

Ответственный редактор
А. Б. БЕЛЕНЬКИЙ

Утверждено к печати Институтом востоковедения

Филиппова М. И.

Общественные функции ислама в современном американском исламоведении.— М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989.— 148 с. ISBN 5-02-016452-6

Анализируется становление в буржуазной историографии США основных теоретико-методологических направлений изучения исламской проблематики. Показаны особенности подходов их представителей к оценке ислама как фактора социально-политического развития стран Востока. Прослежена эволюция постановки проблем общественных функций ислама в рамках этих направлений с конца 50-х до середины 80-х годов.

ISBN 5-02-016452-6

© Главная редакция

восточной литературы издательства «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

Так называемые мусульманские страны (к которым относятся 35 государств Азии и Африки с большинством населения, исповедующим ислам, и 18 — с влиятельными мусульманскими меньшинствами) занимают заметное место в современном мире. Общая численность мусульманского населения зарубежных стран достигает почти 800 млн. человек [84, с. 134; 86, с. 8—9]. Важное стратегическое положение, богатые залежи полезных ископаемых (прежде всего нефти), большие людские ресурсы, успехи в национально-освободительном движении и в национальном строительстве обеспечивают неуклонное возрастание роли этих государств в мировой экономике и политике.

Осознавая важность позиции «мусульманского мира» в борьбе двух систем, империалистические страны стремятся сохранить этот ареал в сфере своего влияния. При этом используются самые различные методы: военные, экономические, политические, идеологические. К числу последних с полным основанием можно отнести теоретические изыскания буржуазных ученых по современным проблемам ислама.

С самого зарождения исламоведения как самостоятельной отрасли науки во второй половине XIX в. [24] исламские исследования буржуазных авторов помимо научно-познавательных задач преследовали и определенные практические цели. В колониальный период они служили делу идеологического оправдания колониальной экспансии западных держав в мусульманские страны [26]. В постколониальный — стали важным орудием идейно-политического противоборства империализма с социализмом на Востоке.

Острая идеологическая направленность исламоведческих теорий буржуазных ученых диктует необходимость их систематической и обоснованной критики. Между тем в советском востоковедении исследования подобного рода весьма немногочисленны. Они включают

цикл работ М.А. Батунского, посвященных главным образом западноевропейскому исламоведению конца XIX - первой половины XX в.; ряд статей Т.П. Тихоновой и Д.Б. Малышевой в которых дан анализ роли «исламского фактора» в политике соответственно США, Западной Европы кандидатскую диссертацию В. Варгашяна рассматривающую проблемы соотношения ислама и арабского национализма в буржуазном обществоведении США, Великобритании и Франции послевоенного периода.

Данная работа, предметом исследования которой является историографический анализ методологических основ и идейно-политической направленности научных изысканий американских ученых в период с 50-х до начала 80-х годов касающихся функций ислама в общественной жизни государств Востока и в международных отношениях в, может рассматриваться как еще один шаг в направлении критического осмысления некоторых теоретических установок и практических задач западного буржуазного обществоведения.

Ее актуальность определяется, с одной стороны, значимостью общественных функции ислама в современном социально-политическом развитии государств Востока и в международных отношениях в этом регионе, с другой - центральным местом, которое занимает данная тема в востоковедных работах буржуазных авторов.

В настоящее время государства Востока переживают сложный переходный этап в своем историческом развитии. Его основным содержанием является создание основ национальной экономики, осуществление современных задач социально-политического развития. В такие периоды, когда глубокие преобразования происходят одновременно во всех сферах общественного бытия, значительно возрастает роль идеологии как средства интеграции и мобилизации масс в процессах социально- политической трансформации общества.

Вследствие того что для общественного сознания на Востоке по-прежнему характерны религиозные стереотипы мышления, с самых первых шагов самостоятельного политического развития мусульманских стран в 50—60-е годы официальные идеологии их правящих кругов включали (хотя и в различной степени) исламские положения и символы в целях более эффективного достижения национальной, социальной и государственной консолидации народов этих стран, а также вовлечения их в про-

цессы социально-экономического и политического строительства. При этом в зависимости от использующих их общественных сил одни и те же исламские положения приобретали различное по своему социально-политическому характеру содержание.

С особой остротой проблема «исламского фактора в процессах модернизации государств Востока встала с середины 70-х годов. В этот период наряду с интеграционными функциями ислама наиболее отчетливо проявилась его дестабилизирующая потенция.

Структурный кризис конца 70-х — начала 80-х годов, связанный с особенностями развития капитализма на Востоке, с провалом попыток внедрения западных моделей развития со стороны правящих элит ряда освободившихся государств, явился одной из главных причин возникновения в этот период массовых мусульманских политических движений. Этому способствовала и международная обстановка, усиление на мировой арене позиций мусульманских нефтедобывающих стран. Идейной основой выдвигаемых этими движениями и их идеологами программ общественного прогресса, находящих отклик у широких масс населения, стала концепция «исламского пути развития». Наиболее ярко интегрирующая и дестабилизирующая роль ислама как идеологии мусульманских политических движений проявилась в ходе иранской революции 1978—1979 гг.

Дестабилизация политического положения имела место в этот период и в других государствах региона, хотя правящие круги многих мусульманских стран, пытаясь найти средство противодействия оппозиционным движениям и привлечь на свою сторону массы, значительно расширили сферу обращения к исламу: во многих государствах Востока наблюдалось более активное включение исламских символов в официальную идеологию, происходила исламизация государственного национализма, в таких странах, как Пакистан, исламизация распространилась на государственно-правовую систему, экономику, политику. Как и в предыдущий период, политизация ислама в 70-е годы имела различную социальную направленность. Ислам служил «средством мобилизации масс крупной буржуазией (Пакистан), средней и мелкой национальной буржуазией, а в ряде слу чаев... и революционными демократами» [122, с. 136].

Со второй половины 70-х годов усилились попытки использования ислама как символа единства мусульма-

ских стран в международной политике. Это нашло свое отражение в активизации движения «исламской солидарности»: деятельности Организации Исламской конференции, Лиги исламского мира и других международных исламских организаций.

Неоднородность социально-политического содержания противоречивость общественных функций исламской идеологии, неоднозначность ее воздействия на социальный прогресс в мусульманских странах и на революционные процессы на Востоке в целом, продемонстрированные событиями рубежа 80-х годов выдвинули проблему современной роли ислама в число наиболее актуальных. В теоретическом плане ее исследование способствует решению более широкой проблемы роли традиционных факторов при переходе обществ от традиционных к современным общественным структурам. В плане политическом - определению пределов возможного использования исламской идеологии как средства политической мобилизации масс не только консервативными, но и антиимпериалистическими, демократическими силами.

Научно-познавательная и практическая значимость проблемы общественных функций ислама как на страновом так и на международном уровнях поставили эту тему на одно из центральных мест в востоковедных исследованиях буржуазных авторов. Систематизация и критический анализ их взглядов позволяют определить истинную меру вклада буржуазных ученых в научную разработку указанной проблемы, а также вскрыть действительную идейно-политическую направленность их концепций.

Многочисленные труды западных авторов по теории модернизации, в рамках которой в настоящее время главным образом рассматриваются проблемы современного ислама, пользуются большой популярностью в афро-азиатских странах, являясь важным каналом распространения западного влияния. Его интенсивность и целенаправленность тем более опасны, что «развивающееся общество,— как отмечали советские востоковеды,— предстает открытым во всех отношениях, и в том числе для всех идейных и политических влияний, откуда бы они ни шли и насколько неорганичными для него самого они бы ни являлись» [134, с. 327]. Поэтому критический анализ буржуазных теорий общественных функций современного ислама приобретает не только научно-

теоретическое, но и практическое, политическое значение. Ограничение круга исследователей главным образом американскими авторами обусловлено тем фактом, что в послевоенный период благодаря массивному субсидированию востоковедных исследований со стороны как правительственных органов США, так и частных фондов (Фулбрайта, Рокфеллера, Карнеги, Форда и т. д.) американские ученые, занимающиеся восточной проблематикой, стали численно преобладать среди буржуазных обществоведов данной специальности, а американская исследовательская школа по широте полевых обследований и уровню теоретических обобщений заняла лидирующие позиции в западной науке.

В настоящее время теоретические разработки ученых США по востоковедной проблематике вообще и исламоведческой в частности являются в значительной мере репрезентативными для всего буржуазного обществоведения, что обуславливает их теоретическое и практическое значение как объекта историографического анализа.

Работа охватывает широкий временной период (50-е — начало 80-х годов), что позволяет проследить становление в обществоведении США двух основных подходов к интересующей нас проблеме и выделить главные этапы в ее изучении.

Первый этап — от завоевания независимости большинством стран традиционного распространения ислама до начала 70-х годов. Для него характерны:

— попытки модернизации общественной жизни мусульманских стран по западным образцам, тенденция к секуляризации их общественно-политических структур в условиях политической независимости и перехода к социальному этапу национально-освободительных революций в странах Востока;

— изучение проблемы общественных функций ислама в рамках двух направлений: традиционного востоковедного, с одной стороны, и социологического («социология развития») — с другой, при безусловном превалировании последнего; принципиальные различия этих двух направлений в оценках общественных функций современного ислама; распространение в обществоведении США разработанных представителями «социологии развития» теорий модернизации и связанных с ними концепций об «инструментальной» роли религии и секуляризации в поступательном историческом процессе в государствах Востока;

— анализ проблем современного ислама в свете разрядки международной напряженности в мировой политике.

Второй этап — середина 70-х - начало 80-х годов.

Для него характерны:

— усиление воздействия ислама на общественно- политическую жизнь мусульманских стран и международные отношения в регионе в условиях структурного кризиса в странах Востока;

— пересмотр отдельных положений концепции секуляризации, сближение позиций представителей востоковедного социологического подходов в оценке причин и характера «исламского бума» при сохранении определенных различий между ними в прогнозировании длительности и глубины этого явления;

— влияние роста международной напряженности на характер анализа современной исламской проблематики.

Основными задачами исследования являются: - проследить становление основных теоретико-методологических направлений изучения современной исламской проблематики в буржуазном обществоведении США;

— выявить характерные особенности и показать эволюцию в постановке проблемы общественных функций ислама как на страновом, так и на международном уровнях в рамках этих теоретико-методологических направлений на протяжении рассматриваемого периода;

— раскрыть политико-прикладной характер буржуазных концепций общественных функций ислама.

Методологической основой при написании книги послужили труды классиков марксизма-ленинизма, в которых раскрывается социальная сущность религии, ее место как части идеологической надстройки в структуре общества, закономерности ее развития, ее социальные и гносеологические корни, ее социальная роль в обществе. Автор использовал также документы съездов КПСС, совещания коммунистических и "рабочих партий, в которых ставится вопрос об особенностях идеологической ситуации в странах афро-азиатского региона, политике про-грессивных сил по отношению к религии в связи с религиозным характером массового сознания в этих странах, о зависимости характера и направленности современных исламских идейно-политических движений от социально-классовой и политической характеристик использующих ислам сил.

Работы, ставшие общетеоретической базой книги, можно разделить на две группы. Буржуазное религиоведение, как указывал В. И. Ленин, всегда развивалось в тесной связи с «модными философскими направлениями» [13, с. 202—203], со всем курсом буржуазной науки. Поэтому первую из этих групп составляют исследования советских ученых, подвергших основательному разбору философские и теоретико-методологические основы буржуазного обществоведения в целом, а также тех его отраслей, которые имеют прямое отношение к исследованию современных проблем ислама: социологии (М. Ш. Бахитов, Ю. А. Замошкин, А. Здравомыслов, И. С. Кон, Н. В. Новиков и др.), политической науки (А. В. Дмитриев, С. А. Егоров, А. А. Федосеев и др.), религиоведения (Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков и др.)-.

В своих исследованиях советские ученые подвергают критике идеалистическую философскую базу современного буржуазного обществоведения, антиисторизм его понятийного аппарата, узкопозитивистский метод анализа общественных явлений, выделяя в качестве главных характерных черт этого подхода натурализм (приравнение общественных дисциплин к естественным наукам), бихевиоризм (утверждение человеческого поведения как главного предмета исследования общественных дисциплин), увлечение количественными методами, «объективизм» («освобождение» обществоведения от влияния идеологии).

Большое значение имеют также ряд работ советских авторов, непосредственно связанных с критикой изучения развивающихся стран в западной историографии (А. Г. Вельского, А. В. Гордона, Б. С. Старостина, М. А. Чешкова, В. Е. Чиркина и др.), где доказываются преимущества историко-материалистического подхода к проблемам развивающихся стран над буржуазной методологией, основой которой является структурно-функциональный анализ, а также вскрываются политико- идеологические функции различных буржуазных теорий модернизации этих стран.

Другую группу работ, ставших общетеоретической, основой монографии, составляют труды советских востоковедов, в которых поставлены теоретические проблемы современного развития стран Востока, в том числе и вопрос о месте, роли и функции религии в современных развивающихся странах. Общая разработка данной темы дана в ряде коллективных монографии 70—80-х го-

дов «Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы», «Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока», «Зарубежный Восток и современность», «Эволюция восточных обществ: синтез и традиционного и современного, «Ислам в политике развивающихся стран Востока», а также в индивидуальных монографиях и статьях К. Н. Брутенца, А.И. Ионовой, Г.Ф. Кима, З. И. Левина, Л. Р. Полонской, Е.М. Примакова, Н. А. Симонии, М. Т. Степанянц и др.

В этих работах обосновывается историческая обусловленность сохранения значительного влияния религии в современной идейно-политической жизни стран Востока и ее противоречивое воздействие на развитие общественного прогресса; рассматривается проблема модернизации религиозных учений в процессе их приспособления к потребностям современного этапа развития освободившихся государств и намечаются ее основные направления; ставится вопрос о секуляризации общественно-политической мысли в афро-азиатских странах как ведущем процессе современности, не исключая, однако, возможности попятных движений, оживления религии, ретрадиционализации идейной и общественно-политической жизни освободившихся стран Востока как реакции на ускоренный процесс буржуазной модернизации; утверждается необходимость синтеза традиционных и современных структур стран Востока (в том числе и в области идеологии) как необходимого условия их социального развития.

Чрезвычайно важными в свете задач критического анализа буржуазных теорий, посвященных роли ислама в наше время, являются методологические принципы исследования советскими учеными проблем религии на Востоке, и прежде всего неперемное требование социально-классового подхода к оценке религиозных идеологии и движений и их социальной функции в общественной жизни освободившихся государств; теоретические разработки советских ученых, касающиеся соотношения категорий формы и содержания в применении к религиозным течениям на Востоке, выявления ими влияния первой на вторую; не менее ценным с методологических позиций является постановка вопроса об особой роли надстоочных явлений (политической структуры, идеологических конструкций, системы религиозно-культурных

чения в обществах переходного типа. Кроме перечисленных авторов свой вклад в разработку этого положения внесли А. Х. Вафа, В. П. Лукин, Б. С. Ерасов и некоторые другие исследователи.

Большое значение для марксистского понимания проблемы общественных функций современного ислама в странах зарубежного Востока имеет постановка этой проблемы в исследованиях советских ученых 70—80-х годов. Давая оценку интегрирующей потенции религии г. процессах внутренней этнической, социальной и государственной консолидации народов Востока, Е. М. Примаков, Л. Р. Полонская, А. И. Ионова, З. И. Левин, Н. А. Симония, М. Т. Степанянц подчеркивают историческую обусловленность сохранения ислама как составной части современных националистических концепций, признают закономерным использование религиозных каналов со стороны прогрессивных общественных сил государств Востока для мобилизации масс на борьбу с отсталостью. Вместе с тем эти исследователи считают невозможным рассматривать религию как фактор общественного прогресса и как одно из главных средств, стимулирующих его, так как в ходе исторического развития религия в конечном счете всегда выступала как консервативная сила.

В 70—80-е годы гораздо большее внимание в работах советских ученых уделялось анализу роли ислама во внешней политике мусульманских стран и международных отношениях на Востоке, что связано с заметной активизацией деятельности движения «исламской солидарности» в этот период.

Наиболее важным, вскрывающим существенные характеристики современного движения «исламской солидарности», является разработанное советскими учеными (Л. Р. Полонской, Е. М. Примаковым, А. И. Ионовой, А. М. Васильевым, Д. Б. Малышевой) положение о его противоречивом характере, проявляющемся в тенденции, с одной стороны, к объединению и даже обособлению «исламского мира» в целях борьбы против неокOLONиализма, за новый экономический порядок, за перестройку существующих мирохозяйственных связей, с другой — в дифференциации мусульманских стран по уровню экономического развития и социально-политической ориентации. Противоречивость движения «исламской солидарности» находит отражение и в наличии в нем двух противоборствующих тенденций: антиимпериалистической и

антикоммунистической. При этом отмечается, что, хотя первая из них и не исчерпала еще своих прогрессивных возможностей, ей также присущи некоторые реакционные черты, в частности попытки противопоставить идеям интернационализма религиозного единства. Кроме указанных ученых свой вклад в освещение данной проблемы (главным образом в плане анализа практической деятельности входящих в состав движения «исламской солидарности», организации и учреждений) внесли Л.Б. Борисов, Э.Э. Наджип (анализ деятельности ОИК), Р.М. Шарипов (анализ деятельности Лиги исламского мира), В.Ф. Сычев (деятельность Афрo-азиатской исламской организации), А. А. Максимов, Т. П. Минoславская (деятельность исламских банков развития).

Конкретно-исторический анализ роли «исламского фактора» во внешней политике отдельных мусульманских стран а также участия последних в движении «исламской солидарности» содержится в ряде страноведческих исследований советских авторов. Это работы Л. В. Вальковой по Саудовской Аравии, Б. М. Поцхверпи, И. П. Ивановой по Турции, В. М. Москаленко по Пакистану, В. Ф. Сычевa по Индонезии; С. М. Алиева, Е. А. Дорошенко, В. А. Ушакова по Ирану, А. В. Мала-шенко по странам Магриба. Ценность этих исследований для данной работы, помимо содержащегося в них фактического материала, определяется методологией подхода к проблеме ислама в международных отношениях на Востоке.

Использование религии во внешней политике того или иного государства, его участие в движении «исламской солидарности», степень активности в нем рассматриваются этими авторами в тесной связи с расстановкой социально-классовых сил и идейно-политической ситуацией, природой государственной власти, конкретными внешнеполитическими задачами в различные исторические периоды, международной обстановкой, личными качествами лидеров и др. При этом в качестве главного внутреннего фактора выдвигаются классовые отношения и классовая сущность государства, а в качестве внешнего - соотношение социально-политических сил во всемирном масштабе.

Помимо перечисленных работ общетеоретического и страноведческого характера автор опирался на ряд историографических исследований советских авторов. Раз -

личные представления ученых США о месте традиции общественно-политической жизни государств Востока даны в монографии О. А. Осиповой «Американская социология о традициях в странах Востока» [115]. Особенности постановки проблем ислама в рамках классической европейской ориенталистики, а также современного буржуазного обществоведения отмечены в работах: М. А. Батунского [25; 26; 27].

Значительную помощь в выявлении главных для современного американского обществоведения направлений изучения ислама оказали ряд исследований зарубежных авторов 70—80-х годов. Это коллективный труд ученых разных стран «Современные подходы к изучению религии», содержащий характеристику современного этапа развития буржуазного религиоведения, а также статьи Ч. Адамса (Великобритания), Дж. Ваарденбурга, К. Нэвенхойзе (Голландия), М. Роденсона (Франция), У. Смита, А. Гесса, М. Хэлперна, Р. Рамазани (США), А. Джонса (Австралия) и др., в которых анализируются ведущие тенденции западного буржуазного исламоведения и дается оценка их перспективности.

Основными источниками для историографического анализа проблемы общественных функций ислама послужили исследования ученых США конца 50-х — начала 80-х годов, посвященные проблемам общественного развития государств Востока: востоковедов-исламоведов (Г. Гибба, Г. Грюнебаума, У. Смита, Ф. Хитти, М. Ходжсона и др.), востоковедов-историков (Дж. Баддо, Дж. Волла, Н. Кедди, Д. Пайпса, М. Хаддури, Р. Хамфри, Т. Янга и др.) и представителей «социологии развития» (Л. Биндера, Р. Декмеджиана, У. Зартмана, М. Хэлперна и др.).

В работе рассматриваются также востоковедные исследования ученых из стран Ближнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии, работающих в американских университетах и научных центрах. При этом автор не ставил перед собою задачи специального анализа всего разнообразия и специфики подходов к исламской проблематике, свойственных данной группе ученых. В работе нашли отражение концепции тех из них, которые отличаются достаточно высоким научно-теоретическим уровнем, а также в основных чертах соответствуют господствующим в исламоведении США тенденциям (Ф. Ацка ми, М. Айюба, М. Айюби, А. Дессукп, Р. Хабиби и др.)

Вследствие того что возникновение и развитие восто-

коведного направления в исламоведении США неразрывными узами связано с западноевропейской ориенталистикой, в первую очередь с британской, для лучшей иллюстрации характерных для этого направления особенностей постановки проблемы общественных функций ислама привлекались труды крупнейших британских востоковедов-исламоведов (М. Уотт) и востоковедов-историков (Б. Льюис, А. Хоурани, П. Ватикотис), которые широко сотрудничают со своими американскими коллегами являясь внештатными профессорами университетов СИМ ответственными редакторами совместных англо-американских тематических изданий, организаторами и участниками совместных конференций и т. п. В теоретико-методологическом и идейно-политическом плане эти работы британских авторов полностью созвучны позициям американских ученых и не содержат принципиально отличных оценок, связанных со специфическими интересами Великобритании в «мусульманском мире».

Из сферы анализа автор намеренно исключил работы пропагандистского характера, принадлежащие перу американских журналистов и политических обозревателей. Будучи направлены на утверждение в массовом сознании в США определенных стереотипных представлений о событиях на Востоке, эти работы, как правило, отличаются сенсационностью подачи материала, нередко значительным искажением рассматриваемых фактов, часто необоснованностью выводов и тенденциозностью оценок. Ни в плане методологии исследования, ни в плане определения характера и сущности современных проблем ислама на Востоке, ни в плане своих идейно-политических функций работы пропагандистского характера не могут служить источником дополнительных сведений о современном состоянии американского академического исламоведения, которое ставит перед собой иные научные и практические задачи и адресует свои исследования иной аудитории.

Глава I

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Как известно, в так называемых мусульманских странах Востока огромное воздействие на общественно-политическую жизнь и идеологическую борьбу по-прежнему оказывают исламские доктрины и ценности. Массовое сознание почти полностью находится в плену религиозных представлений. В исламские формы облачают свои концепции лидеры различных политических течений, стремящиеся получить поддержку традиционно мыслящих масс. Религиозная символика используется правящими кругами в официальных идеологиях для консолидации национального и государственного единства. К исламу апеллируют мусульманские богословы, служители культа и другие религиозные деятели, объединенные в различные политические партии, организации и религиозные братства, стремясь оказать влияние на направление и ход преобразований в своих странах. Совершенно очевидно, что ни одно научное исследование современного общественного развития государств Востока не может игнорировать влияние ислама на социальные, политические и идеологические процессы в странах этого ареала.

Американские буржуазные обществоведы давно пришли к осознанию важности этого влияния, а также необходимости его изучения. Свидетельством тому являются многочисленные работы исследователей США по самым различным проблемам мусульманской религии, появившиеся после второй мировой войны. Причем выход этих проблем за чисто теоретические рамки привлекает к ним внимание не только религиоведов, но и специалистов в области политики, истории, международных отношений и т. д., что в свою очередь способствует многообразию мнений и оценок.

Однако среди этого многообразия в современной американской историографии четко прослеживаются два основных подхода к изучению ислама, которые определяются существующими ныне двумя направлениями исследования проблематику Востока в западном обществоведении. Первый из них, традиционный, исторический по методу сложился на базе классического ориентализма и ищется характерным для востоковедов, работающих в области и региональных востоковедных исследований (area studies approach). Второй, междисциплинарный социологический, свойствен представителям социальных наук-политологии, социологии, социальной антропологии социальной психологии (discipline studies approach).

Несмотря на существенные индивидуальные различия между отдельными авторами, представителям каждого из двух указанных направлений в целом присущи строго определенные теоретические позиции по общим проблемам ислама и специфические принципы исследования, что обуславливает особенности постановки ими частных тем, в том числе проблемы общественных функций ислама.

Для современного буржуазного обществоведения характерен позитивистский подход к истории, абсолютизирующий свойства этой науке конкретность и повествовательность, акцентирующий «уникальность» и «неповторимость» изучаемых явлений. Такой подход исключает возможность каких-либо теоретических обобщений и выявления специфических закономерностей общественного развития на основе систематизации и анализа накопленных фактов, сужая задачу до простого описательства. Поэтому история (наряду с такими отраслями обществознания, как филология, искусствоведение, философия и т. д.) в качестве «гуманитарной» дисциплины по методу познания противопоставляется современным социальным наукам, использующим методы и технику исследования точных наук: системный подход, математическое моделирование социальных процессов, количественные методы обработки и обобщения данных. Термин «бихевиоральные науки», широко употребляемый в настоящее время в обществоведении США для обозначения социальных наук, призван подчеркнуть методологические отличия последних от гуманитарных дисциплин: прежде всего их «эмпирическую и бихевиоральную основу, а также вытекающие отсюда «объективность и непредвзятость» выводов [346, с. 980].

Именно социальным наукам современная буржуазная историография отдает монопольное право на теорию типизации и выявления объективных общесоциологических законов и специфических закономерностей общественного развития. Изучение ислама в рамках современных социальных наук естественно приобретает социологическую окраску.

Формирование двух основных тенденций изучения ислама

До середины 50-х годов проблемы мусульманской религии как в Европе, так и в США изучались главным образом на востоковедных кафедрах различных университетов. Господствующая в тот период ориенталистская традиция, зародившаяся в Европе во второй половине XIX в. и имевшая историческую и филологическую направленность, ограничивала область востоковедных исследований изучением восточных языков, литературы, истории и философии. При этом основное внимание уделялось средневековью, рассматриваемому как период расцвета восточной цивилизации, когда наиболее полно проявились все ее основные характеристики. Позитивистское игнорирование теоретических обобщений, описательность, эмпиризм составляли методологическую основу этого традиционного «гуманитарного» подхода к изучению Востока.

Знанию ислама придавалось особо важное значение, ибо классическая ориенталистика всегда рассматривала его не только как религию, но и как особую цивилизацию со специфическим кодексом религиозных, правовых, моральных, этических, экономических, бытовых и мировоззренческих норм, якобы являющихся организующим и определяющим фактором в истории Востока [23]. Поэтому изучение «религиозных и других предписаний и доктрин ислама как идеальной системы, а также действительного функционирования этой исламской системы как исторической и социальной реальности...» составляло вплоть до недавнего времени главное содержание трудов востоковедов, пытающихся в этой системе отыскать ключ к объяснению специфики Востока [387, с. 252].

Исследования, как правило, проводились на средневековых материалах (Коране, хадисах, трактатах рели-

гиозных мыслителей Востока и других письменных источниках), охватывающих период первой половины VII —середины XIII в. Описательность и сугубый эмпиризм, свойственный всей классической ориенталистике в целом, был характерен и для исторического подхода к исламской тематике.

Достижение бывшими колониальными странами Востока независимости, усложнение их общественно-политической жизни и рост значимости на международной арене обусловили практическую потребность западных держав, и прежде всего США, в более глубоких, разносторонних и систематических знаниях об этой части земного шара. В результате в 50—60-е годы на субсидии американских государственных органов, а также частных организаций типа Фонда Форда, Фонда Рокфеллера, Фонда Карнеги и др. наряду с востоковедными кафедрами при крупнейших университетах США была создана обширная сеть востоковедных научных центров, занимающихся главным образом современной проблематикой, в том числе и исламской.

Ведущими центрами изучения ислама стали Институт Ближнего и Среднего Востока при Колумбийском университете (осн. в 1956 г.), Центр ближневосточных исследований Гарвардского университета (осн. в 1954 г.), аналогичные центры при Принстонском (осн. в 1947 г.) и Калифорнийском университетах (осн. в 1957 г.). Большая роль в изучении современного ислама отводилась Институту исламских исследований, учрежденному в 1952 г. при поддержке Фонда Рокфеллера в Макгильском университете (Монреаль) и укомплектованному в основном американскими востоковедами. Востоковедные центры были созданы и при некоторых других американских университетах.

Вновь образованные академические учреждения возглавили крупнейшие европейские и американские ориенталисты, обладающие обширными познаниями в области истории Ближнего и Среднего Востока, восточных языков, религиозной традиции, литературы.

Директором ближневосточного центра Гарвардского университета был назначен профессор Оксфордского университета Г. Гибб, занимавший этот пост вплоть до своей смерти в 1971 г.; бессменным руководителем аналогичного центра Калифорнийского университета до своей смерти в 1972 г. был представитель венской школы ориенталистики Г. Грюнебаум; основателем и пер-

вым директором ближневосточного центра Принстонско-го университета был профессор семитской литературы и исламских исследований Ф. Хитти, под руководством которого это академическое учреждение «превратилось в крупнейший центр исламских исследований в Западном полушарии» [397, с. 2]; основателем и первым директором Макгильского института исламских исследований был известный американский религиовед У.-К. Смит. Штаты ближневосточных центров были укомплектованы профессиональными востоковедами, многие из которых ранее занимались древностью и средневековьем, а теперь обратились к изучению новейшей истории Востока.

Расширение востоковедческих исследований мотивировалось в первую очередь политическими соображениями и «было вызвано,— как указывал Л. Биндер,— беспокойством западных держав относительно роли развивающихся государств „третьего мира" в „холодной войне"» [201, с. 13]. Классовая борьба, развернувшаяся в странах Востока вокруг вопросов выбора дальнейшего пути их развития, особенно остро поставила на повестку дня буржуазной науки проблемы прогнозирования социально-политических процессов, а также теоретической разработки приемлемых для Запада моделей модернизации мусульманских стран. Эти задачи, однако, не могли быть решены традиционными для классической ориенталистики методами исследования.

Именно этим объясняется тот факт, что с начала 60-х годов представители социальных наук, до этого занимавшиеся исследованием исключительно западного общества, начали активно вторгаться в область изучения развивающихся стран, в том числе и мусульманских. Комплексное исследование проблем «третьего мира» в рамках этих наук получило название «социологии развития» (подробно см. [166, с. 177—185]).

На первом востоковедческом конгрессе, специально посвященном социологическому изучению «мусульманского мира» (Брюссель, 1961 г.), это «новое важное направление в академическом подходе к изучению Ближнего Востока» получило признание многих ведущих западных востоковедов. «Для ориенталистов нового типа,— с одобрением писал известный западный востоковед Б. Льюис,— объектом изучения являются не классические цивилизации прошлого, а современные общества Азии и Африки; их языки и литература, их политические, социальные, культурные и другие проблемы. Не

классические дисциплины, не теология, а социальные, или, как их иногда называют, поведенческие, науки являются тем стволем, на котором будут привиты востоковедческие исследования; не филология, а социология обеспечит метод для их культивации» [318, с. 113].

Новые веяния в западном востоковедении не могли не оказать решающее воздействие на развитие исламистики, одной из его центральных отраслей. Подчеркивая важное значение исторического и филологического изучения ислама ориенталистами на протяжении последних ста лет, один из известных востоковедов-исламоведов Ч. Адаме, справедливо отмечал, что именно результатом этого метода «является то внушительное количество литературы, касающейся всех аспектов жизни мусульман и их веры», которая «до сих пор является главной сокровищницей западного знания об исламе» [182, с. 41].

Тем не менее новые теоретические и практические проблемы, вставшие перед западными специалистами по Востоку после второй мировой войны, отчетливо выявили недостаточность традиционных методов изучения ислама, а отмеченная выше тенденция к социологизации востоковедческих исследований на рубеже 50—60-х годов определила направление поисков иного подхода.

Уже на брюссельском конгрессе многие востоковеды высказывались против традиционного сужения понятия «исламистика» историко-дескриптивными работами, основанными на средневековом материале, заявляли о необходимости связи исламских исследований с социальными, экономическими и политическими проблемами современного Востока, говорили о правомерности обращения представителей социальных наук к исламской тематике, что, по их мнению, открывало «новую фазу» в развитии исламоведения [344, с. 393—429; 318, с. 107—116].

С середины 70-х годов наличие двух направлений в исследовании ислама: исторического (представленного в основном региональными специалистами, работающими в области традиционных востоковедных дисциплин) и междисциплинарного социологического (состоящего главным образом из представителей социальных наук, включившихся в изучение Востока, а также востоковедов, использующих в своих работах преимущественно социологические методы) — становится общепризнанным фактом. «Каково бы ни было разнообразие взглядов или интересов, их мотивирующих,— писал К. Гирц, характе-

ризуя ситуацию начала 80-х годов,—исследователи делятся на четко выраженные группы: более традиционные ориенталисты... в большинстве своем исследователи текстов, филологи и историки... и представители социальных наук» [244, с. 25].

При этом процесс диверсификации методов исследования ислама неоднозначно оценивался западными обществоведами. Некоторые ученые подчеркивали отрицательные последствия этого явления, указывая на дезорганизацию исламоведения как научной дисциплины. «Многообразие методов и увеличившаяся популярность исламских исследований,— отмечал К. Гирц,— привели к тому, что существовавшее до недавнего времени единство мнений относительно характера исламских исследований и методов их проведения почти полностью исчезло» [244, с. 25].

Согласно другой, более распространенной, точке зрения, тенденция к превращению исламоведения из узкой дисциплины в комплексную и междисциплинарную в своей основе область исследования имела позитивное значение, ибо подразумевала равноправное сосуществование различных методов, подходов и оценок, вкуче способствующих более глубокому и разностороннему анализу ислама как объекта изучения.

«В настоящее время,— писал, например, Дж. Ваарденбург, отстаивая расширительную трактовку понятия „исламистика",— научные исследования в этой области выходят далеко за пределы описания содержания предписаний и доктрин и их претворения в жизнь, а касаются также материальной и духовной жизни различных мусульманских обществ. Человек, работающий в области „исламистики" сегодня,— продолжал Дж. Ваарденбург,— может быть одновременно специалистом по Корану, иранской племенной структуре или по современной арабской политической мысли. Причем для понимания ислама любая из этих специализаций может оказаться столь же полезной, как и другие» [387, с. 252].

Таким образом, дискуссии о дальнейших путях развития исламистики, начавшиеся в 50-е годы, не потеряли своей актуальности и сегодня. Полемика о преимуществах того или иного метода продолжается. Некоторые учёные называют ее «интеллектуальной войной» между «традиционалистами» и «модернистами» [262, с. 797], другие рассматривают как борьбу между «классическим» и «современным», «старым» и «новым» подходами

[182, с. 43] или объясняют ее несовместимостью между «гуманитарными» и «научными» методами исследования [378, с. 4].

