабской общественной мысли, с. 97.
- ⁴⁴ *Ахмедов А.* Социальная доктрина ислама, с. 83.
- ⁴⁵ См.: История социалистических учений, с. 334.
- ⁴⁶ *Ахмедов А.* Социальная доктрина ислама, с. 47.
- ⁴⁷ *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции... с. 210.
- ⁴⁸ *Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 362.
- ⁴⁹ См.: Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986, с. 5—40; 59—69.
- ⁵⁰ *Полонская Л. Р., Вафа А. Х.* Восток: идеи и идеологи, с. 230.
- ⁵¹ *Муаммар Каддафи.* Зеленая книга. Часть вторая. Решение экономической проблемы (социализм), с. 8, б/м, б/г (на русском яз.).
- ⁵² Там же, с. 9.
- ⁵³ Там же, с. 10—11.
- ⁵⁴ Там же, с. 12.
- ⁵⁵ Там же, с. 11.
- ⁵⁶ Там же, с. 12.

- ⁵⁷ *Муаммар Каддафи*. Зеленая книга. Часть первая. Решение проблемы демократии (власть народа), с. 134.
- ⁵⁸ Там же, с. 34.
- ⁵⁹ Там же, с. 37—38.
- ⁶⁰ Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985, с. 113.
- ⁶¹ Зеленая книга. Часть третья. Общественный аспект третьей всемирной теории, с. 10.
- ⁶² Там же, с. 12.
- ⁶³ Зеленая книга. Часть первая... с. 24.
- ⁶⁴ Там же, с. 25.
- ⁶⁵ Там же, с. 32—33.
- ⁶⁶ *Полонская Л. Р., Вафа А. Х.* Указ. соч., т. 237.
- ⁶⁷ Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики, с. 116.
- ⁶⁸ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 9, с. 318.
- ⁶⁹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 1—2.
- ⁷⁰ *Левин Э. И.* Развитие арабской общественной мысли, с. 92.
- ⁷¹ См.: Из истории социальных движений и общественной мысли. М., 1981, с. 38.
- ⁷² См.: *Баталов Э. Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982, с. 29.
- ⁷³ *Барг М. А.* О классовой природе ранней социальной утопии.— В кн.: Социальные движения и борьба идей. М., 1982, с. 172.
- ⁷⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 437.
- ⁷⁵ Там же, т. 23, с. 379.
- ⁷⁶ *Свентоховский.* История утопии. М., 1910, с. 6.
- ⁷⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 30.
- ⁷⁸ Там же, т. 18, с. 455.
- ⁷⁹ *Сен-Симон А.* Избранные соч., т. II. М.—Л., 1984, с. 315.
- ⁸⁰ *Штекли А. Э.* Томас Мор и социалистическая мысль.— Коммунист, 1978, № 18, с. 74.
- ⁸¹ *Баталов Э. Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США, с. 44.
- ⁸² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 91.

Заключение

- ¹ См.: *Насири Хусрав.* Сафар наме. М.—Л., 1933, с. 179—183.
- ² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 91.
- ³ См.: *Керимов Г. М.* Идейные истоки «исламского социализма».— Место религии в идейно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978, с. 142—143.
- ⁴ Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики, с. 100.
- ⁵ Зарубежный Восток и современность. Т. 3. М., 1980, с. 149.
- ⁶ См.: Зарубежный Восток и современность. М., 1980, т. 3, с. 82.
- ⁷ *Ахмедов А.* Ислам в современной идейно-политической борьбе. М., 1985, с. 31.
- ⁸ *Кауфман А.* Социалистические концепции в освобождающихся странах Азии и Африки: основные типы и тенденция эволюции.— МЭМО, № 12, 1984, с. 88.
- ⁹ *Ульяновский Р. А.* Современные проблемы Азии и Африки. М., 1978, с. 295.
- ¹⁰ Материалы XXVII съезда КПСС, с. 135.
- ¹¹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 39, с. 327.
- ¹² Там же, с. 328.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	11
<i>Глава I. Социальный идеал и его место в жизни человека</i>	21
1. Социальный идеал: содержание, функции и исторические формы выражения	21
2. Рационалистические концепции социального идеала	28
<i>Глава II. Проблема социального идеала в раннем исламе</i>	33
1. Ислам в Средней Азии и его идейная эволюция	33
2. Оппозиционная идеология сектантских движений в исламе	43
3. Идеал власти в суннизме и шиизме	52
<i>Глава III. Проблема социального идеала в современном исламе</i>	63
1. Идейно-теоретическая эволюция ислама в условиях национально-освободительного движения	63
2. У истоков возникновения «исламского социализма»	73
3. Современные концепции «исламского социализма», их разновидности	80
4. «Исламский социализм» или новая модифицированная социальная утопия	97
Заключение	106
Источники и литература	113

Малик Карабаевич Арипов

**СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ ИСЛАМА:
МИФЫ И РЕАЛЬНОСТЬ**

Зав. редакцией *Р. Абдурахманов*
Редактор *Л. Шистер*
Художник *Д. Тахтаров*
Худож. редактор *А. Дехканходжаев*
Техн. редактор *А. Горшкова*
Корректор *Н. Ибраимова*

ИБ № 4680

Сдано в набор 01. 08. 88. Подписано в печать 23. 11. 88. Р 18552. Формат 84×108^{1/32}.
Бумага № 1. Гарнитура „Литературная“. Печать высокая. Усл. печ. л. 6,30. Усл.
кр.-отт. 6,51. Уч.-пзд. л. 6,59. Тираж 7000. Заказ № 61. Цена 65 коп.

Издательство «Узбекистан». 700129, Ташкент, Навои, 30. Изд. № 90—87.

Типография № 1 ТППО «Матбуот» Государственного комитета УзССР по
делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 700002, Ташкент,
ул. Хамзы, 21.

Арипов М. К.

А 81 Социальный идеал ислама: мифы и реальность.— Т.: Узбекистан, 1988.—119 с.

Список лит.: 113—117 с.

ISBN 5—640—00034—1

В данной работе, исходя из анализа утопических идеалов прошлого ислама, автор показывает не только утопичность и ненаучность современных идеальных концепций ислама, но и отвергает утверждения мусульманских богословов о якобы имевшем место в прошлом исламе «классовом мире и гармонии», о наличии в нем «социально-экономических начал», якобы «забытых» и «извращенных» позднее.

Книга предназначена на специалистов и читателей, интересующихся указанным вопросом.

ББК 86.38

№ 915—88
Гос. б-ка УзССР
им. А. Навои.

А $\frac{0400000000-327}{M351(04)88}$ 35—88

~~65к.~~

„УЗБЕКИСТАН“