



23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 304.42

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146

М. Т. Степанянц

Институт философии РАН, г. Москва

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА ИНДИИ И ПАКИСТАНА

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, проф.,

засл. деят. науки РФ, гл. науч. сотр. Сектора

восточных философий. Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: marietta@iph.ras.ru

Аннотация. История мусульманского мира подтверждает универсальность обоюдного взаимовлияния бытия и сознания. Проповедь пророка Мухаммада была встречена арабами с энтузиазмом именно потому, что в ней был схвачен дух времени, острое ощущение необходимости перемен политических, социально-экономических и духовных. Так было в истории других вероучений, так будет и в будущем. Начиная с XIX века главные вызовы времени потребовали от уммы мобилизации и совместного объединения, первоначально во имя освобождения от колониализма, а в настоящее время — от отрицательных последствий глобализации. Отсюда естественное и оправданное возникновение того, что условно можно назвать политическим исламом. В данной статье речь идет о философско-мировоззренческих взглядах тех, кто оказал наибольшее влияние на общественное сознание мусульман Индостана до и после раздела в 1947 г. на два государства — Индия и Пакистан. Если в период Средневековья в империи Великих Моголов (1555–1858) мусульманская мысль развивалась исключительно в рамках теологии, в Британской Индии (1858–1947) она приобретает характер социально-философский, связанный с проблемами сохранения идентичности индийских мусульман в переломный период освобождения от колониальной зависимости и обретения политического суверенитета. Рассматриваются

основные направления, в рамках которых развивалась мусульманская мысль со второй половины XIX века, и их наиболее яркие представители. Центральной фигурой в просветительском движении мусульман Индии был Сайид Ахмад-хан (1817–1898). Никто так полно не представил философские основания реформаторства, как выдающийся поэт-философ Мухаммад Икбал (1877–1938) в «Реконструкции религиозной мысли в исламе». Прямо противоположный реформаторству мусульманский «фундаментализм» аргументировал Абул Ала Маудуди (1903–1979) — основатель и бессменный руководитель организации «Джамаат-и ислами». Перспективным и соответствующим интересам новых поколений является подход, сочетающий уважение к духовному наследию с пониманием необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники. Межкультурная философская позиция была реализована Мухаммадом Шарифом (1893–1965), признанным авторитетом среди мусульманских философов Индии и Пакистана.

Ключевые слова: религия, ислам, просветительство, реформаторство, фундаментализм, межкультурная философия, Сайид Ахмад-хан, Мухаммад Икбал, Маудуди, М. Шариф.

Для цитирования: Степанянц М. Т. Философско-мировоззренческие основания политического ислама Индии и Пакистана // Ислам в современном мире, 2020; 1: 127–146;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146

Статья поступила в редакцию: 01.12.2019

Статья принята к публикации: 03.02.2020

В энциклопедиях, антологиях, обобщающих трудах о выдающихся мыслителях Индии в подавляющем большинстве случаев не принято упоминать имена тех, кто принадлежит к числу мусульман, как будто они не имели влияния на сознание своих соотечественников в целом и на интеллектуальную среду в особенности. Такое умолчание — следствие напряженности в отношениях между индусами и мусульманами, приведшей в 1947 году к кровопролитному разделу страны по религиозному принципу и используемой в политической борьбе между Индией и Пакистаном по сей день.

Тех, кого называют «великими умами человечества», отличает способность мыслить широко, всеобъемлюще, не обращая внимания на границы, будь то расовые, этнические, классовые или религиозные. В контексте темы настоящей статьи приведем пример К. Сатчидананда Мурти (1924–2011), о котором говорят, что «профессорская мантия Радхакришнана достойна была бы украсить его плечи». Профессор К. С. Мурти известен своими трудами по классической

индийской философии, более всего — по адвайте-веданте. Но его перу принадлежат «пионерские» работы, посвященные индийской философии в широком смысле, включая анализ воззрений лидера *далитов* Б. Р. Амбедкара (1891–1956), индийских мыслителей христианского и исламского вероисповедания. В 1982 году им была опубликована книга под названием «Индийская философия с 1497»¹, включающая специальную главу «Философская мысль индийских мусульман» (гл. VIII, с. 137–153).

Мурти начинает свое повествование со времен основания империи Великих Моголов (1555–1858), просуществовавшей около 300 лет. Он отмечает, что в средневековый период индийским мусульманам «не удалось создать ничего достойного в сравнении достижениями Ибн Сины, ал-Газали или Ибн Рушда»². Следует, однако, признать, что **Бабур** (1483–1530), основатель династия Великих Моголов в Индии, вошел в историю не только как полководец и правитель, но также как мыслитель, оставивший богатое творческое литературное и научное наследие. Его перу принадлежат трактаты по мусульманской юриспруденции («*Мубайин*»), поэтике («*Аруз рисоласи*»), музыке, военному делу. Особую ценность представляет собой памятник прозы — исторический труд «*Бабур-наме*». Бабур пытался ввести в качестве государственной идеологии синкретичную религиозную доктрину **Дин-и илахи** («Божественную веру») — синтез верований и обрядов ислама, индуизма, парсизма, джайнизма и христианства. Падишах надеялся, что созданная им религия упразднит межрелигиозную напряженность между подданными и утвердит веротерпимость.

Акбар Великий (1542–1605) — внук Бабура, как замечает К. С. Мурти, продолжил усилия по внедрению новой веры — монотеистической по содержанию, суфийской по духу, включающей некоторые элементы зороастризма (поклонение Солнцу как символу света разума). Правнук Акбара — султан **Дара Шикох** (1615–1659) изучал Упанишады, которые считал «древнейшими сакральными книгами», «монотеистическим кладом», «источником океана единства со Святым Кораном».