Несмотря на участвовавшие в западном обществоведении 80-х годов попытки примирить противоборствующие стороны ссылками на единство конечных целей представителей обоих направлений и взаимодополняемость используемых ими методов исследования, проблема внутренней интегрированности исламоведения как целостной области исследования остается пока нерешенной.

Тем не менее, анализ существа споров и взаимной критики представителей «традиционного» исторического и «современного» социологического подходов к изучению проблем мусульманской религии уже сейчас позволяет говорить о трансформации западного буржуазного исламоведения в плане обновления его проблематики и методики, а также расширения его временных рамок.

Общее и особенное в историческом и междисциплинарном социологическом направлениях изучения ислама

Изучение ислама в рамках востоковедческих дисциплин во многом сохраняет свою традиционность как в смысле исходных теоретических посылок, так и в смысле методологии исследования. Географически оно имеет большее распространение в Европе, что объясняется более тесной связью европейского востоковедения с ориенталистской классической традицией.

«Вплоть до сегодняшнего дня,— писал уже упоминавшийся выше Б. Льюис,— европейский ориенталист независимо от того, занимается ли он историей или религией, традиционно начинает... с филологического изучения восточного языка, а затем работает главным образом над восточными текстами, которые он анализирует и оценивает с помощью всех средств, которые накопила эта традиция за свое столетнее существование» [318, с. 108].

В США, где серьезное академическое изучение Востока началось лишь после второй мировой войны, формирование исламоведения как дисциплины во многом было связано с именами европейских ориенталистов, прежде всего Г. Гибба и Г. Грюнебаума. Именно «благо-

даря их огромному влиянию,— писал профессор исламской истории Д.-П. Литтл,— в Северной Америке... существует традиция, которая рассматривает мусульманский мир как часть мировой цивилизации, ядром и мотивирующей силой которой является ислам» [329, с. 486].

Однако вследствие недостаточной классической филологической подготовки большинства американских востоковедов это направление в исламистике США остается, по образному выражению Б. Льюиса, «заботливо выращиваемым тепличным растением, постоянно требующим прививки из-за границы» [318, с. 108]. Ориенталист-исламовед, как признают сами американские ученые, является в настоящее время чрезвычайно редкой фигурой среди исследователей, занимающихся Востоком в США [329, с. 486].

Общая ориентация западной востоковедческой науки на «теоретизацию», а также стремление к расширению временных рамок за счет включения в область своих исследований современных проблем Востока оказали определенное влияние и на «традиционное» «гуманитарное» направление в исламистике. Уже в 1953 г. Департамент антропологии Чикагского университета организовал конференцию ведущих буржуазных исламоведов, основной целью которой было доказать, что «социальные проблемы Ближнего Востока заслуживают серьезного изучения» со стороны ориенталистов [232, с. 5]. И хотя большинство представленных докладов по-прежнему основывалось на средневековом материале, развернувшаяся на конференции дискуссия свидетельствовала о начале постепенной переориентации исламских исследований внутри самих востоковедных дисциплин.

Примером этого процесса могут служить работы М. Уотта, Г. Грюнебаума, Г. Гибба, Б. Льюиса, У.-К. Смита, в трудах которых при сохранении традиционных методов исследования большое внимание уделяется социальным аспектам ислама.

Кроме того, в 50—70-е годы в связи с поворотом в политике финансирующих органов США в сторону преимущественного ассигнования работ по актуальным проблемам современности значительно возросло количество исследований по новой и новейшей истории Востока. Их авторы, профессора различных университетов США (Д. Бадо, Дж. Волл, Р. Фрай, Н. Кедди Д. Пайпс, Р. Хамфри, М. Хаддури и др.), рассматрива

ют современные проблемы ислама в связи с анализом идейно-политического и социального развития мусульманских стран.

И все-таки нельзя не согласиться с мнением тех ученых на Западе, которые считают, что «детальные работы по исламу все еще редко обогащаются социологической мыслью» [267, с. 263]. Исходя из основного тезиса классического востоковедения об определяющей роли «исламского фактора» в истории народов Востока, многие ориенталисты по-прежнему видят основную задачу исламоведения в «изучении с наибольшей степенью точности, какой традиция была и есть в настоящее время», высказывая твердое убеждение в том, что «любые исследования современной практики и социальных институтов будут основаны на сомнительном фундаменте, если они не будут опираться на знание всего накопленного наследия исламского прошлого» [182, с. 42]. Поэтому, признавая возможность новых, «более смелых подходов в области исламистики», они в то же время отводят социологическому исследованию второстепенную роль, полагая, что оно может служить лишь «добавлением к традиционной историко-филологической работе», но «никогда не сможет заменить ее», так как именно традиционные дисциплины, как писал, например, Ч. Адаме, всегда были и остаются «ключом к Большой Традиции» и «главным инструментом приобретения знания о ней» [182, с. 42].

В 70-е годы среди востоковедов наметилась тенденция к пересмотру этого, как они называют, «абстрактного и идеалистического подхода к истории, рассматривающего исламский мир в свете норм, по отношению к которым каждое данное общество или период считается несовершенным приближением» [293, с. 270].

В период, когда, по признанию самих буржуазных исследователей, марксизм является одной из влиятельных социальных теорий в западном обществоведении, буржуазные востоковеды пытаются использовать отдельные его положения в своих разработках исламской тематики. Статьи Н. Кедди, А. Хоурани, С. Стерна и некоторых других востоковедов свидетельствуют о приближении их авторов к материалистическому пониманию важнейшей общетеоретической проблемы, касающейся роли ислама в истории народов Востока и его места в современной общественной структуре государств этого региона.

Объявляя «„концепцию ислама" саму по себе недостаточной для объяснения всего, что существует и происходит в так называемых мусульманских странах» [268, с. 15], они выделяют экономические отношения в качестве определяющих факторов в истории народов Востока. «Несмотря на часто повторяемые заявления о том, что ислам соединяет религию с политикой и что исламский закон и обычай регулирует всю жизнь верующего,— писала Н. Кедди,— совершенно очевидно, что существующие формы экономической и социальной организации всегда были и до сих пор являются более важными, чем ислам, в определении образа жизни данного народа или группы, исповедующих ислам. Образ жизни пастбищных кочевых племен относительно одинаков во всем мире, независимо от того, являются они мусульманами или нет. А главные отличия связаны скорее с типом животных, которых они разводят, и с местностью, на которой они живут, чем с исламом» [293, с. 270].

Вместе с тем указанные востоковеды отмечают активную роль мусульманской религии в историческом процессе, в ходе которого она оказывала определенное воздействие на экономические, политические, культурные и другие факторы общественной жизни народов Востока и сама изменялась под их влиянием. Поэтому, подчеркивал А. Хоурани, «там, где концепция ислама может использоваться в объяснении какого-либо явления в обществе или культуре, она должна использоваться осторожно и в тесной связи с другими принципами объяснения» [268, с. 16].

Изложенная выше критика «абстрактного и идеалистического подхода к истории» направлена на выяснение истинного соотношения между общим и «специфическим исламским» на Востоке. Однако пока она не привела к коренным изменениям в анализе ислама в рамках традиционных востоковедных дисциплин. Большинство региональных специалистов, как отмечал А. Хоурани, по-прежнему не отказались «от взгляда, что мир, в котором ислам является доминирующей религией, имеет свою собственную реальность и, следовательно, должен пониматься только исходя из этой реальности» [269, с. 115].

Устойчивость подобных мнений отчасти объясняется сохраняющимся традиционным характером подготовки специалистов по Ближнему Востоку в американских уни-

верситетах. Продолжающееся ограничение программы их обучения изучением восточных языков и мусульманской культуры приводит, как писала Н. Кедди, к «серьезным искажениям и к утверждению в востоковедении таких концепций, как „концепция исламского города“ „концепция исламской политической организации“ и т. д., которые лишь отчасти соответствуют реальной действительности» [293, с. 269].

В настоящее время большая часть исследований по современным проблемам ислама проводится не в рамках традиционных востоковедных дисциплин «людьми с гуманитарными ориентациями», как называл их Ч. Адаме, а представителями социальных наук, прежде всего политологии (Л. Биндер, Р. Декмеджиан, М. Хэл-перн, Д. Смит, П. Сигизмунд, Д. Растоу, Г. Льюи, У. Уилкоккс, Дж. Мэйфилд, У. Зартман и др.), социальной антропологии (Р. Патай, Р. Спенсер и др.), социологии (М. Бергер, Р. Бендикс и др.), работающими на соответствующих факультетах американских университетов.

Этот факт позволяет некоторым ученым говорить «о конце ориенталистики». Однако большинство специалистов по Востоку придерживаются более оптимистических взглядов, считая, что «на карту поставлено лишь превалирование историко-филологического метода». «Прогресс в социальных науках,— писал, например, М. Ро-динсон,— вскрыл всю сложность проблем, которые не могут быть решены только с помощью здравого смысла, глубокого знания языка и общих философских принципов. Изучение Востока, и в особенности ислама, стало, следовательно, более многоплановым и менее специализированным. Контакт с другими дисциплинами... является в настоящее время неизбежной необходимостью» [363, с. 62].

Хотя предметом исследования социальных наук являются различные аспекты современных обществ, принадлежность той или иной дисциплины к социальным наукам определяется не столько рассматриваемым периодом и даже не объектом ее изучения, а «способом, которым этот объект исследуется» [403, с. 266]. В настоящее время господствующей теоретико-методологической ориентацией всех социальных наук являются системный и структурно-функциональный подходы, разработанные американскими социологами (Т. Парсонс, Р. Мертон) на базе ряда концепций представителей европейских

школ социологии и социальной антропологии (Э. Дюрк-гейм, М. Вебер, В. Парето, А. Радклифф-Браун и др.).

Структурный функционализм сосредоточивает внимание ученого главным образом на отношениях между изучаемыми явлениями, а не на сущности самих явлений. Исходя из этого, задачей представителей современных социальных наук, занимающихся религией, является, как писал американский социолог Дж.-М. Йинджер, определение того, как «религия соотносится со структурой и различными процессами в человеческих обществах и как она, с одной стороны, отражает, а с другой — влияет на систему стратификации общества, на политические и экономические процессы, уровни интеграции и конфликта и, конечно, на социальные перемены» [399, с. 604].

Междисциплинарный социологический подход к изучению мусульманской религии, как и Востока в целом, является отличительной чертой американской науки (в Европе он пока не получил достаточно широкого распространения) [206, с. 21; 260, с. 110].

Описательности исторического «гуманитарного» направления в исламоведении представители социальных наук противопоставляют современный социологический аппарат исследований: анкетирование, опросы общественного мнения, интервью и т. д., используя новейшие статистические и математические методы для обработки полученных данных.

В отличие от традиционного «целостного» подхода к обществам Востока, отводящего исламу роль их организующего центра, они выдвигают концепции «социальной системы», «структуры» и «функции», согласно которым любое человеческое общество рассматривается как система, состоящая из взаимосвязанных и взаимодействующих структур, одинаково влияющих друг на друга и на развитие системы в целом. Ислам в этой схеме — лишь одна из структур.

В соответствии с «теорией социальной системы» основное внимание исследователей переносится с изучения содержания исламских предписаний и норм в ходе исторического развития народов Востока на анализ функций религиозного фактора в современной политической, экономической или идеологической жизни стран региона. «Интерес к изменениям в исламе», писал М. Хэлпёрн, уступает место «интересу к трансформации самих мусульман» [260, с. 119].

Результатом работы представителей социальных наук течение последних двух десятилетий является огромный по объему фактический материал по самым раз личным проблемам современного ислама. Однако теоретическое осмысление всей этой информации ограничивается рамками идеалистической методологии.

Отказ от «устаревшей» теории «единого ключа» и понимании исламской цивилизации вызвал усиление интереса к роли ранее игнорируемых исламоведением социально-экономических и других факторов в развитии государств Востока. Однако распространенное в современной буржуазной социологии мнение о недопустимости отдавать предпочтение тому или иному фактору (экономическому, политическому, религиозному и т. д.) (выделяя его в качестве ведущего, сводит причинную зависимость надстроечных явлений от базисных к зависимости чисто функциональной, что делает невозможным научно-теоретическое обоснование места ислама в общественной структуре развивающихся стран.

Функционалистская методология в изучении современных проблем ислама, абстрагируясь от содержательной стороны различных исламских концепций и придавая первостепенное значение анализу «инструментальной» функции мусульманской религии в процессах модернизации на Востоке, не позволяет должным образом раскрыть другую важнейшую сторону современного ислама, а именно: отражение в нем социально-классовых и политических интересов различных общественных слоев в мусульманских странах, без чего любой анализ религии не может считаться полным и строго научным.

И наконец, рассмотрение исламской тематики в рамках современных социологических концепций социальных наук, подчеркивающих единство и всеобщность мировой истории, претендует на преодоление «ограниченности» традиционно-востоковедного подхода, акцентирующего особую специфичность мусульманской цивилизации. «Если Ближний Восток и обладает какими-либо отличительными чертами,— писал У. Зартман,— то применение к его анализу универсальных схем должно поощряться их выявлению, если же человеческому поведению на Востоке свойственны универсальные характеристики, то использование универсальных схем в объяснении событий в этом ареале поможет сделать этот факт очевидным» [403, с. 267—268].

Однако полное игнорирование этими «универсальными-

ми концепциями» принципа историзма обуславливает крайнюю формализацию их понятийного аппарата и порождает тенденцию применять категории, разработанные на материале западных обществ, к системам и процессам стран Востока без учета их исторических и национально-культурных особенностей. В результате, если региональные специалисты по-прежнему склонны переоценивать роль ислама, то представителями социальных наук она недооценивается, будучи сведена до уровня внутреннего фактора, почти не влияющего на социальные, экономические и политические процессы в мусульманских странах.

В настоящее время в связи с отмечаемым многими буржуазными учеными «относительным упадком гуманитарных дисциплин и всеобщей безраздельной верой в социальные науки как ключу к действительному пониманию человеческого поведения» междисциплинарный социологический подход к изучению ислама считается более перспективным в западном обществоведении, чем традиционный, «гуманитарный» исторический [182, с. 45].

Однако даже те ориенталисты, кто подобно Б. Льюису: отдают должное «вкладу, который представители социальных наук в силу особой специфики своей профессии могут внести в изучение ислама», подвергают последних справедливой критике за недостаточность языковой и исторической подготовки, а также знаний исламской традиции, что не позволяет им компетентно интерпретировать востоковедческий материал [302, с. 250; 323, с. 31—33; 288, с. 55], а также за «неосознанный западоцентризм» их выводов, вытекающий из стремления к обобщениям глобального характера, применимым к любому обществу в любое время и отметающим всякую специфику Востока как «несущественное религиозно-культурное украшение» [383, с. 343; 345, с. 158; 323, с. 32]. «Это основные проблемы,— писал Б. Льюис,— которые должны быть решены, прежде чем западная социальная наука сможет внести действительно эффективный и самостоятельный вклад в лучшее понимание ислама» [323, с. 32].

Попыткой преодолеть указанные Б. Льюисом трудности является целенаправленная политика привлечения к востоковедным, и в частности исламоведческим, исследованиям специалистов из самих мусульманских стран, получивших образование в Европе и США. За последнее

десятилетие среди американских ученых, занимающихся проблемами ислама, особенно возросло число иммигрантов из государств Ближнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии. Работая как в востоковедении (М. Хаддури, Р. Брайбант и др.), так и в рамках социальных наук (Ф. Аджами, М. Айюб, Н. Дессуки и др.), они, как и их американские коллеги, используют концептуальные схемы и методологию, разработанные в той или иной дисциплине. Однако в отличие от последних для рассматриваемой группы исследователей характерно свободное владение несколькими восточными языками, знание религиозной исламской традиции, основательная историческая подготовка. Однако вклад указанной группы ученых в научную разработку современных проблем ислама в рамках обществоведения США, по оценке американских специалистов, пока остается незначительным вследствие относительно низкого теоретического уровня большинства исследований [350, с. 24].

В последние годы наметился и другой путь преодоления противопоставления «генерализующего» метода изучения Востока в рамках современных социальных наук «индивидуализирующему» методу региональных востоковедных исследований в рамках традиционных востоковедческих дисциплин. Суть его заключается в создании своего рода синтеза обоих подходов, в результате чего должен, как предполагается, появиться новый тип ученого, «вооруженный глубокими знаниями исторического и филологического характера и в то же время овладевший методами поведенческих наук» [182, с. 43; 201 с. 20].

Подобная перспектива, однако, кажется еще весьма отдаленной, несмотря на прилагаемые усилия. Так практикующийся в последнее десятилетие опыт публикации коллективных монографий [217] и периодических изданий с привлечением в качестве авторов представителей обоих направлений, хотя и способствует ознакомлению специалистов с общим состоянием исследований в данной отрасли знаний, пока малоэффективен при решении декларируемых в таких изданиях задач создать в западном обществоведении «рабочий союз» между социологами и историками.

Серьезным препятствием в осуществлении синтеза конкретно-исторических исследований и социологических теорий в США продолжают оставаться жесткие барьеры классификации наук внутри американских уни-

верситетов и научных центров, отрываются изучение «гуманитарных» дисциплин (истории и филологии) от социальных наук.

Что же касается попыток интеграции региональных и междисциплинарных исследований путем включения социологов в штаты ближневосточных центров и «внедрения» востоковедов на кафедры социальных наук, то этот процесс находится еще в стадии становления и пока не принес желаемых результатов. По свидетельству самих западных наблюдателей [201, с. 6, 22], региональные специалисты, работающие в области соответствующих социальных наук, как правило, находятся в состоянии интеллектуальной изоляции среди своих коллег-социологов, редко используя разработанные теми социологические схемы и конструкции. В то же время они оказываются оторванными и от научно-теоретических изысканий других востоковедов, работающих как в области социальных наук, не охватываемых специализацией их кафедр, так и в области региональных востоковедных исследований.

Представители же социальных наук, перешедшие на работу в востоковедческие центры, также не пользуются авторитетом у своих новых коллег вследствие слабой языковой и исторической подготовки. Так что «пока,— как писал Ч. Адаме,— представители поведенческих наук, интересующиеся исламистикой, и специалисты в области традиционных востоковедных дисциплин — истории и филологии — по-прежнему являются двумя различными группами исследователей, редко имеющими возможность для взаимного общения и взвешивающими друг на друга с подозрительностью и недоверием» [182, с. 43].

Таким образом, для представителей каждого из рассмотренных нами теоретико-методологических направлений в обществоведении США характерна абсолютизация одного из двух взаимосвязанных уровней анализа общественных явлений: исторического и общесоциологического. Именно этим объясняется тот факт, что поиски американскими учеными нового понятийного аппарата для анализа современного ислама в связи с процессами модернизации на Востоке даже с точки зрения самих этих ученых желаемых результатов не дали: большинство предложенных ими социологических конструкций неизменно страдают функциональным схематизмом и антиисторизмом.

Сказанное выше отнюдь не означает, что все проблемы современного ислама представители указанных двух направлений буржуазного обществоведения рассматривают с диаметрально противоположных позиций. В целом ряде случаев, когда речь идет о конкретных явлениях современной социально-политической реальности стран традиционного распространения ислама, ими выдвигаются идентичные мнения и оценки, а имеющие место изменения в позициях того или иного ученого чаще всего объясняются не методологией исследования, а переменами в политической конъюнктуре.

Следует также иметь в виду, что каждое из рассмотренных нами направлений исламоведческих исследований, характеризуясь определенной общностью теоретических посылок и методологии исследования, не представляет собою единого целого в идейно-политическом плане. И в том и в другом направлении присутствует весь спектр существующих в буржуазном обществоведении взглядов: буржуазно-либеральных, буржуазно-консервативных, открыто реакционных.

Большинство ученых, как востоковедов, так и представителей «социологии развития», рассматривают современные проблемы ислама с буржуазно-либеральных позиций. Их анализ исламской проблематики подчинен практической задаче создания для государств Востока таких моделей развития, которые обеспечивали бы наиболее благоприятный идейно-политический климат для общественной эволюции этих стран по капиталистическому пути и способствовали бы их включению в мировую капиталистическую систему на правах хотя и зависимых, но экономически и политически эффективных членов. Поэтому проблемы ислама рассматриваются этой группой ученых главным образом в контексте стоящих перед странами Востока задач развития: преодоления отсталости, достижения национальной и государственной интеграции, политической стабильности. Взгляды этой группы ученых представляют наибольший интерес для историографического анализа, так как отличаются меньшей тенденциозностью, большей научной объективностью, более высокой степенью теоретического обобщения.

Такой подход к анализу исламской проблематики был особенно характерным в период разрядки международной напряженности 60-х — начала 70-х годов, когда в буржуазном обществоведении большое распространение

получила концепция «деидеологизации науки», подчеркивающая объективизм и «беспристрастность» научного знания.

С возрастанием политической напряженности в отношениях между СССР и США во второй половине 70-х годов усиливается буржуазно-консервативная тенденция в освещении проблем современного ислама, особенно его внешнеполитического аспекта. Ее отличительными чертами являются более непосредственная привязка выводов и оценок к практическим задачам неокOLONиалистской политики, наличие элементов антикоммунизма и антисоветизма.

Крайним проявлением этой тенденции являются буржуазно-реакционные взгляды некоторых авторов, которые рассматривают проблемы ислама с открыто неокOLONиалистских и антикоммунистических позиций. Востоковед-историк Дж.-Б. Келли, например, усиление влияния национально-религиозных традиций на общественную жизнь государств Востока на рубеже 80-х годов характеризовал как возвращение к периоду варварства; возрастание значения мусульманских стран в мировой политике, экономике и финансах рассматривал как угрозу превращения Запада в дар аль-абид (государство рабов); в расширении их сотрудничества с СССР видел опасность для экономических и политических интересов западных монополистических кругов; спасение западной цивилизации связывал с возвращением к методам колониальной экспансии [297, с. 436—437, 491, 502—504].

В заключение представляется необходимым еще раз подчеркнуть, что отмеченный выше поворот в исламоведческих исследованиях США на рубеже 50—60-х годов в сторону преимущественного акцента на современную тематику, а также стремление рассматривать проблемы мусульманской религии в более широком социальном контексте объясняются не только логикой развития научного знания в наше время. В первую очередь эти процессы связаны с практическими политическими и идеологическими интересами правящих кругов США, стремящихся использовать теоретические разработки ученых в области ислама для более эффективного политико-идеологического наступления на государство Востока. Сейчас, когда сфера идейно-теоретического воздействия приобрела важнейшее значение в неокOLONиалистских планах западных держав, выводы научных изысканий американских ученых призваны оказать решающее воз-

действие на мышление политических лидеров мусульманских стран, ищущих действенные пути преодоления социально-экономической отсталости своих народов. Характерен тот факт, что большая часть исследований по современному исламу в рамках междисциплинарного социологического подхода ведется политологами, которые являются в настоящее время одной из наиболее многочисленных групп в американской Ассоциации ближневосточных исследований (осн. в 1966 г.), охватывающей большинство американских ученых, специализирующихся по проблемам Востока.

В советской востоковедческой литературе неоднократно отмечалась особая роль политико-идеологической надстройки в общественной жизни развивающихся стран, переживающих в настоящее время период коренного переустройства. «До кристаллизации основных классов нового общества в ходе социально-экономического развития, становления класса-гегемона и т. д. надстройка здесь сама пытается создать для себя классы... Она старается изменить базис, подтянуть его к себе, создать сверху новую, современную систему структур... государственная власть, претендуя одновременно на роль организатора и арбитра, присваивает себе несравненно большую самостоятельность, чем это было в странах классического пути развития капитализма» [134, с. 328].

Поэтому исследование процессов политической модернизации мусульманских стран, а также влияния на их направление, характер и темпы господствующего в этих странах религиозного исламского мировоззрения приобретает для американских ученых не только теоретическое, но и важнейшее политическое значение.

Анализируя причины, заставившие широкий круг американских ученых обратиться к изучению политических систем развивающихся стран за последние три десятилетия, видный американский политолог Д. Растоу выделил две из них. «Утилитарная является наиболее важной и очевидной,— писал он.— Политическая ситуация в таких ареалах, как Дальний Восток, Южная Азия, Ближний Восток и Африка, стала играть решающую роль в международных делах. Отсюда настоятельная необходимость в большей и точной информации, помогающей разработке американской политики и в подготовке дипломатических, военных и экономических миссий, которые будут проводить эту политику в жизнь.

Вторая причина — теоретическая... Однако необходимое общественное внимание и общественная поддержка будут продолжать определяться первой, утилитарной причиной» [365, с. 57—58].

Таким образом, в рамках американского востоковедения решаются как научно-познавательные, так и практико-прикладные задачи исследования современных проблем ислама. Причем научно-познавательная функция теоретических построений буржуазных ученых самым тесным образом переплетается с идеологической функцией.

Глава II

АМЕРИКАНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ КОНЦА 50-х - НАЧАЛА 70-х ГОДОВ ОБ ОБЩЕСТВЕННЫХ ФУНКЦИЯХ ИСЛАМА

Конец 50-х — начало 70-х годов ознаменовались достижением политической независимости народов зарубежного Востока и наступлением социального этапа в их национально-освободительном движении. Наряду с задачами укрепления политического суверенитета на повестку дня выдвинулись проблемы коренной трансформации всех сфер их общественного бытия, т. е. перехода от традиционных общественных структур, норм и отношений к новым, современным. Уже на начальном этапе этого процесса особое звучание приобрела проблема места и общественной значимости ислама, являющегося важной составной частью целого комплекса культурно-религиозных традиций народов Востока. Будучи неразрывно связанной с рядом важнейших вопросов, непосредственно касающихся дальнейших путей общественного прогресса этих стран, данная проблема стала объектом острой идейно-политической борьбы в самих мусульманских странах, а также предметом широких научных дискуссий в западном буржуазном обществоведении.

Активно занимаясь разработкой наиболее эффективных моделей, способных направить развитие освободившихся стран Востока по рельсам буржуазной модернизации, западные исследователи не могли игнорировать ислам, продолжавший оказывать большое влияние на массовое сознание и идейно-политические процессы в государствах региона. Таким образом, изучение исламской проблематики буржуазным обществоведением в период после достижения странами Востока независимости было подчинено строго определенной научно-познавательной, а главное, политико-прикладной цели, что и определило центральное место в исследованиях пробле-

мы современных общественных функций ислама. При этом среди всего многообразия мнений, оценок и рекомендаций, высказанных американскими учеными в конце 50-х — начале 70-х годов, выделяются два основных подхода, которые базируются на общетеоретических положениях и методологических принципах рассмотренных выше двух основных направлений буржуазной исламоведческой мысли.

Традиционное востоковедение о влиянии ислама на общественное развитие стран Востока

Позиции представителей традиционного востоковедения по вопросу о роли ислама в современном развитии народов Востока были сформулированы ими в самом начале рассматриваемого периода. Еще в середине 50-х годов известный исламовед М. Уотт, обращая внимание на «выдающиеся успехи ислама в обеспечении... единства и гармонии между различными гетерогенными группами», выступил с призывом к обществоведам всех специальностей начать серьезное изучение «интегрирующих потенциалов ислама» в свете стоящих перед мусульманскими странами задач развития [392, с. 195].

Этот призыв был в первую очередь адресован представителям социальных наук, которые в тот период уже начали включать восточную проблематику в сферу своих научных изысканий и высказывали резко отрицательное отношение к религиозной традиции как «балласту» в процессах модернизации. Другим адресатом была правящая элита ряда государств Востока, взявшая курс на трансформацию своих обществ по западным образцам, включая секуляризацию их общественно-политических структур. Более детальную разработку тезис об исламе «как самой важной интегрирующей силе» на Востоке получил в трудах самого М. Уотта, а также в работах других представителей традиционного востоковедения в конце 50-х — начале 70-х годов (Г. Гибба, У. Смита, Ф. Хитти, М. Ходжсона и др.).

Отрицая новейший социологический понятийный аппарат социальных наук и их «неоправданное пристрастие к методам исследования естественных дисциплин», эти ученые базировали свою аргументацию на теоретических разработках представителей классической бур-

жуазной мысли: Э. Дюркгейма, М. Вебера, Э. Трельча, К. Мангейма. Д. Ваха. Особое значение придавалось тем их положениям, в которых обосновывалась необходимость общезначимых коллективных представлений (в особенности религиозных) для обеспечения целостности общества и его нормального функционирования. По мнению американских исламоведов на Востоке такими общезначимыми коллективными представлениями, определявшими как особенности массового сознания, так и социально-политическую структуру всех обществ региона, были исламские нормы и установления.

Сам по себе исходный тезис буржуазных исламоведов о глубоком влиянии ислама на все стороны общественной жизни народов Востока являлся правомерным. Разработка этого тезиса, как показывают исследования советских востоковедов, позволяет выявить регулирующие и интегрирующие возможности ислама как религиозно-идеологической системы, обеспечивавшей на протяжении 14 столетий «духовное единство мусульманского общества, насколько бы условным ни казался этот термин, насколько бы противоречивым ни было это единство» [60, с. 146]. Для борьбы с вульгарно-материалистическими представлениями о прямом и одностороннем воздействии базисной структуры общества на его надстройку это может принести значительную пользу. Однако коренная ошибка этих буржуазных исследователей состояла в том, что они впадали в другую крайность, абсолютизируя интегрирующую роль исламской нормативно-ценностной системы и объявляя ислам главным «организующим центром» всего общественного бытия народов Востока.

Распространяя этот тезис на анализ современности, американские исламоведы были склонны объяснять основную причину «интеллектуальной растерянности», «социального разброда» и «политической нестабильности» освободившихся государств кризисом традиционных исламских институтов, в современных условиях переставших служить для общества «стабилизирующей нормой» и «центральным руководством». В своем анализе причин, вызвавших этот кризис, буржуазные исламоведы опирались на теорию «культурного контакта», в соответствии с которой главным «объясняющим фактором» современного этапа развития Востока является «решающее воздействие» на него западной цивилизации,

в первую очередь западных идей и политических институтов. При этом значительно преувеличивалась роль субъективного фактора: процесс ломки традиционных структур на Востоке представлялся исключительно результатом «эгоистической» деятельности прозападных лидеров мусульманских стран, стремящихся, по словам исследователей, претворить в жизнь западные идеалы для преодоления «собственного комплекса неполноценности».

«Вестернизация,— писал Б. Льюис, оценивая результат этой деятельности,— будучи делом рук представителей Запада, а еще более местных вестерн из аторов, принесла изменения весьма сомнительного свойства... Подрыв и крушение старого политического порядка сопровождалось процессом социальной и культурной дезинтеграции. Старый порядок, возможно, был прогнившим, но он все-таки функционировал, обеспечивая взаимопонимаемую систему лояльностей и обязательств, которая объединяла различные классы и группы общества. Теперь же старые модели уничтожены, старые ценности осмеяны и брошены, вместо них с Запада импортированы новые институты, законы и идеалы, которые, однако, остались чуждыми нуждам, чувствам и устремлениям мусульманских народов» [319, с. 28].

Действительно, во многих странах традиционного распространения ислама правящая элита пыталась организовать общественное бытие в соответствии с моделями, заимствованными из Западной Европы и США. Был взят курс на ускоренное проведение социально-экономических преобразований, направленных на быстрое разрушение традиционных структур и институтов. Некоторыми реформами (модернизацией в области образования, судопроизводства и др.) преследовалась цель ослабить позиции духовных лидеров — улама, ограничить сферу их идейно-политической деятельности, заменить светскими националистическими идеалами религиозные стереотипы мышления и поведения масс.

Эти преобразования, хотя и отражали интересы в первую очередь вестернизированных слоев, тем не менее объяснялись не столько их амбициозными устремлениями, сколько причинами объективного характера, которые остались вне поля зрения американских ученых. Как отмечал советский исследователь Н. А. Симония, в широком смысле они «проистекали из факта включенности стран Востока в мировую систему общественных отно-

шений, а также связанного с этим неизбежного стремления к „решению" на более передовые и высокоразвитые государства» [138, с. 12—13}.

Выдвигая идеалистическую аргументацию для объяснения современных проблем Востока, буржуазные востоковеды вместе с тем зафиксировали в своих работах ряд важных особенностей идейно-политической обстановки стран этого региона в 50—60-е годы. Прежде всего имеется в виду неоднократно отмечаемый во многих исследованиях глубокий разрыв между общественными идеалами, интересами и политической практикой узкого слоя западно образованной элиты, с одной стороны, и «духовными и социальными устремлениями мусульманских масс» — с другой. Обращая внимание на то, что «широкие слои населения, внешне подчиняясь новым системам, все-таки внутренне остаются приверженными традиционным структурам и ценностям», Г. Гибб предупреждал о разрушительных социально-политических последствиях такой ситуации, чреватой опасностью «глубоких нарушений политической жизни и стабильности в мусульманских странах» и, следовательно, «срывами в органичной эволюции общества» [251, pt. III, с. 139, 145].

Подобная критика в адрес правящей верхушки, однако, совсем не означала, что исламоведы ратовали за сохранение статус-кво путем преодоления «внутреннего» раскола между прозападно настроенными кругами и остальной частью общества на основе традиционной исламской системы ценностей. Напротив, именно в буржуазном развитии и выработке эффективной модели этого развития для стран Востока они видели будущее государств региона. Острие их критики было направлено лишь против пути «бездумной вестернизации», который «избрала» для своих стран правящая элита.

Не отрицая необходимости научно-технической революции на Востоке и заимствования западных достижений в этой области, буржуазные исламоведы вместе с тем не связывали этот процесс с принятием западных общественных идеалов. Они исходили из того, что западная модель, будучи чуждой исламской системе ценностей, не может иметь распространения на Востоке вне узкого круга вестернизированной элиты. Вследствие этого западные идеалы не способны стать той «основополагающей социальной философией общества, приемлемой для всех его граждан, являющейся основой общественной и личной жизни... без которой,— как писал

Г. Гибб,— ни одно устойчивое государство не может ни возникнуть, ни существовать» [248, с. 9].

Отвергалась ими и возможность использования в качестве «надежного ориентира для общества» традиционного ислама, который, по выражению У. Смита, «так долго держался в герметической камере, вдали от влияния современности, что потерял с ней всякую связь». В этих условиях «экономический и технический прогресс» мусульманских стран, а также «функционирование их государственного аппарата и социальная стабильность» ставились американскими исламоведами в зависимость «от создания эффективных идей, с помощью которых общество действительно могло бы решать проблемы» [377, с. 229].

Разработка общественного идеала для стран Востока, находящихся на стадии перехода от традиционного общества к современному, чрезвычайно важный вопрос, который на практике сводится к выбору дальнейшего пути развития. Его постановка буржуазными учеными в 50-х—начале 70-х годов являлась симптомом постепенного отхода американской науки от позиций западотризма и отражала стремление осмыслить социально-исторические и культурные особенности Востока, а также признать возможность иного пути его развития, нежели тот, что был выработан в Европе и США. Однако абсолютизация исламской специфики мусульманских стран неизбежно приводила указанных исследователей к мысли о совершенно исключительной роли, которую призван сыграть ислам в современной общественно-политической жизни Востока.

