

5.6.2. Всеобщая история

УДК 322.22

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-169-190



Е. А. Белков

НИИ мировой экономики и международных отношений имени Е. М. Примакова,
г. Москва

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ В АФГАНИСТАНЕ: ИСТОКИ И ИДЕОЛОГИЯ

БЕЛКОВ Евгений Анатольевич —

мл. науч. сотр. НИИ мировой экономики
и международных отношений имени Е. М. Примакова
(117997, Россия, г. Москва, Профсоюзная ул., д. 23).
E-mail: 79788566271@mail.ru

Аннотация. Любое политическое, тем более религиозное движение или идеология, как правило, имеют своих исторических предшественников, взгляды и идеи которых так или иначе отражаются в них. Понимание истоков и источников способствует более реалистичному и предметному взгляду на явления современные, особенно в таких освященных традицией странах, как Афганистан, где традиция оставляет на всём свой неизгладимый след. Цель статьи состоит в том, чтобы попытаться дать комплексное и хронологическое описание тех идей и идеологий, которые предопределили появление в Афганистане политических партий исламистского толка. В качестве материалов использованы работы отечественных и зарубежных востоковедов, в т. ч. афганских, а также источники на национальных языках Афганистана. За основу исследования взят метод последовательного описания источника и его характеристик для демонстрации его связи с современным явлением политического ислама. В работе представлен список предполагаемых идейных источников и предшественников политического ислама в Афганистане середины XX в. Дана их историческая и идеологическая характеристика. Описаны основные представители и сторонники тех или иных течений, их социальный статус и отношение

к другим движениям и идеологиям. Политический ислам в Афганистане не возник как нечто исключительно внешнее, но имел под собой, кроме внешней формы и внешних заимствований (идеология «деобандизма», «Братьев-мусульман»¹), также и внутренние, свойственные афганскому обществу источники в форме племенного вождизма, который стал неким общим организационным началом любого политического и религиозного движения. Сложность политического ислама в Афганистане заключается в его смешанной структуре, что особенно проявляется в настоящий момент в идеологии и практике движения Талибан², которое, с одной стороны, основывается на положениях «деобандизма», панисламизма, в меньшей степени идеологии «Братьев-мусульман», но с другой — совершенно им противоречит, чему причиной сугубо племенные традиционные особенности общественного устройства и мировоззрения костяка движения.

Ключевые слова: ислам, Афганистан, фундаментализм, политический ислам, политическое движение, идеология.

Для цитирования: Белков Е. А. Политический ислам в Афганистане: истоки и идеология // Ислам в современном мире. 2023; 1: 169–190

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-169-190

Статья поступила в редакцию: 10.01.2023

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Политический ислам сыграл одну из ключевых ролей в истории Афганистана второй половины XX столетия и во многом предопределил текущие события. Исламистское движение — явление современное. Причём не только для Афганистана, но и для многих других мусульманских стран, где это движение оформилось идеологически. Политический ислам в самых общих чертах означает использование религиозного фактора в целях поиска альтернативы капиталистической и социалистической моделям для противостояния влиянию чуждых глобальных идеологий на общественную жизнь в мусульманских странах.

Для афганского политического ислама характерны ностальгия по халифату, осуждение социальной несправедливости, повышенный акцент на иджитхаде³, а также попытки найти наиболее подходящую

¹ Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

² Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Талибан» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

³ Иджтихад (от араб. — «усердствование», «большое старание») — в шариате труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем или вопросов на основании аятов Корана, хадисов, кийаса и иджмы.

форму организации общества. Вместе с тем высокий уровень традиционализма афганского общества, многолетние войны, регулярно наносившие наибольший урон модернизированным общественным слоям, привели к тому, что политический ислам в Афганистане терял связь с высокой исламской культурой и современностью. Талибан стал примером того, как исламские идеи в наиболее примитивизированном виде были взяты на вооружение теми, кто использовал их как мобилизационный фактор в контексте внешнего и внутреннего противостояния.

Темы политического ислама в Афганистане и его истоков в той или иной степени касались как отечественные, так и зарубежные исследователи-афганисты и исламоведы. Среди зарубежных авторов наиболее обстоятельно этот вопрос осветил британский востоковед Оливье Руа в своем фундаментальном труде «Ислам и сопротивление в Афганистане», в котором автор впервые задался вопросом: «Каковы истоки исламского фундаментализма, выразившегося в массовом появлении партий исламистского типа во время антисоветского джихада»? В работе впервые показана связь между средневековыми племенными вождями и афганскими полевыми командирами с их лозунгами борьбы под знаменем ислама.