Распад империи Великих Моголов и завоевание Индии англичанами радикальным образом изменили положение индийских мусульман. Сипайское восстание 1857–1859 гг. усугубило карательную политику колонизаторов по отношению к мусульманам, которые первыми подняли солдатский бунт. Жестокость подавления восстания и расправа не только над его участниками, но и над их единоверцами, стали

¹ *Satchidananda Murty K. Indian Philosophy since 1498. Waltair: Andhra University Press, 1982.*
Проф. Мурти в 1981 г. ознакомил меня с текстом рукописи главы, посвященной мусульманской философии, желая получить критические замечания и советы.

² *Ibid.* P. 137.

импульсом к поиску индийскими мусульманами пути освобождения от колониального ига.

Сравнение исторического опыта Запада с положением дел, сложившимся в колониальных странах Востока, убеждало в том, что прогресс в Европе порожден национализмом, понимаемым как сплочение людей одной расы, языка, религии и обычаев. Осознание необходимости такого сплочения могло быть обеспечено только просвещением народа. Просветительские настроения стали главной приметой общественной жизни в среде индийских мусульман на начальном этапе становления идеологии национализма.

Центральной фигурой в просветительском движении мусульман Индии был **Сайид Ахмад-хан** (1817–1898). Главную причину плачевного положения мусульман он усматривал в присущей им приверженности к устаревшим религиозным догмам и во враждебности по отношению к современной западной цивилизации. Он считал необходимым просвещать единоверцев по двум магистральным направлениям. Во-первых, познакомить их с европейской культурой. Для чего он основал в 1864 г. научное общество, сначала в Газиапуре, а затем в Алигархе. Это общество занялось переводом на урду и популяризацией английской литературы.

После поездки в Англию в 1870 г. Сайид Ахмад-хан начал выпускать еженедельный журнал *Tahdhīb al-Akhlāq* («Social Reform») с целью «пробудить мусульман Индии и приобщить их к самой высокой культуре, дабы цивилизованные люди перестали относиться к ним пренебрежительно и приняли их в круг цивилизованных народов...»¹

В 1877 г. им был основан Алигархский колледж, преобразованный вскоре в центр распространения светского образования и европейской культуры. Но, как было сказано выше, просветительская деятельность Сайида Ахмад-хана не ограничивалась европейским вектором. Вторым, более значимым направлением, было его просветительство религиозно-реформаторского характера, в основании которого лежало убеждение в насущной потребности свободомыслия! Такое утверждение может показаться чрезмерной модернизацией взглядов индийца-мусульманина середины — конца XIX века. Но вчитайтесь в выдержки из перевода статьи «Свободное мнение» (*Azadi Ra'i*) в сборнике его работ (*Maqalat-i Sir Sayyid*): «Ограничения свободы мнений крайне нежелательны — их нельзя оправдать ни религиозными, ни семейными, ни общинными соображениями. Государство не вправе порочить честное имя инакомыслящего или угрожать ему репрессиями. ...Ограничение свободы мнений означает нарушение прав всех людей и наносит ущерб всем, в том числе и грядущим

¹ Цит. по: *Dar B. A. Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore, 1957. P. 12.*

поколениям. ...Без свободы мнений истинность какой бы то ни было идеи не может быть удостоверена с должной тщательностью. ...Мы не можем подтвердить или обосновать приемлемость или правильность идей... до тех пор, пока всем не предоставлена возможность попытаться их опровергнуть. Конечно, и прошедшие самое широкое обсуждение взгляды нельзя с полной уверенностью считать безупречными. Тем не менее, допустив такое обсуждение, мы получаем максимально полное в существующих условиях подтверждение правильности обсуждаемой идеи. Если дискуссия по этому вопросу продолжится, то у нас есть основания надеяться, что понимание предмета со временем улучшится и уточнится... у смертного, подверженного заблуждениям, нет иного способа судить о чем бы то ни было, хоть с какой-либо уверенностью, нежели тот, что описан нами. Именно к этому и сводятся мои скромные комментарии к знаменитому положению исламского учения: «Истина превыше всего, и нет ничего выше истины»¹.

Следует иметь в виду, что, рассуждая о свободомыслии, просветитель говорил о нем применительно к религиозным верованиям, осознавая при этом, что догматический подход в вопросах веры губительно сказывается на судьбах мусульман. «Для мусульман, — утверждал он, — обязательно признание только таких традиций святого Пророка, которые относятся к религиозным предписаниям; традициям же, связанным с мирскими делами, мы следовать не обязаны»². При трактовке принципов ислама, просветитель призывал опираться на собственный разум. Он исходил из убеждения, что «человеку присуща способность делать выводы на основании наблюдения объективных явлений или мышления, способность, позволяющая творить и контролировать силы природы»³. В этом высказывании очевидно, во-первых, нетрадиционное отношение Сайида Ахмад-хана к *иджтихаду* (самостоятельному суждению), «врата которого были закрыты» в IX–X вв. для всех мусульман, кроме *улама* (богословов). Во-вторых, — созвучность его взгляда с духом европейского Просвещения, с характерными для того безграничной верой в силу разума и признанием человека «царем природы», контролирующим и управляющим ею.

Как свидетельствует история всех времен и народов, в кризисные периоды просветительство не получает широкого признания и поддержки. В обществе распространяются полярные реформаторские и традиционалистские настроения. К числу наиболее выдающихся

¹ *Sayyid, Akhmad Khan. Azadi Ra'i // Maqalat-i Sir Sayyid. Ed. Maulana Muhammad Isma'il Pani Pati. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab, 1962. Pp. 151–164.*

² *Dar B. A. Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Pp. 273–274.*

³ *Ibid. P. 161.*

реформаторов Индостана относится **Мухаммад Икбал** (1877–1938). Его высоко чтят как великого поэта, автора одного из двух вариантов индийского государственного гимна, его же в Пакистане называют «Отцом нации».