«Западные и прозападные секуляристы,— писал У. Смит,— хотели бы видеть мусульман если не отказавшимися от ислама, так по крайней мере отводящими ему незначительное место в своей жизни и строящими свое общество как либеральные гуманисты. То, что мусульманский мир перестанет быть исламским, кажется крайне сомнительным и может быть гибельным как для него самого, так и для внешнего мира» [377, с. 302].

М. Уотт, У. Смит и другие ученые неоднократно подчеркивали, что вследствие «поверхностного и искусственного усвоения мусульманами западных идеалов» «отчуждение индивида от религиозной традиции на Востоке», как правило, не означает «нахождения им другого набора идей, которые становятся руководящим принципом его жизни» [394, с. 147], а ведет лишь к «от-

сутствию всяких ценностей, к жизни без убеждений» [377, с. 109]. Поэтому результатом «переноса» западно, го секуляризма в «исламский мир» может быть, по их мнению, лишь «коррупция и дезинтеграция» [376, с. 261. Важным при оценке данного подхода к проблеме секуляризации на Востоке является тот факт, что буржуазные исламоведы не соотносили свои выводы с определенным этапом социально-экономического и идейно-политического развития освободившихся стран и не видели в их общественной системе факторов, способных привести к утрате религиозной традицией роли главного регулятора социального поведения людей. Будучи сформулированы без таких уточнений, эти выводы отражали уже отмечавшуюся ранее тенденцию к идеализации и абсолютизации общественной значимости ислама представителями традиционного востоковедения.

Отвергнув как западную секуляристскую, так и ортодоксально исламскую идеологию в качестве «ориентиров» для дальнейшего развития Востока, буржуазные исламоведы предложили свое решение проблемы. «Новому расцвету общества и культуры,— писал М. Уотт,— может способствовать только такая идеологическая система, которая, являясь в определенных отношениях новой, в главных чертах соответствовала бы основам существующих господствующих идей, особенно исламских» [396, с. 632]. Речь, таким образом, шла о своеобразном синтезе западной культуры и ценностей ислама.

При этом указанные выше ученые прилагали немало усилий, чтобы оградить свою концепцию общественного прогресса на Востоке от критики сторонников распространенного в западной «социологии развития» мнения, рассматривающего основную причину стагнации «мусульманского мира» в специфике господствующей в нем идеологии, неспособной гибко реагировать на изменяющиеся обстоятельства. «Обвинения критиков как западных, так и восточных, которые описывают ислам как окаменевшую религию... необоснованны,— указывал Г. Гибб.— Окаменел не ислам, а его ортодоксальные формулировки, система его экономики, его социальная апологетика» [245, с. 123].

Эта позиция, сформулированная Г. Гиббом в середине 40-х годов, отстаивалась им на протяжении всей его жизни (ум. в 1971 г.) и в конце 50-х — начале 70-х годов широко поддерживалась многими ведущими исламоведами. Вину за отставание Востока, а также за

«банкротство» ислама в современном мире эти ученые, как правило, перекладывали на духовных руководителей мусульман — улама, чья «фанатическая приверженность догме», по их мнению, не позволяла «мусульманскому обществу» реализовать богатые внутренние возможности своей религии. Совершенно очевидно,— писал К. Крэгг,— что ислам обладает необходимыми ресурсами доктрин и традиций для выполнения им сегодняшней роли. Сомнение вызывает лишь наличие должного руководства...» [218, с. 184].

Многokратно утверждалось и другое положение, занимавшее важное место в системе аргументации буржуазных исламоведов, а именно защита традиции вообще и исламской традиции в частности как фактора прогресса на Востоке. «Ислам как наследие может гибко служить в современном кризисе,— отмечал М. Ходжсон.— Традиция является не препятствием для прогресса, а его инструментом, и одна из проблем мусульман заключается в том, что на современном историческом этапе их связи с релевантными традициями оказались такими слабыми» [266, с. 431, 440].

Представители традиционного востоковедения, таким образом, выступали против жесткого противопоставления категорий «традиция» и «современность», подразумевающего необходимость насильственной ломки традиционных структур при переходе к современным общественным отношениям. Между тем именно это теоретическое положение лежало в основе концепций модернизации, которые начиная с 50-х годов получили широкое распространение в американской науке и нашли свое практическое выражение в политическом курсе правящих кругов целого ряда развивающихся государств Востока.

Категорически отрицая дихотомию традиция—современность, востоковеды уже в 50—60-е годы вели поиск наиболее оптимальных вариантов развития государств Востока не посредством быстрой ликвидации традиционных структур, а, напротив, их широкого и активного включения в современные социальные процессы. Такой подход к проблеме роли традиций в решении задач общественного прогресса переходного периода несомненно больше, нежели концепции модернизации по чисто западным образцам, соответствовал социально-политической реальности государств Востока, где вследствие ряда особенностей исторического развития, а также

специфики культурно-религиозного наследия устойчивость традиционных элементов особенно велика.

В то же время проблема традиций в работах указанных американских ученых рассматривалась в самом общем виде. Авторы не ставили перед собой важнейшей для исследования данной проблематики задачи дифференциации традиций с точки зрения оценки (отрицательной, нейтральной, положительной) их социальной значимости в процессах модернизации. Между тем, как показывают исследования советских ученых, место тех или иных традиций в борьбе за социальный прогресс далеко не однозначно. Лишь конкретный анализ в каждом отдельном случае их природы и характера, а также того, какую линию преемственности они продолжают — прогрессивную или реакционную, может внести ясность в решение этой сложной проблемы [141, с. 219—227].

Недифференцированный подход к проблеме традиций позволил не только дать безоговорочно положительную оценку их роли в переходный период, но и распространить эту оценку на религию, являющуюся, как известно, наиболее консервативной частью всего комплекса традиций. «Традиция не должна быть отброшена и забыта,— писал Б. Льюис.— Прогресс будет увереннее и стабильнее, если он сможет опираться на более глубокие Чувства и устремления. Особенно если речь идет о такой богатой и разнообразной традиции, как ислам, в которой имеется достаточно средств для поддержки путем соответствующего отбора и интерпретации большинства из желаемых новых отношений и ценностей» [323, с. 302]. При этом подчеркивалось, что такой путь, являясь безусловно «самым продуктивным», требует не только глубокого знания как традиции, так и современности, но и должен «примирить очень глубокие трения между ними».

Анализируя современную ситуацию в мусульманских странах в свете этой теории, Г. Гибб, М. Ходжсон, У. Смит и другие исламоведы главную проблему видели именно в том, что на Востоке «те, кто в полном смысле знают религию, потеряли контакт с современным миром, те же, кто ориентируются на современность, в большинстве своем потеряли всякую связь с религией» [377, с. 160]. Отсюда, по их мнению, неспособность правящей «модернизирующей» элиты ни осознать всей сложности стоящих перед мусульманскими странами задач, ни найти адекватных путей для их разрешения. «Такие люди,—

писал, например, М. Ходжсон,— могут рьяно отстаивать ислам как духовную основу, однако они не в состоянии глубоко осознать, что он действительно может для них значить. В результате ислам остается лозунгом, фасадом для импортированных современных ценностей, не указывая, однако, путь для истинно новых решений» [266, с. 427].

В отличие от модернистских трактовок ислама государственными и политическими деятелями мусульманских стран в 50—60-е годы, где действительно превалировали современные западные светские идеи и ценности, в программах общественного развития, разработанных богословствующими интеллигентами типа Маудуди в Пакистане или лидерами «Братьев-мусульман» в Египте, ислам являлся элементом не только формы, но и содержания. Однако и эти концепции оказались под огнем критики американских востоковедов. Будучи, по признанию М. Ходжсона, «наиболее драматичным вторжением исламского видения мира в технологическое общество», они в то же время отличались «наивностью» своего подхода к современным проблемам и стремлением скорее к компромиссу между современностью и традицией, нежели к творческому переосмыслению последней [266, с. 391—392]. В результате эти программы стали «не действенным средством решения кризиса, а лишь символами, вокруг которых концентрируются иррационально возбужденные исламские эмоции» [377, с. 71—72, 90—91, 156—159]. На вопрос, сформулированный Г. Гиббом, «как же в мире техники при широком росте промышленности вновь утвердить ценности и культурные традиции ислама в качестве основы для стабильного общества, обладающего жизнедеятельной и однородной структурой, способной играть активную и конструктивную роль?» [250, с. 143] — большинство исламоведов, включая самого Г. Гибба, отвечали: через взаимодействие улама и правящей элиты, первые из которых, осознав и изучив проблемы современного мира, «трансформировали бы ислам из инертного в динамический принцип», а вторые, поняв важность для единства и стабильности общества его духовных ценностей, научились бы «контролировать свою субъективную импульсивность» принципами реформированного ислама.

Таким образом, «эффективная» исламская идеология, которая должна быть разработана улама «нового типа» на основе «правильного понимания» религиозной тради-

ции, была призвана направить государства Востока на «идеальный» путь, который характеризовался Г. Гиббом как «органичное внутреннее развитие, соотносящее экономические нужды с социальными (определяемыми, по его мнению, исламской системой ценностей.— М. Ф.), не отвергающее западный опыт там, где он соответствует последним, но подчиняющее его директивам, взятым из исламских традиций масс» [248, с. 10].

Следуя этой модели синтеза, мусульмане, как предполагалось, «смогут добиться успехов в обновлении своего общества изнутри, строить свои отношения с Западом на условиях равного сотрудничества, заимствовать как его науку, так и гуманизм не на словах, а на деле, в гармоничном равновесии со своей собственной традицией» [320, с. 178].

Предложенная американскими востоковедами концепция развития освободившихся государств ставила целью «органичное» внедрение на Востоке западных заимствований как в научно-технической, так и в культурной областях. При этом «исламское своеобразие», по мысли авторов концепции, не только не препятствовало, а, напротив, создавало благоприятные условия для сохранения этих государств в сфере западного влияния.

В этом плане указанная теория отличалась от большинства идей синтеза, разрабатывавшихся в рассматриваемый период мусульманскими идеологами государств Востока. Позиция последних объяснялась, с одной стороны, осознанием важности использования лучших достижений Запада, а с другой — необходимостью выработать путь развития для своих стран с учетом их социокультурной специфики, существенную часть которой составляет религия. Причем даже умеренные по своей идейно-политической ориентации восточные теории синтеза отражали в первую очередь стремление народов этого ареала утвердить свой национальный суверенитет не только в политической и экономической, но и в духовной сферах [141, с. 232—236].

Вместе с тем, несмотря на коренные отличия в направленности различных идеологий синтеза, выдвигавшихся западными исследователями и восточными мыслителями, их общей чертой являлось преувеличение роли традиций, в первую очередь исламских, что неизбежно вело к представлению об исключительности народов Востока и сеяло иллюзии особого, «третьего пути» их развития.

Показательным с этой точки зрения является, например, высказывание Г. Гибба о возможных формах политического устройства в арабских странах. В нем отражается одна из наиболее характерных черт современных теорий «третьего пути»: представление о качественном отличии государств Востока от обеих мировых систем [121]. «В настоящее время,— писал Г. Гибб,— я не вижу никаких перспектив на Ближнем Востоке ни для коммунистического правительства в его русском варианте, ни для демократического правительства по одной из западных моделей. В арабском мире, чтобы быть стабильной, любая форма правительства должна удовлетворять как арабским, так и исламским чувствам... И если в конце концов арабский мир обретет стабильность под „какой-либо формой“ коммунистического правительства, что вполне может случиться, то я уверен, что это будет мусульманский коммунизм, гордящийся своим арабским и исламским наследием и готовый отстаивать свою независимость перед лицом как Запада, так и России» [249, с. 180].

Мусульманские идеологи охотно используют такие суждения, как обоснование «третьего пути» развития стран Востока. Они широко цитируют американских авторов для популяризации внутри- и внешнеполитических программ, в которых ислам представляется как «совершенно независимая система мысли, позволяющая мусульманам иметь независимую позицию в политической сфере, отличную как от коммунизма, так и от западной философии, а также дающая им возможность обеспечить справедливость в социальной сфере и гарантировать демократию и индивидуальную свободу» [286, с. 38]. Причем в большинстве случаев подобные ссылки служат доказательством ненужности социализма и его чуждости народам Востока.

Поиски и создание общепринятой, доступной для масс идеологии, обосновывающей необходимость перемен и разъясняющей их направленность, являются объективной закономерностью общественного развития государств Востока. При этом в условиях господства традиционных форм мировоззрения и недостаточности светских механизмов регуляции исламские символы часто выступают неизбежным компонентом консолидации общества, средством пробуждения его политической активности. «Именно посредством символики,— пишет советский исследователь В. П. Лукин,— создаются примити-

вы, делающие доступной для понимания недостаточно подготовленными, в основном неграмотными массами какую-либо общественную проблему, ее сущность и путь ее разрешения» [100, с. 41]. Пристрастие к традиционной символике свойственно поэтому большинству «идеологий развития». Оно не является исключительным достоянием «мусульманского» Востока и не означает особого «исламского» пути развития для этой части земного шара.

Что же касается разрабатываемой американскими востоковедами концепции «эффективной» исламской идеологии как обоснования особого пути развития государств Востока, который, наилучшим образом сочетая потребности прогресса с «исламскими интересами» масс, обеспечил бы восстановление социальной «однородности мусульманского общества», а следовательно, и его политическую устойчивость, активность и жизнеспособность, то реальная действительность Востока свидетельствует о том, что подобные попытки разрешить социально-политические конфликты в мусульманских странах в рамках религиозной традиции, когда они имеют место (например, исламская критика монополий в Пакистане в 60-е — начале 70-х годов [97, с. 35—60] или стремление ликвидировать нищету и социальную несправедливость на основе предписания о закате в Индонезии [75, с. 60—79]), неизменно оканчиваются крахом, а особый путь развития на основе «директив исламских традиций масс» на практике оказывается капиталистическим.

Хотя работы рассматриваемой нами группы американских исламоведов претендуют на сугубую объективность исследования, на первоочередной учет интересов народных масс мусульманских стран и действительно содержат ряд интересных наблюдений и выводов о роли религиозных институтов и особенностях социальной психологии на Востоке, сделанные ими рекомендации фактически отражают идеалистический подход к традиционным ценностям ислама, а разрабатываемая модель «органичного» развития мусульманских стран, противопоставляемая «бездумной вестернизации», на практике оказывается путем постепенных социальных реформ, освященных исламской идеологией, приспособленной к нуждам капиталистического развития.

Ислам и процессы модернизации в освещении американской «социологии развития»

В рассматриваемый период изучение современных проблем ислама в обществоведении США проводилось главным образом в рамках междисциплинарного социологического подхода. Это, как уже отмечалось, сравнительно новое направление исследования в буржуазном обществоведении. Оно представлено американскими учеными— сторонниками различных теорий модернизации, обратившимися к изучению исламской проблематики со второй половины 50-х годов. Изучение Востока «представителями социальных наук, компетентными в ближневосточных проблемах, и специалистами по Востоку, использующими методы социальных наук,— писали К. Браун и Н. Ицковиц,— является отличительной характеристикой американского подхода к этой области знания» [206, с. 21].

Численное превосходство политологов среди исследователей не является случайным. Политическая модернизация, предполагающая преодоление существующего разрыва между «модернизирующей элитой и традиционными массами», «изменение бихевиоральных норм» последних, «втягивание их в политический процесс в качестве его постоянных участников» [374, с. 10], рассматривается американскими обществоведами обязательным условием преобразования всей общественной структуры государств «третьего мира». Вопросы общественных функций ислама поднимаются западными учеными в связи с анализом этой «ключевой политической проблемы, стоящей перед всеми развивающимися странами» [198, с. 624] и находятся поэтому в сфере компетенции политологов. Кроме того, свой вклад в исследование мусульманской традиции как средства национальной интеграции, мобилизации масс и инструмента социального регулирования в период коренной трансформации государств Востока вносят и представители некоторых других социальных наук, занимающиеся проблемами «целостности» общества: прежде всего социологи и социальные антропологи.

В конце 50-х годов, когда рассматриваемое направление исследования ислама еще только складывается, некоторые его представители (например, Д. Лернер [316]) высказывали резко отрицательное отношение к роли восточных традиций в процессах модернизации

Однако уже на рубеже 60-х годов наметилась тенденция к преодолению подобных односторонних отрицательных оценок.

Представители социальных наук 60-х — начала 70 -х годов, опираясь на структурно-функциональный метод! анализа, который, как уже отмечалось, является - общей теоретико-методологической базой всех социальных наук в США, рассматривали проблемы ислама главным образом с точки зрения функциональной значимости религиозной традиции в решении основных «кризисов» модернизации, выражающихся через социологические понятия — кризисов «легитимности», «эффективности», «национальной идентификации», «мобилизации» и «политизации» (см. [220]). При этом они противопоставляли свои выводы как заключениям тех теоретиков «социо-логии развития», которые полностью отрицали позитивное значение восточных традиций в процессах модернизации, так и рекомендациям востоковедов, которые абсолютизировали это значение.

Признавая огромный вклад, который внесли работы востоковедной школы в изучение рассматриваемой нами темы, представители социальных наук вместе с тем решительно отмежевывались от исходной теоретической посылки востоковедов, приписывающей исламу роль главного «цементирующего фактора» на Востоке. Такой юдход, как отмечал Л. Биндер, «представляет историю последних 150 лет», характеризующуюся кризисом традиционных исламских институтов и поддерживающей их идеологической системы, «как процесс полного социального распада и идеологической дезинтеграции» и «не позволяет видеть новые интегрирующие структуры и новые организации, которые призваны прийти на смену старым» [200, с. 396].

Не отрицая полностью «интегрирующей способности ислама», Л. Биндер тем не менее подверг серьезному сомнению существование высокого уровня политической и социальной интегрированности «мусульманского общества» до его контакта с Западом и считал, что «вряд ли можно ожидать от ислама как низвергнутой идеологии того, что она не смогла совершить, не имея такого серьезного противника» [199, с. 62—63]. Поэтому, противопоставляя востоковедному подходу, который «способен только постулировать дезинтеграцию общества», свою теорию, «подчеркивающую процессы интеграции и мобилизации» [200, с. 396] в современной общественно-поли-

тической жизни мусульманских стран, представители социальных наук отводили исламу важную, но далеко не решающую роль в этих процессах.

Соответственно выдвигаемая американскими востоковедами модель развития государств Востока, основанная на «политике синтеза лучших черт исламской традиции с лучшими достижениями современности», считалась ими «наименее вероятным из всех возможных исходов процессов модернизации» хотя бы уже потому, что «колониализм,— писал Р. Растоу,— давно разрушил как традиционную политическую структуру наверху, так и большую часть традиционной культуры масс... К тому времени,— добавлял он,— как независимые постколониальные режимы пришли к власти, как лучшие, так и худшие черты традиции уже исчезли, так что не может быть никакой надежды на их восстановление или использование в процессе модернизации» [366, с. 119].

Что же касается улама как «единственных хранителей» и «квалифицированных толкователей» мусульманской традиции, то в период 60-х — начала 70-х годов представители «социологии развития» не видели в них самостоятельной общественной силы, способной серьезно воздействовать на ход модернизации. Отсутствие четкой организационной структуры в исламе делало, по их мнению, невозможным ни общепринятую современную интерпретацию исламских доктрин религиозными лидерами, ни оказание ими существенного влияния на общественное мнение и на политику светских лидеров освободившихся государств. «Престиж улама, особенно в сельских местностях, все еще высок,— признавал, например, Г. Льюи,— но их способность оказывать влияние на мышление элиты, в руках которой находятся бразды правления, практически равна нулю» [327, с. 105]. Учитывая растущую экономическую зависимость улама от правительства, американские ученые полагали, что общественные функции этой социальной группы и впредь будут сводиться к продолжению «вековой традиции» пассивного оправдания проводимых государством реформ текстами из Корана. Причем этот вывод совершенно неправомерно, как показали события рубежа 80-х годов, распространялся и на шиитских духовных лидеров.

Принципиально отличными от востоковедного подхода являлись оценки представителями «социологии развития» идейно-политической обстановки в странах Востока 60-х — начала 70-х годов. Неотъемлемую часть

всех теорий модернизации, как известно, составляет понятие секуляризации, в соответствии с которым разделение политической и религиозной структур является неизбежным результатом дифференциации общественных систем при переходе обществ от традиционности к современности. Когда «цели правительств более не определяются религиозными идеями... и религиозная догма там, где она противоречит социальным программам, игнорируется или опровергается», когда «религия становится несущественной при принятии решений», а «деятельность правительств больше не направляется директивами религиозных авторитетов» [373, с. 116] — именно такая ситуация, по мнению представителей «социологии развития», отражает общеисторическую тенденцию в политическом развитии «мусульманского мира». Наличие этой тенденции констатировалось во многих странах региона. Причем в ряде случаев исследователи явно завышали реальную глубину и степень секуляризации обществ Востока. Х. Шараби, например, выступил с тезисом о неправомерности называть современные государства Арабского Востока «мусульманскими» на том лишь основании, что «ислам в арабском мире не принимается во внимание правящей элитой», хотя он и признавал, что религия в этом регионе «не была официально низвергнута, а ее институциональные структуры открыто уничтожены» [372, с. 26].

Подобное преувеличение становится понятным, если учесть, что в центре внимания сторонников теорий модернизации всех типов находились исключительно элитарные правящие группировки мусульманских стран. Видя в них «главного агента» модернизации, американские ученые занимались тщательным изучением их политической культуры и политического поведения. Ошибочно предполагалось, что секуляризация сознания масс которые рассматривались лишь как пассивный объект модернизации, произойдет также «безболезненно», как и вестернизация элиты, по мере осуществления программы развития.

Подчеркивая особенности и выделяя определенны' закономерности влияния религии на политику на Востоке, советские исследователи отмечают, что в первые десятилетия после достижения независимости в экономике социальной структуре освободившихся государств нарастали в основном количественные изменения и их политическое развитие происходило главным образом в свет

ской форме. Качественные сдвиги в социально-экономической структуре, приведшие к структурному кризису и соответственно к резкому повороту в сторону использования ислама в политике, произошли лишь к концу 70-х годов [86, с. 8]. Поэтому в конце 50-х — начале 70-х годов представители «социологии развития» еще не могли видеть ошибочности своих теоретических установок. Напротив, сама социально-политическая реальность «мусульманского мира», казалось, подтверждала правильность их выводов относительно секуляризации как последовательного и поступательного процесса в общественно-политическом развитии освободившихся государств Востока.

Несмотря на то что в рассматриваемый нами период концепция секуляризации являлась центральной в разрабатываемых представителями «социологии развития» теориях модернизации государств Востока, религия выступала в этих теориях не в ее конфронтации с элементами развития, а как фактор, способствующий трансформации общества. Отказывая исламу в роли определяющего элемента развития, американские ученые тем не менее отводили ему важное место в общественной жизни мусульманских стран, как «наиболее широко понимаемому и наименее спорному средству коммуникации» между лидерами и массами, которое, обеспечивая политизацию граждан молодых государств Востока и мобилизацию их усилий на решение задач модернизации, в значительной мере способствует политическому процессу переходного периода, хотя и не устанавливает ни его целей, ни его направления. При этом подчеркивалось, что «вовлечение религии в политизацию масс является важным, но кратковременным процессом, характерным лишь для политики переходных обществ» [373, с. 124].

Разрабатывая проблему общественных функций ислама переходного периода, представители социальных наук учитывали две характерные особенности современного этапа общественного развития мусульманских стран: с одной стороны, объективность идущего на Востоке процесса секуляризации, а с другой — стремление государства использовать религию как наиболее доступное средство национальной консолидации и социальной регуляции массового поведения. Однако свойственная американскому обществоведению ограниченность методологических и политических позиций не позволила не-

ледователям 50-х - начала 70-х годов дать глубокое научное решение указанной проблем.

В своих теоретических построениях сторонники системного анализа общественных структур государств востока претендовали на преодоление одного из основных недостатков функционализма, неоднократно подвергшегося критике в самой буржуазной науке, а именно ориентации на поддержание «равновесия» общества — путем концентрации внимания на модернизации и развитии политических систем. «Наш подход,— писал Л. Пай,— заставил нас более глубоко осознать, что во всех обществах, которые стоят перед лицом синдрома развития, присутствуют напряженность, конфликт и даже насилие» [356, с. VIII].

Вместе с тем стремление не допустить коренных радикальных преобразований общественных структур развивающихся стран объясняет тот факт, что успешное развитие процесса политической модернизации в работах американских исследователей неизбежно связывалось с необходимостью поддержания «разумного» баланса между переменами и стабильностью, позволяющего политической системе, по словам Л. Пая, «сохранять себя как эффективную, интегрированную систему, способную выполнять свои универсальные функции» [355, с. 101]. Позитивный аспект религиозной традиции заключался именно в том, что «ислам,— писали Дж. Томпсон и Р. Рейшауэр,— обеспечивает элемент сплоченности и преемственности в процессах развития, неизбежно сопровождающихся дезинтеграцией и разрушительностью» [382, с. V].

Поведенческий подход игнорировал глубокую взаимосвязь политических процессов в странах Востока с современным этапом их социально-экономического развития, что ограничивало исследования американских ученых социально-психологической плоскостью. Общая схема их аргументации сводилась к следующему. Для успешного общественного развития необходимы высокая степень организации, интегрированности и стабильности политических систем, которые находятся в прямой зависимости от состояния общественного сознания, а именно от наличия в нем согласия (консенсуса) во «мнениях, отношениях и чувствах», которые «управляют поведением в политической системе» и «придают порядок и значение политическому процессу» [337, с. 155]. Поэтому «главной проблемой, стоящей перед лидерами

переходных обществ в период быстрых изменений, является,— писал Х. Кебсчулл,— развитие и поддержание -согласия относительно как целей, так и путей их достижения» [291, с. 102].

Главную роль в выполнении этой «жизненно важной функции» Х. Кебсчулл, как и многие сторонники теорий модернизации 50-х — начала 70-х годов, отводил массовой идеологии. Причем переходные общества (к ним американские ученые относили все страны распространения ислама, за исключением Саудовской Аравии и княжеств Персидского залива) противопоставлялись в этом плане и традиционным и современным. Последние, как они полагали, обладая «более высоким уровнем согласия относительно существующих ценностей, институтов и процессов», не нуждаются так остро во всеобъемлющей и ясной идеологии [291, с. 102]. «Достигнув высокой степени интеграции,— писал, например, Р. Дек-меджиан,— западные нации меньше ощущают необходимость в идеологии. Если Запад вступил в эру „конца идеологии“, то незападный мир находится в эпохе, которую можно назвать „началом идеологии“» [225, с. 48].

В условиях господства в общественной психологии народов Востока религиозного мировоззрения ислам, по мнению американских ученых, оставался «наиболее широкой и самой эффективной основой для согласия, несмотря на все попытки внедрения национализма, патриотизма, секуляризма и социализма» [193, с. 47]. Поэтому сохранение в официальной идеологии элементов мусульманской религии в качестве «связующего звена» между «разрозненными подкультурами» современных лидеров и традиционно ориентированных масс, способствующее распространению массового признания и поддержки (или, используя широко распространенный в социальных науках термин, легитимности) общественно-политических режимов и их программ, считалось в обществоведении США не только желательным, но и необходимым условием успешной модернизации.

«Мусульманская религия,— подчеркивал Г. Льюи,— служит основой для минимальной степени согласия между членами политической общины и будет использоваться в этой роли, пока не появится новая общепринятая секулярная формула легитимизации [328, с. 106]. А до тех пор, в условиях «массового политического участия, когда относительно необразованный гражданин играет весомую роль, одновременное использование ра

циональных и романтических символов,— отмечал Л. Биндер,— совсем не является таким уж парадоксальным». Что же касается противоречий, содержащихся в философских работах мусульманских идеологов того периода, то они, по его мнению, являются не следствием «путаницы мышления, а, напротив, ясного понимания политической реальности» [199, с. 79].

В связи с этим одобрение высказывалось в адрес тех руководителей государств Востока, которые осознали «необходимость исторической легитимизации» своих режимов для нейтрализации потенциальной оппозиции религиозных лидеров, преодоления политической индифферентности и социальной пассивности масс, «объединения различных групп общества в стремлении к единым целям». Так, отмечая факт «сохранения по-новому интерпретированных положений суннитского ислама» в на-серовской концепции социализма, Р. Декмеджиан расценивал этот «египетский эксперимент в создании идеологии как инициативу, которая может служить примером для других развивающихся стран», так как именно «основание настоящего на более или менее надежном фундаменте прошлого обеспечивает определенную преемственность и легитимность, а следовательно, придает идеологии и системе внутреннюю стабильность и силу» [225, с. 67].

В мусульманских странах, где, несмотря на все различия в уровне их социально-экономического развития, условия производства (при сохраняющейся многоукладности хозяйства) не могут связать в единое целое массу населения, сплочение и интеграция нации действительно во многом обеспечиваются общенациональной идеологией [100, с. 38—39], которая, чтобы быть серьезной общественной силой и служить руководством к действию для широких слоев населения, должна быть воспринята и усвоена их сознанием, иными словами, должна стать «органическим элементом самой массовой психологии» [118, с. 23].

Учет существенной, а порой и решающей роли массового сознания в мотивации действия и поступков людей необходим при рассмотрении любого общественного движения. В этом плане обращение американских ученых к социально-психологическим исследованиям при анализе политических систем стран распространения ислама является оправданным, и содержащийся в их работах конкретный материал относительно особенностей

массового сознания в мусульманских странах, а также его взаимовлияния и взаимосвязи с разрабатываемыми там «идеологиями развития» представляет определенный интерес для советских востоковедов.

На современном этапе исторического развития использование исламской символики как своеобразного средства связи между господствующим в государствах Востока религиозным мировоззрением и официальными идеологиями безусловно способствует их популяризации, усилению легитимности правящих элит, реализации контакта между лидерами и массами, что имеет первостепенное значение для цементирования национального и государственного единства, а также для организации активной и целенаправленной деятельности широких слоев населения этих стран по преодолению отсталости.

Вместе с тем нельзя согласиться с характерной для рассматриваемых работ абсолютизацией этой стороны вопроса, стремлением целиком перенести решение проблем национальной консолидации и политической стабильности освободившихся государств из области радикальных преобразований их социально-экономических структур в сферу социальной психологии, поставив во главу угла достижение «согласия» относительно «управляющих поведением ценностей и норм» путем идеологизации массового сознания с помощью религиозных символов. Нужно иметь в виду, что «сплочение посредством идеологии есть лишь один из факторов общественной жизни, даже если он работает идеально в данной конкретной системе... то и это, конечно, не гарантирует само по себе незыблемости режима» или интегрированности и устойчивости политической системы [100, с. 38—39].

Кроме того, в переживаемой этими государствами переходный период особую важность приобретает вопрос: будут ли национальная консолидация и политическая стабильность достигнуты в рамках буржуазного развития или путем более прогрессивных преобразований некапиталистического характера. В этих условиях формальное выявление интегрирующей и регулирующей функций мусульманской религии далеко не достаточно для однозначной положительной оценки ее роли в социально-политическом развитии стран Востока.

Как известно, значение любых социальных идей определяется не столько их популярностью в массах, сколько тем, в какой мере они могут способствовать общественному прогрессу или препятствовать ему. По-

этому исчерпывающее научное определение роли исламской идеологии возможно лишь при дополнении функционального метода ее исследования конкретно - историческим.

Работы представителей «социологии развития 50-х — начала 70-х годов показывают, что абсолютизация интегрирующей функции религиозной традиции при полном игнорировании социально-классовой характеристики ее содержания приводит к стиранию принципиальных отличий в использовании религии различными общественными группами освободившихся государств. В результате обращение к исламской символике революционных демократов с целью вовлечения широких слоев населения в процесс радикальной трансформации общества, с одной стороны, и использование мусульманские религии консервативными силами, чтобы помешать этому,— с другой приобретают одинаковую историческую значимость.

В своих рекомендациях американские исследователи как правило, исходили из того, что религиозная традиция является чисто внешней, вербальной стороной I «идеологий развития», не имеющей никакого отношения к их содержанию и лишь служащей средством доведения их до широких народных масс. Такая ассоциация с религией, как они полагали, позволяет правительствам, нацеленным на быстрейшее преодоление отсталости, добиться массовой поддержки своим программам, стабильности режимов, «не жертвуя при этом ни динамизмом реформ, ни руководящей ролью наиболее прогрессивных элементов» Г J 91, с. 259].

Между тем исследования советских востоковедов убедительно доказали, что, хотя сущность концепций, облеченных в религиозные одежды, определяется главным образом социальными процессами современности, как внутренними, так и международными, исламская форма далеко не безразлична к их содержанию, а оказывает на него влияние, как правило, в сторону большего консерватизма, препятствуя радикализации общественного мнения и «осложняя идейное размежевание между силами прогресса и реакции» [55, с. 171]. Религиозная форма, как отмечается, нередко служит мировоззренческой основой изменения политической линии прогрессивных сил государств Востока в направлении, ограничения проводимых социально-экономических реформ и использования исламских лозунгов как оружия

против марксизма, социалистических стран и коммунизма [39, с. 345; 134, с. 378]. Поэтому, хотя исламская символика и может временно сплотить разрозненные элементы складывающихся наций, но, являясь далеко не адекватной формой прогрессивного содержания национально-освободительного движения, она в немалой степени тормозит поступательное развитие народов Востока [22, с. 131].

Следуя принципам «деидеологизации» науки, американские ученые 50-х — начала 70-х годов высказывали мнение о целесообразности «не связывать широкую историческую концепцию модернизации в политической сфере с определенным режимом или идеологией» [367, с. 4].

В связи с тем, что интегрированность, стабильность и широкое участие населения в политическом процессе являются, по их мнению, основными критериями современного государства вообще, ислам в переходный период приобретает роль универсального средства консолидации и мобилизации масс, пригодного для любой мусульманской страны независимо от выбранной ею политической ориентации.

Это, однако, совсем не означает, что они недооценивали враждебность религиозного мировоззрения идеям научного социализма и антикоммунистическую направленность современного ислама. Уже упоминавшийся Р. Декмеджиан в своей книге «Египет при Насере» среди пяти причин, воспрепятствовавших, по его мнению, переходу Египта к «радикально левой или коммунистической программе внутри- и внешнеполитического курса» после 1967 г., первое место отводил «сохраняющейся силе исламской религии и институтов, сконцентрированных вокруг аль-Азхара» [225, с. 296]. Другой американский исследователь, М. Керр, анализируя характерное для идеологических течений некоторых мусульманских стран соединение социалистических идей с исламскими, отмечал, что, пока этот «синтез» имеет место, ни марксизм, ни ленинизм не могут быть приняты на Востоке «в качестве основы трансформации общества» [301, с. 49].