Среди работ российских исследователей ценными являются монографии В. М. Спольникова «Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели» и А. Ю. Лаврова «Политический ислам в Афганистане». Обе работы фокусируются главным образом на современном этапе формирования исламских фундаменталистских движений, указывая на те идеи, которые непосредственно предшествовали появлению политического ислама в Афганистане.

Тем не менее можно сказать, что комплексного и хронологического описания предполагаемых основ и истоков политического ислама в отечественной афганистике предпринято не было. Довольно подробно описаны история возникновения и деятельность различных квазиполитических и политических движений Средневековья и Нового времени, их идеологии, но не дана оценка возможной взаимосвязи и взаимозависимости этих движений. В данной работе мы постарались восполнить эти лакуны. Кроме того, предпринята попытка показать, что восприятие разных идей различается в зависимости от социального статуса субъекта. Взгляды, близкие неграмотному большинству, не находили понимания у представителей интеллигенции и значительно отличались от тех, что импонировали образованной части общества.

В целом можно выделить несколько факторов, определивших особенности политического ислама в Афганистане: традиция племенного вождизма, идейно-религиозное влияние деобандизма, панисламизма, идеология «Братьев-мусульман».

Племенной фактор

Главным внутренним источником политического ислама в Афганистане была традиция племенного вождизма, главной движущей силой которого стал ислам фундаменталистского толка, подразумевающий приведение жизни в соответствие с шариатом и подчинение всех сфер общественной жизни религии¹. Эта традиция проявлялась в конфликтах двух типов. Во-первых, это могла быть масштабная конфронтация с внешними захватчиками или внутренними силами, которые, по мнению одной из сторон, представляли угрозу всему обществу. Пример такого типа конфликтов — три англо-афганские войны, в которых религиозные лидеры (шейхи) могли под знаменем священной войны (джихада) поднять население на сопротивление. Иллюстрацией этого служит эпизод Второй англо-афганской войны, когда в 1879 г. мулла Дин Мохаммад, известный также как Мушк-и-Алам, и Абдул Гафур Лангари сумели направить отряды, принадлежавшие разным племенам и кланам, против британских захватчиков, объявив им джихад². Это выступление закончилось неудачей, но факт объединения духовенства и населения был налицо.

Во-вторых, внутреннее противостояние могло быть вызвано недовольством религиозного сословия политикой, проводимой государственными лидерами, и требованиями привести ее в соответствие с исламскими нормами. Если правители оказывали сопротивление, духовные лидеры могли объявить джихад против неверного государя. Так было в случае с прогрессивными реформами Амануллы-хана³, когда в 1924 г. против них поднял восстание Мулла-и-Ланг из Хоста. Примером является также поддержка мятежников влиятельным религиозным лидером Хазрат-е Шур Базар во время восстания Бача-и Сакао (1928–1929), приведшего к свержению Амануллы. Похожая участь постигла и руководителей социалистического Афганистана в годы афганской войны 1979–1992 гг.⁴

Традиция племенного вождизма и, соответственно, связанных с ним войн, не тождественна священной войне. С одной стороны, можно предположить, что и межплеменные распри могут быть обоснованы религиозными мотивами. Однако, как правило, последние используются в случае масштабных противостояний, требующих идеологического обоснования для объединения крупных сил. В таких противостояниях объединение может происходить как по племенному, так

¹ По мнению А. Ю. Лаврова, фундаменталисты, в отличие от традиционалистов, не отделяют политику от религии и, таким образом, представляют идею «политического ислама».

² Ромодин В. А. Афганистан во второй половине XIX — начале XX в. М.: Наука, 1990. С. 79.

³ Аманулла-хан — эмир, а затем король Афганистана в 1919–1929 гг.

⁴ Dupree L. Afghanistan. Princeton. New Jersey, 1980. Pp. 449–453.

и по сугубо конфессиональному признаку. Важным различием между этими двумя вариантами является статус лидера. В случае столкновения племён во главе остаётся хан племени, не обязательно являющийся религиозным лидером. Наоборот, при более масштабных противостояниях возникает потребность в объединяющем начале, носителями которого на протяжении всей истории оставались именно религиозные деятели, шейхи, сейиды, хазраты, имамы, муллы. Разница между ними, по мнению французского исследователя Оливье Руа, заключается в том, что племенной лидер, хан или даже глава государства заинтересован в первую очередь в сохранении внутриплеменной солидарности, основанной на авторитете вождя как первого в иерархии, в то время как религиозный лидер, как правило, пытается выйти за рамки родо-племенного устройства и возглавить борьбу против внешнего агрессора на основании религиозных постулатов и своего авторитета¹.