Мухаммад Икбал родился в семье набожного мусульманина. С четырёх лет он изучал Коран; затем окончил самое престижное пенджабское учебное заведение — Правительственный колледж, получив в 1899 г. степень магистра философии и золотую медаль. Икбал продолжил образование в Англии (Кембриджский университет) и Германии (Мюнхенский университет Людвига-Максимилиана), где защитил диссертацию по теме «Развитие метафизики в Персии» («The Development of Metaphysics in Persia», 1908)¹.

М. Икбал желал пробуждения единоверцев и осознания ими необходимости такого толкования исламского вероучения, которое бы стало для них духовной опорой в преобразовании социума. Он ратовал за перемены посредством эволюции — не реформации ислама, а его реконструкции. Он так и озаглавил свою знаменитую книгу «Реконструкция религиозной мысли в исламе»², куда включил лекции, шесть из которых были прочитаны им в 1928–29 гг. по просьбе мусульманской ассоциации в Индии, а седьмая была его докладом на сессии Аристотелевского общества в Лондоне (1932 г.)

Собрание своих реформаторских по сути лекций Икбал озаглавил «реконструкцией» мусульманской религиозной мысли, понимая под этим восстановление первоначального, подлинного духа ислама. Он считал необходимым для этого научное осмысление идеалов ислама, которое позволило бы понять, что стержневой идеей исламского мировоззрения является «представление о мире как о реальности»³, которая может быть изменена, усовершенствована, освобождена от зла и страданий. Икбал был убежден, что человек — «свободное ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. Не существует посредника между Богом и человеком»⁴. Приведенное утверждение в определенной степени перекликается с реформаторской позицией в христианстве. Лютер признавался Икбалом «врагом деспотизма в религии», а потому «освободителем европейского общества от пут папской власти»⁵.

¹ Подробнее о жизни и творчестве М. Икбала смотрите: *Степанянц М. Т.* Динамика взаимосвязи традиционализма, революционности и реформаторства в мировоззрении Мухаммада Икбала // *Ислам в современном мире.* 2017. Т. 13. № 3. С. 25–36.

² *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L., 1934.

³ *Iqbal M.* Islam as a Moral and Political Ideal // *Thoughts and Reflections of Iqbal.* Ed. by S. A. Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 1964. P. 34.

⁴ *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 38.

⁵ *Ibid.* P. 36.

В противовес широко распространенному в мусульманской среде фатализму поэт-философ признает свободу воли человека, исходя из трактовки его метафизической природы как «единство силы, энергии, воли, зародыш беспредельной власти, постепенное развитие которого должно стать задачей всей человеческой деятельности. Следовательно, сущностная природа человека проявляется в воле, а не в интеллекте»¹. При этом воля должна проявляться не в мятеже, а в эволюции, опирающейся на критическое осмысление вероучения и адаптацию к новой реальности.

Икбал осмеливается дать отличное от традиционно принятого толкование второй части сокровенной для всех мусульман формулы (*шахада*): «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — его посланник»². Он выдвигает поистине революционное по своей сути объяснение смысла этой, по его словам, «великой идеи в исламе»³. А именно: «Пророчество в исламе достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения»⁴. Для того чтобы человек реализовал заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на собственные ресурсы: «Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец»⁵.

Подход Мухаммада Икбала открывает путь к реформированию традиционного общества и признанию главенствующей роли в этом процессе за человеком, который должен осознать, что «мир — это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать»⁶.

Полученное Икбалом в Англии высшее образование в области юриспруденции позволяет ему с уверенностью утверждать, что мусульманское право «способно к эволюции»⁷. Он убежден в том, что углубленное изучение собственно мусульманской юридической литературы обязательно избавит современного критика от поверхностного суждения относительно мусульманского права (*фикх*) как неподвижного и неспособного к развитию. «Святое Писание ислама, — пишет Икбал, — не может быть враждебным по отношению к идее эволюции.

¹ *Iqbal M.* Islam as a Moral and Political Ideal. P. 35.

² Существует и другой перевод формулы: «Нет бога, кроме Аллаха, и его пророк — Мухаммад».

³ *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер., вступ. ст. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. С. 124.

⁴ Там же. С. 126.

⁵ Там же. С. 127.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 155.

Однако мы не должны забывать, что жизнь не есть чистое и простое изменение. Она содержит в себе также элементы консервации... В своем поступательном движении человек не может не оглядываться на прошлое и смотрит на собственное продвижение с некоторой долей страха...»¹ Икбал предчувствовал, что в противовес реформаторским настроениям может возникнуть «возрожденчество», ратующее за восстановление ранних верований и культовой практики. Он трезво оценивал свою роль: «Я — голос поэта завтрашнего дня».

Предвидение Икбала оправдалось: произошла активизация мусульманского «фундаментализма», идеологом которого в Индостане выступил **Абул Ала Маудуди** (1903–1979) — основатель, единственный теоретик и бессменный руководитель организации «Джамаат-и ислами».