Эти и подобные им примеры свидетельствуют о том, что односторонний подход американских исследователей к оценке роли ислама в современном идейно-политическом развитии освободившихся государств Востока объясняется не только ограниченностью методологии их ис-

следований, но и буржуазной партийностью их политических позиций.

В переживаемый мусульманскими странами переходный период, когда резко возрастает роль субъективного фактора в определении направления их дальнейшего социально-политического развития, теории представителей социальных наук, адресованные «политическим деятелям этих государств, студентам и информированному читателю вообще» [231, с. XVI], были призваны выполнять определенные идеологические функции. Упор на сохранение в общенациональных идеологиях ислама как средства осуществления «необходимого баланса между переменами и стабильностью» на деле означал попытку предотвратить опасность радикальных социальных революций на Востоке и подменить их преобразованиями, не выходящими за рамки буржуазных реформ.

Конец 50-х — начало 70-х годов характеризовались острой полемикой между востоковедами и представителями «социологии развития» о наиболее оптимальных методах исследования востоковедной проблематики. Представители двух направлений американской обществоведческой мысли (при единстве конечной цели исследования — создания эффективной модели «органичного» буржуазного развития государств Востока) высказывали диаметрально противоположные мнения о роли ислама в процессах общественного переустройства на Востоке, по-разному оценивая проводимый в ряде государств региона курс на ускоренную трансформацию общественных структур.

Опираясь на широко распространенное в востоковедении положение о религиозно-культурной специфике исторического развития Востока, региональные специалисты рассматривали ислам как «организующее и цементирующее начало» в процессах модернизации, утверждали принципиальную неприемлемость для государств региона западных секуляристских идеалов. Предлагаемый ими путь развития представлял собой синтез реформированных исламских ценностей и западных буржуазных идеалов. Практически это был один из вариантов «третьего пути развития», который, отличаясь по своему социально-политическому содержанию от большинства подобных концепций, выдвигаемых мусульманскими

идеологами, так же, как они, отрицал западоцентристские идеи буржуазной социологии и характеризовался преувеличением в общественном развитии государе Востока роли исламской традиции.

В то же время культурно-исторический подход позволил востоковедам уже в 50—60-е годы предвидеть ^некоторые отрицательные последствия форсированной вес тернизации. Практическая значимость данных ими рекомендаций, направленных на предотвращение «срывов» в социально-политическом развитии этих стран, была подтверждена последующими событиями конца 70-х начала 80-х годов. Наиболее важными из них являлись: отказ от неоправданного насаждения западных идей и политических институтов, соблюдение принципа социально-культурной преемственности при разработке путей общественного прогресса государств Востока; преодоление глубокого разрыва между общественно-политическими идеалами и политической практикой прозападной элиты стран региона и традиционно мыслящими массами; необходимость в условиях массовой религиозности населения подготовки улама «нового типа» (обладающих знаниями как религиозной традиции, так и современных наук) для пропаганды среди верующих проводимых правительством мероприятий.

В конце 50-х — начале 70-х годов наибольшее распространение в обществоведении США получила методология изучения современной исламской проблематики в рамках теорий модернизации, разработанных в «социологии развития».

Представители этого научного направления исходили из концепции «всеобщности исторического процесса». Используя системный анализ, они рассматривали ислам лишь одним (и далеко не главным) из факторов развития (легитимизирующая, коммуникативная, интегрирующая функции), ставили вопрос о секуляризации общественно-политических структур как определяющем направлении общественного развития Востока на современном этапе.

В соответствии с этими положениями они положительно оценивали процессы форсированной вестерниза-ции и секуляризации общественных структур государств Востока в 50—60-е годы, полагая, что такая политика правящей элиты этих стран не только приведет к быстрому экономическому росту, но и эффективно решит многие проблемы в социальной и идейной сферах, на

которые указывали востоковеды. Однако вследствие своей западнцентристской направленности их теории явно страдали преувеличением темпов происходящих в государствах Востока процессов секуляризации. Результатом этого явились серьезные просчеты в прогнозировании социально-политических процессов в регионе: неожиданным для большинства обществоведов США оказались ретрадиционализация идейной и общественно-политической жизни ряда государств Востока на рубеже 80-х годов, усиление политической роли религиозных лидеров (прежде всего шиитских), расширение социальной базы и возрастание политической активности массовых исламских оппозиционных движений и т. п.

Таким образом, нерешенность в обществоведении США конца 50-х — начала 70-х годов проблемы взаимосвязи исторического и социологического, общего и особенного при исследовании социальной проблематика ограничила возможности решения в рамках указанных подходов проблемы общественных функций ислама в процессах модернизации государств Востока.

Американские ученые об интеграционных возможностях ислама и дифференциации государств Востока

В конце 50-х — начале 70-х годов научный интерес американских ученых к проблемам современного ислам; не ограничивался его общественными функциями в процессах модернизации. Значительное внимание уделялось также роли религии во внешней политике освободившихся государств Востока.

Тема ислама как фактора международных отношений в данном регионе не была новой для буржуазной историографии. Уже на рубеже XIX—XX вв. она широко обсуждалась на страницах западной научной печати связи с распространением на Востоке панисламизма. Идеологи этого движения пытались использовать традиционную исламскую доктрину религиозно-политического единства общины верующих — уммы для политической объединения народов Востока под эгидой турецкого султана-халифа в целях отражения экспансии западных держав*.

*Термин «панисламизм» — европейского происхождения. В европейской печати впервые употреблен в конце 70-х годов XIX в. (подробно см. [315]). Сами идеологи панисламизма для выражения идеи «мусульманского единства» использовали термины аль-иттихад аль-ислами, аль-вахда аль-исламийя и т. п. В статье «Причины войны в Египте», опубликованной в газете «Ан-Нахла», главный идеолог панисламизма аль-Афгани писал: «...англичане опасаются за прочность господства над индийскими мусульманами и поджидают удобного случая, чтобы разорвать мусульманскую солидарность, которую европейцы называют панисламизмом» (цит. по [292, с. 184]).

В советской востоковедной литературе неоднократно отмечалось, что в конце XIX — первой половине XX в. анализ панисламизма буржуазными исследователями носил скорее практический, нежели научно-теоретический характер, а оценки движения определялись главным образом текущей политической конъюнктурой (см., например, [25, с. 136, 137]). В этом смысле работы американских авторов конца 50-х — начала 70-х годов, рассматривающие внешнеполитический аспект исламской проблематики, продолжали традиции буржуазной историографии предыдущего периода.

Непосредственной причиной, побудившей широкий круг ученых США обратиться к изучению указанной проблемы в 50—60-е годы, была активизация попыток практического воплощения доктрины «мусульманского единства» в международной политике, сопровождавшаяся острой полемикой среди мусульманских идеологов, общественных и политических деятелей государств Востока относительно наиболее приемлемых форм осуществления этой доктрины. Обретение народами Востока политической независимости, рост их национального самосознания, введение светских форм власти предопределили падение популярности идеи возрождения традиционного халифата — всемусульманского государства во главе с халифом — обладателем духовной и светской власти. Даже в трактовках консервативных мусульманских идеологов 50—60-х годов доктрина халифата лишь по форме соответствовала исламской традиции, по существу же отходила от ее ортодоксальных формулировок (подробно см. [172, с. 59—60]).

Наибольшее распространение среди идеологов и политических деятелей этого периода получили такие трактовки «мусульманского единства», которые учитывали факт существования на Востоке независимых национальных государств: идеи всемусульманских конгрессов во время паломничества в Мекку — хаджа, различных по типу международных организаций и т. п.

И все-таки главным моментом, объясняющим интерес

американских ученых к проблеме «мусульманского единства», были не теоретические споры, а международная политическая практика. Первой попыткой «укрепить узы доверия и исламской солидарности» между независимыми государствами Востока явилось создание в августе 1954 г. по инициативе президента Египта Насера, короля Саудовской Аравии Ибн Сауда и премьер-министра Пакистана Гулама Мохаммада организации Исламский конгресс. Однако очень скоро выявились серьезные расхождения в понимании ее организаторов и участников политических целей и задач организации. Стремление президента Насера придать деятельности Исламского конгресса антиимпериалистическую направленность шло вразрез с прозападной ориентацией внешнеполитического курса ряда государств Востока. Вступление Пакистана, а также Турции, Ирана и Ирака в Багдадский пакт при участии в нем Великобритании и непосредственной поддержке США (1955 г.) практически положило конец существованию Исламского конгресса как международной мусульманской организации. С начала 60-х годов Саудовская Аравия, обеспокоенная ростом авторитета Насера как лидера прогрессивных сил на Востоке, при поддержке других монархических режимов, а также с одобрения Великобритании и США предприняла ряд практических шагов, направленных на консолидацию консервативных сил региона на панисламской основе.

В мае 1962 г. во время хаджа в Мекку по инициативе короля Ибн Сауда была создана неправительственная международная мусульманская организация Лига исламского мира, объединившая в своих рядах известных исламских богословов, мусульманских политических и общественных деятелей различных стран. Официально провозглашенной целью организации было создание

Исламского содружества наций. Ее главная идеологическая задача заключалась в борьбе против распространения на Востоке радикальных идеологий и роста авторитета Насера как лидера прогрессивных сил, что не только подрывало международный престиж Саудовской Аравии в «мусульманском мире», но и ставило под угрозу внутривосточную стабильность режима Саудидов. Той же цели — борьбе против революционно-демократических режимов в арабских странах — служила и инициатива короля Саудовской Аравии Фейсала о создании так называемого исламского пакта, выдвинутая

им во время визита в Иран в декабре 1965 г. Однако в тот период большинство мусульманских стран (за исключением Ирана и Иордании) отвергли предложение Фейсала.

Идея создания международной мусульманской организации на правительственном уровне была реализована лишь в сентябре 1969 г. Это стало возможным вследствие ослабления радикальных арабских режимов, подъема антиимпериалистических настроений и религиозных чувств в результате израильской агрессии 1967 г., а также укрепления экономических позиций Саудовской Аравии и других консервативных режимов нефтедобывающих государств. Созванная по инициативе Саудовской Аравии и Иордании встреча глав государств и правительств мусульманских стран в Рабате приняла решение о создании Организации Исламской конференции.

Осуществляя основной объем финансирования ОИК, Лиги исламского мира и ряда других международных мусульманских организаций (см. о них [84, с. 128— 133]), Саудовская Аравия и консервативные режимы нефтедобывающих арабских стран Персидского залива стали оказывать решающее влияние на движение «исламской солидарности» в зоне традиционного распространения ислама.

В условиях активного использования идей «мусульманского единства» в идейно-политическом противоборстве радикальных и консервативных сил в конце 50-х — начале 70-х годов изучение роли ислама в международных отношениях на Востоке приобретало важное политическое значение для разработки внешнеполитического курса США в регионе. Это обстоятельство определило прагматический подход американских ученых к рассматриваемой проблеме.

Среди представителей традиционной востоковедной школы, обращавшихся к указанной теме в 50-е — начале 70-х годов, выделяются две группы ученых. Первая состоит главным образом из американских востоковедов-исламоведов, многие из которых пользуются на Западе общепризнанным авторитетом (Г. Гибб, Г. Грюнебаум, М. Ходжсон, У. Смит, Ф. Хитти и др.)- Вторая — из востоковедов-историков (Б. Льюис, М. Хаддури, Д. Баддо, Т. Янг и др.). Их работы различаются как по подходу к проблеме, так и по глубине ее теоретического анализа. Исламоведы ставили проблему «мусульманского

единства» в двух планах. С одной стороны, большое внимание уделялось ими изучению исламской доктрины пелигиозно-политического единства уммы как теологиче. ского идеала, изложенного в работах мусульманских мыслителей средневековья. С другой - исследовалась современная социально-политическая реальность «му-сульмаиского мира» в плане ее соответствия этому идеалу.

В целом «панисламское видение» Востока являлось характерной чертой работ этих востоковедов. Однако речь в них шла главным образом о религиозно-культур. ной стороне проблемы. Положение о том, что «единство мусульманского мира перестало быть политическим и основано лишь на религиозных и культурных связях между верующими нациями и группами» [250, с. 205], не подвергалось сомнению ни одним американским востоковедом. Считая ислам в отличие от христианства «политической религией» («Сама вера в исламе является политической ценностью»,— писал Г. Грюнебаум [256, с. 48]), американские исламоведы вместе с тем постоянно подчеркивали тот факт, что «именно в этой сфере ислам достиг наименьших успехов» вследствие того, что исламская политическая мысль с самого начала развивалась в отрыве от реальной действительности. «Мусульманские мыслители,— отмечал Г. Гибб,— не смогли разработать систематическую практическую политическую доктрину... Они разработали лишь идеальную структуру, теорию халифата... частично основанную на романтическом ретроспективном видении первоначального халифата, который, как показывает история, распался менее чем за 25 лет своего существования. Дальше этого ортодоксальная мысль редко отваживалась в сферу политической экономики или философии» [245, с. 116]. В результате центральная доктрина исла- \ ма о религиозно-политическом единстве уммы так и осталась, по выражению Г. Гибба, «политической утопией». Этот факт, однако, по признанию большинства американских исламоведов, «не повлиял ни на широту ее распространения в исламском мире», ни на «эффективность ее психологического воздействия на умы мусуль- ман» [256, с. 136—137].

«Желание единства,— писал Г. Грюнебаум,— которое проявляется в тесной эмоциональной связи верующих, объединенных без какой-либо формальной организации в мусульманскую умму, оказалось более эффективным

средством ее роста и устойчивости, чем какая бы то ни было политическая структура» [256, с. 136]. Именно эмоциональное чувство сплоченности, братства и солидарности членов общины и является, по единодушному мнению исламоведов, «главным вкладом ислама в политической сфере» [395, с. 29], а также единственным реально существующим на протяжении всей истории ислама видом мусульманского единства. Причину тщетности «всех попыток выразить это чувство в конкретных формах, претворить единство на политическом или ином уровне в современной, как и более ранней истории», исламоведы видели в отсутствии в исламе гибких, приспособляющихся к потребностям времени институтов единства [377, с. 82].

Неприемлемость главного исламского института единства, всемусульманского халифата, обосновывалась ими полной несовместимостью «этого средневекового призрака», как называл его Г. Гибб, с получившими распространение на Востоке идеями секуляризма и национализм.

Г. Гибб, М. Ходжсон и другие исламоведы считали, то замена шариата национальными кодексами гражданского права в каждой отдельной мусульманской стране, означающая признание верховного суверенитета нации, уничтожила саму основу исламской концепции религиозно-политического единства уммы, ибо первейшей функцией халифа, религиозного и политического главы всемусульманской общины, является гарантия суверенитета бога и его закона, т. е. претворение шариата в социальной практике уммы и индивидуальной жизни ее членов, а также его защита от посягательств иноверцев. Поэтому, писал Г. Гибб, «никакие комиссии юристов, а еще менее политических деятелей, не могут восстановить или возродить всемирный халифат» ни в его традиционной, ни в модернизированной форме, пока «шариат не будет признан суверенным законом во всех мусульманских странах» [251, pt. I, с. 17].

Более того, исламоведы справедливо отмечали, что после второй мировой войны концепция уммы даже в массовом сознании претерпела значительные изменения и стала пониматься как чисто религиозная общность, в отличие от политической и национальной. Поэтому все попытки традиционалистов восстановить халифат являлись, по мнению исламоведов, не просто безуспешными, но и реакционными, ибо, «пытаясь вновь сделать рели-

гию общим знаменателем» на Востоке, они «черпают свое вдохновение из средневековых концепций жизни», которые идут вразрез с пожеланиями «мусульманских народов» [263, с. 5]. «Лишь небольшое число мусульман сегодня,— писал У. Смит,— не согласны с современным мнением, что возрождение исламского мира имеет и должно иметь место во фрагментарной форме. Панис-ламская идея сегодня предусматривает возрождение и укрепление каждой мусульманской нации... в отдельности. При этом можно лишь надеяться или предполагать что все эти национальные единицы будут дружески сотрудничать» [377, с. 81—82].

Верно фиксируя объективный процесс возрастания роли национальных связей, сделавший невозможным реставрацию средневекового халифата, основанного на идеях примата религиозной общности над всеми остальными типами социальных связей, западные востоковеды вместе с тем недостаточно учитывали всей сложности соотношения панисламизма и национализма, а также овальное значение конкретного воплощения доктрин панисламизма в деятельности международных мусульманских политических организаций.

Весь ход развития государств Востока начиная с XIX в. рассматривался ими прежде всего с точки зрения решающего воздействия на эти страны западной культуры, которое являлось, по их мнению, «самым значительным, самым важным историческим фактором всего этого периода» [265, с. 86]. При этом контакт восточной и западной цивилизаций анализировался только на уровне идеологической надстройки, как взаимодействие двух культур, первая из которых осознает свою неадекватность и стремится перенять институты и идеи другой, превосходящей культуры.

Перенесение исследований преимущественно в культуроведческий план, отсутствие анализа социально-экономических факторов, обусловивших распространение национализма в мусульманских странах, приводило западных исламоведов к ошибочному выводу о том, что национализм — чистый импорт с Запада, не способный укорениться в восточной цивилизации. «Национализм в современном смысле,— писал, например, Ф. Хитти, — подразумевает лояльность территориально и политически определенному целому, которая превосходит все другие формы лояльности, не исключая конфессиональную. Такая концепция не может иметь корней ни в

арабской традиции, ни в исламской идеологии, которая ставит духовные ценности над экономическими и противопоставляет религиозное братство внешнему миру» [264, с 494].

В результате причины распространения идеологии национализма, связанные с развитием на Востоке капитализма и складыванием буржуазных наций, переносились американскими учеными из сферы материальной в сферу идеальную и объяснялись притягательной силой этой «западной концепции», с помощью которой образованные слои мусульманских стран стремились создать современное общество по европейскому или американскому образцу.

Именно чуждость «искусственно внедренной» элитой «западной» идеологии национализма традиционному-исламскому представлению о религиозно-политическом единстве уммы как высшем типе социальной и государственной общности обуславливала, по их мнению, поверхностность восприятия национализма «мусульманским мышлением масс» и объясняла тот факт, что «ни один мусульманский народ не развил национального чувства, которое бы означало лояльность группе, выходящей за границы ислама» [377, с. 77]. Скорее здесь имел место, по мнению буржуазных исламоведов, процесс переноса социально-психологического стереотипа уммы, сложившегося в мышлении «мусульманских народов», с целого на его часть [377, с. 77, 192]. Поэтому «нация на Востоке,— писал У. Смит,— везде является мусульманской группой» [377, с. 77]. Даже в Турции, где политика секуляризации общественно-политической жизни проводилась более последовательно, чем в других странах региона, в массовом сознании, по наблюдениям исламоведов, принадлежность к религии ислама являлась необходимым условием принадлежности к турецкой нации.

Понятие национального государства приобретало значение для рядового мусульманина только в том случае, если мыслилось как «частичная политическая реализация исламской солидарности» и шаг на пути возрождения политической независимости дар аль-ислама в целом [395, с. 119; 218, с. 7; 256, с. 182].

А любой конфликт, возникающий между «мусульманской» и «немусульманской» страной, неизменно имел широкий резонанс во всем «мусульманском мире» и расценивался общественным мнением в духе традицион-

исламской концепции джихада — войны против неверных [257, с. 128].

Соотношение ислама и национализма, таким образом, рассматривалось американскими учеными с точки зрения имманентности влияния ислама на умы мусульман, без учета изменений общественных условий, которые привели к формированию национального самосознания народов Востока и становлению в этом регионе национальных государств.

Результатом обратного воздействия «вековых инстинктов и импульсов мусульманских масс» на «западную» идеологию национализма явилось, как подчеркивали американские ученые, превращение ее в «мусульманский национализм» и приобретение ею «панисламской направленности».

Нет сомнения, что в 50—70-е годы в условиях продолжающегося воздействия на массовое сознание традиционно-исламского мировоззрения концепция «мусульманского единства», отражающая превалирование религиозных связей над этническими, накладывала свой отпечаток на процессы формирования национального самосознания народов Востока. Сглаживая этнические различия, она иногда способствовала идентификации национальной и конфессиональной принадлежности.

Однако согласиться с утверждением о почти полном отсутствии на Востоке национализма, однотипного «западному» или приближающегося к нему, нельзя. Можно говорить о замедленных темпах развития национального самосознания и об уже отмечавшемся в нашей литературе отличии национализма в странах Востока, переживших эпоху колониального рабства, от национализма на Западе. При этом специфика идеологии национализма на Востоке не может быть объяснена только чуждостью этой идеологии исламской системе ценностей, как это пытаются сделать американские исламоведы. Исследования советских востоковедов раскрывают социально-экономические корни этого явления, обуславливающие особенности развития общественной мысли в переходные периоды истории общества, на стыке эпох. Именно такой период переживали страны Востока. Для их общественной мысли были характерны идеологии, представляющие синтез традиционного и современного, синтез старых взглядов и представлений, для жизнестойкости которых все еще существовала реальная почва, и современных идей, заимствованных с Запада [177].

Таким образом, игнорирование связи общественно сознания с общественным бытием при рассмотрении лений надстроечного характера, характерное для буржуазной науки в 50-х — начале 70-х годов, не позволило американским исламоведом дать теоретическое обоснование ни факту замены религиозных связей национальными, сделавшему невозможным использование исламского института халифата для реализации идей «мусульманского единства», ни факту сохранения этих идей в идеологии национализма на Востоке.

В рассматриваемый период единственным институтом, способным в какой-то степени «питать общинный дух ислама» и «поддерживать его наднациональные идеалы», мог бы быть, как полагали американские ученые, хадж в Мекку.

Особенно широко эта мысль дискутировалась в западном исламоведении в 30-е годы. Идея хаджа как все мусульманского конгресса, получившая официальное признание в ст. 3 Статута мусульманского конгресса, состоявшегося в Мекке в 1926 г., рассматривалась тогда буржуазными учеными как «ответ чувства исламской солидарности на влияние европейского Запада» и свидетельство примирения между «старыми концепциями и привнесенными западными идеями», в результате которого, как писал в то время Г. Гибб, и появился «идеал исламских наций, независимо организованных под властью гражданских правительств, но помнящих общее наследие исламской культуры и благодаря этой общности чувств и интересов поддерживающих определенную связь друг с другом,— своего рода Исламское содружество наций, объединяющее всех для достижения всеобщего блага» [252, с. 364].

Реализация нового идеала исламского братства казалась тогда вполне осуществимой. Буржуазные исследователи не видели никаких противоречий экономического, политического или идеологического характера между мусульманскими странами, которые могли бы послужить серьезным препятствием для их объединения в подобного рода организацию. Общества западной буржуазной демократии казались в тот период главным ориентиром для будущего развития Востока. Поэтому, как отмечалось, «единственным фактором, который мог бы помешать полной реализации мусульманского единства было культурное неравенство мусульманских стран», т. е. «довольно резкие различия между странами, уже начав-

шими реорганизацию своих правительств по западному образцу и теми, кто верен традиционным институтам».

[252, с. 348]. Однако и это препятствие не считали «фатальным на пути единства». По мнению Г. Гибба «процесс адаптации одних и тех же западных идей и институтов к общей исламской основе обязательно должен был идти более или менее параллельно во всех мусульманских странах» [252, с. 348].

Предполагалось, что всемусульманские конгрессы время хаджа «на пути к более органичной форме единства исламского мира» могли обеспечить возможности контактов между представителями отдельных стран разработку единой тенденции их развития в религиозной, социальной, культурной, экономической и политической сферах, а также солидаризацию общественного мнения в странах Востока вокруг принятых решений.

В 50—70-е годы, однако, среди американских исламоведов произошла переоценка возможности использования всемусульманских конгрессов во время хаджа для реализации современных форм мусульманского братства, что связано в первую очередь с изменившейся международной ситуацией.

В этот период решающее воздействие на весь ход развития стран традиционного распространения ислама оказывало соревнование двух мировых систем, социализма и капитализма, что отражалось в обострении идейно-политической борьбы на Востоке вокруг проблемы выбора дальнейшего пути развития. Ареной этой борьбы стали и всемусульманские конгрессы, на которых происходили резкие столкновения между различными социально-политическими силами по вопросам сотрудничества с лагерем социализма, с одной стороны, и лагерем капитализма — с другой. Сама идея всемусульманских конгрессов получила в тот период диаметрально противоположные толкования и служила различным целям, в зависимости от социально-политических позиций ее сторонников.

В этих условиях американские исламоведы высказывали серьезные сомнения относительно политической значимости чувств исламской солидарности на современном Востоке [395, с. 120]. Объясняя обострение политических противоречий между странами региона прежде всего «националистическими устремлениями» правящих элит, они обвиняли последних в «использовании институтов ислама (в том числе хаджа) как политических

инструментов» для достижения своих корыстных целей, что нарушало «органичное развитие» этих институтов и приводило к «разрыву с традиционными принципами политической организации общины» [251, pt. I, с. 16].

Поэтому М. Уотт, например, по-прежнему считая, что «в связи с возрастающей легкостью коммуникаций между всеми частями мира хадж, поощряя дружественные отношения между мусульманами из различных стран, способствует потенциальному политическому единству [исламского мира], возможность реализации этого единства отодвигал в неопределенное будущее, «когда мировое развитие заставит мусульманские страны осознать общность своих интересов» [395, с. 30]. Что же касается конкретной формы подобного единства, то этот вопрос вообще серьезно не обсуждался американскими исламо-ведами, так как «прогнозирования подобного рода», по их мнению, могли иметь в то время лишь чисто спекулятивный характер [394, с. 209].

Концепция «западного» национализма как главного препятствия на пути «мусульманского единства» являлась ключевой не только в общетеоретических работах исламоведов, но и в конкретных исследованиях востоковедов-историков: страноведов, а также ученых, занимавшихся изучением международных отношений на Востоке.

Получив традиционно-востоковедное образование, эти ученые, как правило, не обращались к методам и технике исследований, разработанным в современной социологии, и не использовали ее социологические схемы и категории в своем анализе политических проблем Востока. Конкретно-исторический, эмпирический характер их работ, а также традиционное обращение к понятию «религиозно-культурной уникальности Востока как главному объясняющему фактору» выводили исследования этих авторов за рамки политологии как современной социальной науки. Вместе с тем ряд характерных особенностей подхода востоковедов-историков к проблемам «мусульманского единства» выделяют их в отдельную группу внутри востоковедной школы.

В отличие от исламоведов, исследовавших данную тему главным образом с точки зрения определения приемлемости исламских институтов халифата и хаджа в современном мире, в работах востоковедов-историков «мусульманское единство» выступало как один из принципов регулирования международных отношений на Во-

стоке и рассматривалось в тесной связи с анализом текущих политических событий в этом ареале.

Для этих ученых (как и для исламоведов) была ясна бесперспективность любых попыток реставрации халифата. В своих работах они обращались к исследованию возможностей ислама как политического фактора на международной арене, его влияния на отношения между суверенными государствами Востока, а также между странами региона и внешним миром. Исследователи этой группы пытались выработать свое отношение к возможности осуществления усиленно пропагандируемой мусульманскими идеологами современной формы «мусульманского единства» в виде блока или международной организации стран традиционного распространения ислама, а также определить возможную политическую направленность такого союза. Остановимся подробнее на существующих здесь точках зрения.

Большинство востоковедов (Б. Льюис, Д. Бадо, Р. Стефенс, Т. Янг, А. Римон и др.) не считали более ислам решающим фактором, определяющим внешнюю политику государств. «Национальные интересы, а не общая религиозная традиция служат основой внешней политики на Ближнем Востоке точно так же, как и на Западе,— писал Д. Бадо.— „Мусульманский" фактор между мусульманскими странами является таким же недействительным, как и „христианский" фактор между христианскими странами» [189, с. 203].

Все мусульманские конференции и форумы, по их мнению, скорее свидетельствовали о разобщенности, нежели о единстве «мусульманского мира», так как вскрывали различия в национальных интересах и политической ориентации отдельных государств, которые исламская идентификация была не в силах преодолеть. «Поэтому,— указывал Т. Янг в 1965 г.,— еще никогда не было создано ничего, напоминающего исламский блок, и нет никаких признаков, что таковой вскоре появится... Возможность такого блока существует в отношении оппозиции Израилю, но это лишь исключение, подтверждающее правило» [400, с. 198].

Не отрицая приверженности исламу широчайших народных масс и реальности чувства мусульманской солидарности, американские востоковеды вместе с тем утверждали, что современные лидеры государств Востока более не руководствуются этим исламским принципом в своей внешней политике, а исходят из чисто националь-

ных интересов. «Все мусульмане, по крайней мере в теории, братья,— писал по этому поводу А. Мэнго,—однако это не относится к националистам соседних стран» [334, с. 225].

Сила и вместе с тем ограниченность ислама как политического фактора, по мнению Б. Льюиса, была продемонстрирована реакцией «мусульманского мира» на пожар в иерусалимской мечети аль-Акса в 1969 г. «Гнев мусульманских масс,— писал Б. Льюис,—расценивавших это событие как угрозу вере, был сильным и искренним, но попытка использовать этот гнев в политических интересах потерпела полную неудачу» [322, с. 32]. Б. Льюис имел в виду Исламскую конференцию глав правительств мусульманских стран в Рабате, созванную для обсуждения этого инцидента и объявившую о создании ОИК. Ход работы этой встречи на высшем уровне, как считали востоковеды, еще раз показал, что, «хотя чувство мусульманской солидарности против Израиля и может заставить лидеров мусульманских стран встретиться, оно не в состоянии скрыть противоречие интересов и мнений между ними и явно недостаточно, чтобы обеспечить существование устойчивой панисламской организации хотя бы на короткое время» [362, с. 34].

Дальнейшая деятельность ОИК в 70—80-е годы доказала ошибочность этого прогноза. Но на рубеже 70-х годов подавляющее большинство американских востоковедов, заявляя о своем «сочувственном отношении» к движению «исламской солидарности», одновременно выражало серьезные сомнения относительно самой возможности длительного существования и результативной деятельности международных организаций на религиозной основе. «Мусульманская солидарность могла бы быть огромной силой в мировой политике,— писал, например, С. Берк,—неизвестно, однако, является ли ислам достаточно могучим рычагом, чтобы объединить такое большое число различных народов для эффективного сотрудничества» [209, с. 374].

Сомнения американских востоковедов основывались на анализе материалов различных всемусульманских форумов, в том числе и конференций ОИК, которые лишней раз убеждали их в том, что исламская форма этих конференций является лишь «ширмой», за которой Действуют различные националистические и политические силы, использующие трибуну этих конференций для расширения своего влияния в «мусульманском мире».

Именно с таких позиций американский историк У.-Н. Браун расценивал «политику культивирования панисламской дружбы Пакистаном» [208]. Специалисты по Турции в качестве причины, обусловившей в 60—70-е годы сближение этой страны с «мусульманским миром», выдвигали ее стремление заручиться политической поддержкой государств Востока в вопросе о Кипре. Эти исследователи не исключали вероятности попыток Турции, одного из экономически развитых государств Востока, «возглавить мусульманский блок», если это поможет обеспечению ее внешнеполитических интересов [334]. Наблюдавшееся в 50-х — начале 70-х годов активное участие в исламских международных организациях Ирана тоже объяснялось гегемонистскими устремлениями правящего шахского режима, а именно желанием закрепить свой военно-политический контроль над районом Персидского залива после вынужденного ухода оттуда англичан [380].

В том же ключе историки-арабисты оценивали внешнюю политику правительства Египта: международная активность аль-Азхара, созываемые им международные конференции, использование идеи «мусульманского единства» в египетской пропаганде на страны Африки рассматривались лишь как средство расширения политического и экономического влияния этой страны в афро-азиатском регионе [384].

Панисламская деятельность бывшего короля Саудовской Аравии Фейсала, его попытки противопоставить конференциям аль-Азхара форумы мусульманских стран под эгидой Саудовской Аравии выглядели в работах данной группы востоковедов не более чем проявлением «традиционного соперничества» националистических лидеров за первенство в арабском мире [335].

Мысль об использовании идей «мусульманского единства» на международной арене в националистических и политических целях не являлась новой. И в советской и в зарубежной историографии неоднократно отмечалось, что влияние ислама на массовое сознание в странах Ближнего Востока часто вынуждает идеологов и политических деятелей этих стран использовать религиозные символы для обоснования своих программ. Поэтому понятно, что сохраняющаяся популярность идеи «мусульманского единства» на Востоке обеспечивает ей важное место во внешнеполитических доктринах правительств многих стран традиционного распространения ислама.

Однако при анализе проблемы «мусульманского единства» принципиальное значение приобретает раскрытие социального и политического характера тех сил, которые использовали ее на различных этапах исторического развития. При этом главным критерием в этом вопросе может быть только отношение этих сил к сотрудничеству со странами социализма, с одной стороны, и с силами империализма — с другой.

Именно этот анализ отсутствует в работах буржуазных востоковедов. Внутри современных международных мусульманских организаций 60—70-х годов они выделяли две противоборствующие группировки: с одной стороны, группу стран, к которым применялся термин «революционные», с другой — такие государства, как Саудовская Аравия, Иран и др., которые характеризовались как «консервативные». На деле в каждую группу входили как действительно консервативные государства, так и государства с прогрессивными антиимпериалистическими режимами. Среди западных ученых в рассматриваемый период широко распространено было мнение об условности таких терминов, как «националистический», «социалистический», «прогрессивный» и «реакционный», при обозначении и классификации политических сил и движений «мусульманского мира» [322, с. 33], что означало отрицание принципиальных различий между позициями отдельных стран внутри международных мусульманских организаций, при котором борьба антиимпериалистических и антикоммунистических сил представляла как столкновение гегемонистских устремлений отдельных националистических лидеров, направленных на захват политической инициативы на Ближнем Востоке.

Не все буржуазные ученые исключали влияние идей «мусульманского единства» на общественное развитие Азии и Африки. Некоторые востоковеды (среди них М. Хаддури, У. Льюис, Р. Кнауэрхазе и др.) считали подобный подход слишком упрощенным, так как недооценивалось наличие глубоких духовных связей и общих интересов у «мусульманских народов». Поэтому, признавая неопровержимым тот факт, что исламская политическая доктрина (в частности, принцип джихада) не регулирует более отношений государств Востока с внешним миром [304], эти исследователи допускали возможность выступления «мусульманского мира» единым фронтом для обеспечения своих интересов и защиты от любой

формы иностранного вмешательства. «Исламский призыв к солидарности приведет к созданию агрессивной' блока,— писал Р. Кнауэрхаке.— Хотя мусульманские страны имеют различные социальные и политические структуры, их приверженность к исламу служит для них объединяющим фактором... В мире, где успех политики определяется размером государства или поддержкой одной из супердержав, объединенный мусульманский блок может добиваться выполнения своих требований» [309, с. 402].