Можно сказать, что религиозный фактор проявлялся главным образом в моменты, когда было необходимо объединение против главного врага. Таким врагом для афганцев на протяжении истории были внешние силы — англичане, русские, американцы.

Вместе с тем фактор религиозного авторитета не всегда был первостепенным. В случае с англо-афганскими войнами можно увидеть, что на борьбу с захватчиком население мог повести и нерелигиозный лидер, точнее, лицо, для которого духовная функция не является первостепенной. Так было, например, в случае с Дост Мохаммадом², возглавлявшим борьбу с англичанами в первую англо-афганскую войну, или с Аманулла-ханом, инициировавшим войну за независимость от Британской империи в 1919 г.³ При этом, конечно, и глава государства может вести войну под религиозными лозунгами, пользуясь при этом одобрением и поддержкой духовенства.

Деобандизм

Афганистан всегда находился на перекрестке индийского субконтинента, Ирана и Центральной Азии. Хотя традиция народных восстаний берёт своё начало в иранском Хорасане, религиозные течения, которые «перебросили» Афганистан из шестнадцатого века в двадцатый, пришли из Индии, и именно на востоке страны, на границе, происходили крупнейшие восстания. Афганистан, находясь на пороге индийского субконтинента, неоднократно вторгался в Индию. Многие династии

¹ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. New York: Cambridge University Press, 1990. P. 61.

² Дост Мохаммад (1793–1863) — афганский эмир в 1834–1839 и 1842–1863 гг.

³ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 64.

в Северной Индии, в том числе Моголов, были основаны князьями, которые происходили из Афганистана. Культурное сходство между странами очень значительно, и персидский язык долгое время был языком делопроизводства в Дели. Кроме того, до 1947 года Индия была главным образовательным центром для афганских улемов-богословов. Это дало им возможность лицом к лицу познакомиться с представителями других религий (индуизм, сикхизм, христианство) или с местными ересями (синкретизм Акбара), что послужило толчком к различным реформам.

Религиозные реформаторские движения в Индии в то время имели некоторые общие черты с исламом в Афганистане. Во-первых, это был фундаментализм, желание вернуться к шариату и к Священному Писанию. Во-вторых, это суфизм, преобладающим течением которого было накшбанди. Наконец, политическая повестка, которая играла все более важную роль и задавала идеологические направления исламистского движения нынешнего столетия. Несмотря на отсутствие согласия у современных авторов, большинство сходится на том, что все упомянутые явления оказали влияние на афганских улемов и на реформирование религиозной мысли.

Одним из основных внешних источников политического ислама в Афганистане можно считать школу деобандизма, основанную в стенах медресе Деобанда, пригорода Дели. Медресе было учреждено той частью исламских богословов, которая не приняла факт британского правления Индией и была настроена на борьбу за независимость. Большая часть крупнейших афганских улемов получили образование именно там¹. Учебная программа, на освоение которой отводилось десять лет, включала 106 книг, связанных с теологией, комментариями к Корану, ханафитским фикхом и хадисами, а также включала арабскую и персидскую грамматику, литературу, греческую и арабскую философию, астрономию и средневековую геометрию, раздел медицины, известный как «греческий», и логику.

Деобанд был вторым университетом, созданным в мусульманском мире после Ал-Азхара. Школа Деобанд отвергала новшества (*бид'ат*), придерживалась строгой ортодоксии и не допускала культа святых; тем не менее она приняла суфизм, и многие из ее учителей были представителями братств накшбандийа или кадирийа, что само по себе свидетельствовало о различиях между фундаментализмом школы деобандизма и фундаментализмом школы саудовских ваххабитов. Эта связь между фундаментализмом и суфизмом стала отличительной чертой ортодоксальных улемов на индийском субконтиненте, включая Афганистан.

¹ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 57.

Особенно активно деобандисты выступали с панисламистских позиций, с начала Первой мировой войны заняв сторону Турции и призвав мусульман к единению и поддержке халифата. Собственно, именно индийский панисламизм и лежит в основе религиозно-политического движения за сохранение халифата, названного халифатистским. В Афганистане рупором идей этого движения стала издаваемая афганским просветителем и общественным деятелем Махмудом Тарзи газета «Сирадж ал-Ахбар»¹.