Маудуди родился в селении близ Аурангабада. Его предком был Кутуб ад-дин Маудуди, шейх одного из *тарики* (суфийских орден). Образование, преимущественно религиозное, он получил дома благодаря отцу-адвокату. В 15–16 лет начал заниматься религиозно-политической деятельностью. Вначале работал в редакции религиозно-националистической газеты «Медина», а затем редактором газеты «Тадж» в Джабалпуре. Подлинное начало литературной и политической карьеры Маудуди связано с организацией «Джамаат ал-улема-и Хинд»², редактором главного печатного органа которой, «Джамаат», он стал в 1918 г. Со временем Маудуди перестал одобрять близость позиций «Джамаат» политическому курсу Индийского национального конгресса. Он считал, что во имя обретения Индией государственного суверенитета будет принесена в жертву идентичность мусульман. В 1928 г. он окончательно порвал с «Джамаат» и переехал в г. Хайдарабад.

Настроения, царившие в то время среди мусульманской верхушки княжества Хайдарабад, оказали решающее влияние на формирование взглядов Маудуди. Мусульманское меньшинство (из 16,5 млн населения Хайдарабада мусульмане составляли 200 тыс.) занимало господствующее положение в княжестве. Мусульманские феодалы и крупные чиновники были самым тесным образом связаны с английскими колониальными властями. Они опасались, что с обретением Индией независимости власть из рук благоволивших им англичан перейдет в руки индусского большинства и тем самым будут серьезно ущемлены их политические и экономические интересы. Вот почему они выступили против национально-освободительного движения, борясь

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 157.

² «Джамаат ал-улема-и Хинд» — общество антианглийски настроенного высшего духовенства, созданное сторонниками Шейх-ул Хинда в 1919 г. при непосредственном участии Абул Калам Азада с целью религиозного обоснования халифатского движения.

за превращение Хайдарабада, а затем и всей страны в *дар ал-ислам* — мусульманское общество. Маудуди с помощью хайдарабадской правящей элиты начал издавать с 1932 г. ежемесячник «Тарджуман ал-Куран» (Перевод Корана).

В то время, когда вся страна была охвачена движением за независимость, «Тарджуман ал-Куран» объявил его националистическим и тем самым противоречащим самому духу ислама. «Ислам, — писал Маудуди в статье “Мусульмане и современная политическая борьба”, — враждебен любому виду национализма, будь то индийский, или так называемый мусульманский национализм»¹. Для истинных мусульман, считал он, движение за уничтожение английского колониализма и создание национальной демократии не представляет никакой ценности, так как оно приведет к замене одного зла другим: колониализм будет заменен демократией. Согласно Маудуди, мусульмане в своем выступлении против англичан исходят «не из того, что они господствуют над народом страны, к которой не принадлежат, а из того, что они не признают верховной власти Бога и Его законов»². Главное, по мнению политика, — это создать *дар ал-ислам* (*мир ислама*), где суверенная власть принадлежала бы Богу, а вовсе не приобрести национальную независимость. Маудуди заявлял: «Какое мне дело до того, останется ли Индия единой страной или рассыплется на тысячи частей? Если мне встретится такая квадратная миля земли, где бы над человеком не было другой власти, кроме власти Бога, я отдал бы за этот кусок земли больше, чем всю Индию»³.

На страницах своего журнала Маудуди выступал также против теории «единой нации», в защиту принципа «мусульманской нации». Если принцип «единой нации» будет осуществлен, мусульманское меньшинство в Индии «потеряет свою индивидуальность», а ислам станет чуждым для населения страны в целом. «Вот почему, — продолжал Маудуди, — я старался пробудить в мусульманах чувство мусульманской нации... и выдвинул перед ними принцип *дар ал-ислам*, для того чтобы устранить разброд в их мыслях и действиях и вооружить общим принципом, который бы их объединял»⁴.

Лозунг «мусульманской нации», как известно, широко пропагандировала и Мусульманская лига. Однако практическое осуществление одной и той же идеи виделось ими по-разному. Если Маудуди стремился к созданию *дар ал-ислам* в рамках Индии, то Мусульманская лига требовала выделения мусульманских провинций и создания

¹ Surur M. Maulana Maududi ki tahrir-i islami. Delhi, 1956 (на урду).

² Ibid. P. 156.

³ Ibid. P. 157.

⁴ Ibid.

самостоятельного государства. Маудуди выступал против идеи образования Пакистана, утверждая, что она противоречит духу ислама. «Мусульмане, — заявлял он, — должны рассматривать себя в качестве идеологической партии, подобно социалистам или коммунистам. Поэтому их главная цель — бороться за принятие исламской идеологии всей Индии и превращение ее в дар ал-ислам». Он писал: «Почему мы должны по-глупому тратить свое время на создание так называемого государства мусульманской нации и растрачивать по мелочам свою энергию на его установление, когда мы знаем, что это не только будет для нашей цели бесполезно, но скорее окажется препятствием на пути к ее осуществлению»¹.

К 1940 г. сепаратистская идея создания самостоятельного мусульманского государства приобрела настолько широкую популярность, что Мусульманская лига на Лахорской сессии оформила её в виде резолюции, требовавшей выделения провинций с большинством мусульманского населения и образования Пакистана. В ответ Абул Ала Маудуди основал организацию «Джамаат-и-ислами», выступившую против Мусульманской лиги, за возрождение истинного ислама. Он видел ее цель «в создании сначала в Индии, а затем во всем мире такого общества, которое соблюдало бы совершенно искренне и сознательно истинные принципы ислама... которое подорвало бы материалистические основы существующей системы (интеллектуальные, моральные, социальные, политические и экономические) и положило бы в ее основу истинную покорность Богу»².

Маудуди при этом считал, что истинно мусульманское государство может быть создано только при наличии лидеров, преданных делу ислама. Ни мусульмане, получившие западное образование, ни *улама*, воспитанные на традициях *мадрасе*, по его мнению, не подходили для выполнения этой роли. Основной задачей организации Маудуди считал подготовку и воспитание группы людей, которые не только были бы безгранично преданы духу ислама, но и могли бы управлять делами современного государства³.