Такие рассуждения в качестве исходного тезиса неизбежно предполагали наличие у стран традиционного распространения ислама своих, особых «исламских» интересов, отличных как от интересов Запада, так и от интересов других государств Востока.

В советской востоковедческой литературе неоднократно критиковалась подобная точка зрения, в которой отражено стремление оторвать мусульманские страны от передовых отрядов национально-освободительного движения и помешать их сотрудничеству с социалистическими государствами. Советский востоковед М. Т. Степнянц отмечает, что «на практике такая "серединная" позиция между Западом и Востоком оказывается в конечном счете антикоммунистической» [147].

Категоричность отрицания большинством американских востоковедов роли ислама как важного фактора международных отношений, провал попыток бывшего короля Саудовской Аравии Фейсала создать «исламский пакт» в 1965 г., неспособность вновь созданной ОИК решить прокламируемые ею задачи единства безусловно влияли на позиции ученых, отстаивающих идею «исламского блока». Весьма характерна в этом смысле эволюция взглядов одного из главных защитников этой идеи М. Хаддури.

Историк, специализирующийся в области международных отношений на Ближнем Востоке, М. Хаддури ввел в западное исламоведение термин «неопанисламизм» для характеристики «новой тенденции в панисламизме, которая в отличие от панисламского движения XIX в. не направлена ни на восстановление традиционного мусульманского единства, ни на введение исламской системы международных отношений, а отражает желание мусульманских стран сотрудничать как исламский блок» [305, с. 36].

Однако, если в середине 60-х годов он рассматривал

создание такого блока в качестве ближайшей перспективы панисламского движения, то в начале 70-х годов отодвигал его практическое осуществление на неопределенное будущее, «когда будут преодолены национальные разногласия между мусульманскими странами», и признал правомерными доводы своих оппонентов о том, что в современном мире ислам является недостаточным интегратором для такого блока.

«Мусульманские страны в целом не смогли создать блоки ни для защиты своих общих интересов, ни для под- держки арабских стран в их конфликте с Израилем,— писал М- Хаддури.— Ислам, хотя и был в прошлом важной силой, объединяющей людей, теперь уступил место национализму во внешней политике, и мусульманские страны часто оказываются в противоположных лагерях, особенно когда национальные интересы противоречат исламской солидарности. В результате ислам не смог обеспечить достаточный фундамент для солидарности среди арабов и других мусульманских народов» [305, с. 279].

Отрицание западными востоковедами возможности создания всемусульманского блока имело под собой определенные основания. Религиозный фундамент такого блока предполагал участие в нем большого числа стран с различной политической ориентацией, с различными национальными и региональными интересами, что является серьезным препятствием для деятельности любой международной организации. Кроме того, в рассматриваемый период активность существовавших международных мусульманских организаций, в том числе и Организации Исламская Конференция, была невелика, что также объясняет скептическое отношение американских ученых к возможности материализации чувств.исламской солидарности.

Вполне справедливым являлся тезис американских востоковедов о сохранении в современной международной жизни государств Азии и Африки религиозных форм политической борьбы не только на страновом, но и на международном уровнях. Однако отсутствие в их работах четких социальных и политических критериев при определении позиций правительств, выступавших под религиозными лозунгами, приводило к тому, что сущность влияния идей «исламского единства» на внешнюю политику отдельных государств и движения «исламской

националистических лидеров за гегемонию в «мусульманском мире».

Изучение роли ислама в международной политике буржуазными учеными всегда диктовалось главным образом практическими политическими потребностями, выводы нередко обнаруживали прямую связь с внешнеполитическим курсом США на Востоке.

Выше отмечалось, что в 50—60-е годы западные державы в союзе с консервативными режимами государств региона неоднократно предпринимали попытки использовать идею «мусульманского единства» для сколачивания блоков, направленных против революционно-демократического движения на Востоке. Характерно, что в то время этот факт либо замалчивался, либо вообще отрицался большинством буржуазных исследователей [332]. Некоторые из них пытались затушевать антиимпериалистические тенденции на Востоке, представив их как проявление традиционной религиозной нетерпимости «мира ислама» к христианскому Западу [188, с. 73]. Другие стремились оправдать позиции проимпериалистических сил в движении «исламской солидарности», исходя из теории антифорнизма. «Сущностью неопанисламской политики,— писал, например, М. Хаддури,— является объединение мусульманских наций против любой формы иностранного вмешательства». Поэтому использование идей «мусульманского единства» Саудовской Аравией для «пресечения распространения революционных идей» на Востоке следовало рассматривать, по его мнению, как «деятельность естественную и безусловно позитивную» [306, с. 102]. Вместе с тем скептическое отношение востоковедов к возможности создания действенной исламской организации несомненно являлось своего рода свидетельством провала в 50—70-х годах попыток западных держав объединить государства Востока на антикоммунистической основе и поставить под свой контроль движение «исламской солидарности».

В конце 50-х — начале 70-х годов представители социальных наук (главным образом политологи) также рассматривали проблемы «мусульманского единства» в связи с анализом современных международных отношений на Востоке. Эта отрасль политической науки выросла из «политической истории» и пока четко не отмежевалась от последней. Как подчеркивают сами буржуазные ученые, современные социологические концепция» разработанные в международной политике как социаль-

вой дисциплине, практически не оказали никакого влияния на работы авторов, занимающихся восточной тематикой.

Единственной «структурной концепцией», которая, по словам У. Зартмана, «вооружила их теоретической схемой при анализе международных отношений на Востоке» [402, с. 302], была разработанная в конце 50-х годов Л. Биндером концепция Ближнего Востока (куда включались все страны от Египта до Ирана) как автономной «подсистемы» (subsystem или subordinate system) в рамках глобальной «биполярной» системы международной политики [197]. Панисламский идеал, будучи, согласно этой теории, одной из важнейших качественных характеристик Ближнего Востока как «подсистемы», интересовал политологов с точки зрения его влияния на внутрисистемные отношения.

Политологи подвергли критике востоковедный подход к современным проблемам ислама за абсолютизацию «приверженности мусульманских масс доктрине единства» и за «веру в конечную действенность этой доминанты исламской системы ценностей». [199, с. 128—129].

Такой подход, подчеркивал Л. Биндер, предполагал, что «националистические движения среди мусульман, чуждые духу и букве ислама, всего лишь реакция на враждебное господство». Следовательно, в период, когда страны Востока стали независимыми, вопрос должен стоять не «о способности ислама противостоять национализму, а, напротив, о способности национализма противостоять центристским тенденциям ислама» [199, с. 135—136]. Между тем анализ социально-политической ситуации в регионе убеждал американских исследователей в весьма небольшой вероятности политического объединения «мусульманского мира» на основе догмата о религиозной общности.

Противопоставляя свою концепцию позициям региональных специалистов, представители социальных наук объясняли популярность идеи «мусульманского единства» на Востоке религиозным характером идентификации в традиционных восточных обществах, главным «референтом» для которой на протяжении 14 веков служила мусульманская умма. При этом, однако, подчеркивалось, что переход обществ от традиционности к современности всегда сопровождается процессом «политизации» идентификации, в результате чего религиозная

община как главный объект лояльности неизбежно уступает место национальному государству [199, с. 131].

Проявлением этой тенденции на Востоке, по мнению представителей «социологии развития», был тот факт, что, хотя ни одна официальная идеология, ни одно правительство в рассматриваемый период открыто не отвергали идеи «мусульманской солидарности», «политические лидеры от Марокко до Пакистана,— писал М. Хэлперн,— больше говорят о своих национальных интересах. И никто из них не действует так, как будто „Ближний Восток" как единое целое является объектом его политики». «Ислам,— заключал М. Хэлперн,— будучи когда-то главным центром на Востоке, больше не может связывать этот регион политически» [261, с. 365].

Стремление представить процесс замены религиозного самосознания на Востоке национальным как проявление общей закономерности, свойственной всем обществам, достигшим определенного этапа исторического развития, являлось шагом вперед по сравнению с позицией востоковедов, отстаивавших идею чуждости национальных чувств народам Востока.

В своих исследованиях представители социологического направления, как правило, отождествляли категории «национальное»-и «националистическое» и употребляли обозначающие их термины {national и nationalist) как синонимы. «Идентификация» в смысле осознания своей принадлежности к определенной социально-этнической общности и «секулярная лояльность национальному государству» [311, с. 851] рассматривались ими в качестве основных атрибутов национализма, что затушевывало принципиальные различия между национальным самосознанием и национальным патриотизмом, отражающими реальные процессы национальной консолидации народов Востока, с одной стороны, и идеологией национализма как «искажением национального момента под влиянием эгоистических интересов эксплуататорских классов и групп» [140, с. 50] —с другой. Идеалистические философские позиции, а также определенные идеологические интересы, послужившие причиной подобного подхода представителей социологического направления к проблемам национализма в развивающихся странах, неоднократно подвергались критике в советской литературе [141].

Как и региональные специалисты, представители социальных наук при рассмотрении проблем «мусульман-

ского единства» проводили различий между идеологией лидеров как более высоким уровнем национального сознания и массовой психологией, характеризующейся большей приверженностью чувствам традиционной религиозной общности.

Опираясь на популярную в социальных науках «теорию элиты», исходящую из представления о решающей роли правящей верхушки в «принятии решений» по вопросам общественного развития освободившихся государств, представители социологического направления в анализе влияния «панисламского идеала» на международные отношения на Востоке основное внимание уделяли «ценностным ориентациям и публично декларируемым принципам» государственно-политического руководства стран традиционного распространения ислама, являющихся «важнейшим детерминантом внешней политики этих стран» [222, с. 139].

Подавляющее большинство представителей социальных наук (М. Хэлперн, Д. Растоу, К. Карпат, Т. Измаэл и др.) не включали ислам в число главных элементов политической культуры правящей элиты (к которым они относили национализм, антиимпериализм, неприсоединение и социализм), полагая, что в «международных отношениях на Ближнем Востоке внешняя политика различных государств не основывается на религиозных соображениях и что религия в гораздо большей степени является ее инструментом, чем влиятельной силой» [28!, с. 204].

Вместе с тем многие из этих ученых избегали категорических отрицательных суждений относительно роли «панисламского идеала» во внутрисистемных отношениях на Востоке, пытаясь определить истинную меру воздействия религии на международные отношения в этом регионе.

Анализируя механизм влияния «массового мнения» на политику ближневосточных лидеров, А. Давиша указывал на два возможных канала такого воздействия: с одной стороны, боязнь утратить связь с массами часто вынуждает элиту не просто декларировать, но и действовать в соответствии с основными принципами, характерными для политического мышления масс, с другой стороны, сами лидеры, «будучи неотъемлемой частью своего окружения», не могут не разделять наиболее популярные ценности, царящие в обществе [222, с. 138], тем более что на Востоке «Господствующая исламская

традиция, - писал другой американский ученый, Т. Измаэл,— накладывает особый отпечаток даже на мышление наиболее секуляризованных из тех, кто был в ней воспитан»[281, с. 204].

Отсутствие свойственного региональным специалистам резкого противопоставления «прозападной» идеологии элиты и «исконной» исламской психологии мусульманских масс возводило педставителям социальных наук более гибко проследить взаимосвязь в взаимозависимость этих двух уровней общественного сознания, а также выявить некоторые объективные причины непоследовательности официальных идеологий на Востоке.

«Смешение исламских и национальных принципов» при мотивировании лидерами мусульманских стран своих внешнеполитических программ, а также явное превалирование вторых над первыми, не может быть, по мнению Л. Биндера, полностью отнесено за счет «оппортунизма» правящей элиты, стремящейся, как полагала востоковеды, лишь использовать ислам в своих корыстных целях, а должно рассматриваться в тесной связи с «социальным происхождением этих лидеров», как выражение их «истинных взглядов, отражающих сложность современного этапа развития общественной мысли государств Востока [199, с 137].

Отмечая факт участившегося обращения политических деятелей и религиозных идеологов Востока к идее сотрудничества между мусульманскими странами, Л. Бнндер объяснял «эту доминирующую идеологическую тенденцию к единству» как «следствие одновременно и исламских и национальных идеалов», действующих в данном случае в одном направлении [199, с. 138]. При этом Л. Бнндер и другие ученые, занимавшиеся данной проблемой, отводили исламскому идеалу единства второстепенную роль фактора, «вносящего лишь общий дополнительный, объединяющий элемент для большей частью Ближнего Востока и Азии» [290, с. 382] и служащего лишь своего рода символом единства. По их единодушному мнению, общие проблемы, а не «идеалистические сентименты» объединяют страны Ближнего Востока во второй половине XX в.

В соответствии с изложенной точкой зрения движение «исламской солидарности» рассматривалось как одно из проявлений стремления к региональной интеграции, наблюдаемого в настоящее время среди развивающихся стран различных континентов. Американские уче

ные признавали, что эти стремления народов Азия имеют под собой объективные основания (общее колониальное прошлое, проблемы борьбы с отсталостью, достижение экономической самостоятельности, желание играть более активную роль на международной арене и т. д.), как и тот факт, что «объединение местных ресурсов и рабочей силы для общего развития» могло бы способствовать решению этих задач [261, с. 377].

Вместе с тем исследователи, рассматривавшие Ближний Восток с точки зрения «теории подсистемы», постоянно подчеркивали недостижимость подобной интеграции в обозримом будущем. Отмечалось, что экономики ближневосточных государств носят скорее конкурирующий, чем взаимодополняющий характер; производя одни и те же типы сельскохозяйственной продукции и минерального сырья, эти страны являются конкурентами за рынки сбыта [275, с. 201]; будучи слаборазвитыми, они соперничают друг с другом за получение экономической и финансовой помощи от развитых держав [301]; большинство государств Востока имеют серьезные пограничные конфликты, поэтому «любой союз возможен лишь там, где между ними либо вообще нет общей границы, либо она незначительна» [197, с. 416]; кроме того, общая отсталость стран региона не может не ограничивать сферу их практического сотрудничества лишь культурными контактами, а в сфере политики — международной поддержкой в региональных спорах.

«В условиях, когда общее происхождение, религия и географическая близость имеют меньшее значение, чем в прошлом», представители социальных наук (не исключая возможности для мусульманских стран «обнаружить новый фундамент для регионального единства или открыть для него старые основания») считали, что более выгодным для них является «налаживание тесных связей со странами на других континентах, которые могут быть экономически и политически ближе им, чем их непосредственные соседи» [261, с. 365]. 'Совершенно очевидно, что эта последняя альтернатива, являясь логическим выводом из изложенных выше теоретических исследований американских ученых, наилучшим образом отвечала также и практическим интересам западных держав, стремящихся сохранить зависимый характер экономики стран Востока.

Отмечая малую эффективность международных мусульманских организаций как одной из попыток регио-

нального сотрудничества государств Востока для решения общих проблем социально-экономического развития американские ученые в то же время выделяли ряд причин политического характера, которые, как они полагали, побуждали эти страны к активному участию в движении «исламской солидарности».

Многие представители социальных наук, исследуя систему международных отношений на Востоке, подчеркивали активное использование отдельными странами региона «панисламского идеала» для достижения конкретных внешнеполитических целей: например, решение проблемы Кипра в интересах Турции, Кашмира в интересах Пакистана или арабо-израильской конфронтации. При этом отмечалась ненадежность и сравнительно небольшая действенность ислама как «инструмента внешней политики». «Религиозная принадлежность,— писал Т. Измаэл,— более не определяет политические решения, поэтому общее членство в исламской общине может и не иметь никаких дальнейших следствий для многих прав их граждан» [281, с. 153]. Отказ Саудовской Аравии в мае 1974 г. удовлетворить просьбу Турции о предоставлении ей кредита и снижении цен на нефть еще раз доказал, по мнению К. Карпата, тот факт, что в настоящее время «политика, экономические интересы и религиозные симпатии не смешиваются национальными правительствами» [289, с. 134].

Нередко «исламское направление» внешней политики освободившихся государств Востока рассматривалось представителями социологического направления в связи с их внутривосточной ситуацией. Тезис о тесной связи внешней и внутренней политики государств является одним из основных в современной политической науке. Естественно, что многие авторы пытались применить его при анализе международных отношений на Востоке. «Во всех государствах Ближнего Востока,— писал, например, Т. Измаэл,— внутренняя политика имеет первостепенное значение, а внешняя часто используется как инструмент для достижения национальной интеграции, мобилизации, развития и поддержки для элиты» [281, с. 224].

Для ближневосточных государств участие в движении «исламской солидарности» являлось, по мнению американских ученых, одним из важных условий для решения задач модернизации. Как отмечали Л. Биндер, Р. Декмеджиан и другие исследователи, при современном росте средств массовой коммуникации на Востоке,

любые события, связанные с исламом, могут всколыхнуть население всех стран его распространения. Так что ни одно правительство на Востоке не может игнорировать положение своей страны в «мусульманском мире», не подвергая опасности ее внутривосточную стабильность.

Отсюда стремление завоевать престиж и упрочить «авторитет своего государства в «мусульманском мире», что, как отмечалось, вызывает чувство национальной гордости, придает легитимность правящей элите, нередко служит отвлекающим моментом от острых внутренних конфликтов, способствуя тем самым политической и национальной интеграции, стабилизации внутривосточной жизни.

Разработка данного вопроса буржуазными учеными не носила характера глубокого научного исследования. Большинство из них не шли дальше простой констатации изложенных выше функционально-бихевиористских положений, взятых из общей теории политической науки, и попыток проиллюстрировать их на материале Востока: Это объясняется тем, что сам исходный тезис о внешней политике как средстве интенсификации развития общества может быть конструктивным только в том случае, когда в основу исследований кладется анализ социальной природы власти и политики, что как раз старательно избегалось буржуазными учеными.

Значительный интерес представляет освещение проблем «мусульманского единства» представителями социологического подхода в связи с идеологической борьбой на Востоке. Р. Декмеджиан, М. Керр, Д. Лонг и другие исследователи в качестве главной побудительной причины «панисламской политики Саудовской Аравии» в 60-е годы выделяли «отвращение правящих кругов этой страны к коммунизму, социализму и арабскому радикализму», а в качестве главной цели — стремление «ослабить общераспространенную притягательность этих идеологий в арабских и других исламских государствах» [330, с. 270, 272]. Представители американской политической науки Ш. Чубин и С. Забих, анализируя внешнюю политику Ирана, расценивали участвовавшее в 60—70-е годы «акцентирование общего исламского наследия» как «пропагандистское оружие» его правительства в борьбе против влияния «радикальных» режимов арабских стран в «мусульманском мире», и прежде всего в районе Персидского залива [214, с. 152]. Вместе с тем американ-

ские ученые (Т. Измаэл, У. Зартман и др.) указывали на целый ряд мер, предпринятых президентом Насером (реорганизация аль-Азхара, учреждение радиопрограммы «Голос ислама», введение поста атташе по делам ислама во многих посольствах Египта в афро-азиатских странах и т. д. [401, с. 181]) для создания «исламского идеологического фронта, который мог бы служить его политическим доктринам», т. е. идеям социализма и нейтрализма [280, с. 51, 57].

Факт существования на зарубежном Востоке прогрессивного лагеря стран, ориентирующихся на СССР, и консервативного, представители которого являются «клиентами» и младшими партнерами США, как справедливо отмечалось, значительно затрудняет «длительные и прочные отношения сотрудничества» между странами региона, так как «даже небольшие разногласия легко вовлекают их в споры по более широким идеологическим проблемам» [281, с. 219].

Однако большинство представителей социальных наук было склонно преуменьшать значимость идейно-политической борьбы сил реакции и прогресса на Востоке. Согласно теории Ближнего Востока как «подсистемы» противоборство двух мировых систем — капитализма и социализма — хотя и оказывает влияние на внутрисистемные отношения, но не является главным фактором международных отношений государств региона.

«До тех пор пока СССР делает ставку на Египет, а США — на Саудовскую Аравию,— писал в 1972 г. М. Керр,— несомненно, будет существовать соблазн рассматривать соревнование между ними как чисто идеологическое, где каждый из этих режимов будет представляться лидером левого или правого блока» [300, с. 53]. М. Керр, как и другие сторонники рассматриваемой теории, в качестве главных движущих пружин внешней политики государств Востока выделял национальные интересы, «традиционное соперничество» руководителей стран Востока за лидерство в «мусульманском мире» и другие «внутрисистемные факторы».

Интересно, что для доказательства своей точки зрения М. Керр был вынужден признать факт инспирированности идеи «исламского пакта» империалистическими державами, замалчиваемый или отрицаемый большинством исследователей, в том числе и самим М. Керром, в своих более ранних работах. «По своим целям,— писал он,— исламский пакт представлял собой повторение

доктрины Эйзенхауэра. Ни египтяне, ни кто-либо еще арабском мире не сомневались, что инициатива Фейсала и соглашения Хусейна были предварительно одобрены в Лондоне и Вашингтоне, несмотря на все их отрицания» [300, с. 51].

Провал попыток сколачивания этого блока западными державами свидетельствовал, по его мнению, об «ограниченности возможностей» Вашингтона «манипулировать отношениями на Ближнем Востоке». Исходя из тезиса о чисто националистическом прагматическом характере внешней политики стран этого региона, американские ученые утверждали, что идейно-политическое воздействие на нее двух мировых систем имеет место лишь в том случае, если цели «великих держав» совпадают с интересами объектов их влияния.

В свете этих рассуждений борьба внутри мусульманских организаций стран с прогрессивными режимами за углубление национально-освободительного движения на Востоке, с одной стороны, и антикоммунизм представителей консервативного лагеря — с другой, представлялись в работах буржуазных исследователей лишь как тактический прием тех или иных националистических лидеров для получения от своих «опекунов» материальной помощи на развитие и политической поддержки на международной арене.

Чрезмерное преувеличение роли национализма во внешней политике мусульманских стран, стремление рассматривать его как сугубо однородное в социально-политическом плане явление осуществлялось американскими учеными с определенными политическими целями. Это давало им возможность одновременно дискредитировать антиимпериалистические позиции государств некапиталистической ориентации и поднять престиж таких стран, как Саудовская Аравия, которая выступала главным инициатором использования движения «исламской солидарности» для сплочения консервативных сил «мусульманского мира» при опоре на империалистические державы.

Представители социологического направления претендовали на более глубокий научный анализ проблем международных отношений на Востоке. Однако вследствие недостаточной теоретической разработанности концепции Ближнего Востока как «подсистемы» многие авторы лишь чисто декларативно постулировали ее основные положения, переходя затем к историко-хроноло-

гическому описанию событий и фактов. В результате освещение современных проблем «мусульманского единства» в рамках этой концепции по глубине теоретического анализа» используемой аргументации и вытекающим из нее выводам, в сущности, мало отличалось от подхода региональных специалистов. Основной акцент здесь также делался на использование «панисламского идеала» и движения, выступающего под его знаменем, в узконационалистических целях и на доказательство бесперспективности этого движения в плане эффективной координации усилий принимающих в нем участие стран для решения общих задач социально-экономического и политического характера.

Глава III

«ИСЛАМСКИЙ БУМ» В АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 70—80-х годов»

Ученые США о причинах, социальной природе и общественной роли мусульманских политических движений середины 70-х — начала 80-х годов

Со второй половины 70-х годов влияние религии на общественно-политическую жизнь стран Востока заметно усилилось. Наблюдался подъем массовых оппозиционных политических движений, выдвигавших идеи «исламского пути» в качестве альтернативы официальным идеологиям, поддерживавшим западные модели развития. Все более активно использовался ислам правящими кругами стран Востока для нейтрализации оппозиционных исламских движений и расширения своей социальной базы. Активизировалось международное движение «исламской солидарности».

Причинами политизации ислама явились структурный кризис, порожденный экономическим и политическим развитием многих мусульманских стран по западным моделям, а также ряд факторов международного порядка: прежде всего обострение ближневосточного конфликта и связанное с нефтяным бумом усиление международных позиций Саудовской Аравии, эмиратов Персидского залива, ориентирующихся на использование ислама в политике.

Наращение «антисекуляристской волны» в странах «мусульманского региона» стало отмечаться учеными США с середины 70-х годов.

В статье «Возвращение ислама», опубликованной в 1976 г. [324, с. 40—48], уже упоминавшийся нами востоковед Б. Льюис подверг резкой критике господствовавшие в буржуазном обществоведении взгляды представи-

телей социальных наук на современные общественные функции ислама. Подчеркивая западочентристский характер этих взглядов, Б. Льюис обвинял «представителей академических, журналистских и политических кругов Запада в неспособности понять важность религиозного фактора в современном развитии мусульманского мира». Он обращал внимание научной общественности на возрастание значимости ислама как на внутрисоциальном, так и на международном уровнях. Оценивая с известной долей скептицизма перспективы политической деятельности «международного панисламизма», Б. Льюис в то же время предупреждал об опасности «превращения ислама в мощную внутрисполитическую силу при наличии соответствующего руководства», тем более что, по его мнению, «практически во всех мусульманских странах среди масс существует огромная потребность в таком руководстве и готовность откликнуться на его призывы».

Статья Б. Льюиса ретроспективно (в 80-е годы) была признана пророческой. Однако в момент ее опубликования она не получила научного признания в западном обществоведении. Исходный тезис статьи об «универсальности и центральности религии в жизни мусульманских народов» противоречил взглядам большинства обществоведов, которые, как отмечалось, придерживались теории «плюрализма факторов развития». Рассуждения, основанные на анализе состояния массового сознания, также не представлялись им существенными, так как направление политических процессов определялось, по их мнению, политической культурой и политическим поведением лидеров, а не масс.

Вместе с тем ряд работ представителей «социологии развития» второй половины 70-х годов по своим выводам перекликались с некоторыми наблюдениями Б. Льюиса, свидетельствовавшими об усилении влияния ислама на внутрисполитическую жизнь мусульманских стран. Речь идет о наметившейся к середине 70-х годов тенденции к более широкому привлечению исламских символов при формулировании правящими кругами мусульманских стран своего внутрисполитического курса, которую представители «социологии развития» связывали с изменением социального состава средних слоев и «рекрутируемой» из них правящей верхушки. Результаты многочисленных опросов, обзоров, анкетирования и т. д., проведенные в рамках различных социальных на-

ук позволили американским ученым говорить о появлении в мусульманских странах нового поколения элиты, «выросшей на национальной культуре, говорящей на национальных языках и поддерживающей истонные ценности» [368, с. 89]. Будучи в большинстве своем выход-цами из провинции, а не из «космополитических столиц», представители элиты 70-х годов, как показали полевые обследования, в отличие от предыдущего поколения модернизаторов, являлись носителями политической культуры, для которой было характерно «стремление утвердить универсальные ценности ислама, а не игнорировать, подавлять или включать их в культурную систему, ориентированную на Европу» ([233, с. 559, см. также [364]).

Новая тенденция в политической жизни мусульманских стран оценивалась негативно представителями «со-циологии развития», так как противоречила общепринятой в этом направлении востоковедной мысли концепции общественного прогресса, неразрывно связанной с понятием секуляризации. В частности, отмечалось, что большая приверженность новой элиты «исконным ценностям», а также ее боязнь «поглощения Востока Западом» в процессе модернизации мешают четкому пониманию ею истинного места и наиболее приемлемого соотношения традиционных и современных элементов для обеспечения общественного развития, что в свою очередь приводит к преувеличению роли ислама в выдвигаемых ею идеологиях, препятствуя вытеснению религии из общественно-политической сферы [219; 328, с. 89, 260, 274, 276].

Усиление влияния религии на политику мусульманских стран во второй половине 70-х годов, отмеченное многими американскими учеными, не вызвало соответствующего пересмотра утвердившегося еще в 60-е годы подхода к анализу исламской проблематики. Подавляющее большинство ученых в своих оценках и прогнозах по-прежнему исходило из положения о всеобщности и обязательности секуляризации при переходе обществ от традиционности к современности, что предполагало расширение регулирующих функций государства за счет сужения сфер влияния религии, упадок авторитета и роли религиозных лидеров в общественной жизни стран Востока, вытеснение религиозного мировоззрения масс светской политической культурой и идеологией. Именно широкое распространение подобных схем в обществе-

дении США в 60—70-х годах и привело, по мнению Н. Кедди, востоковеда-историка, к тому, что большинство американских ученых «не смогли предвидеть так называемого исламского возрождения последних лет, а скорее ожидали развития в направлении секуляризации и модернизации, при котором ислам все более переставал бы серьезно вмешиваться в такие сферы, как закон, образование и политика» [294, с. 528].

Иранская революция 1978—1979 гг. и последовавший за ней подъем религиозно-политической активности в большинстве стран традиционного распространения ислама доказали несостоятельность теоретических положений относительно роли и места религиозной традиции на Востоке, до сих пор считавшихся непреложными в буржуазном обществоведении, прежде всего в обществоведении США. Тем самым американские исследователи были поставлены перед необходимостью внести соответствующие коррективы в свои исламоведческие концепции. Кроме того, в условиях «исламского бума» потребовалась разработка новых практических рекомендаций для официальных органов, непосредственно ведающих проведением политики в регионе, имеющем для США важнейшее стратегическое и экономическое значение. Настоятельная необходимость научного анализа причин, сущности, социальной базы, политической направленности и перспектив движения «исламского возрождения» объясняет тот факт, что с конца 70-х годов в научной литературе США в значительно более широких масштабах, чем в Великобритании и других странах Запада, усилилось внимание к исламской проблематике.

Уже на рубеже 70—80-х годов в ходе широких дискуссий на страницах научных периодических изданий, в процессе работы многочисленных конференций и симпозиумов американскими учеными были разработаны теоретические посылы, послужившие основой для дальней-] шего, более детального изучения различных аспектов влияния ислама на политическую ситуацию в мусульманских странах.

Прежде всего серьезной критике в свете происходивших на Востоке событий была подвергнута концепция секуляризации. Высказывалось требование более четкого определения самого понятия; признавался тот факт, что не все страны пойдут по пути, «указанному» Европой и США; отмечалось, что модернизация не всегда означает секуляризацию, а в ряде случаев, напротив, «может

скорее усиливать традиционные идентификации и мировоззрения». Поэтому необходимо дифференцированное применение данной концепции к анализу различных обществ [194, с. 229—234, 240; 271].

Определенный интерес в плане рассматриваемого нами вопроса представляет книга профессоров Техасского университета Дж. Билла и К. Лейдена «Политика на Ближнем Востоке» (1979 г.), вышедшая под общей редакцией крупнейших американских политологов, создателей теории «политической модернизации» Г. Элмонда, Дж. Коулмена и Л. Пая. В отличие от более ранних работ этих и других представителей социальных наук, в данной книге недвусмысленно указывалось на исключительную важность изучения современной исламской проблематики «социологией развития». «Без преувеличения можно сказать,— писали Дж. Билл и К. Лейден,— что для понимания сложных политических моделей в регионе необходимо уделять первостепенное внимание его религиозным особенностям» [196, с. 38]. К числу последних они относили прежде всего сохраняющуюся приверженность широких слоев населения традиционному исламскому мировоззрению, а также влияние деятельности религиозных лидеров — улама на процессы современного развития [196, с. 47—50], т. е. именно те факторы, которые почти полностью игнорировались теорией «политической модернизации» в предыдущее десятилетие.

Таким образом, политизация ислама во второй половине 70-х годов вызвала переориентацию исламоведческих исследований социологов в сторону большего внимания к религиозным особенностям массового сознания и его влиянию на общественно-политическое развитие государств Востока. Это способствовало сближению их взглядов, с воззрениями представителей востоковедной школы, которые в эти годы стали проявлять повышенный интерес к социальным, экономическим и политическим факторам, что нашло отражение в определенном сходстве их оценок политической роли ислама в мусульманских странах.

Уже на рубеже 70—80-х годов подавляющее большинство авторов научных публикаций (как социологов, так и востоковедов) высказывалось против преувеличения исламского аспекта событий на Востоке, характерного для официальной пропаганды США. Не отрицая специфики ислама, заключающейся в «укорененности

политической жизни государств Востока. Напротив, подчеркивалось, что она была характерна и для предыдущего исторического периода, но в гораздо меньшей степени. Распространение 'исламизации» официальной идеологии и политики практически на все мусульманские страны в конце 70-х годов связывалось ими с углублением происходивших процессов модернизации. Небывалые для «исламского мира» темпы урбанизации, втягивание традиционных слоев населения в современный сектор, «революция коммуникаций» и т. п. способствовали «беспрецедентному по своим масштабам вовлечению масс в политику» [398, с. 183]. Прослеживая механизм воздействия общественного сознания на официальную идеологию мусульманских стран на рубеже 70— 80-х годов, американские ученые подчеркивали, что необходимость быть или казаться «бескомпромиссно популистскими» заставляет правящие группировки «чрезвычайно чутко относиться к господствующей системе ценностей населения» [223, с. 45]. Двумя главными элементами этой системы являются ислам и национализм. Соотношение их в официальных идеологиях отдельных стран на современном этапе различно. Однако ни один из лидеров, даже те из них, кто «отрицает религию», не осмеливается открыто говорить о превосходстве национализма над религией, «осуждать ислам или представлять его культурные и моральные ценности незначимыми для исламского общества» [307, с. 335]. Таким путем, по мнению Л. Дж. Кантори, происходит «сакрализация модернизации» [211, с. 79], в ходе которой, однако, исламу отводится роль лишь «косметической меры».

В подтверждение этой мысли приводился, в частности, тот факт, что религиозные лидеры — знатоки и хранители исламской традиции практически полностью отстранены от участия в разработке правительственного курса даже в таких странах, как Пакистан, режим которого претендовал на построение «исламского порядка». «В конечном счете,— писала Л. Кэрролл в 1982 г.,— контроль за процессом исламизации находится полностью в руках Зия уль-Хака: он назначает членов Совета исламской идеологии и принимает или отвергает их рекомендации по своему усмотрению; он назначает судей Федерального шариатского суда и Верховного суда и определяет юрисдикцию и состав шариатских судов; он один обладает законодательной властью... Генерал Зия, таким образом, является окончательным арбит-

ром в делах интерпретации Корана и дефиниции мусульманского закона в Пакистане» (212, с. 87).

Подобное же стремление «занять место организовав-ной религии как руководящей и мотивирующей силы в стране... изменить ее содержание» в соответствии со своими идеалами перестройки общества отмечалось и в действиях лидера ливийской революции М. Каддафи [340, с. 326].

Отмечая функциональное единство «правительственного ислама», ученые США вместе с тем указывали на естественные различия в его содержании, которые определялись социально-политической ориентацией того или иного режима. «Правящие круги различных мусульманских-стран,— писал А. Дессуки,— выступающие за уста- новление исламского социального порядка, имеют различные, а иногда диаметрально противоположные устремления в области экономической, социальной и внешней политики» [229, с. 8]. В этом смысле «сочетание модернизации с практическим фундаментализмом» в Саудовской Аравии отличалось американскими учеными от «радикальной фундаменталистской революции» в Ливии, от «умеренно модернистского» по сути «правительственного ислама» в Египте, Тунисе, Индонезии, Бангладеш и т. д. и от стремления «соединить прагматиче-» окий социализм с национализмом и исламом в Сирии и Ираке» [386, с. 282—330].