Концепция панисламизма

Важным фактором религиозного сопротивления в Афганистане был концепт единства уммы, или мусульманского сообщества, в данном контексте — отдельного государства. Как религиозно-политическая доктрина эта идея оформилась в идеологию панисламизма, основателем которой являлся мусульманский реформатор афганского происхождения Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897)². Хотя в первоначальном виде панисламизм представлял собой план объединения мусульманских государств, он мог быть использован и в целях объединения более ограниченных сообществ. В моменты угрозы этот фактор становится для религиозных лидеров одним из основополагающих в обосновании необходимости сопротивления.

Сама по себе идея единения на религиозной основе является имманентной для духовного сословия любой мусульманской страны и не зависит от каких-либо внешних обстоятельств. Однако первыми дискурс единства уммы в Афганистане использовали именно правители, которые пытались таким образом объединить общество против внешнего врага. Среди них Аманулла-хан, который использовал идеологию панисламизма для обоснования своей активной внешней политики, направленной на завоевание независимости страны. Взгляды Амануллы формировались под воздействием младоафганского движения, в идеологии которого национальные вопросы тесно увязывались с исламом и панисламизмом³. Вообще же правителям, как правило, было несложно завоевать лояльность глубоко верующего населения, обращаясь к его религиозным чувствам и мусульманской солидарности.

¹ *Gregorian V. Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan // The Middle East Journal. 1967. Vol. 21. Pp. 345–368.*

² *Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М.: Наука, 1982. С. 118–119.*

³ *Саидов Х. К вопросу о влиянии амануллиевских реформ на этнонациональные процессы в афганском обществе // Вестник РУДН. Серия: «Политология». 2010. № 3. С. 105.*

При этом волна религиозного энтузиазма была необходима им только до определённого момента, ибо, достигнув пика, она могла стать неконтролируемой. Если власть чувствовала, что настрой населения начинает представлять опасность для нее самой, а духовные лидеры, находящиеся во главе сопротивления, становятся слишком популярными и неуправляемыми, она старалась сбить эту волну и снизить авторитет духовенства, которое, как правило, выступало за более решительные действия против захватчиков. Примеров тому в афганской истории множество: в 1857 г., когда началось Индийское (или, как его ещё называют, Сипайское) восстание, эмир Дост Мохаммад отказался выдвинуть войска на помощь восставшим, несмотря на давление со стороны духовенства и сардаров¹. В 1914 г., во время Первой мировой войны, Хабибулла² не поддержал призывы выступить против британцев как раз тогда, когда панисламистские лозунги были на подъёме и с энтузиазмом воспринимались духовенством и населением. В конце концов даже Аманулла, больше всех использовавший панисламистскую повестку, особенно в первые годы своего правления, в конечном счёте не решился поддержать басмаческое движение, которое, как провозглашалось, сражалось за дело ислама против безбожных коммунистов³.

«Братья-мусульмане»

Ещё одним идейным источником политического ислама в Афганистане является идеология «Братьев-мусульман». Организация была основана египетским политическим деятелем и религиозным реформатором Хасаном ал-Банной в 1928 г. По словам российского исламоведа М. Ражбадинова, «политический ислам в мусульманских странах невозможно представить без возникшей в Египте в конце 20-х годов старейшей исламской организации “Братья-мусульмане”. Идеология и политическая философия “Братьев-мусульман” оказала большое влияние на развитие современного исламизма»⁴. По словам самого основателя организации, её предназначение и функции включают в себя «салафитское послание, суннитский путь, политическую организацию, спортивную группу, культурно-образовательный союз, экономическую компанию и социальную идею»⁵. Основные положения движения

¹ Халфин Н. А. Политика России в Средней Азии (1857–1868). М.: Издательство восточной литературы, 1960. С. 58.

² Хабибулла-хан (1872–1919) — эмир Афганистана в 1901–1919 гг.

³ Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. Stanford University Press, Stanford, California, 1969. P. 238.

⁴ Ражбадинов М. З. Египетское движение «Братьев-мусульман». М., 2004. С. 14.

⁵ Mitchell R. Richard. The Society of Muslim Brothers. New York, 1993. P. 14.

«Братьев-мусульман» были сформулированы на пятой конференции, посвящённой десятилетию с момента основания. В них зафиксировано понимание ислама как всеобъемлющей самодостаточной системы, основанной на двух главных источниках — Откровении Корана и житии Пророка, т. е. Сунне. Также непреложной считалась актуальность ислама везде и во все времена. По сути, такой подход можно считать фундаменталистским, так как согласно ему именно религия должна определять все сферы жизнедеятельности человека, причём в опоре на два главных столпа — Коран и Сунну.