Период с 1941 по 1947 г. был организационным в истории движения «Джамаат-и-ислами». Маудуди развернул пропаганду программы своей организации, чтобы объединить тех, кто придерживался его образа мыслей, и подготовить их в качестве будущих лидеров⁴. За этот период он опубликовал ряд статей с изложением своих взглядов в журнале «Тарджуман ал-Куран», а также такие работы, как «К пониманию

¹ Maudoodi A. A. The Process of Islamic Revolution. Lahore, 1955. С. 37.

² Maudoodi A. A. The Message of Jama'at-i-islami. Lahore. 1955. P. 11.

³ Maudoodi A. A. Islamic Law and Constitution. Karachi, 1955. С. 51–52.

⁴ Maudoodi A. A. Jama'at-i-islami. С. 36.

ислама», «Мусульмане и их современная политическая борьба», «Проблемы национализма», «Политическая теория ислама», «Новая программа образования», «Экономическая проблема человека и ее разрешение исламом», «Коммунизм и ислам», «Этика ислама» и др. Все эти работы были написаны на языке урду, позднее многие были переведены на английский язык.

Организационный период движения был завершен к 1947 г. В результате раздела Индии и возникновения Пакистана были созданы две организации «Джамаат-и ислами» — в Индии и Пакистане. Пакистанскую организацию после раздела возглавил сам Маудуди, переехавший в Лахор (Западный Пакистан).

Маудуди отстаивал идею теократического государства. Основные принципы «мусульманской конституции» он определял следующим образом:

а) Бог — для каждого мусульманина верховный суверен. «Только Богу должен поклоняться и быть верен в своей личной и общественной жизни мусульманин»¹.

б) Поклонение верховному суверену — Богу — возможно лишь путем поклонения его Пророку, ибо «он является единственным источником, через который доходят до нас указания и предписания нашего повелителя»².

в) Верность Богу и его Пророку требует от гражданина исламского государства верности и покорности по отношению к тем, кто призван поддерживать *ул ул-амр* — исламский порядок. «*Ул ул-амр* — это понятие, охватывающее всех тех лидеров мусульманского общества, которые контролируют и управляют его делами... *Ул ул-амр*, во-первых, должен быть обязательно мусульманином, а во-вторых, он должен сам повиноваться Богу и его Пророку, его действия должны соответствовать букве и духу шариата»³.

Маудуди признавал безусловный авторитет исламского законодательства. «Основной и отличительной чертой исламского государства, — писал он, — является то, что в отличие от немусульманского государства, оно признает Бога и его Пророка в качестве главных арбитров и конечных авторитетов»⁴. По мнению Маудуди, шариат делит законодательство на три категории: а) обязательные законы — это законы, запрещающие алкогольные напитки, ростовщичество, азартные игры, воровство, супружескую неверность и др.; б) рекомендательные законы — законы не обязательные, но которые шариат рекомендует

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. № 6. P. 277.

² Ibid.

³ Ibid. P. 278.

⁴ Ibid. P. 280.

выполнять; в) определенная сфера законодательства, где можно действовать свободно, руководствуясь запросами времени¹.

Таким образом, Маудуди отстаивал истинность и непогрешимость исламского законодательства, разрешая «свободное и независимое действие только в том случае, если в Коране или Сунне нет на этот счет специальных предписаний»². При этом «свобода действия» может быть дозволена лишь членами специального подкомитета «Маджлис-и шура», которые, будучи знатоками исламских законов, одни только имеют право толкования законодательства шариата и принятия новых законов.

Маудуди занимал особую позицию и в таком важном политическом вопросе, как проблема гражданства и гражданских прав. «Поскольку исламское государство является государством идеологическим, — заявлял политик, — оно делит своих граждан на две категории, а именно, мусульмане и *зимми*... Ислам проводит дифференциацию на основе принципа и идеологии. Тот, кто признает его идеологию... получает все гражданские права». Немусульманские граждане должны получить все права, одинаковые с мусульманами, за исключением политических. Что же касается политических прав, то немусульмане лишены их, так как в исламском государстве, базирующемся на идеологии ислама, «только тому, кто верит в эту идеологию, может быть доверено управление государственными делами»³.

Экономическая концепция Маудуди дает наиболее ясное представление о классовых корнях движения «Джамаат-и ислами». Маудуди заявлял, что феодальная система соответствует самому духу ислама, а те, кто, объявив *джагирдари* и *заминдари* незаконными системами, доказывают необходимость их уничтожения, выходят за рамки исламского закона»⁴. Капитализм, по Маудуди, хорош только тем, что признает за человеком его «естественные» права, а именно право частной собственности. Все пороки капиталистического общества объясняются тем, что в системе взглядов буржуазного общества «нет ничего, что побуждало бы человека работать или творить ради этого общества. По существу, капитализм воспитывает у индивида такое эгоистическое сознание, при котором каждый человек ради своих личных интересов борется против интересов общества в целом»⁵. Это и ведет к неравномерному распределению богатств: «С одной стороны, несколько счастливыхчиков, сосредоточив в своих руках средства

¹ Sayeed K. The Jama'at-i-islami Movement in Pakistan // Pacific Affairs. 1957. Vol. XXX. No. 1. С. 65–66.

² Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 281.

³ Ibid. P. 287.

⁴ Ibid. P. 33.

⁵ Ibid. P. 36.