Однако, признавая решающую роль социально-поли-тичеокой ориентации в различиях «правительственного ислама», эксперты США не углублялись в ее анализ: Основное их внимание сосредоточивалось на факторе «специфического контекста» различных стран, под кото-рым подразумевались наличие широкого оппозиционного движения под лозунгами ислама, активность левых группировок, степень участия улама в разработке государственной политики, степень однородности населения в конфессиональном и этническом отношении и т. д..Это обуславливалось прагматической целью научных исследований начала 80-х годов — определить в первую очередь степень устойчивости того или иного режима и соответственно возможности его дестабилизации, если она служит или, наоборот, угрожает интересам Запада.

По сравнению с «правительственным» «оппозиционный ислам» привлекал значительно больший интерес американских исследователей. Отчасти это объяснялось неизученностью в буржуазной научной литературе по-

пулистских фундаменталистских движений на Востоке которые ранее расценивались как «атавистические отходы процесса модернизации» и игнорировались научной мыслью. Но, безусловно, главной причиной пристального внимания к «оппозиционному исламу» была обеспокоенность США антизападной направленностью таких движений. «Вызов западным концепциям или их отрицание» характерные для «оппозиционного ислама», по убеждению большинства буржуазных исследователей, «неизбежно ведут к сомнениям и подозрительности в отношении. Запада, особенно США... а также его союзников и пособников в мусульманских странах» [213, с. 39; 276, с. 423] и потому «могут способствовать утверждению советского влияния в жизненно важном для Запада регионе» [202, с. 37].

Изучение оппозиционных исламских движений в начале 80-х годов велось по широкому кругу проблем, главными из которых являлись: причины распространения исламских политических движений во второй половине 70-х годов, их социальная база и дифференциация, анализ программ и возможных перспектив их эволюции! При этом исследователи США исходили из того, что необходимой предпосылкой распространения исламских движений в той или иной стране являлось достижение ею определенного уровня модернизации социально-экономических и политических структур, определенного уровня образования населения, довольно высокой степени урбанизации за счет миграции сельского населения, наличия в ней многочисленного «среднего сословия» и т. п. Именно в странах с наиболее высокими темпами модернизации и ярко выраженными ее диспропорциями, по наблюдениям американских ученых, исламские группы были наиболее активны и многочисленны.

Исключительно важное значение в научной литературе США придавалось анализу социального состава исламских политических движений, их массовой базе и движущим силам. В этой связи заслуживает внимания заключение большинства исследователей о том, что их основную движущую силу составляют не беднейшие традиционно мыслящие слои городского и сельского населения, а получившие современное образование горожане — выходцы из провинции. Это студенты, выпускники средних школ и университетов, мелкие служащие, врачи, школьные учителя, рабочие, занятые в современном секторе и другие группы людей, «стремящиеся к продвиже-

нию», но «имеющие весьма неопределенные жизненные перспективы». Кроме этих социальных слоев, порожденных самой модернизацией, к движениям примыкают и «традиционные» социальные группы, чей статус был подорван в результате модернизации: мелкие торговцы, предприниматели, улама, ремесленники и т. п. Однако в любом случае «фундаментализм,— отмечал, например, А. Дессуки,— это идеология... преимущественно образованных слоев населения, которые знают и гордятся сводим исламским наследием. Это не народная религия неграмотных масс, хотя она и может служить эффективным средством их мобилизации» [229, с. 108].

Именно с социальным составом американские исследователи связывали главную особенность исламских движений — двойственное отношение к модернизации. С одной стороны, «оппозиционный ислам» представлял как «социальный протест», «бунт мелкой буржуазии», больше других слоев испытывавшей на себе негативные последствия процесса модернизации. В этом смысле он выполнял функцию «защитного механизма», препятствовавшего дальнейшему падению социального статуса мелкой буржуазии и вытеснению ее системы ценностей [241, с. 101—125]. С другой стороны, будучи ориентированными на современность,— это эксперты США подчеркивали особо — мелкобуржуазные слои отнюдь не выступали против модернизации в принципе. Среди американских исследователей преобладало мнение, что эти группы, напротив, стремятся к более быстрому и эффективному ее проведению, а их протест направлен против методов модернизации. Немаловажную роль в этом играет полученное ими благодаря современному образованию представление о возможности применить политические средства для изменения существующего строя и использования достижений модернизации в своих интересах [241, с. 113]. При оценке этого заключения нельзя не отметить его тенденциозности, проявляющейся в завышении «современности» в ориентации исламских движений.

Тенденциозность также очевидна и при попытках ученых США объяснить главные причины того, что социальный протест с середины 70-х годов принял в мусульманских странах религиозные формы, а не привел к гораздо более опасной, с точки зрения Запада, активизации левых сил. Здесь на аргументацию исследователей заметнее всего влияли политические соображения, зада-

ча доказать несоответствие марксизма условиям мусульманских стран. Поэтому наряду с признанием действительных из числа указанных выше причин «исламского возрождения», прежде всего подавления левых сил правящими кругами, они выдвигали и доводы пропагандистского характера. К числу таковых относилось утверждение будто распространение фундаментализма связано в первую очередь не с провалом прозападных режимов а с кризисом «революционного арабского национализма» и «крахом экспериментов с квазисоциализмом» [229, с. 3].

Особо подчеркивалась в американской литературе существующая якобы «чужеродность марксизма с его атеизмом и акцентом на антагонизмы» психологии и социальным традициям мусульман. Поэтому левые, как утверждалось в ряде работ, просто не в состоянии заменить исламские группировки с их акцентом на чувство общины, братства, взаимовыручки и моральной поддержки, которые становятся для недавних мигрантов из деревни «функциональным эквивалентом патриархальной семьи». Многие из них безболезненно переходят от участия в религиозных братствах в деревне к членству в более воинственном популистском движении в городах. Другими словами, исламская группа гораздо эффективнее, чем любое соперничающее политическое движение, выполняет функцию преодоления отчуждения для своих членов [276, с. 423; 385, с. 175].

Весьма серьезное внимание американские исследователи уделяли имеющей большую политическую актуальность проблеме неоднородности «оппозиционного ислама». При этом они отмечали широкий спектр различий между исламскими группами как в вопросах тактики (проповедь, убеждение, террористические акции и т. д.), так и в политических целях. Но наибольшее значение, естественно, придавалось различиям в их социальной и политической направленности, так как именно с ними связывалась возможность использования отдельных фундаменталистских движений в интересах Запада. В частности, Р.-А. Хиннебуш останавливался на том обстоятельстве, что «хотя в большинстве стран Ближнего Востока исламский фундаментализм в настоящее время выражает популистский протест против верхушечных режимов, которые считаются пособниками западного империализма, в Сирии исламское движение близко связано с традиционно привилегированными классами и

выступает против режима, давно вызывающего беспокойство у Запада и стоящего в первых рядах арабского сопротивления Израилю» [274, с. 138].

Поскольку эти различия на уровне идеологии не проявлялись, эксперты США заключали, что исламская форма нейтральна по отношению к социальному содержанию. Главную причину этого они видели в полной неразработанности экономических, социальных и политических принципов в программах исламских группировок, что рассматривалось как свидетельство политической незрелости движения «социального протеста» в мусульманских странах.

Однако сходство теоретических построений идеологов различных направлений «оппозиционного ислама», как подчеркивали исследователи США, было обусловлено не только указанной выше причиной. Такие теоретики сознательно стремились сделать программу оппозиции максимально гибкой, учитывая, что основная цель движений — активное воздействие на политику правящего режима или захват власти — «может быть достигнута только путем формирования широкой коалиции социальных сил, как это имело место в Иране накануне революции». [229, с. 19, 28]. Именно, этим целям служила, апелляция к исламским принципам братства, равенства, справедливости и т. д., которая, по мнению большинства американских исследователей, в основном была рассчитана на сильный «эмоциональный эффект», и не подразумевала конкретного социально-политического содержания.

Американские ученые были склонны считать, — что морально-этнические принципы ислама могут способствовать, объединению широких слоев населения на антизападной основе. Поэтому «стандартными требованиями» современного фундаментализма стали: запрещение азартных игр, продажи алкогольных напитков, введение предусмотренных шариатом наказаний за преступления и т. д., которые хотя и не ведут к радикальной трансформации общества, но зато в наиболее доходчивой форме демонстрируют отличия требуемого «исламского Образа жизни» от западной модели развития [386, с. 296]. Как подтверждение возможности использовать «вращение к таким установкам ислама: для широкой Цивилизации масс рассматривался опыт Ирана. Этот же опыт служил свидетельством того, что необходимость конкретизации понимания «исламского порядка» неиз-

бежно ведет к размежеванию социально-политических сил, формально объединенных под знаменем ислама [386, с. 297—303].

Специально останавливаясь на анализе теорий «исламского порядка», выдвинутых идеологами различных течений фундаментализма, подавляющее большинство американских исследователей (как социологов, так и востоковедов) приходили в выводу об их утопичности [258, с.270]. При этом они отвергали характерный для западной пропаганды тезис об архаичности исламских установок и институтов, в котором заложена мысль о регрессивности самого движения и его идеологии. Большинство ученых США рассматривали современный фундаментализм не как традиционалистское, а как реформаторские идейное течение, подчеркивая его избирательный подход к положениям ислама и стремление переформулировать и развить те из них, которые имеют непосредственное отношение к современным проблемам мусульманских стран [398, с. 182]. Трудность разработки модели «исламского порядка», однако, заключалась, по их мнению, в том, что ислам, подобно другим мировым религиям, уделяет слишком мало внимания проблемам государства и экономики. «Шариат,— писал, например, М. Йапп,— это главным образом кодекс поведения для индивидов, которые составляют исламскую умму... Только путем индукции можно сконструировать мусульманскую политическую философию, но какая же это будет примитивная и пустая структура» [398, с. 184]. Столь же неопределенны, по мнению американских исследователей, и экономические принципы ислама. Вследствие этого задача разработки программы «модернизации без вестернизации», только на основе исконной исламской традиции представлялась им «интеллектуально и политически невыполнимой».

Основываясь на этом заключении, некоторые социологи США настоятельно рекомендовали в качестве единственной, по их утверждению, альтернативы для народов Востока либо «возвращение к либеральному национализму» [183, с. 25], либо «долгожданный синтез ислама и современности» [229, с. 28], в котором религия отводилась бы роль второстепенного компонента. Настойчивые попытки этих теоретиков убедить идеологов, политиков, общественность государств Востока в том, что «исламский ответ на социэтальный кризис может оказаться еще хуже, чем эклектичные западные модели»

[226, с. 9], были призваны выполнять определенные идеологические в политические функции. Однако даже в самом американском научном сообществе, прежде всего в среде востоковедов, указанные прогнозы и рецепты социологов нередко отвергались как «неубедительные с научной точки зрения», хотя и признавались «весьма привлекательными политически» [379, с. 285]. В частности, Б. Ф. Стоуассер подчеркивал, что эти теории, по существу, основаны на нереальной на современном этапе посылке о «секуляризации ислама», превращении его в «аполитичную культурную единицу» [379, с. 285], в то время как политический потенциал «религиозного фактора» еще далеко не исчерпан. Большинство востоковедов полагали, что в ближайшем будущем ислам безусловно будет «одним из главных революционных элементов» в «борьбе против наступления чуждой Востоку современности» [398, с. 195].

Расхождения между представителями «социологии развития» и востоковедной школы в более широком плане проявлялись в различиях их взглядов на проблему соотношения традиционного -и современного в будущем развитии стран Востока. Сторонники концепции «политической модернизации», признав важность учета роле «исламского фактора» в общественной жизни мусульманских стран, считали, однако, что «исламское возрождение» не требует полного пересмотра концепции секуляризации, а лишь ее некоторой модификации. Противоречивость и несостоятельность фундаменталистских программ «исламского пути» развития, неспособность религиозных лидеров разрешить кризисную ситуацию в мусульманских странах рассматривались ими как свидетельство того, что «исламское возрождение» является не более чем «преходящим явлением», «эпизодом» в истории государств Востока, вызванным специфическими условиями модернизации [385, с. 191].

Эта точка зрения критиковалась востоковедами, считавшими, что такой «облегченный подход» чреват опасностью повторения ошибок предыдущих лет в сфере прогнозирования. При этом некоторые представители данного направления в исламоведении США впадали в [Противоположную крайность, преувеличивая роль традиционного фактора в общественной жизни мусульманских стран. Разделяя мнение социологов об утопичности современных теорий «исламского порядка», они тем не менее допускали возможность «исламского пути» развития

в принципе. Так, Ч. Баттерворс считал, что трудности современных идеологов «исламского порядка» вызваны главным образом их невниманием к разработке практики функционирования исламского государства и вполне могут быть преодолены следующим: поколением мусульманских мыслителей [210, с. 110].

Еще более определенно связывал будущее народов Востока с исламской перспективой другой востоковед — Дж. Волл. Историю «мусульманских, народов» он рассматривал с точки зрения взаимодействия двух взаимосвязанных, процессов: с одной стороны, постоянной адаптацией общества к изменяющимся историческим условиям, с другой — «фундаменталистского возрождения» всякий раз, когда процесс адаптации заходит так далеко, что угрожает подорвать «исламский характер общины». Именно такой «фундаменталистский взрыв» произошел, по его мнению, в 70-е годы в результате длительного периода «адаптационной модернизации?». Поэтому, не отрицая «рациональных» (экономический) политических, социальных) причин иранской революции и исламских политических движений в других странах, решающую роль в этих событиях он отводил «религиозным убеждениям», которые «вышли на поверхность и стали главными элементами в определении хода событий» последней трети XX в.

Полемизируя с социологами и теми востоковедами, которые «отрицали всякую возможность социальной трансформации, ориентированной на ислам», Дж. Волл пытался доказать, что и в «XV веке хиджры ислам будет играть важную роль в определении будущего социального порядка» [386, с. 1—3, 5, 6], хотя и он не исключал полностью возможности секуляризации обществ Востока в отдаленной перспективе.

Таким образом, рубеж 70—80-х годов явился своего рода переломным моментом в исламоведческих исследованиях США. В этот период резко возросло количество научных исследований, посвященных исламской проблематике. В центре внимания исследователей оказывались вопросы, до сих пор игнорировавшиеся научной мыслью: религиозные особенности массового сознания исламских стран, роль традиционных мусульманских лидеров, причины усиления политизации религии в условиях модернизации традиционных структур, дифференциация политических движений под знаменем ислама.

При освещении этих проблем представителями двух

основных направлений американского исламоведения» (социологического и востоковедного) наблюдалось определенное сходство оценок, что свидетельствовало о некотором сближении их позиций по проблемам современного ислама. В то же время совершенно очевидно, что присущие этим школам различия в подходе к анализу общественных явлений до сих пор полностью не преодолены. Отсюда — разногласия по таким важным вопросам, как долговременность влияния «исламского фактора» и характер его воздействия на дальнейшее развитие мусульманских стран Востока.

Переориентация исламоведческих исследований в США в: конце 70-х — начале 80-х годов нашла свое выражение не только, в увеличении объема исламоведческой научной литературы и расширении спектра рассматриваемых вопросов, но и в определенном изменении методологии исследования.

Проблемы «исламского возрождения», имеющие большую научную и политическую актуальность, не могли быть решены в рамках распространенной в 60—70-е годы функционалистской методологии, не выходя за пределы концепции «дихотомии политической культуры лидеров и масс». Поэтому некоторые исследователи пытались расширить этот формализованный подход за счет введения элементов социально-экономического и политического анализа, что позволило им сделать ряд наблюдений относительно характера «исламского возрождения», его общих причин и социальной базы, которые отразили объективные процессы современной общественно-политической жизни мусульманских стран и во многом совпали с оценками советских ученых. Вместе с тем - отмеченная тенденция в методологии исламских исследований не получила глубокого теоретического развития. Этим объясняется нерешенность ряда теоретических проблем современного ислама в американской историографии начала 80-х годов, в первую очередь малоэффективность попыток типологизации исламских политических движений.

Говоря об изучении политической роли ислама в американской историографии начала 80-х годов, следует также иметь в виду, что его размах, проблематика» направление исследования в гораздо большей степени» чем в предыдущий период определялись соображениями политического характера. Этот факт подчеркивался многими американскими авторами. Поэтому наряду с объектив

ными выводами и оценками работы ученых США содержали спорные, тенденциозные положения. К их числу относится; в частности, утверждение о кризисе революционно-демократических идеологий на Арабском Востоке как основной причине «исламского бума» в этой части «мусульманского мира», стремление доказать несостоятельность любых «экспериментов с социализмом» в мусульманских странах, чрезмерная категоричность в оценках различных вариантов «исламского пути», прежде всего радикальных, и т. д.

Попытки американских исследователей- дискредитировать радикальные идеологии направлены на то, чтобы нейтрализовать антиимпериалистический и антикапиталистический потенциал, который был заложен в ряде движений под лозунгами «исламского возрождения» и еще может быть присущ этим движениям в конкретных ситуациях различных стран в будущем.

Американские ученые об «исламском факторе» в международных отношениях

Долгое время внешнеполитический аспект общественных функций ислама не привлекал столь же пристального внимания американских исследователей, как его внутривнутриполитический аспект. Лишь на рубеже 80-х годов положение начало меняться.

Расширение сферы обращения к исламу во внешней политике многих мусульманских стран, попытки противопоставить «новый международный исламский порядок» сложившейся системе международных отношений, угроза совместных антиамериканских внешнеполитических акций в «мусульманском регионе», имеющем для США важное стратегическое и экономическое значение,— все это требовало теоретического осмысления. Нужны были научно обоснованные выводы, во-первых, о степени и характере влияния ислама на содержание внешней политики мусульманских стран и, во-вторых, об экономическом и политическом потенциале движения «исламской солидарности», вероятности использования его в идейно-политическом противоборстве с СССР на Востоке. Эти практические цели и обусловили круг проблем, рассматривавшихся в американских научных публикациях первой половины 80-х годов.

В своих попытках ответить на первую группу вопро-

сов американские ученые опирались на теоретические разработки ряда дисциплин, изучающих общие проблемы внешней политики и международных отношений прежде всего на концепцию о двух основных этапах внешнеполитического процесса. Соответственно роль ислама рассматривалась ими вначале на этапе формулирования правящей элитой основных целей и задач внешней политики, а затем на этапе непосредственного претворения их в жизнь. Теоретически исследователи начала 80-х годов отрицали господствовавшее в течение предыдущих двух десятилетий мнение о «циничном, инструментальном» использовании ислама правящей элитой -стран Востока в своих националистических целях.

Общая переориентация исламоведческих исследований этого периода в сторону большего внимания к особенностям общественного сознания наложила свой отпечаток и на подход теоретиков США к рассматриваемой нами проблеме. Ислам как «важная социальная ценность» безоговорочно признавался теперь неотъемлемой частью политической культуры как масс, так и лидеров. Его влияние (в той или иной степени) на политическое поведение правящей элиты, в том числе и в ее внешнеполитической деятельности, также не подвергалось сомнению [224. с. 6] ни востоковедами, ни представителями «социологии развития».

Однако, когда от теоретизирования американские ученые переходили к конкретному анализу внешней политики отдельных государств региона, их логические построения не находили практического подтверждения. Сравнивая декларативные и практические аспекты внешней политики различных мусульманских стран, подавляющее большинство авторов было вынуждено признать, что их «исламская» внешнеполитическая деятельность мотивируется главным образом прагматическими интересами. Пакистан и Бангладеш стремятся обеспечить себе получение экономической помощи от стран Персидского залива, а также решить проблему безработицы и дополнительных валютных поступлений путем посылки в эти страны своих рабочих [360, с. 157—160' 195, с. 58]. Турция добивается политической поддержки со стороны государств Востока в кипрском вопросе пытается гарантировать себе поставки нефти из арабских нефтедобывающих стран, а также расширить рынки сбыта для своих товаров в «мусульманском мире» [207 с. 37]. Правительство Саудовской Аравии использовало ислам глав-

ным образом для оправдания непопулярных среди египтян кэмп-дэвидских соглашений, а также для «умиротворения» враждебно настроенных исламских оппозиционных группировок внутри страны. Даже во внешней политике Саудовской Аравии ислам не играет столь определяющей роли, как это принято считать. Финансируя ОИК и другие международные исламские организации подчеркивал Дж. Пискатори, эта страна заинтересована в первую очередь «не в защите интересов ислама и исламских стран... а в обеспечении своей собственной стабильности и своего влияния в регионе» [351, с. 33]. Таким образом, в начале 80-х годов, как и в 60—70-е годы, американские исследователи констатировали, что не религиозные ценности, а потребности современного национального, развития: укрепление внутривнутриполитической стабильности, обеспечение легитимности правящего режима, ускорение экономического роста, разрешение социальных конфликтов и т. п. — являются определяющими при формулировании правящей элитой мусульманских стран основных целей и задач внешней политики.

Что же касается ислама, то он участвует в мотивации внешней политики тогда, когда, совпадая с прагматическими целями и задачами внешней политики, выступает в роли дополнительного стимула, «создает предрасположенность» к принятию того или иного внешнеполитического решения [351, с. 51]. Гораздо более серьезную роль, по их мнению, ислам выполняет на втором этапе внешнеполитического процесса, когда он выступает одним из важнейших инструментов претворения в жизнь принятых решений.

Это положение, будучи широко принятым среди ученых, занимающихся восточной проблематикой, считалось теоретически недоказуемым в силу ряда непреодолимых методологических трудностей. Главной из них являлась неспособность общественных дисциплин, в рамках которых проводится изучение международных отношений, при современном уровне их развития вооружить исследователя достаточным арсеналом методов и средств, чтобы с научной точностью (как это имеет место в естественных науках) провести грань между мотивирующей и инструментальной функциями ислама. Умозрительный же анализ, «на основе собственного опыта, знаний и научной интуиции», к которому были вынуждены прибегать исследователи, не исключал произвольности оценок и потому согласно требованиям социальных

наук не мог считаться теоретически обоснованным [224, с. 5].

Р. К. Рамазани замечал по этому поводу, что, например, продажа Ираном нефти США и покупка оружия у Израиля, противоречащие декларированным «исламским» внешнеполитическим принципам иранского руководства, могут быть одновременно истолкованы и как иллюстрация прагматического отношения к внешнеполитическим вопросам, и как шаг, мотивированный исламским предписанием о защите интересов дар аль-ислама [357, с. 22—231].

Трудности выяснения истинных мотивов внешней политики мусульманских стран без разработанной научной методики объяснялись американскими учеными и самим характером предмета исследования. В статье с характерным названием «Объясняя почти необъяснимое...» У. Зартман замечал, что неопределенность предписаний ислама вообще и по вопросам внешней политики в частности позволяет «с помощью небольшой интерпретации дать 'исламское обоснование практически любым внешнеполитическим актам» [404, с. 971].

Подчеркивая «множественность теорий и практик» «исламской внешней политики», американские исследователи объяснили этот феномен различиями в исторических, политических, социальных, экономических условиях развития мусульманских стран [230, с. 85]. Однако они не шли дальше простой констатации этого факта. Отказаться от более детального рассмотрения проблемы их заставили соображения как прагматического, так теоретического характера. С одной стороны, «концепция ислама», как они полагали, является бесполезной для понимания основных «мотивирующих ценностей» внешней политики государств Востока и, следовательно, для ее прогнозирования. Для этих целей они рекомендовали более Широкие и общие концепции международных отношений, разработанные в политических дисциплинах [404, с. 109].

С другой стороны, подчеркивалось, что при современном уровне развития буржуазного обществоведения разработки в этом направлении не дадут желаемых результатов и в области научного теоретизирования, а лишь заведут исследователя в дебри схоластики [404, с. 98]. Единственно продуктивным считался подход, полностью абстрагирующийся от содержательной стороны проблемы и направленный на выявление функций

ислама как «идеологической силы, которая имеет чисто символическое значение» и присутствует (хотя и в различной степени) во внешней политике государств с мусульманским большинством населения [224, с. 4].

В результате переноса центра внимания из содержательной плоскости в чисто функциональную анализ рассматриваемой проблемы приобретал в работах американских авторов формализованный характер. Основное внимание ученых сосредоточивалось на выявлении некоторых общих для всех стран Востока закономерностей, которые проявляются в процессе инструментального использования ислама.

Наиболее важная из них — способность ислама содействовать быстрому и эффективному достижению поставленных внешнеполитических целей. Отмечалось, что в условиях господства в массовом сознании населения стран Востока религиозного мировоззрения исламская аргументация позволяет правительствам в наиболее доступной форме довести до сознания народных масс смысл принятых решений (коммуникативная функция) создать консенсус в поддержку своих внешнеполитических акций (интегрирующая функция), оправдать и узаконить свой внешнеполитический курс в глазах общественности своих стран и всего «мусульманского мира» (легитимизирующая функция) [224, с. 3, 4]. Именно этим объяснялось стремление правящих режимов стран традиционного распространения ислама независимо от их социально-политической ориентации — революционных, умеренных, консервативных — использовать «язык ислама» на втором этапе внешнеполитического процесса, когда принятые решения реализуются на международной арене.

Как особо важный момент американские ученые выделяли тот факт, что наличие «исламского элемента» во внешней политике мусульманских стран может накладывать определенные ограничения на действия их правящей элиты и в ряде случаев становиться фактором, сдерживающим решение внешнеполитических задач. Так, именно необходимость сохранения своего «исламского лица» заставляет, по их мнению, правящие круги Саудовской Аравии принять более жесткую, чем им хотелось бы, позицию по кэмп-дэвидским соглашениям, по вопросу о статусе Иерусалима и т. д., несмотря на стремление к более тесному политическому, экономиче

Учет этого обстоятельства необходим, подчеркивали американские исследователи, при разработке правительственными органами США стратегии двусторонних отношений с мусульманскими странами, прежде всего теми из них, кто являются непосредственными союзниками США в «исламском мире».

Выводы о подчиненном значении ислама во внешней политике мусульманских стран, о неоднозначном влиянии исламской аргументации на процесс реализации внешнеполитических решений американские ученые подтверждали результатами анализа международных отношений на Востоке. Центральными являлись два взаимосвязанных вопроса: во-первых, каковы потенциальные возможности политической и экономической интеграции «мусульманского мира», его автономизации в рамках мирового сообщества и, во-вторых, каковы перспективы его участия в противоборстве двух мировых систем.

Никто из американских исследователей не отрицал того факта, что ислам благодаря своему «универсализму, который преодолевает расовые, идеологические и географические границы» [354], обеспечивает своеобразие и определенную степень культурно-религиозного единства «мусульманского мира». Однако, для того чтобы стать «третьей мировой системой», как того хотят мусульманские идеологи, необходима определенная степень его интегрированности и в других областях, прежде всего экономической, политической, идеологической, военной.

Между тем на основе анализа межгосударственных отношений стран — членов ОИК,, объединяющей в своих рядах большинство мусульманских стран, американские ученые доказывали, что в регионе пока не существует отчетливых тенденций к регулярному внутрирегиональному экономическому сотрудничеству: в начале 80-х годов на мусульманские страны приходилось всего 6% экспорта и 5% импорта Саудовской Аравии, 13,7% экспорта Пакистана, 15% экспорта Турции [351, с. 49, 82; 207, с. 37]. Основными торговыми партнерами Марокко, по данным У. Зартмана, также являются немусульманские страны: Франция, США, СССР, Заир, Кот-д'Ивуар [404, с. 100]. Перспективы экономического сотрудничества между странами традиционного распространения ислама в будущем, по мнению американских ученых, трудно назвать обнадеживающими из-за общей социально-экономической отсталости региона, большой разницы

в национальных доходах стран, а также объективно существующих экономических противоречий между экспортерами и импортерами нефти из-за цен, между нефтедобывающими странами за рынки сбыта, между нефте-импортирующими за получение льготных условий покупки нефти и т. д. [354, с. 290, 291). Анализируя современную политическую ситуацию в «мусульманском мире», американские ученые заключала, что регион не представляет собой интегрированного целого и в этой области. Особенно показательным, по их мнению, является то, что мусульманским странам до сих пор не удалось выработать единой позиции даже по вопросам, касающимся конфликтов мусульман с немусульманами: индо-пакистанский конфликт, кипрская проблема и т. д. Высокую степень их солидарности исследователи США отмечали лишь при голосовании в ООН по глобальным проблемам мировой политики, таким, как разоружение, борьба за мир и т. д. Однако эта солидарность, писал А. Дессуки, объясняется скорее их принадлежностью к «третьему миру», нежели исламским пониманием ими международных проблем [229 с. 26].

Подводя общий итог практической деятельности ОИК, американские ученые подчеркивали, что в настоящее время нет никаких оснований рассматривать «мусульманский мир» в качестве «третьей мировой системы», ибо солидарность мусульманских стран является минимальной и в основном символической. «ОИК не разработала еще функциональных программ экономического и политического сотрудничества, не говоря уже о военном союзе,— писал Т. Холман.— Не стал ислам и самостоятельной „третьей идеологией"» [259, с. 157]. В то же время ученые США отмечали значительный пропагандистский эффект, который оказывает деятельность этой организации на общественное сознание «мусульманского мира». «Координируя позиции стран-участниц,— утверждал У. Зартман,— ОИК способствует привлечению внимания международной общественности к поставленным проблемам, увеличению политической осведомленности населения мусульманских стран, усилению общественного давления на правительства и партии» [404, с. 100].

В целом влияние «исламского фактора» на международную политику понималось американскими исследователями как усиление внешнеполитической активности

ряда мусульманских стран и связывалось ими не с деятельностью ОИК, а главным образом с их участием в таких авторитетных нерелигиозных международных организациях, как ОПЕК, ОАЕ, Лига арабских стран, «Группа 77», АСЕАН, а также с их численным превосходством среди развивающихся стран и нефтяным богатством некоторых из них [229, с. 26].

Активное участие освободившихся стран в международных мусульманских организациях объяснялось американскими учеными двумя основными причинами. Во-первых, «утверждение своей принадлежности к исламскому миру,— писал М. Аюб,— является общим для всех мусульманских стран проявлением недовольства своим подчиненным положением в системе международных отношений и символизирует их общее стремление к автономному политическому, экономическому и культурному развитию» [186, с. 288, 289]. Во-вторых, участие в ОИК дает возможность многим из них решить свои конкретные экономические, внутри- и внешнеполитические задачи. Сам генезис движения «исламской солидарности» в период «арабской холодной войны» 60-х годов связывался американскими исследователями с попытками Саудовской Аравии укрепить свои позиции в арабском мире путем противопоставления идей «мусульманского единства» радикальному антиимпериалистическому панарабизму Насера, нарушавшему политический статус-кво в арабском мире и подрывавшему легитимность режима Саудидов. Ученые США подчеркивали, что эта идея, имеющая «солидное теологическое обоснование и предполагающая на практике объединение не только арабских, но и неарабских консервативных режимов, уже тогда давала королю Фейсалу реальную возможность использовать „исламскую Антанту" в качестве противовеса радикальным арабским режимам» [192, с. 11; 354, с. 276].

Поражение арабских стран в войне с Израилем в 1967 г., поправление режимов в Египте и Судане, энергетический кризис и последующее резкое увеличение финансового могущества Саудовской Аравии выделялись ими в качестве главных причин успеха панисламистской I политики правящей верхушки этой страны в 70—80-е годы. Речь шла в первую очередь об активизации в этот период деятельности ОИК и Лиги исламского мира. Обе организации, существующие на средства Саудовской Аравии, рассматривались прямыми проводниками ее ин-

тересов и характеризовались как «перманентные институты, посредством которых Саудовская Аравия может выразить свои взгляды, подчеркивать свою особую роль в мусульманском мире, усиливать свои позиции среди арабов, защищать свои политические интересы» [347, с. 277; 351, с. 40, 41].

Тем же целям служит и огромная финансовая помощь мусульманским странам, оказываемая Саудовской Аравией через органы финансово-экономического сотрудничества ОИК, прежде всего через Исламский банк развития, а также через двусторонние соглашения. Дж. Пискатори подчеркивал, что, несмотря на широко рекламируемые исламские цели, эта помощь, по существу, ничем не отличается от политики предоставления кредитов, проводимой любым западным государством, ибо предполагает определенные политические обязательства со стороны стран-реципиентов [351, с. 46]. Американские специалисты утверждали, что решение Саудовской Аравией ряда внешнеполитических задач стало возможным благодаря «исламской финансовой политике», проводимой королевством. Среди них: укрепление важных для Саудовской Аравии режимов и политических движений, распространение своих принципов и идеалов на другие страны региона для создания «благоприятного международного окружения», обеспечение политической поддержки со стороны мусульманских стран по интересующим ее проблемам, укрепление престижа правящего режима на международной арене и, следовательно, его легитимности внутри страны. Все это в конечном счете способствует достижению «наиболее фундаментальной цели» режима Саудидов, определяющей его политику, а именно обеспечение внутренней и внешней безопасности и укрепление социальной стабильности в условиях быстрых социальных перемен [351, с. 46].

Однако наиболее значительным достижением панисламистских устремлений Саудовской Аравии в свете указанных внешнеполитических целей является, по мнению американских исследователей, «ослабление притягательности радикального социалистического арабизма» и завоевание ею лидерства в арабском и «мусульманском мире» [310, с. 18]. При этом многие исследователи считали, что «консервативная исламская тенденция», носителем которой выступает Саудовская Аравия, будет продолжать оказывать воздействие на теорию и практику

международных отношений на Востоке. Свой прогноз они строили на основе фактов экономической и финансовой зависимости многих стран «мусульманского региона» от арабских государств — экспортеров нефти [390, с. 142]. Этот прогноз подтверждался и выводами тех ученых, которые, ссылаясь на непопулярность консервативных прозападных правящих режимов государств Востока, утверждали, что «внешняя политика, основанная на „исламской солидарности“, является в настоящее время единственной надеждой саудовского режима на выживание во враждебном для него мире» [310, с. 20].,

Таким, образом, настоящее и будущее движения «исламской солидарности» американские ученые ставили в зависимость от обоюдной практической заинтересованности «богатых» и «бедных» мусульманских стран в его существовании. Подобная основа «исламского сотрудничества» не кажется американским ученым достаточно прочной, ибо «крушение надежд на помощь со стороны „богатых“ арабских государств может,— по словам А. Дессуки,— ограничить привлекательности „исламской солидарности“ для многих мусульманских стран и способствовать поискам ими других политических альтернатив» [229, с. 27].

В историографии США 80-х годов существовала и другая, менее распространенная точка зрения, высказывавшаяся некоторыми востоковедами и представителями социальных наук. Придавая исламу как фактору общественно-политического развития стран Востока более важное значение, чем другие ученые, они утверждали, что политическое поведение как правящей элиты, так и масс может быть во многом объяснено исходя из исламских политических ценностей [331, с. 174—181].