Проникновение идей «Братьев-мусульман» в афганскую религиозно-политическую мысль произошло сразу после основания движения. В конце 1929 г., уже после прихода к власти Надир-шаха¹, первым афганским послом в Каире был назначен авторитетный богослов, глава суфийского ордена накшбандийа Мохаммад Садек Моджаддеди. После Джамал ад-дина ал-Афгани Садек стал вторым главным представителем Афганистана в арабском мире. Помимо связей в Египте, у него были хорошие отношения с представителями арабских стран Персидского залива, в т. ч. с первым королём Саудовской Аравии Абд ал-Азизом и его сыном, будущим королём Фейсалом². Известно, что в Каире он познакомился с основателем «Братьев-мусульман» Хасаном ал-Банной, с которым у него наладились дружеские отношения. Мохаммад Садек стал убеждённым сторонником идеологии «Братства»³.

В дальнейшем уже дети Садека, Мохаммад Харун и Себгатулла Моджаддеди, оба получившие образование в каирском Ал-Азхаре, примкнули к движению. По информации советского историка М. Слинкина, члены семьи Моджаддеди принимали активное участие в деятельности движения, «в том числе и в подготовке покушения на жизнь Гамаль Абдель Насера» в Александрии в октябре 1954 г.⁴ Вернувшись в 1954 г. в Афганистан (по версии Слинкина, прежде вся семья Моджаддеди была выслана из страны), Себгатулла Моджаддеди направил премьер-министру Мохаммаду Дауду⁵ «письменное предостережение об опасности роста советского влияния в Афганистане». Дауд, как известно, с неприязнью относившийся к клерикальным кругам, проигнорировал это письмо. В 1960 г. Себгатулла был арестован как участвующий в попытке покушения на членов советской правительственной делегации,

¹ Мохаммад Надир-шах (1883–1933) — король Афганистана в 1929–1933 гг.

² Мохаммад Садек ал-Моджаддеди. Аз Кахера ба Каболь. Кахера: бахш-е фарханги-е сефорат-е джомхури-е Афганестан, 1396. С. 12–13.

³ Слинкин М. Ф. Афганистан: оппозиция и власть (60–70-е гг. XX в.). М.: «Издательство МБА», 2020. С. 344.

⁴ Там же. С. 345.

⁵ Мохаммад Дауд (1909–1978) занимал пост премьер-министра Афганистана дважды — в 1953–1963 гг. и в 1973–1978 гг. Второй раз он получил его в результате военного переворота, который привел к свержению монархии. Был первым президентом Афганистана (1977–1978).

находившейся в Афганистане, осужден, провел в тюрьме четыре с половиной года, после чего на два года был выслан из страны. Это время он, предположительно, провел в Саудовской Аравии¹.

По мнению О. Руа, наибольшее влияние на зарождение политического ислама в Афганистане оказала именно идеология «Братьев-мусульман», которая, в отличие от школы Деобанда, представляла собой довольно сильный разрыв с афганской культурной традицией². Главным образом это объяснялось тем, что будущие исламисты и их идеология сформировались как результат развития современных анклавов, появившихся в Афганистане только в XX в. (лицеи, университеты, в которых преподавались науки в актуальном для того времени виде) внутри традиционного общества; это были т. н. интеллектуалы, получившие образование в рамках государственных структур. По словам афганского историка М. Какара, новые лидеры исламского сопротивления, в отличие от своих предшественников традиционного типа, были уже образованными представителями модернизирующегося афганского общества, организованного в политические партии и движения начиная с 60-х гг., ставшие, таким образом, продуктом перехода от традиционного общества к современному³. Именно поэтому большинство из них идентифицировало себя не как улемы, но как раушанфекры⁴.

Новая религиозная интеллигенция, несмотря на свое сходство со старой, «учёной», развивалась под влиянием и с учётом современных западных идей. Заимствуя из них все самое необходимое, она планировала построить новую политическую идеологию, основанную на исламе. Именно так она предполагала стать наравне с современным западным миром или, по крайней мере, не отстать от него окончательно в научной и технологической сферах.