производства, становятся миллионерами и миллиардерами, с помощью силы своего капитала захватывают остальное богатство. С другой стороны, экономическое положение большинства населения становится все хуже и хуже...»¹

Цель социализма, заявлял Маудуди, в принципе правильна и благородна, ибо она заключается и том, чтобы «излечить капитализм от его пороков». Но для достижения правильной цели избран «ошибочный путь». Главная ошибка социализма, по мнению Маудуди, состоит в том, что он отменяет частную собственность на средства производства. «Ликвидация частной собственности и превращение ее в общественную губительно. Оно вредно не только для экономики, но, в еще большей степени, для всей общественной жизни людей»². Не менее ошибочной и порочной, считал Маудуди, является присущая социализму тенденция к социально-экономическому уравниванию членов общества. Он, напротив, старался доказать естественность экономического неравенства людей, обращаясь при этом к предписаниям Корана.

Коран учит, говорил Маудуди, что «неравенство, вызванное естественными причинами, а не искусственными барьерами, не является по существу злом и, следовательно, ни в коем случае не должно быть уничтожено, заменено неестественным равенством»³. Для большей убедительности Маудуди даже обращался к истории раннего ислама. В ней он видел подтверждение своего тезиса о том, что исламское государство признавало, а следовательно, в будущем тоже должно признавать «естественные» различия людей. Оно должно строить общество, в котором «экономические различия, вместо того чтобы стать орудием подавления или эксплуатации, стали бы факторами, способствующими социальному, моральному и экономическому благоденствию»⁴. Исходя из всего этого, Маудуди считал порочной и недопустимой классовую борьбу, которая должна быть заменена классовым миром.

Вместо «порочного» капитализма и социализма Маудуди предлагал так называемый «исламский» путь развития. Основной принцип последнего заключается в том, что «индивиду в полной мере предоставляют все его личные и естественные права и в то же время не нарушается баланс распределения национального дохода»⁵. «Справедливое, в рамках, предписанных Богом», распределение доходов между членами общества должно быть обеспечено посредством «трех столпов». Первый из них — *закат*, мусульманский налог в пользу бедных. Второй — мусульманский закон наследования, по которому собственность умершего делится между

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 36.

² Ibid.

³ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 342.

⁴ Ibid. P. 343.

⁵ Ibid. P. 37.

прямыми и косвенными наследниками, что должно препятствовать сосредоточению богатства в руках немногих. И, наконец, запрещение ростовщичества. К этим законодательным ограничениям на владение частной собственностью присовокупляются моральные предписания. Например, Маудуди утверждал, что Коран предписывает мусульманину не тратить все, что им заработано, на удовлетворение лишь собственных потребностей, а отдавать часть своего дохода в пользу нуждающихся в виде пожертвований, милостыни, филантропии и т. д. Подобная экономическая система, по утверждению Маудуди, является «золотой серединой» между капитализмом и социализмом. С одной стороны, она «не может помешать человеку стать миллионером», с другой — обеспечивает «каждому человеку часть созданного Богом богатства»¹.

На фоне всего сказанного выше, несколько парадоксально выглядит поведение Мудуди, проведшего последние годы жизни в США (умер в Буффало). Неожиданный конец для пламенного борца против «двух зол» — капитализма и социализма, — позволяющий задуматься, не правы ли были идейные противники «Джамаат», утверждавшие, что к поддержке мусульманского «фундаментализма» были причастны соответствующие службы США. Последним импонировали воззрения «фундаменталистов», утверждавших, что коммунизм «может быть нейтрализован только в одинаковой мере всеохватывающим и позитивным движением, которое могло бы выдвинуть в ответ на коммунистическую идеологию свою идеологию... В ответ на коммунистическую философию дать собственную, еще более высокоразвитую политическую философию, более эффективный и превосходный план экономических реформ... «Джамаат-и ислами» — идеолог и организатор именно такого движения, которое ведет к полному интеллектуальному и культурному возрождению, являющемуся единственно правильным методом борьбы против коммунизма»².

«Джамаат-и ислами» в настоящее время действует помимо Пакистана в Индии, Бангладеш, Шри-Ланке, и имеет близкие отношения с исламистскими движениями и миссиями, работающими в различных континентах и странах, особенно с теми, которые связаны с «Братьями-мусульманами». Примечательно, однако, что организация и ее идеология претерпели значительное изменение. Это особенно очевидно на примере Индии.

Идеологическая трансформация индийской «Джамаат-и ислами хинд» проявилась прежде всего в том, что, в отличие от Маудуди, который ратовал за фактически невозможное — превращение Индии в *дар ал-ислам* (в мир ислама) — современные его последователи выступают

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 37.

² Siddiqi P. Fighting Communism by Oppression. Karachi, 1955. Pp. 20, 24.

сторонниками поддержания секулярности и демократии. Они критикуют нынешнее правительство Нарендра Моди за отход от светской политики «династии Неру–Ганди».

Сравнительно небольшая партия насчитывает около 10 тыс. членов и 500 тыс. симпатизирующих при общей численности индийских мусульман в 130 млн. Организация дважды запрещалась правительством Индии, хотя оба решения были отменены постановлениями Верховного суда страны.

Только в середине 80-х годов прошлого столетия «Джамаат» разрешила своим членам участвовать в голосовании на выборах в Индии. К 2002 году об этой организации стали говорить, что она проводит активные кампании в поддержку усиления секуляризма и демократии, перед реальной угрозой возрастающего индуистского национализма.

Индийская «Джамаат» активно занимается образованием и социальной поддержкой единоверцев. В 2011 году она инициировала создание национальной партии «Благосостояние Индии» под руководством представителей не только своей партии, но и более широкого круга мусульманской общины и даже христианских священников.