Отсюда то внимание, которое эти исследователи уделяли изучению отдельных положений доктрины «мусульманского единства», имеющих, по их мнению, непосредственное отношение к рассматриваемой проблеме роли ислама в международных отношениях на Востоке. Известные буржуазные историки П.-Дж. Ватикотис, М. Хаддури, А. Хоурани подчеркивали, что, несмотря на изменения, которые произошли в послевоенные годы в трактовке основных постулатов этой доктрины (концепции джихада, понятия исламского единства), а также тот факт, что государства Востока давно не руководствуются указанием ислама о делении мира на две враждующие территории (дар аль-ислам и дар аль-харб) и

строго соблюдают общепринятые нормы международного права в своих отношениях с немусульманскими странами, тем не менее ислам по-прежнему, является для них «фактором, отличающим мусульманский мир от чуждого и часто враждебного немусульманского мира», «служит средством определения естественных друзей и союзников, тем самым являясь потенциальным инструментом выделения исламского мира в отдельный блок» [385, с. 172; 307, с. 58—59; 270, с. 179]. Не отрицая трудностей на пути создания и функционирования подобного блока, они признают за ним определенную реальность и подчеркивают увеличение его значимости на международной арене за последние десять лет [270, с.179].

Наиболее аргументированно обосновывал свою точку зрения Р. Брайбанти [205, с. 36—53]. Настоящий этап развития движения «исламской солидарности», по его мнению, «наиболее близок к осуществлению стремления мусульманских народов к умме — исламскому содружеству наций». Свой вывод Р. Брайбанти основывал на «возрождении исламского самосознания» в «мусульманском мире». Чтобы обрисовать «общественно-политический контекст», в рамках которого подобное «возрождение» стало возможным, он выделял ряд факторов современного этапа развития государств Востока как объективно-исторического, так и субъективного характера. К первым Р. Брайбанти относил прежде всего «разочарование в западных ценностях, свойственное в настоящее время всем бывшим колониальным и зависимым странам», их «стремление к опоре на свои традиции», означающее попытки «переосмысления и реконструкции исламской политической системы»; нефтяное богатство и растущее политическое влияние Саудовской Аравии, Кувейта, ОАЭ. Ко вторым ученый причислял активную деятельность короля Саудовской Аравии Фейсала, основанную с одной стороны, на «тонком понимании Корана», с другой — «умелом использовании политических и экономических структур», а также «дипломатию и стратегию» современных лидеров мусульманских стран.

Однако Р. Брайбанти не ограничивал развитие интеграционных процессов в регионе одним лишь ростом «исламского самосознания». Стремление мусульманских стран к различным видам регионального сотрудничества автор рассматривает как результат действий «вновь осознанного исламского единства» и «геополитических

влияний» при безусловном превалировании первого. Подобно многим мусульманским идеологам, Р. Брайбанти считал, что деятельность таких региональных организаций, как Лига арабских стран, ОПЕК, Региональный союз развития, должна расцениваться как этап на пути к более широкому пан исламистскому объединению мусульманских стран, одним из примеров которого в настоящее время является ОИК и ее многочисленные подразделения. Сам факт их существования (нередко чисто символического) служит, по его мнению, доказательством преобладания интеграционной тенденции на Востоке.

Что же касается возможностей ее реализации то, хотя Р. Брайбанти и критиковал представителей социальных наук за недооценку интеграционных процессов в регионе и абсолютизацию дезинтегрирующих тенденций в движении «исламской солидарности», сам он вынужден был признать реальное существование факторов, сдерживающих осуществление «мусульманского единства». К их числу он относил «экономическую, торговую и интеллектуальную зависимость мусульманских стран от бывших метрополий», различия в политических идеологиях и «конкурирующие геополитические стратегии» государств региона, а также религиозные разногласия.

Отличие его точки зрения от общепринятой в американском обществоведении состоит в том, что дезинтеграционные факторы он считал временными, преходящими по сравнению с чувствами «исламской солидарности». Р. Брайбанти предполагал, что технологическая отсталость мусульманских стран, вынуждающая их поддерживать экономические связи с западными державами и подчиняться политическому диктату последних, может быть преодолена через полстолетия. Тем самым будут созданы условия для расширения их экономического сотрудничества, которое станет «фундаментом» будущего «мусульманского единства». Что же касается политических, военных, культурных и других связей, то они, как утверждал Р. Брайбанти, являются производными от экономики, и осуществление «мусульманского сотрудничества в этих сферах незамедлительно последует за экономическим».

Если разногласия между странами Востока, препятствующие осуществлению «мусульманского единства» в настоящее время Р. Брайбанти считал временными, преодолимыми в ближайшем будущем, то осознание ими

«исламской принадлежности» выступает качеством, имманентно присущим «мусульманским народам» и лишь ослабленным их современной экономической и политической раздробленностью. По мере преодоления отсталости, роста экономического потенциала, укрепления политической самостоятельности, повышения культурного уровня государств Востока, следуя логике рассуждений Р. Брайбанти, произойдет не секуляризация массового сознания населения (как принято считать в социальных науках), а напротив, усиление его приверженности исламу, что сделает возможным создание эффективной организации, воплощающей идею «мусульманской солидарности». Таким образом, процесс современных международных отношений на Востоке представлял в работе Р. Брайбанти как целенаправленное поэтапное претворение в жизнь извечного стремления «мусульманских народов» к единству.

Как уже отмечалось, эта точка зрения, основанная на преувеличении роли ислама в общественно-политическом развитии стран традиционного распространения ислама, не нашла широкой поддержки в научных кругах США. Большинство американских ученых при анализе международных отношений на Востоке исходили из приоритета прагматических интересов над исламскими ценностями. Этот тезис и лежал в основе их оценок роли ислама как фактора в идейно-политическом противоборстве двух систем на Востоке.

На рубеже 80-х годов в американской пропаганде и внешней политике имели место попытки разыграть «исламскую карту». Речь шла о пресловутом плане использования «исламского мира» в качестве антисоветского «санитарного кордона». Этот план широко дискутировался в научной и пропагандистской литературе США [487, с. 482; 227, с. 179]. Американские ученые, подчеркивая его несостоятельность, указывали прежде всего на ошибочность ряда его исходных посылок. Во-первых, доказывалось (как это делал Дж. Пискатори на примере Саудовской Аравии), что в своей внешней политике правящие режимы мусульманских стран руководствуются прагматическими интересами, а не исламскими ценностями, так что «приверженность исламу не может предрасполагать их к принятию проамериканской ориентации и тем более способствовать их выступлению против СССР» [351, с. 45].

Во-вторых, подвергались сомнению предполагаемые

преимущества, которые якобы имеют США перед СССР в глазах мусульман как образец для подражания и «объект политической лояльности», «С точки зрения исламской перспективы,— писал М. Крамер,— в нашем обществе, нашей экономике или нашей форме правления нет ничего особенно привлекательного. Наш материализм несколько не предпочтительнее материализма „атеистического коммунизма“, а наше физическое присутствие не менее болезненно, чем любое другое военное присутствие» [312, с. 87].

В-третьих, серьезной трудностью на пути создания образа США как «друга ислама» и его «защитника» от «советского экспансионизма» считались нерешенность вопроса о статусе Иерусалима и палестинская проблема, а также поддержка США, оказываемая в этих вопросах Израилю [227, с. 179].

В-четвертых, отмечалась недооценка степени дифференцированности «мусульманского мира», которая исключает возможность существования «единого проамериканского исламского политического объединения» на Востоке. Учитывая это, идея «исламского пакта», направленного против СССР, представлялась американским ученым «примитивной и опасной» [312, с. 85, 87].

В качестве альтернативного решения они выдвигали предложение «строго дифференцированной политики», разработанной применительно к «друзьям» и «недрузьям» США в «мусульманском мире». Однако в обоих случаях, чтобы «стать основой для будущего исламо-западного компромисса», эта политика, по их мнению, должна опираться на прагматические взаимные интересы и подкрепляться пропагандой, направленной на выработку у общественности мусульманских стран «негативного восприятия советских устремлений в регионе» [226, с. 12].

Изложенная точка зрения американских исследователей, подчеркивая «невозможность политического манипулирования исламом со стороны немусульман», в то же время предполагала обязательность учета его влияния как одного из господствующих (наряду с национализмом) идеологических течений при разработке политики США по отношению к странам «мусульманского мира».

Именно с этих позиций ученые США критиковали концепцию антисоветского «стратегического консенсуса» в составе Израиля, Египта и Саудовской Аравии, которая широко пропагандировалась в американской печати После прихода к власти президента Рейгана. Признавая

ее теоретически пригодной для обеспечения американских интересов на Ближнем Востоке, они считали ее практически неосуществимой вследствие полного игнорирования авторами важности «исламской легитимизации» для внутри- и внешнеполитической стабильности мусульманских стран [339, с. 8; 223, с. 43].

Американские ученые предупреждали, что в условиях, когда «подозрительность к США» является неотъемлемой чертой любой исламской идеологии независимо от ее социально-политической направленности [270, с. 181], ассоциация с западными державами, прежде всего США и их союзниками, может оказаться губительной для правящих режимов таких стран, как Саудовская Аравия и Египет, которые известны своей прозападной ориентацией. Смерть Садата, писал А. Дессуки, со всей очевидностью показала, какие ограничения накладывает в этом плане ислам на действия правящей элиты, пользующейся им как средством оправдания своей политики [229, с. 92—95].

Особое беспокойство американские ученые проявляли к судьбе Саудовской Аравии, со стабильностью правящего режима которой они связывали планы обеспечения нефтяных поставок из района Персидского залива, а также «минимизации политических отзвуков иранской революции» в регионе. Осознавая невозможность для США «обеспечить идеологическую легитимность исламскому саудовскому режиму», американские исследователи призывали «создать наиболее благоприятные регионально-международные условия для выживания режима Саудидов и процветания его элиты» [202, с. 3]. Для этой цели настоятельно рекомендовалось строить американо-саудовские отношения с учетом необходимости для Саудовской Аравии «казаться строго исламской и арабо-националистической», «независимой и обеспокоенной материальным благосостоянием мусульман всего мира» [202, с. 3]. Подобные же условия должны предъявляться и к отношениям с другими союзниками США в «мусульманском мире».

Таким образом, изучение американским обществоведением роли ислама во внешней политике государств Востока и международных отношениях в регионе в конце 70-х — первой половине 80-х годов носило скорее прикладной, нежели теоретический характер. На это указывали как выбор аспектов проблемы в качестве главных объектов исследования, так и особенности применяемой

методологии. Прагматическая, политическая направленность трудов американских авторов обнаруживала себя также в стремлении большинства из них использовать свои теоретические разработки в качестве основы для практических рекомендаций по вопросам внешней политики США в «мусульманском мире».

Наиболее важными из них являлись: положение о превалировании националистической мотивации при принятии внешнеполитических решений правящей элитой мусульманских стран; тезис о важности ислама как легитимизатора внешней политики, особенно для стран с прозападными режимами; вывод о недостаточности исламского универсализма для преодоления дезинтеграционных тенденций в «мусульманском регионе» и обоснованности утверждений о превращении его в «третью мировую силу».

В теоретическом плане ни эти выводы, ни используемая методология исследования проблем ислама не являлись принципиально новым шагом вперед по сравнению с предшествующим периодом. В связи с усилением внимания американского обществоведения к проблемам массового сознания на рубеже 80-х годов более детальному анализу подвергся механизм воздействия религиозного мировоззрения на процесс реализации внешнеполитических решений правящей элитой (коммуникативная, легитимизирующая, интегрирующая функции ислама). В целом же можно скорее говорить о применении в 80-е годы старых концепций для анализа новых социально-политических реалий в регионе.

И наконец, последнее. Рассмотренные нами работы, посвященные международному аспекту ислама, принадлежали перу академических ученых. Несмотря на свою политическую направленность, эти работы в значительной степени отличались от соответствующей литературы чисто пропагандистского характера беспристрастной манерой подачи материала, меньшей степенью тенденциозности в освещении фактов, более сбалансированными мнениями и оценками. В то же время анализ американской историографии 80-х годов показал, что в этот период ученые США фактически отказались от принципов «объективизма и деидеологизации науки», провозглашенных американским обществоведением в 60—70-е годы, и открыто заявили о причастности своих исследований к социально-политическим интересам США в «мусульманском мире».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во второй половине 80-х годов проблема общественных функций ислама (главным образом ее внутривосточный аспект) остается одной из наиболее дискутируемых в востоковедной литературе США. В центре внимания ученых по-прежнему находятся оппозиционные движения под исламскими лозунгами, что объясняется необходимостью научного осмысления этого сравнительно мало изученного в американском обществоведении феномена, главным же образом практическими политическими соображениями.

Превалирующим среди американских исследователей становится мнение о враждебности внешнеполитическим интересам США исламского фундаментализма, который характеризуется как реакционная политическая тенденция, подрывающая основы либерализма и секуляризма в регионе [283, с. 139; 284, с. 12]. Серьезное беспокойство выражается по поводу антиамериканской направленности исламистских движений, тем более что сфера их активности включает Ближний Восток, который на протяжении послевоенного периода рассматривается политиками США как арена острого идейно-политического противоборства с СССР [358, с. 245—246; 313, с. 24; 353, с. 149; 282, с. VII].

Хотя большинство исследователей второй половины 80-х годов считает, что активность оппозиционных группировок в освободившихся государствах Востока не представляет опасности для существующих там режимов [235, с. 90; 353, с. 34—38, 139; 342, с. 284], многие из них не исключают возможности «оказания фундаменталистскими силами давления» на дружественные США правительства, которое может привести к «изменениям в их экономической философии, институтах, внешнеполитической ориентации» и в конечном счете отказу от «особых отношений с США» [284, с. 12]. Анализируя международную ситуацию на Востоке в свете стоящих перед США внешнеполитических задач, известный аме-

риканский ученый Р.-К. Рамазани приходит к выводу, что «нарастающая волна исламского фундаментализма должна вызывать наибольшую озабоченность США» [358, с. 246].

Изучение исламской проблематики в американской историографии по-прежнему ведется в рамках указанных выше теоретико-методологических направлений: востоковедном и междисциплинарном социологическом. Наметившаяся на рубеже 80-х годов тенденция к их сближению получает дальнейшее развитие. Так, некоторые представители социальных наук, оценивая роль современного ислама, впервые обращаются к анализу исторической эволюции трактовок исламских доктрин, а также степени их соответствия социально-политической практике на различных этапах развития восточных обществ [282; 353].

В свою очередь востоковеды-историки все чаще прибегают к использованию понятийного аппарата социальных наук при характеристике общественных функций ислама.

Исходной посылкой для представителей обоих направлений является сформулированное в начале текущего десятилетия положение о многозначности и противоречивости роли ислама. Интегрирующая, легитимизирующая и коммуникативная функции рассматриваются, ими как одинаково характерные и для «официального ислама», служащего средством поддержания статус-кво, и для «ислама оппозиции», который является фактором дестабилизации правящих режимов [283, с. 128; 358, с. 250; 353, с. 33; 238, с. IX; 235, с. 83, 90].

Вместе с тем ученым второй половины 80-х годов в большей степени свойственно осознание неадекватности: такого формализованного подхода к решению стоящих перед ними исследовательских задач. «Нет сомнения, что секулярные и религиозные идеологии часто используются правящими режимами для оправдания своей власти,—пишет Р.-К. Рамазани,—точно так же как они используются политическими диссидентами для свержения этих режимов. Но ограничивать изучение функций ислама этим специфическим аспектом политического процесса на Ближнем Востоке означает искажать действительность, занимаясь редуccionизмом» [358 с. 250]. Стремясь избежать упрощенства, о котором говорит Р.-К. Рамазани, раскрыть существо проблемы, считающейся «серьезной дилеммой для политики США на Ближнем Востоке» [358, с. 249], американские

ученые наряду с функциональным анализом «политизированного ислама» детально рассматривают его социально-политические аспекты. На основе новых полевых обследований в Египте, Тунисе, Марокко, Алжире (центрах исламистской активности во второй половине 80-х годов), а также более уравновешенной оценки полученных ранее данных американские ученые приходят к выводам, которые подтверждают предположения, высказанные их коллегами в начале 80-х годов: об исламском фундаментализме как одной из форм освободительных идеологий «третьего мира», ставящих целью разрешение проблем «синдрома развития» на основе исконных культурных ценностей- о реформаторском характере этого идейного течения, избирательно относящегося к религиозным традициям; о представителях средних слоев (студентах, начинающих свою карьеру врачах, учителях, мелких государственных служащих и т. п.) как главных носителях исламистской идеологии о социально-экономических (неопределенность жизненных перспектив в условиях кризисной ситуации) и социально-психологических (отчуждение, одиночество, социальная незащищенность) причинах их участия в оппозиционных движениях под знаменем ислама; об экономических, социальных, политических и идеологических предпосылках возникновения в мусульманских странах исламистских движений социального протеста в 80-е годы; о факторах международного порядка, способствующих их активности, и т. д. [342; 278-388; 341; 235).

Результатом этих научных поисков является окончательный отказ исследователей второй половины 80-х годов от «монистического» религиозного объяснения политизации ислама и признание сложности и многогранности этого феномена, социально-экономического, социально-политического, социально-культурного и социально-психологического в своей основе [358, с. 249—250; 282, с. 104—105, 139; 388, с. 659—660, 665, 668—670; 284, с. 11—12; 353, с. 27—36; 296, с. 17—19; 341, с. 201]. Заимствованные из прессы и получившие широкое распространение в научной литературе начала 80-х годов терцины «исламское возрождение», «исламский бум» и т. п., подразумевающие религиозный характер обозначаемого ими явления, уже не удовлетворяют исследователей и постепенно выходят из употребления. Наиболее популярными становятся термины «популистский ислам», «исла-

низм», «исламский фундаментализм», «исламский радикализм», которые, по мнению американских ученых, больше соответствуют идеологическим и социально-политическим особенностям «политизированного ислама».

Новым важным моментом в изучении «ислама оппозиции» во второй половине 80-х годов является критическое отношение американских ученых к распространенным в начале текущего десятилетия концепциям, рассматривающим оппозиционные движения преимущественно как «побочный продукт» иранской революции или «результат фундаменталистских инъекций из-за рубежа» [283, с. 104]. Подавляющее большинство обществоведов США выражает твердое убеждение в том, что первопричина исламского фундаментализма кроется прежде всего в социально-политических и идеологических особенностях современного этапа развития самих государств Вот стока, ставших ареной исламистской активности [235, с. 83; 283, с. 104; 341, с. 201; 353, с. 34—35, 37—38].

Этот вывод имеет большое практическое значение. Он лежит в основе прогнозов исследователей второй половины 80-х годов о долговременности воздействия исламского фундаментализма на общественно-политическую жизнь мусульманских стран в связи с трудностями устранения порождающих его причин в короткие сроки. Этим положением руководствуются и те ученые, которые пытаются дать некоторые общие рекомендации относительно мер противодействия нежелательному для правящих режимов государств Востока и политиков США. идейно-политическому явлению.

Анализируя внутривнутриполитическую обстановку в ряде стран традиционного распространения ислама, американские ученые подчеркивают, что меры, предпринимаемые их правительствами для обуздания фундаменталистских движений (использование ислама в официальной пропаганде, контроль за деятельностью мечетей, особенно неофициальных — главных очагов рекрутирования новых членов для исламистских группировок, репрессивные меры, попытки включения исламистов в государственную структуру власти, расширение сети учебных заведений для подготовки улама «нового типа» и т. п.), не принесут желаемых результатов, если не будут сопровождаться кардинальным решением вопросов экономического, социального и политического развития [235, с. 90; 341, с. 203; 296, с. 21—22].

Неэффективными с точки зрения противоборства с

фундаменталистской идеологией объявляются и попытки некоторых американских ученых привлечь внимание общественности государств Востока к негативным последствиям политики исламизации в Судане, Пакистане и Иране: обострению межнациональных и этнорелигиозных конфликтов, политической нестабильности, невозможности решить проблемы бедности и справедливого распределения национального богатства путем введения заката как исламской системы социального обеспечения и т. д. [336, с. 75; 215, с. 93—94; 361, с. 134, 138—139 283, с. 131].

Соглашаясь с отрицательной оценкой результатов исламизации в этих странах, американский историк Н. Кедди, однако, считает, что их опыт вряд ли послужит примером для остальных государств Востока [296; с. 26—30]. Не будучи склонной преувеличивать степень влияния исламского фундаментализма в зоне традиционного распространения ислама, она вместе с тем подчеркивает, что ряд государств этого региона, «в социально-экономическом и политико-культурном отношении предрасположенных к исламизму... по-видимому, будут вынуждены испытать на себе исламское правление... прежде чем разочаруются в его крайностях» [296, с. 29]. Значительный интерес представляют работы тех авторов второй половины 80-х годов, которые считают, что наиболее действенным средством борьбы с ростом исламского фундаментализма в регионе может быть новый политический курс США, учитывающий научные разработки американских ученых последних лет относительно характера и причин этого движения социального протеста. К таким работам относится последнее монографическое исследование уже упоминавшегося нами американского ученого Р.-К. Рамазани [358].

Анализируя причины нарастания «волны антиамериканизма» в Египте и других государствах Востока в 80-е годы, Р.-К. Рамазани подвергает критике внешнеполитическую стратегию своей страны, основанную на концепции «политической стабильности» как неременном условии обеспечения интересов США в регионе. Эта концепция, как подчеркивает автор, на протяжении всего послевоенного периода и вплоть до сегодняшнего дня нацеливает академических ученых, разрабатывающих модели модернизации государств Востока, а также специалистов, формулирующих основные направления американской политики в регионе, на «мирные перемены»,

что на деле означает «поддержание статус-кво любой ценой» [358, с. 252]. Между тем, по мнению ученого, «именно в этом регионе необходимость глубоких структурных сдвигов для эффективного ответа на вызов современности особенно велика» [358, с. 252].

Неадекватность американского внешнеполитического курса демонстрируется Р.-К. Рамазани на примере ситуации, сложившейся в 80-е годы, когда, несмотря на массовые протесты в государствах Востока против «социальной несправедливости, политических репрессий и нищенского уровня жизни», США по-прежнему делают ставку на социально-политические силы региона, зарекомендовавшие себя как противники радикальных перемен [358, с. 246].

Для успешного противодействия враждебным США. идейно-политическим движениям, а также восстановления морального авторитета и политических позиций Р.-К. Рамазани считает необходимым подвергнуть серьезному пересмотру исходные теоретические посылки, которыми руководствуются американские теоретики и политики в своем подходе к проблемам Востока. Его результатом должно явиться превращение США из гаранта статус-кво в «катализатора целенаправленной революции», способной ускорить решение стоящих перед государствами Востока задач развития. При этом автор неоднократно подчеркивает, что любые альтернативные решения в социальной, экономической и политической сферах должны учитывать особенности религиозно-культурного климата в государствах Востока, существующую в них «потребность в духовных и моральных ценностях, которые гуманизируют, синтезируют и приводят в гармонию со старыми идеалами неизбежно возникающие новые материальные ценности современного мира» [358, с. 251].

Рекомендации Р.-К. Рамазани относительно путей преодоления структурного кризиса в освободившихся государствах Востока и роли США в этом процессе основаны на научно-теоретических разработках американских исследователей последних лет, представляющих преобладающие тенденции в обществоведении США второй половины 80-х годов. Будучи реализованы, они могут привести к существенным изменениям в теоретическом осмыслении проблем развивающихся стран Востока, в том числе и проблем ислама.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.—Т. 3*.
2. Маркс — Энгельсу. 2 июня 1853 г.— Т. 28.
3. Маркс — Энгельсу. 25 мая 1876 г.— Т. 34.
4. Энгельс Ф. Юридический социализм.— Т. 21.
5. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.— Т. 22 -6.
Энгельс — Марксу. Около 26 мая 1853 г.— Т. 28.
6. Ленин В. И. Проект программы нашей партии.— Т. 4.
7. Ленин В. И. Социализм и религия.— Т. 12.
8. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17
9. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Т. 18.
10. Ленин В. И. Пробуждение Азии.— Т. 23.
11. Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу.— Т. 24.
12. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма.— Т. 45
13. Ленин В. И. Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам.— Т. 41.
14. Ленин В. И. Об атеизме, религии и церкви. М., 1980.
15. Маркс К. и Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971
16. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии. М., 1983.
17. Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986.
18. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М 1986.
19. Алиев С. Ислам и политика.— Азия и Африка сегодня. 1981 № 12.
20. Американская социология: перспективы, проблемы, методы. Пер. с англ. М., 1972.
21. Аникеев Н. П. К вопросу о роли религии и традиции в идеологии афро-азиатского национализма.— Некоторые вопросы идеологической борьбы в странах Азии и Африки. М., 1971.
22. Батунский М. А. Из истории зарождения западноевропейского буржуазного исламоведения.— Научные работы и сообщения (Академия наук УзбССР. Отделение общественных наук). Кн. 3. Таш., 1961.
23. Батунский М. А. Критика идейных основ буржуазного исламоведения конца XIX — начала XX века.— Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962.
24. Батунский М. А. Западноевропейская исламистика и колониализм.— Современные идеологические проблемы стран Азии # Африки. М., 1970.
25. Батунский М. А. О некоторых тенденциях в современном западном исламоведении.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
26. Востока. М., 1971.

Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по 2-му изданию Сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

- 27.
- 28.27. Батунекий М. А. Мусульманский Восток: источники социокультурной динамики и ориентация на универсальные символы.— Национальное и интернациональное в идеологии НО Д. Тезиса. М., 1974, ч. 2.
- 29.28. Бахитов М. Ш. Американская функциональная теория общества. М., 1962.
- 30.29. Беленький А. Традиционное сознание и идеология светских националистов.— Азия и Африка сегодня. 1980, № 7.
- 31.30. Вельский А. Г. О характеристике буржуазными учеными «модернизации» развивающихся стран и роли средних слоев в этом процессе.— Средние слои городского общества в странах Востока. М., 1975.
- 32.31. Вельский А. Г. Кризис западоцентристских концепций модернизации и «социологии развития» освободившихся стран.— Исследования социологических проблем развивающихся стран. М., 1978.
- 33.32. Вельский А. Г. Критика западных немарксистских концепций общественного развития освободившихся стран.— Проблемы национально-освободительного движения. М., 1980.
- 34.33. Вельский А. Г., Гордон А. Проблемы развития «третьего мира» и кризис буржуазной «социологии развития».— Азия и Африка сегодня. 1975, № 12.
- 35.34. Вельский А. Г., Янов В. Ф. Традиционные культуры и модернизация в развивающихся странах (дискуссия).— Народы Азии и Африки. 1977, № 1.
- 36.35. Борисов Л. Б. Организация Исламская конференция: политические аспекты деятельности.— Народы Азии и Африки. 1983, № 4.
- 37.36. Борисов Л. Б. Организация Исламская конференция: экономические, социальные и культурные аспекты деятельности.— Народы Азии и Африки. 1984, № 5.
- 38.37. Борисов Р. В. США: Ближневосточная политика в 70-е годы. М., 1982.
- 39.38. Борьба идей в современном мире. Т. 3. Развивающиеся страны: проблемы и идеологические течения. М., 1978.
- 40.39. Брутенц К. И. Освободившиеся страны в 70-е годы. М., 1979.
- 41.40. Валькова Л. В. Роль «исламского фактора» и арабского национализма в формировании внешнеполитического курса руководства Саудовской Аравии.— Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
- 42.41. Валькова Л. В. Место Саудовской Аравии в мусульманском мире.— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.

- 43.42.Васильев А. Ислам в современном мире.—Международная жизнь. 1981, № 10.
- 44.43.Васильев А. Исламский фундаментализм и Египет.— Азия и Африка сегодня. 1986, № 1.
- 45.44.Васильев Л. С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М, 1976.
- 46.45.Вафа А. Х. Проблемы идеологии развивающихся стран в трудах советских ученых (литература 70—80-х годов).—Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки. М., 1982.
- 47.46.Ворончанина Я. И. Мусульманское движение в современном Тунисе: идеология и практика.—Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

48. Ворончанина Н. И. Ислам в общественно-политической жизни Туниса. М., 1986.
49. Востоковедные центры зарубежных стран. Справочник. Ч. 1—3 Ц 1984.
50. Востоковеды США (история, социология, политические науки) 1960—1975. Библиографический справочник. М., 1978.
51. Гордон А. В. Советские востоковеды о проблемах идеологической борьбы.— Азия и Африка сегодня. 1981, № 3.
52. Грээл Л., Попов С. Критика современных буржуазных социологических теорий, М., 1976. | Григорьев В. И. Проблема эволюции традиционных религиозных ценностей в развивающихся странах.— XXV съезд КПСС и освободившиеся страны. Материалы Всесоюзной научно-теоретической конференции. М., 1980.
53. Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерки истории (600—1258). Пер. с англ. М., 1986.
54. Грюнебаум Г. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Пер. с англ. М., 1981.
55. Гудыменко А., Старостин Б. Традиции и общественный прогресс в развивающихся странах.— Мировая экономика и международные отношения. 1981, № 9.
56. Дмитриев А. В. Политическая социология США. Очерки. Л. 1971.
57. Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране М., 1985.
58. Дорошенко Е. А. Эволюция исламских концепций в официальной идеологии Ирана (1963—1983).— Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
59. Егоров С. А. Антиисторизм буржуазной политологии США (к критике методологии исследования политических систем) М 1976.
60. Ерасов Б. С. Структура и динамика исламского универсализма.— Вопросы философии. 1973, № 3.
61. Ерасов Б. С, Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982.
62. Ерасов Б С. Влияние массового сознания на активизацию ислама.— Вопросы научного атеизма. 1983, вып. 31.
63. Ерасов Б. С. О соотношении культуры и политики в освободившихся странах Азии и Африки.— Культура и политика в странах Азии и Африки. М., 1986.
64. Ермоленко Д. В. Социология и проблемы международных отношений. М., 1977.

65. Ефимова Л. Ислам в общественно-политической жизни Индонезии.— Азия и Африка сегодня. 1985, № 11.
66. Жмуйда И. Исламские принципы в экономике Пакистана.— Азия и Африка сегодня. 1981, № 4.
67. Забелин Б. Массовое сознание и идеологические процессы в развивающихся странах.— Азия и Африка сегодня. 1980, № 7.
68. Замошкин Ю. А. Противоречивые судьбы социологии в условиях современного капитализма.— Вопросы философии. 1967, № 3.
69. Зарубежный Восток и современность. Основные проблемы и тенденции развития стран зарубежного Востока. М., 1980—1981. 70.
70. Здравомыслов А. Структурно-функциональный анализ.— Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
71. Игнатенко А. А. Исламские концепции социально-экономического и политического развития Ближнего и Среднего Востока.— Философия и религия на зарубежном Востоке. М., 1985.

72. Иванов Н. Социальные аспекты традиционного ислама.— Азия и Африка сегодня. 1982, № 3.
73. Иванова И. И. «Исламский фактор» в политике турецкого руководства после военного переворота 1980 г.— Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
74. Иванова И. И. Роль Турции в мусульманском мире и политика Запада.— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.
75. Ионова А. И. Некоторые вопросы социально-экономической теории в современной Индонезии (трактровка исламского предписания о закате).— Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.
76. Ионова А. И. Мусульманские движения социального протеста (на примере стран Юго-Восточной Азии).— Азия и Африка сегодня. 1979, № 10.
77. Ионова А. И. Ислам в Юго-Восточной Азии. Проблемы современной идейной эволюции. М., 1981.
78. Ионова А. И. Ислам и международное экономическое сотрудничество.— Азия и Африка сегодня. 1983, № 3.
79. Ионова А. И. Пути «исламской экономики».— Наука и религия. 1983, № 8.
80. Ионова А. И. Ислам и тенденции современной трансформации массового сознания (на материале Индонезии, Сингапура, Малайзии) .— I Юго-Восточная Азия. История, современность. М., 1983.
81. Ионова А. И. Изучение советскими учеными ислама на зарубежном Востоке.— Религии мира. История и современность. Ежегодник. М., 1984.
82. Ионова А. И. Исламский вариант «нового экономического порядка».— Закономерности и специфика развития революционного процесса в освободившихся странах Африки и Азии. М., 1985.
83. Ионова А. И. Ислам в современной международной политике. Подход советских ученых (70—80-е годы).— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.
84. Ислам. Краткий справочник. М., 1983.
85. Ислам в поисках «третьего пути» развития. Круглый стол.— Азия и Африка сегодня. 1987, № 1.
86. Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986. Щ
87. Капустин Б. Г. Специфика афро-азиатских обществ и методология буржуазной «социологии развития» (об эволюции метода идеальной типологии).— Философская и общественная мысль стран Азии и Африки. М., 1981.

88. Капустин Б. Г. Новые тенденции в социологии развития.— Социологические исследования. 1983, № 1.
89. Ким Г. Ф. От национального освобождения к социальному: социально-политические аспекты современных национально-освободительных революций. М., 1982.
90. Киселев В. Ислам в международных отношениях стран Азии и Африки.—Азия и Африка сегодня. 1987, № 11.
91. Коллонтай В. М. Кризис буржуазных теорий развития освободившихся стран. М., 1982.

92. Конт И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
93. Критика современных немарксистских теорий общественного развития. М., 1983.
94. Ланда Р. Г., Малашенко А. В. Социалистическая ориентация и исламские традиции в Алжире.— Вопросы научного атеизма 1983, вып. 31.
95. Левин З. И., Смилянская И. М. Ислам и проблемы общественного развития арабских стран.— Народы Азии и Африки. 1984 № 1.
96. Левин З. И. О пределах радикальности «исламского социализма» (арабские страны).— Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
97. Левин С. Ф. О толковании ссудного процента у мусульман Пакистана в связи с буржуазной реформацией ислама.— Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
98. Лидлейн Н. Концепции «альтернативного развития»: поиски нового общества или новой утопии? — Азия и Африка сегодня 1982, № 8.
99. Литман А. Д., Чельшев Е. П. Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба: к итогам дискуссии.— Народы Азии и Африки. 1982, № 5.
100. Лукин В. П. «Идеология развития» и массовое сознание в странах «третьего мира».— Вопросы философии. 1969, № 6.
101. Максимов А. А., милославская Т. П. Исламские банки в странах Ближнего и Среднего Востока.— Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982.
102. Малашенко А. В. Религиозная традиция и политика революционной демократии (на примере Алжира).— Азия и Африка сегодня. 1979, № 9.
103. Малашенко А. В. Ислам в идеологии национально-демократической партии (на примере Алжира).— Партии и революционный процесс в странах Азии и Африки. М., 1983.
104. Малашенко А. В. Официальная идеология современного Алжира. М., 1983.
105. Малашенко А. В. Воздействие религиозного фактора и национализма на формирование идеологической доктрины современной Ливии.— Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
106. Малашенко А. В. Место и роль ислама в политическом устройстве современной Ливии.— Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
107. Малышева Д. Б. «Исламский фактор» в политике западноевропейских государств.— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.