Сам Какар, подтверждая указанные выше источники исламского фундаментализма, называет и трёх основных авторов, работы которых повлияли на мировоззрение афганских исламистов. Это Абул Хасан Али Надви (1914–1999), Абул Ала ал-Маудуди (1903–1979) и Сайид Кутб (1906–1966)⁵. Примечательно, что для всех троих власть является основной целью борьбы и главным образом потому, что именно государство может и должно быть инструментом проведения реформ. Так, по мнению Абул Ала ал-Маудуди, государство — это идеологический конструкт, в жизнедеятельности и управлении которым должны участвовать люди, следующие этой идеологии (исламу) и божественным законам, которые

¹ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. М.: «Наука», 1990. С. 59.

² Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 69.

³ Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. University of California Press, California, 1995. P. 121.

⁴ Раушанфекр — от перс. «интеллигент», «просвещённый».

⁵ Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. P. 124.

государство должно продвигать¹. Отсюда желание построить государство на фундаменте исламской идеологии — Коране и Сунне.

В отличие от традиционных сил сопротивления внешнему врагу в виде в том числе племенных ополчений, руководимых местными духовными лидерами, роль новых фундаменталистских или революционных группировок заключалась не только в отражении вторжения, но и в преобразовании общества и государства на новых началах исламской идеологии, заимствованных у крупнейших мусульманских мыслителей современного мира.

Особенности взаимоотношений между государственными лидерами и духовенством

Если проанализировать историю Афганистана с XIX в., когда в стране оформились единые и устойчивые властные структуры и общественный строй, можно обнаружить, что короткие периоды единения верховной власти с духовенством сменялись периодами долгого соперничества между ними, когда главной претензией духовного сословия к власти было ее соглашательство или недостаточное рвение в борьбе с неверными². Тем не менее нельзя сказать, что народные движения, возглавляемые религиозными лидерами, всегда противопоставлялись политике государства, направленной на укрепление национального суверенитета. Перевороты и революции не обязательно были реакционного или традиционалистского характера. XX в. показал, что они могут возглавляться политическими и религиозными лидерами самых разных идеологических взглядов. Однако роль религии в каждом конфликте оставалась доминирующей для одной, а то и для обеих его сторон, религией обособывалась целесообразность борьбы и её методы.

Наиболее ярким примером упомянутых выше особенностей взаимодействия государственной власти и религиозных движений было восстание Бача-и Сакао³ в 1928 г. Сын водоноса, участвовавшего во Второй англо-афганской войне, он стал неким подобием афганского Робин Гуда, отбиравшего имущество и деньги у богатых и отдававшего их бедным. Естественно, для государственной власти в лице Амануллы-хана этот персонаж был обыкновенным преступником-маргиналом. Когда в конце 1928 г. в районе Джалалабада восстало племя Шинвари,

¹ *Мохаммад Хасан Какар*. Ватан та сафар. Талибан ау ислами бансытпалына. Джармани: Данеш хпарендуя толына, 2010. С. 247.

² *Roy O. Islam and resistance in Afghanistan*. P. 63.

³ Бача-и Сакао (в переводе с персидского «сын водоноса»), настоящее имя Хабибулла Калакани (1890–1929). Правитель Афганистана в январе–октябре 1929 г.

недовольное прогрессивными реформами Амануллы, Бача-и Сакао удачно воспользовался концентрацией основных регулярных войск на востоке страны и напал на Кабул с севера, из района Кухистани, который изначально был под его контролем¹. Представляется очевидным, что для столь успешного демарша мятежник должен был иметь в союзниках духовенство. Неудивительно поэтому, что, несмотря на откровенно незаконный характер действий, Бача-и Сакао представлял свой поход как освобождение от безбожной власти в лице реформатора Амануллы². Уловка, которой ещё не раз воспользуются в Афганистане недовольные действиями правительства.

Мятежному командиру действительно удалось заручиться поддержкой духовенства, которое нарекло его «слугой Бога, нации и пылким защитником истинной веры Пророка и вероучения Хазрат Сахиба»³. Хазрат Сахиб был представителем влиятельного религиозного клана арабского происхождения и считался духовным лидером населения одного из торговых кварталов Кабула. Этот клан, также именуемый кланом Моджаддеди (о видных представителях которого мы уже упоминали), был одним из самых влиятельных при дворе афганских эмиров и в некоторые моменты активно поддерживал их, особенно в деле борьбы с английским влиянием⁴. Аманулла поначалу пользовался всемерной поддержкой духовенства, поскольку в первой половине своего правления позиционировал себя в качестве главного и последовательного защитника исламской уммы, когда, по словам американского исследователя Вартана Грегорьяна, придерживался политики «воинствующего панисламизма»⁵.