Показательны резолюции, принятые *Markazi Majlis e Shoora* (Центральным консультативным советом) «Джамаат-и ислами хинд» в мае 2018 года в Дели. К ним относится прежде всего резолюция «О возрастающем в стране беззаконии», в которой выражается озабоченность по поводу разносторонней дискриминации мусульман и их культуры и выдвинуты требования к правительству — отменить несправедливые законы, положить конец беспределу, царящему в тюрьмах и полицейских участках, предотвратить нарушение прав человека.

Ни апологетическое, ни нигилистическое отношение к традициям собственной культуры не стало доминирующим для индийских мусульман. Преобладающим оказался подход, более реалистичный и перспективный, в наибольшей степени соответствующий интересам новых поколений. В этом подходе сочетаются уважение к отечественному духовному наследию и трезвая критическая оценка устаревших традиций, незыблемость религиозной веры и понимание необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники. Разумнее и предпочтительнее строить жизнь на фундаменте национальной культуры, что не исключает, а, напротив, обязательно предполагает усвоение ценностных элементов западной цивилизации.

На профессиональном уровне межкультурная философская позиция была реализована **Мухаммадом Шарифом** (1893–1965), признанным авторитетом среди мусульманских философов Индии и Пакистана, который входит в число наиболее видных индийских философов. Например, он единственный из авторов-мусульман, чья работа вошла

в авторитетную антологию «Современной индийской философии»¹, составленную С. Радхакришнаном и опубликованную под совместной редакцией с британским философом Джоном Генри Мьюирхедом, прославившимся созданием многотомной «Философской библиотеки» в 1890 году (позднее названной его именем). В качестве автора М. М. Шариф фигурирует в антологии и в настоящее время — в категории «Философы современной Индии»².

Миан Мухаммад Шариф родился в престижном пригороде Лахора — подлинного центра мусульманской культуры в Британской Индии. Он получил начальное и среднее образование в Англо-восточном колледже Алигарха и в Алигархском мусульманском университете. После присвоения степени бакалавра по философии продолжил учебу в Великобритании, где в Университете Кембриджа получил степень магистра, а затем защитил докторскую диссертацию под научным руководством известного английского философа Джорджа Эдварда Мура (1873–1958), который вместе Бертраном Расселом, Людвигом Витгенштейном был одним из основателей аналитической традиции в философии.

По возвращении в Британскую Индию Шариф заведовал кафедрой философии Алигархского мусульманского университета. В 1945 г. стал директором Института исламской культуры (Лахор). В годы, предшествующие разделу Индии и образованию Пакистана, М. М. Шариф выступал сторонником Мусульманской лиги и разделял ее идею независимого мусульманского государства. До конца жизни оставался членом Совета по исламской идеологии и профессором Исламия-колледжа.

Накануне раздела Индии он был президентом Индийского философского конгресса, а после образования Пакистана Шариф в 1950 г. стал основателем и пожизненным президентом Пакистанского философского конгресса. Самым прославленным его трудом является фундаментальная «История мусульманской философии»³. Он выступал разработчиком ее концепции, составителем и автором многих статей. Шариф умер и был похоронен в родном Лахоре в 1965 г.

Из написанных М. М. Шарифом работ С. Радхакришнан счел уместным включить в упомянутую выше «Антологию современной индийской философии» его статью «Диалектическая монадология»⁴. Выбор этот не случаен: замысел статьи был близок Радхакришнану, неоднократно выражавшему приверженность к творческому синтезу восточной и западной философии.

¹ Contemporary Indian Philosophy. Eds. S. Radhakrishnan & J. H. Muirhead. L.: George Allen & Unwin LTD. 1936. P. 585.

² Pages in category «Contemporary Indian philosophers» // Wikipedia.

³ A History of Muslim Philosophy. Vol. I–II. Wiesbaden, 1963–1966.

⁴ Sharif M. M. Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L. 1952.

В основу выстроенной Шарифом «диалектической монадологии» положены атомистические построения *калама*, мусульманского схоластического богословия. Вслед за приверженцами *калама* — *мутакаллимами* — М. Шариф утверждал, что вся Вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именует монадами. Монады — один из трех типов бытия. Первый — конечное Бытие (Бог). Второй — духовные сущности (монады). Третий — пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком, представляет собой духовные монады, порождаемые Богом. Поскольку Он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, чем высшие. Божественная свобода — источник одновременно детерминированности и свободы монад.

Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицал принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он «дополняет» также принципы Лейбница диалектикой (явно заимствованной у Гегеля). Шариф утверждает, что монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение «я» через «не-я» или, скорее, «еще не-я» к синтезу обоих в более развитое «я». Построения М. Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западных философских терминах и понятиях. Это позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Еще более существенным является «диалектическое» переосмысление мутакаллимовской атомистики, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях — природных и общественных.

Несмотря на все призывы к синтезу, попытки реализации последнего сводились в большинстве случаев к переводу философских идей собственной традиции на язык западной философии. Это, с одной стороны, открывало и делало мусульманские традиции доступными внешнему миру, не ограниченными культурно-цивилизационными пределами, тем самым способствуя складыванию некоего общего языка, необходимого для взаимопонимания. С другой стороны, использование различных философских языков оказывалось благотворным не только для более полного выражения, но и для раскрытия различных культурных опытов, тем самым стимулируя в конечном счете процесс философствования как таковой.

Мусульмане оставались активной частью индийского философского сообщества в первые десятилетия после раздела страны в 1947. То было в основном поколение, получившее образование еще в Британской Индии. Положение мусульман в целом и их философского

сообщества в частности постепенно менялось. По мере отхода от секулярной политики Дж. Неру и Индиры Ганди в Индии стало радикально сокращаться число мусульман в философской среде. После прихода к власти на федеральном уровне индусских националистических сил имена мусульманских философов практически исчезли из философских изданий, они отсутствуют в Индийском философском конгрессе и Индийском совете по философским исследованиям.