108. Малышева Д. Б. Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран. 70—80-е годы М., 1986.
109. Массовое сознание в развивающемся мире. Круглый стол.— Народы Азии и Африки. 1982, № 2.
110. Мелкумян Е. С. «Исламский фактор» в деятельности Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива.— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.
111. Милославская Т. П., Милославский Г. В. Некоторые вопросы теории и практики финансово-экономической деятельности ОИК.— Ислам; Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

112. Милославская Т. П., Милославский Г, В. Концепция «исламского единства» и интеграционные процессы в «мусульманском мире».— Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
113. Мчедлов М. П. Религия и современность. М., 1982.
114. Новиков Н. В, Критика современной буржуазной науки о социальном поведении. М., 1966.
115. Осипова О. А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1983.
116. Павлова Т. П. «Исламский фактор» в политике американского империализма.— Народы Азии и Африки. 1984, № 6.
117. Павлова Т. П. «Исламский фактор» в политике США.— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.
118. Парыгин Б. Л. К. Маркс и Ф. Энгельс об общественной психологии.— Проблемы общественной психологии. М., 1965.
119. Полонская Л. Р. Религии современного Востока (идеология и политика).— Мировая экономика и международные отношения. - 1973, № 1.
120. Полонская Л. Р. Традиционные религиозные формы мировоззрения и их место в современном идейно-политическом размежевании развивающихся стран Востока.— Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978.
121. Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологи (критика буржуазных и мелкобуржуазных концепций. «третьего пути» развития). М., 1982.
122. Полонская Л. Р. Причины активизации политической роли ислама на рубеже 80-х годов.— Структурные сдвиги в экономике и эволюция политических систем в странах Азии и Африки в 70-е годы. М., 1982.
123. Полонская Л. Р. Мусульманские идейные течения и концепции.— Наука и религия. 1983, № 4.
124. Полонская Л. Р. Ислам в государственной структуре и политической жизни освободившихся стран.— Вопросы научного атеизма, 1983, № 31.
125. Полонская Л. Р. Ислам и политика на современном Востоке.— Наука и религия. 1983, № 4.
126. Полонская Л. Р. Современные мусульманские идейные течения.— Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
127. Полонская Л. Р., Ионова А. И. Некоторые вопросы активизации международного мусульманского движения. М., 1980.

128. Полонская Л. Р., Ионова А. И. Концепция «исламской экономики»: социальная сущность и политическая направленность.—Мировая экономика и международные отношения. 1981, № 3.
129. Полонская Л. Р., Ионова А. И., Корпеев В. И. Религия в националистических концепциях общественного развития.—Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
130. Поршнева Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
131. Поцхверия Б. М. Внешняя политика Турции после второй мировой войны. М., 1976.
132. Примаков Е. М. Ислам и общественное развитие зарубежного Востока.—Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. М., 1982.

133. Примаков Е. М. Волна «исламского фундаментализма»: Проблемы и уроки.— Вопросы философии. 1985, № 6. 134.
134. Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы. М., 1974. 135.
135. Религия в странах Азии и Африки.—Народы Азии и Африки. 1980, № 1. 136.
136. Симония Н. А. Традиционные факторы и социальный прогресс,— Азия и Африка сегодня. 1985, № 10. 37.
137. Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. М., 1975. 138.
138. Симония Н. А. Экономические процессы и эволюция политических систем в странах Востока.— Структурные сдвиги в экономике и эволюция политических систем в странах Азии и Африки в 70-е годы. М., 1982. 139.
139. Скибитский М. М. К вопросу о взаимосвязи национализма и религии.— Актуальные вопросы теории национальных отношений. М., 1970.
140. Современное революционное движение и национализм. М., 1973.
141. Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
142. Старостин Б. С. Методология изучения развивающихся стран в современной буржуазной социологии.— Вопросы философии 1974, № 2.
143. Старостин Б. Буржуазные концепции модернизации и перспективы развития «третьего мира».— Мировая экономика и международные отношения. 1977, № 7.
144. Старостин Б. С. Социальное обновление: схемы и реальность (критический анализ буржуазных концепций модернизации развивающихся стран). М., 1981.
145. Старостин Б. Революционная демократия и религия в странах социалистической ориентации.— Азия и Африка сегодня. 1983, № 7.
146. Старостин Б. С. Освободившиеся страны: общество и личность. М., 1984.
147. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX—XX вв.). М., 1974.
148. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике в XIX—XX вв. М., 1982.
149. Степанянц М. Т. Социальная сущность исламского «возрожденчества» — Цивилизация и культура в историческом процессе М., 1983.
150. Степанянц М. Т. Религии Востока и современность.— Философия и религия на зарубежном Востоке. М., 1985.
151. Сюкияйнен Л. Р. Теория мусульманского государства и современность.— Советское государство и право. 1983, № 9.

152. Сюкияйнен Л. Р. Концепции халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока.— Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
153. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. М., 1987.
154. Тегин Ю. Л., Филоник А. О. Исламский экстремизм в Египте (70-е годы).— Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
155. Традиции и современность в общественном развитии стран Востока. Круглый стол,—Азия и Африка сегодня. 1983, № 7.

156. Тягуненко В. Л. Проблемы современных национально-освободительных революций. М., 1969.
157. Угринович Д. М. Структурно-функциональный анализ религии и ее социальные перспективы. М., 1970.
158. Угринович Д. М. Религия и общество. О некоторых тенденциях в современной буржуазной социологии религии. М., 1971.
159. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985, изд. 2-е.
160. Угринович Д. М. Современная англо-американская социология религии (основные направления и проблемы).— Вопросы научного атеизма. М., 1981, вып. 27.
161. Ушаков В. А. «Исламский фактор» во внешней политике Ирана.— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов). М., 1987.
162. Федосеев А. А. Политика как объект социологического исследования.— Критика методологических основ современной буржуазной политологии. Л., 1974.
163. Фрай Р. Н. Развитие востоковедения в США. Пер. с англ.— Народы Азии и Африки. 1964, № 4.
164. Хорос В. Г. Традиционализм как идеологический фактор в современных развивающихся странах.— Место религий в идейно-Политической борьбе развивающихся стран. М., 1978.
165. Хорос В. Г. К проблеме синтеза традиционного и современного в развивающихся странах Востока (некоторые методологические аспекты).— Структурные сдвиги в экономике и эволюция политических систем в странах Азии и Африки в 70-е годы. М., 1982.
166. Чешков М. А. Некоторые особенности социологического изучения стран «третьего мира» в капиталистических странах.— Народы Азии и Африки. 1969, № 4.
167. Чешков М. А. Критика представлений о правящих группировках развивающихся стран. М., 1979.
168. Чешков М. А. Характер обществоведческого знания о развивающихся странах в зарубежных исследованиях 50—70-х годов.— Народы Азии и Африки. 1986, № 2.
169. Чиркин В. Е. «Политическая модернизация» развивающихся стран: теория и реальность.— Политика мира и развитие политических систем. М., 1979.
170. Чиркин В. Е. Буржуазная политология и действительность развивающихся стран. Критика концепций политической модернизации. М., 1980.
171. Шарипова Р. М. Современные богословские концепции «исламского государства».— Зарубежный Восток; Религиозные традиции и современность. М., 1983.

172. Шарипова Р. М. Панисламизм сегодня (теория и практика Лиги исламского мира). М., 1986.
173. Шарипова Р. М. Движение исламской солидарности. Основные теоретические концепции,— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии (70-е — первая половина 80-х годов) М., 1987.
174. Шарипова Р. М., Тихонова Т. П. Лига исламского мира: От традиционализма к реформаторству.— Народы Азии и Африки. 1984 № 3.
175. Шарипова Р. М., Надусип Э, Э. Движение исламской солидарности (деятельность международных исламских организаций').— «Исламский фактор» в международных отношениях в Азии. М..

176. Шейнис В. О специфике социальных процессов в развивающихся странах. - Азия и Африка сегодня. 1981, № 10, 11.
177. Эволюция восточных обществ: Синтез традиционного и современного. М., 1984.
178. Энтин Л. М. Политические системы развивающихся стран. М., 1978.
179. Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972.
180. Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979.
181. Abd-al-Manein Said AH, Wenner M. W. Modern Islamic Reform Movement: the Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt.— Middle East Journal. 1982, vol. 36, № 3.
82. Adams Ch. Islamic Religious Tradition.—The Study of the Middle East. N. Y., 1976.
183. Ajami F. Islamic Ideas.— The New York Times Book Review. 02.03.1980.
184. Ajami F. In the Faraoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt— Islam in the Political Process. Cambridge, 1983.
185. Ayoob M. Two Faces of Political Islam: Iran and Pakistan Compared.— Asian Survey. 1979, vol. 19, № 6.
186. Ayoob M. Conclusion: the Discernible Patterns.— The Politics of Islamic Reassertion. L., 1981.
187. Ayubi N. M. M. The Political Revival of Islam: the Case of Egypt.— International Journal of Middle East Studies. 1980, vol. 12, № 4.
188. Badeau J. S. Islam and the Modern Middle East.— Foreign Af-fars. 1959, vol. 38, № 1.
189. Badeau J. S. Pan-Islamism.— The Contemporary Middle East. Tradition and Innovation. N. Y., 1965.
190. Badeau J. S. The Arab World in Quest of a Future.— Modernization of the Arab World. Princeton, 1966.
191. Balboni A. R. A Case of Authoritarian Political Development Arising from Instability.— Dynamics of the Third World: Political and Social Change. Combridge (Mass.), 1974.
192. Beling W. A. Introduction.— King Feisal and the Modernization of Saudi Arabia. L., 1980.
193. Berger M. Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion. L., 1970.
194. Bernard Ch., Khalldzad L. Secularization, Industrialization and Khomeini's Islamic Republic.— Political Science Quarterly. 1979 vol. 15, № 2.
195. Bertocci P. J. The Politics of Islam in Bangladesh.— Asian Thought and Society. 1980, vol. 5, № 13.
196. Bill J. A., Leiden C. Politics in the Middle East. Boston, 1979.
197. Binder L. The Middle East as a Subordinate System.— World Politics. 1958, vol. 10, № 3.

198. Binder L. National Integration and Political Development.— American Political Science Review. 1964, vol. 58, № 3.
199. Binder L. Ideological Revolution in the Middle East. N. Y., 1964.
200. Binder L. Egypt: the Integrative Revolution.—Political Culture and Political Development. Princeton, 1965.
201. Binder L. Area Studies: A Critical Reassessment.— The Study of ' the Middle East. N. Y., 1976.
202. Binder L. United States Policy in the Middle East: Toward a Pax Saudiana.—Current History. 1982, vol. 81, № 471.

203. Boll M. M. Turkey between East and west: the Regional Alter-' native.—*The World Today*. 1979, vol. 35, № 9.
204. Borthwick B. M. *Comparative Politics of the Middle East: an Introduction*. Englewood Cliffs, 1980.
205. Braibanti R. *Saudi Arabia in the Context of Political Development Theory.— King Feisal and the Modernization of Saudi Arabia*. L., 1980.
206. Brown C, Itzkowitz N. Introduction.— *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*. N. Y., 1977.
207. Brown J. *Turkey's Policy in Flux.—Current History*. 1982, vol. 81, № 471.
208. Brown W. N. *The US and India, Pakistan, Bangladesh*. Cambridge (Mass.), 1972.
209. Burke S. M. *Pakistan's Foreign Policy. An Historical Analysis*. L., 1973.
210. Butterworth Ch. E. *Prudence Versus Legitimacy: the Persistent Theme in Islamic Political Thought.— The Islamic Resurgence in the Arab World*. N. Y., 1982.
211. Cantor y L. I. *Religion and Politics in Egypt.— Religion and Politics in the Middle East*. Boulder, 1981.
212. Carroll L. *Nisam-i-Islam: Processes and Conflicts in Pakistan's Programme of Islamization, with Special Reference to the Position of Women.— Journal of Commonwealth and Comparative Politics*. 1982, vol. 20, № 1.
213. *Change and the Muslim World*. Ed. by Ph. H. Stoddard. Syracuse (N. Y.), 1981.
214. Chubin S., Zabih S. *The Foreign Relations of Iran*. Berkeley, 1975.
215. Clark G. *Pakistan's Zakat and 'Ushr as a Welfare System.—Islamic Reassertion in Pakistan. The Application of Islamic Laws in a Modern State*. Syracuse (N. Y.), 1986.
216. Clark R. P. *Power and Policy in the Third World*. N. Y., 1982.
217. *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Vol. I: The Humanities. Vol. II: The Social Sciences. Berlin—New York-Amsterdam, 1985.
218. Cragg K. *Counsels in Contemporary Islam*. Edinburgh, 1968.
219. Crecelius D. *The Course of Secularization in Modern Egypt.— Islam and Development. Religion and Socio-political Change*. Syracuse (N. Y.), 1980.
220. *Crises and Sequences in Political Development (By Coleman J. C, La Palombara J., Pye L. W., Verba S., Weiner M.)*. Ed. by L. Binder. Princeton, 1971.
221. Curtis M. Introduction.—*Religion and Politics in the Middle East*. Boulder, 1981.
222. Dawisha A. *Egypt in the Arab World: the Elements of Foreign Policy*. N. Y., 1976.
223. Dawisha A. *Comprehensive Peace in the Middle East and the Comprehension of Arab Politics.— Middle East Journal*. 1983, vol. 37, № 1.
224. Dawisha A. *Islam in Foreign Policy: Some Methodological Issues.— Islam in Foreign Policy*. Cambridge, 1983.

225. Dekmedjian R. H. *Egypt under Nasser. A Study in Political Dynamics*. N. Y., 1971.
226. Dekmedjian R. H. *The Anatomy of Islamic Revival— Middle East Journal*. 1980, vol. 34, № 1.
227. Dekmedjian R. H. *The Islamic Revival in the Middle East and North Africa.—Current History*. 1980, vol. 78, № 456.

228. Dessouki A. E. H. The Resurgence of Islamic Organisations in Egypt: an Interpretation.—Islam and Power. L., 1981.
229. Dessouki A. E. H. The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics and Implications.— Islamic Resurgence in the Arab World. N. Y., 1935
230. Dessouki A. E. H. The Limits of Instrumentalism: Islam in Egypt's Foreign Policy.— Islam in Foreign Policy. Cambridge, 1983.
231. Developing Nations. Ovest for a Model. Ed. by W. A. Belim» G. O. Totten. N. Y., 1970. '
232. Duchusne-Guillemin J. How does Islam Stand? — Unity and Variety in Muslim Civilization. Chicago, 1956.
233. Entelis J. P. Ideological Change and Emerging Counter-culture in Tunisian Politics.— Journal of Modern African Studies 1974 vol. 12, Ns 4.
234. Entelis J. P. Comparative Politics of North Africa: Algeria, Morocco, Tunisia. Syracuse (N. Y.), 1980.
235. Entelis J. P. Algeria: The Revolution Institutionalized. Boulder 1986.
236. Esposito / L. Pakistan: Ovest for Islamic Identity.— Islam and Development. Religion and Socio-political Change. Syracuse (N. Y.), 1980.
237. Esposito J. L. Islam and Politics: Review Article.— Middle East Journal. 1982, vol. 36, № 3.
238. Esposito I. L. Foreword.— Islamic Reassertion in Pakistan. The Application of Islamic Laws in a Modern State. Syracuse (N. Y.) 1986.
239. Esposito J. L. Tradition and Modernization in Islam:—Movements and Issues in World Religions. N. Y., 1987.
240. Fischer M. M. J. Iran: From Religious Dispute to Revolution Cambridge, 1980.
241. Fischer m. M. I. Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie — Daedalus. 1982, vol. III, № 1.
242. Frye R. N. Iran and the Unity of Islamic World.— Islam and the West. The Hague, 1957.
243. Frye R. N. Introduction.— Islam and the West. The Hague, 1957.
244. Geertz CI. Conjuring with Islam.— New York Review of Books. 1982, vol. 29, № 9.
245. Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1950.
246. Gibb H. A. R. Near Eastern Perspectives: the Present and the Future.— Near Eastern Culture and Society. Princeton, 1951.
247. Gibb H. A. R. Unitive and Divisive Factors in Islam.— Civilizations. 1957, vol. 7, № 4.
248. Gibb H. A. R. Social Reform: Factor X. The Search for an Islamic Democracy.— The Middle East in Transition. L., 1958.
249. Gibb H. A. R- Politics and Prospects in the Arab Middle East.— The Islamic Near East. Toronto, 1960.

250. Gibb H. A. R. The Reaction of the Middle East against Western Culture.— The Contemporary Middle East. Tradition and Innovation. Toronto, 1965.
251. Gibb H. A. R. The Heritage of Islam in the Modern World.—International Journal of Middle East Studies. 1970, vol. 1, № 1 (pt I); № 3 (pt II); 1971, vol. 2, № 2 (pt III).
252. Uibb H: A. R. Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World. N. Y., 1973.
- 253 Gilsendn M. Approaching the Islamic Revolution.— MERIP Reports, 1982, vol. 12, № 1 (102). 254. Green I. D. Islam, Religiopolitics and Social Change. A. Review

- Article.— *Comparative Studies in Society and History*. 1985, vol. 7, № 2.
255. Grunebaum G. *The Problem: Unity in Diversity.— Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago. 1955.
256. Grunebaum G. *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*. Los Angeles, 1962.
257. Grunebaum G. *Approaching Islam: a Digression.— Middle Eastern Studies*. 1970, vol. 6, № 2.
258. Habiby R. *Qaddai's Thought on True Democracy.— Religion and Politics in the Middle East*. Boulder, 1981.
259. Hatman T. S. *Islam in Turkey.— Change in the Muslim World*. Syracuse (N. Y.), 1981.
260. Halpern M. *New Perspectives in the Study of North Africa.— Journal of Modern African Studies*. 1965, vol. 3, № 1.
261. Halpern M. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, 1963.
262. Hess A. *Consensus and Conflict: the Dilemma of Islamic Historians.— The American Historical Review*. 1976, vol. 81, № 4.
263. Hitty Ph. *Current Trends in Islam — Islam in the Modern World*. Wash., 1951.
264. Hitty Ph. *Near East in History*. Princeton, 1961.
265. Hitty Ph. *Islam and the West. A Historical Cultural Survey*. Princeton, 1962.
266. Hodgson M. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, 1974, vol. 3.
267. Hourani A. *Islam and Philosophers of History.— Middle Eastern Studies*. 1967, vol. 3, № 3.
268. Hourani A. *Western Attitudes towards Islam*. Southampton, 1974.
269. Hourani. A. *History.— The Study of the Middle East*. N. Y., 1976.
270. Hourani A. *Conclusion.— Islam in Foreign Policy*. Cambridge, 1983.
271. Hudson M. C. *Islam and Political Development.— Islam and Development*. Syracuse (N. Y.), 1980.
272. Humphrey R. S. *Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria.— Middle East Journal*. 1979, vol. 33, № 1.
273. Humphrey R. S. *The Contemporary Resurgence in the Context of Modern Islam.— The Islamic Resurgence in the Arab World*, N. Y., 1982.
274. Hinnebusch R. A. *The Islamic Movement in Syria.— The Islamic Resurgence in the Arab World*. N. Y., 1982.
275. Hurewitz J. C. *Unity and Disunity in the Middle East*. N. Y., 1962.
276. Ibrahim S. E. *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings.— International Journal of Middle East Studies*. 1980, vol 12, № 4.
277. Ibrahim S. E. *Islamic Militancy as a Social Movement: the Case of Two Groups in Egypt.— The Islamic Resurgence in the Arab World*. N. Y., 1982.

278. Ibrahim S. E. Egypt's Islamic Activism in the 1980s.—Third World Quarterly. 1988, vol. 10, № 2.
279. The Islamic Revival in the 70s.— Grbis, 1980, vol. 24, № I.
- 280 Ismael T. Y. Religion and UAR African Policy.—Journal of Modern African Studies. 1968, vol. 6, № 1.
281. Ismael T. V. Domestic Sources in the Middle East Foreign Poll--

- cy. -The Middle East in World Politics. A Study in Contemporary International Relations. Syracuse. (N. Y), 1974
- 281a. Ismael T. Y. Domestic Sources in the Middle East Foreign Policy; cy.— The Middle East in World Politics. L., 1981.
282. Ismael T. Y. International Relations of the Contemporary Middle East: A Study in World Politics. Syracuse (N. Y.), 1986.
283. Ismael T. Y., Ismael J. S. Government and Politics in Islam. L., 1985.
284. Jabber P. Forces of Change in the Middle East.— Middle East Journal. 1988, vol. 42, № 1. 1
285. Jackson K. D. Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behaviour. Berkeley, 1980.
286. Jamani A. Z. Islamic Law and Contemporary Issues.— God and Man in Contemporary Islamic Thought. Beirut, 1972.
287. John M. Egypt after Sadat.—Current History. 1982, vol 81 № 471
288. Johns A. M. Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions.— Indonesia. 1975, № 19.
289. Karpat K. Turkish and Arabo-Israeli Relations.— Turkey's Foreign Policy in Transition 1950—1974. Brill, 1975.
290. Kebschull H. G. International Relations.— Politics in Transitional Societies. The Challenge of Change in Asia, Africa and Latin America. N. Y., 1968.
291. Kebschull H. G. Political Ideologies.— Politics in Transitional Societies. The Challenge of Change in Asia, Africa and Latin America. N. Y., 1968.
292. Keddi N. Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghanb. A Political Biography. Berkeley, 1972.
293. Keddi N. Is There a Middle East? — International Journal of Middle East Studies. 1973, vol. 4, № 2.
294. Keddi N. Iran: Change in Islam. Islam and Change.— International Journal of Middle East Studies. 1980, vol. 12, № 4.
295. Keddi N. Iran: Religion, Politics and Society. Collected Essays L., 1980.
296. Keddi N. R. Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies.— State and Ideology in the Middle East and Pakistan. Basingstoke— London, 1988.
297. Kelly J. B. Arabia, the Gulf and the West. L., 1980.
298. Kerr M. Egyptian Foreign Policy and the Revolution.— Egypt since the Revolution. L., 1968.
299. Kerr M. The Arab Cold War 1958—1967. A Study of Ideology in Politics. L., 1971.
300. Kerr M. Regional Arab Politics and the Conflict with Israel — Political Dynamics in the Middle East. N. Y., 1972.
301. Kerr M. The Political Outlook in the Local Arena.— The Economics and Politics in the Middle East. N. Y., 1975.

302. Kessler C S. The Politics of Islamic Egalitarianism.— *Humanito-ra Islamica*. Vol. 2, 1974.
303. Kessler C. S. *Islam and Politics in a Malay State*. Ithaca — London, 1978.
304. Khadduri M. *The Islamic Theory of International Relations: Its Contemporary Relevance*.— *Islam and International Relations L.*, 1965.
305. Khadduri M. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals*. L.. 1970.

306. Khadduri M. Arab Contemporaries. The Role of Personalities in Politics. N. Y., 1973.
307. Khadduri M. Arab Personalities in Politics. Wash., 1981.
308. King U. Historical and Phenomenological Approaches.—Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin—Paris—Amsterdam, 1985, vol. 1.
309. Knauerhase R. Saudi Arabia: a Brief History.—Current History. 1975, vol. 68, № 402.
310. Knauerhase R. Saudi Arabia's Foreign and Domestic Policy.—Current History. 1981, vol. 80, № 462.
311. Kohn H. Nationalism.— Encyclopaedia Britannica. Macropaedia. Vol. 12. L., 1975.
312. Kramer M. Political Islam. L., 1980.
313. Kuniholm B. R. Retrospects and Prospects: Forty Years of US Middle East Policy.—Middle East Journal. 1987, vol. 41, № 1.
314. Laqueur W. Why the Shah Fell.—Commentary. 1979, vol. 67, № 3.
315. Lee D. E. The Origins of Pan-Islamism.— American Historical Review. 1942, vol. 407. № 2.
316. Lerner D. The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. Glencoe, 1958.
317. Lewis B. The Middle East in World Affairs.—Tensions in the Middle East. Baltimore, 1958.
318. Lewis B. Approaches to Islamic History in Europe and America.— Colloque sur la sociologie musulmane. Brussels, 1961.
319. Lewis B. The Middle East Versus the West.—Encounter. 1963, vol. 21. № 4.
320. Lewis B. The Arabs in History. L., 1966.
321. Lewis B. Islam.— Orientalism and History. L.. 1970.
322. Lewis B. The Study of Islam.—Encounter. 1972, vol. 38, № 1.
323. Lewis B. Islam in History. Ideas, Men and Events in the Middle East. L., 1973.
324. Lewis B. Return of Islam.—Commentary. 1976, vol. 61, № 1 (Jan.).
325. Lewis B. The Revolt of Islam.— The New York Review of Books. 1983, vol. 30, № 11.
326. Lewis W. H. Politics and Islam in North Africa.—Current History. 1969, vol. 56, № 331.
327. Lewy G. Changing Concepts of Political Legitimacy: Abandonment of Theocracy in the Islamic World.—Political Theory and Social Change. N. Y., 1967.
328. Lewy G. Nasserism and Islam: A Revolution in Search of Ideology.— Religion and Political Modernization. New Haven—London, 1974.
329. Little D. P. Rec; The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization.— Middle East Journal 1975, vol. 29, № 4.

330. Long D. E. Kingdom of Saudi Arabia.- The Middle East: Its Governments and Politics. Belmont, 1972.
331. Long D. E. King Feisal's World View.—King Feisal and. the Modernization of Saudi Arabia, L., 1980.
332. Malone I. T. Saudi Arabia,—The Muslim World. 1966, Vol. 56, № 4.
333. Mango A. J. A, Turkey and the Middle East.—The Middle East in Transition. L., 1958.
334. Mango A. Turkey in the Middle East.— Journal of Contemporary History. 1968, vol. 3, № 3.

335. Mansfield P. *The Arab World: a Comprehensive History*. N. Y., 1976.
336. Mayer A. E. *Islamization and Taxation in Pakistan.—Islamic Reassertion in Pakistan. The Application of Islamic Laws in a Modern State*. Syracuse (N. Y.), 1986.
337. Mayfield J. B. *Arab Republic of Egypt.—The Middle East: Its Government and Politics*. Belmont, 1972.
338. McVey M. T. *Islam Explained —Pacific Affairs*. 1981, vol. 54, № 2 (Summer).
339. Merriam J. G. *Egypt after Sadat.—Current History*. 1982, vol. 81. II 471.
340. Mitchell E. *Islam in Colonel Qaddafi's Thought.—World Today*. 1982, vol. 38, № 718. I
341. Mortimer R. A. *The Politics of Reassurance in Algeria.— Current History*. 1985, vol. 84, № 502.
342. Munson H. Jr. *The Social Base of Islamic Militancy in Morocco.—Middle East Journal*. 1986, vol. 40, № 2.
343. Neumann R. G. *Foreword.—Kramer M. Political Islam*. Beverly Hills, 1980.
344. Nieuwenhuijze C. A. O. *The Next Stage in Islamic Studies: Sociology?—Collogue sur la sociologie musulmane*. Brussels, 1961.
345. Nieuwenhuijze C. A. O. *Sociology of the Middle East: a Stocktaking and Interpretation*. Leiden, 1971.
346. Nisbet R. A. *History of Social Sciences.— Encyclopedia Britannica. Macropaedia. Vol. 16, L*, 1975.
347. Ochsenwald W. *Saudi Arabia and the Islamic Revival.— International Journal of Middle East Studies*. 1981, vol. 13, № 3.
348. Pipes D. *The Islamic Revival of the 70s.—Orbis*. 1980, vol. 24, № 1.
349. Pipes D. *Oil Wealth and Islamic Resurgence.— Islamic Resurgence in the Arab World*. N. Y., 1982.
350. Pipes D. *In the Path of God. Islam and Political Power*. N. Y., 1983.
351. Piscatori J. P. *Islamic Values and National Interest: The Foreign Policy of Saudi Arabia.— Islam in Foreign Policy*. Cambridge 1983.
352. Piscatori J. P. *Ideological Politics in Saudi Arabia.— Islam in the Political Process*. Cambridge—New York, 1983.
353. Piscatori J. P. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge— New York, 1986.
354. Piscatori J. P., Ramazani R. K. *The Middle East.—Comparative Regional Systems*. N. Y., 1980.
355. Pye L. *Identity and the Political Culture.— Crises and Sequences in Political Development*. Princeton, 1971.
356. Pye L. *Foreword.— Crises and Sequences in Political Development*. Princeton, 1971.
357. Ramazani R. K. *Khumayni's Islam in Iran's Foreign Policy.— Islam in Foreign Policy*. Cambridge, 1983.

358. Ramazani R. K. Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East/Baltimore, 1987.
359. Richter W. L. The Political Dynamics of Islamic Resurgence in Pakistan.—Asian Survey. 1979, vol. 19, № 6.
360. Richter W. L. Pakistan.1— Politics of Islamic Reassertion. L., 1981.
361. Richter W. L. The Political Meaning of Islamization in Pakistan: Prognosis, Implications and Questions.— Islamic Reassertion in

- Pakistan. The Application of Islamic Laws in Modern State. Syracuse (N.Y.), 1986.
362. Rimon A. The Shadow of Islamic Unite. - New Middle East. 1972, №45 (June)
363. Rodinson M. Western Image and WEstern Stude of Islam. - The Legacy of Islam. Oxf., 1974
364. Ruffle H., Ruffle J. Islam in the Sudan. - Middle East International. 1978. № 81 (March)
365. Rustow D A. Politics and Westernization in the Near East. Princeton, 1956.
366. Rustow D A World of Nations: Problems of Political Modernization. Wash., 1967.
367. Rustow D., Ward R. Political Modernization in Japan and Turkey. Princeton, 1966.
368. Sayeed Khalid. Political Leadership and Institution-Building under Jinnah, Ayub and Bhutto.—Pakistan: The Long View Durham, 1977.
369. Sayeed Khalid B. Politics in Pakistan: the Nature and Direction of Change. N. Y., 1980.
370. Sayegh F. A. Islam and Neutralism.—Islam and International Relations. L., 1965.
- 371". Segal R. A. Have the Social Sciences been Converted? — Journal for the Scientific Study of Religion, 1985, vol. 24, № 3.
372. Sharabi H. Islam and Modernization in the Arab World.— Modernization of the Arab World. Princeton, 1966.
373. Smith D. E. Religion and Political Development. Princeton, 1970.
374. Smith D. E. Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives.— Religion and Political Modernization. L., 1970.
375. Smith T. Requiem or New Agenda for Third World Studies?— World Politics. 1985, vol. 27. № 4.
376. Smith W. C Islam Confronted by Western Secularism (Revolutionary Reaction).— Islam in the Modern World. Wash., 1951.
377. Smith W. C Islam in Modern History. Princeton, 1957.
378. Smith W. C Methodology and the Study of Religion: Some Misgivings.— Methodological Issues in Religious Studies. Iowa, 1974.
- 379 Stowasser B. F. The Crisis of Modern Islam.—Middle East Journal. 1983, vol. 37, № 2.
380. Thoman R. E. The Persian Gulf Region.—Current History. 1971, vol. 60, № 353 (Jan.).
381. Thomas L. V. The National and International Relations of Turkey.—Near Eastern Culture and Society. A Symposium on the Meeting of East and West. Princeton, 1951.
382. Thompson J. H., Reischauer R. D. Editor's Foreword.—Modernization of the Arab World. Princeton, 1966.

- 383 Vatikiotis P. J. Tradition and Political Leadership: the Example ' of Algeria,-Middle East Studies. 1966, vol. 2, № 2-4.
- 384 Vatikiotis P. J. Some Political Consequences of the 1952 Revolu-' tion in Egypt.— Political and Social Change in Modern Egypt. L. 1968.
385. Vatikiotis P. J. Islamic Resurgence. A Critical View.-Islam and Power. L.. 1981.
386. Voll. J. O. Islam: Continuity and Change in the Modern World. Boulder, 1982.
387. Waardenburg J. Changes of Perspectives in Islamic_ Studies ov* the Last Decades.—Humanitora Islamica. Vol. 1. 1973.

388. Waltz S. Islamic Appeal in Tunisia.—Middle East Journal 1986, vol. 40, №4. 1 ... III
389. Walzer M. The Islam Explosion.—New Republic. 08.12.1979
390. Waterbury J. The Middle East and the New World Economic Order.—The Middle East in the Coming Decade. N. Y., 1980
391. Waterbury J. Egypt: Islam and Social Change.—Change and the Muslim World. Syracuse (N. Y.), 1981
392. Watt M. Thoughts on Islamic Unity.—The Islamic Quarterly 1956, vol. 3, № 3—4.
393. Watt M. Islam and the Integration of Society. L., 1961.
394. Watt M. What is Islam? L.— N. Y., 1965.
395. Watt M. Islamic Political Thought. The Basic Concepts. Edinburgh, 1968.
396. Watt M. Religion and Anti-Religion.— Religion in the Middle East. Cambridge, 1969, vol. 2.
397. The World of Islam: Studies in Honour of P. K. Hitty. Ed by J. Kritzeck, R. B. Winder. L., 1960.
398. Yapp M. E. Contemporary Islamic Revivalism.—Asian Affairs. 1980, vol. 11, №2 (June).
399. Yinger J. M. Social Aspects of Religion.— Encyclopaedia Britannica. Macropaedia. Vol. 15, L., 1975.
400. Young T. C. Pan-Islamism in the Modern World: Solidarity and Conflict among Muslim Countries.— Islam and International Re-lations. L., 1965.
401. Zartman W. Governments and Politics in Northern Africa. L 1963-
402. Zartman W. International Politics.— The Study of the Middle East. N. Y., 1976.
403. Zartman W. Political Science,—The Study of the Middle East-N.Y., 1976.
404. Zartman W, Explaining the Nearly Inexplicable: The Absence of Islam in Moroccan Foreign Policy.—Islam in Foreign Policy Cambridge, 1983.

Введение

Глава I. Основные направления изучения ислама в современной американской буржуазной историографии

Формирование двух основных тенденций изучения ислама

Общее и особенное в историческом и междисциплинарном социологическом направлениях изучения ислама

Глава II. Американская историография конца 50-х — начала 70-х годов об общественных функциях ислама

Традиционное востоковедение о влиянии ислама на общественное развитие стран Востока

Ислам и процессы модернизации в освещении американской «социологии развития»

Американские ученые об интеграционных возможностях ислама и дифференциации государств Востока

Глава III. «Исламский бум» в американской историографии 70—80-х годов

Ученые США о причинах, социальной природе и общественной роли мусульманских политических движений середины 70-х — начала 80-х годов

Американские ученые об «исламском факторе» в международных отношениях

Заключение

Литература