Однако уже в середине 20-х гг. панисламистская риторика начала сходить на нет, не в последнюю очередь потому, что, как обоснованно утверждает советский исследователь Р. Сикоев, к тому времени основные партнёры Афганистана, Турция и Иран, выбрали секуляристский путь развития, отказавшись от политического лозунга панисламизма⁶. В то же время на волне недовольства недостаточно активной оппозицией англичанам во второй половине правления Амануллы, а также его реформами лидеры клана Моджаддеди выступили на стороне мятежников, обосновывая это необходимостью возвращения к истинно исламскому правлению.

¹ Dupree L. Afghanistan. Princeton. P. 452.

² Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. P. 265.

³ Ibid. P. 276.

⁴ Корзун В. Г. История Афганистана в XX в. М.: «Крафт +», 2004. С. 159.

⁵ Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. P. 234.

⁶ Сикоев Р. Р. Панисламизм: Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010. С. 180.

В конечном счёте Аманулла был свергнут, а после недолгого правления Бача-и Сакао новым правителем Афганистана стал дальний родственник бывшего монарха Мохаммад Надир, который полностью следовал линии духовенства в вопросах воспитания и образования, вернув религиозным авторитетам все утраченные им в период правления Амануллы позиции в сфере судопроизводства и образования.

Отвечая на вопрос, почему духовенство в лице авторитетного клана Моджаддеди в итоге поддержало Надира, а не Бача-и Сакао, мы склоняемся к мысли, что главенствующая роль в этом принадлежала племенному и этническому факторам, ведь Бача-и Сакао был таджиком, что не могло удовлетворить пуштунское большинство, к которому принадлежал и упомянутый клан. Что касается Надира, то и он для легитимизации своего правления нуждался в поддержке духовенства, и здесь одним из решающих факторов стала его готовность идти на уступки.

Этот поворот в сторону клерикализма нашёл своё отражение и на законодательном уровне. В конституции 1931 г. все сферы жизнедеятельности общества приводились в соответствие с исламским вероучением ханафитского толка, вплоть до того, что основным условием наследования власти в стране называлась необходимость соблюдения монархом исламских законов¹.

Формирование исламистской оппозиции в Афганистане

Идеи «Братьев-мусульман», школа деобандизма, с присущим ей уклоном в идеологию панисламизма, а также традиция ведения межплеменных войн и войн против внешних захватчиков с использованием религиозного фактора стали идеологическим фундаментом для организации исламской оппозиции.

Процессы модернизации общества, среди которых одним из важнейших было повышение уровня образования и его доступности, позволили влиться в политическую деятельность тем, кто в дальнейшем возглавит исламскую оппозицию правительству Народно-демократической партии Афганистана. Учитывая, что политические партии находились на полулегальном положении, а чаще всего были просто подпольными, основным средством пропаганды оставалась пресса, которая в 60-е гг. не подвергалась цензуре.

Одной из основных причин появления исламских политических партий было недовольство религиозных и клерикальных кругов политикой модернизации общества, которую проводил Захир Шах (прав. 1933–1973),

¹ Коргун В. Г. История Афганистана в XX в. С. 221.

а точнее премьер-министр 1953–1963 гг. Мохаммад Дауд. Такие реформы всегда приводили к снижению роли традиционных структур общественного самоуправления и к повышению роли государства. На фоне укрепления роли государства в период премьерства Дауда духовенство потеряло те позиции, которые были завоеваны ранее при Надир Шахе, особенно в сфере судопроизводства и образования. Модернизация страны неизбежно привела к ослаблению роли клерикалов. Отличительной чертой правления Дауда была его направленность на поощрение национального, а не религиозного. Дауд остался в истории убеждённым пуштунским националистом. Отсюда его постоянная конфронтация с Пакистаном из-за пограничных территорий. К религиозной риторике он был более чем прохладен, а неприятие позиции клерикалов насчёт опасности советского влияния, о чем мы упоминали выше, и вовсе говорит о том, что он был скорее их идеологическим противником.

Исламские фундаменталисты же выступали за первостепенную роль ислама в жизни государства и индивида. А главным фактором, определяющим идентичность человека, они называли религию, а не национальную или этническую принадлежность¹. Более того, согласно идеям Сайида Кутба и Маудуди, ислам не мог сосуществовать с какой бы то ни было иной политической или социальной системой².