Литература

- Dar B. A.* Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore. 1957. viii + 304 p.
- Iqbal M.* Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 1964. 381 p.
- Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L.: Oxford University Press, 1934. 198 p.
- Maudoodi A. A.* Islamic Law and Constitution. Karachi, 1955. 204 p.
- Maudoodi A. A.* The Message of Jama'at-i-islami. Lahore. 1955. 48 p.
- Maudoodi A. A.* Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. № 6, 7.
- Maudoodi A. A.* The Process of Islamic Revolution. Lahore, 1955. 71 p.
- Murty K. Satchidananda.* Indian Philosophy since 1498. Waltair: Andhra University Press. 1982. x, 161 [7].
- Radhakrishnan, Muirhead (eds.)*. Contemporary Indian Philosophy. Eds. S. Radhakrishnan & J. H. Muirhead. L.: George Allen & Unwin LTD. 1936. 650 p.
- Sayeed K.* The Jama'at-i-islami Movement in Pakistan // Pacific Affairs, 1957. Vol. XXX. № 1. Pp. 59–68.
- Sharif M. M. (ed.)*. A History of Muslim Philosophy. Vol. I–II. Wiesbaden, 1963–1966; Vol. I. 1963. xi, 1–787 p.; Vol. II. 1966. viii, 789–1792 p.
- Sharif M. M.* Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L. 1952. Pp. 565–590.
- Siddiqi P.* Fighting Communism by Oppression. Karachi. 1955. 24 p.
- Maudoodi, A. A.* Jama'at-i-islami, Lahore, 1952.
- Sayyid, Akhmad Khan.* Azadi Ra'i // Maqalat-i Sir Sayyid. Ed. Maulana Muhammad Isma'il Pani Pati. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab, 1962.
- Surur M.* Maulana Maududi ki tahrik-i islami. Delhi. 1956.
- Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

References

- Dar B. A. (1957). *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. Lahore. viii + 304 p.
- Iqbal M. (1964). Islam as a Moral and Political Ideal. *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 381 p.
- Iqbal M. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. L.: Oxford University Press. 198 p.
- Maudoodi A. A. (1955). *Islamic Law and Constitution*. Karachi. 204 p.
- Maudoodi A. A. (1955). *The Message of Jama'at-i-islami*. Lahore. 48 p.
- Maudoodi A. A. (1961). Political Concepts in the Quran. *The Voice of Islam*. Karachi. Vol. IX. No. 6, 7.
- Maudoodi A. A. (1955). *The Process of Islamic Revolution*. Lahore. 71 p.
- Murty K. Satchidananda (1982). *Indian Philosophy since 1498*. Waltair: Andhra University Press. x, 161 [7].
- Radhakrishnan S., Muirhead J. H. (eds.) (1936). *Contemporary Indian Philosophy*. L.: George Allen & Unwin Ltd. 650 p.
- Sayeed K. (1957). The Jama'at-i-islami Movement in Pakistan. *Pacific Affairs*, 1957. Vol. XXX. No. 1. Pp. 59–68.
- Sharif M. M. (ed.) (1963, 1966). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I–II. Wiesbaden, 1963–1966; Vol. I. xi, 1–787 p.; Vol. II. viii, 789–1792 p.
- Sharif M. M. (1952). Dialectical Monadism. *The Contemporary Indian Philosophy*. London. Pp. 565–590.
- Siddiqi P. (1955). *Fighting Communism by Oppression*. Karachi. 24 p.
- Maudoodi A. A. (1952). *Jama'at-i-islami*. Lahore.
- Sayyid, Akhmad Khan. Azadi Ra'i (1962). *Maqalat-i Sir Sayyid*. Ed. Maulana Muhammad Isma'il Pani Pati. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab.
- Surur M. (1956). *Maulana Maududi ki tahrik-i islami*. Delhi.
- Iqbal M. (2002). *Rekonstrukcia religioznoj mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

PHILOSOPHICAL AND WORLDVIEW GROUNDS OF POLITICAL ISLAM OF INDIA AND PAKISTAN

Abstract. The history of the Muslim world confirms the universality of the mutual interaction of existence and consciousness. Since the nineteenth century, the main challenges of the time have required from the umma mobilization and joint unification, initially in the name of liberation from colonialism and later — from the negative effects of globalization. Hence the natural and justifiable emergence of what can be called political Islam. The article is devoted to Muslim thinkers who had the greatest influence on public consciousness in India before and after its partition (1947) into India and Pakistan. The central figure in the Muslim enlightenment movement of India was Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). No one has fully presented the philosophical foundations of reformation than the eminent poet-philosopher Muhammad Iqbal (1877–1938) in his “The Reconstruction of Religious Thought in Islam”. Diametrically opposite to reformation stand was taken by Abul Ala Maududi (1903–1979), the founder and the leader of Jamaat-i-Islami, justified Muslim “fundamentalism”. The intercultural philosophical position was implemented by Muhammad Sharif (1893–1965), a recognized authority among Muslim philosophers of India and Pakistan.

Keywords: religion, Islam, Muslim enlightenment, Reformism, fundamentalism, intercultural philosophy, Sayyid Akhmad Khan, Muhammad Iqbal, Abu-l-‘Ala Mawdudi, Mian Mohammad Sharif.

Marietta T. STEPANYANTS,

Dr. Sci. (Philos.), Full Professor, Honoured Scholar of the Russian Federation, main researcher, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Bld. 1, 12, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: marietta@iph.ras.ru