В период 50 — нач. 60-х гг. Дауд активно сотрудничал с Советским Союзом и понимал, что в свете модернизации это единственный способ вывести страну на более высокий экономический уровень. Усиление роли духовенства же, наоборот, могло затормозить этот процесс, в то время как никакой внятной альтернативы сотрудничеству с СССР религиозные лидеры предложить не могли. При этом ни США, ни какие-либо иные страны не играли и не могли сыграть роль, аналогичную той, что сыграл СССР в технологическом и общественном прогрессе Афганистана в те годы.

Таким образом, сторонники фундаменталистских преобразований в Афганистане в 50–60-е гг. находились в том же положении, что и их единомышленники в Египте в период правления Гамалы Абдель Насера, в политике которого преобладали идеи национализма, народной демократии и социализма. Безусловно, нельзя утверждать, что Афганистан при Дауде был демократией и уж тем более социалистическим государством, но то, что эти идеи находили больше одобрения, нежели правозкстремистские — безусловный факт.

Стоит сказать, что и после первого премьерства Дауда, во второй половине 60-х гг., охлаждения в отношениях с СССР не последовало,

¹ Мохаммад Хасан Какар. Ватан та сафар. Талибан ау ислами бансытпалына. С. 254.

² Choueiri Y. M. Theoretical Paradigms of Islamic Movements // Political Studies (1993), XLI, 108–116. P. 116.

а власти вели себя достаточно терпимо к левой оппозиции за исключением случая с закрытием газеты «Хальк» в 1966 г. и ареста двух членов группировки «Парчам» в 1969 г. В остальном же у коммунистов была практически полная свобода действий, чем они и пользовались, идя на открытую конфронтацию с правыми радикалами¹.

Как отметил российский исследователь В. Н. Спольников, проследить историю возникновения организованного фундаменталистского движения, или политического ислама, или исламизма², довольно непросто. В первую очередь потому, что сами деятели этого движения (или движений) вплоть до 1980-х гг. находились в подполье и, руководствуясь правилами конспирации, замалчивали любую информацию о своей организации и структуре³. Только когда их деятельность стала совершенно открытой и публичной, каждый из участников и лидеров движений и партий стал превозносить свою роль в их зарождении и развитии, превратив это в инструмент политической борьбы.

Оливье Руа, как и М. Какар, утверждает, что идейным вдохновителем, фундаменталистского движения был Голам Мохаммад Ниязи (1932–1979), богослов, в будущем декан факультета теологии Кабульского университета. Как и большинство стоявших у истоков движения, Ниязи окончил университет Ал-Азхар в Каире, где для афганских студентов, как и для студентов из других мусульманских стран, существовала квота⁴. Здесь он воспринял как близкую идеологию «Братьев-мусульман». Многие его сподвижники, такие как Бурхануддин Раббани, Сайед Муса Тавана, Абдуррасул Саяф, а также Себгатулла Моджаддеди были студентами или преподавателями богословского факультета Кабульского университета. По версии известного полевого командира и основателя Исламской партии Афганистана Гульбедин Хекматияра, у истоков первых исламских политических партий стояли именно студенты, которые приглашали профессоров в свои ряды, но те в большинстве случаев отказывались. В пример он приводит Ниязи, выразившего движению поддержку, но не рискнувшего вступить в него официально, потому что тогда ему бы пришлось публично критиковать государство, на службе у которого он состоял в качестве профессора⁵.

Однако, судя по всему, Хекматияр говорит о конце 60-х гг., когда путём слияния нескольких университетских кружков было оформлено движение «Мусульманская молодёжь». Это подтверждают такие его

¹ Коргун В. Г. История Афганистана в XX в. С. 353.

² Лавров А. Ю., ссылаясь на статью А. В. Малащенко «Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение», разграничивает исламский фундаментализм и исламизм как, с одной стороны, мысль, теорию, с другой стороны — действие.

³ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. С. 14–15.

⁴ Thomas Ruttig. Islamists, Leftists — and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006). Kabul/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006. P. 8.

⁵ Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. Т. 1. Пешавар, 1983.

слова: «...когда Дауд совершил государственный переворот, наша партия была очень молода. Прошло всего четыре года с момента её основания»¹. Так как переворот произошёл в 1973 г., логично предположить, что партию основали около 1969 г.

По версии же Какара, изначально кружок по образцу египетских «Братьев-мусульман» был основан именно Мохаммадом Ниязи в Пагмане в 1957 г., сразу после его возвращения из Египта². В кружок приглашались преданные и убеждённые учителя и профессора. Руа придерживается той же точки зрения, утверждая, что кружок без определённого структурного оформления действовал подпольно в условиях конфликта между религиозными кругами и правительством в лице Дауда. Особенно конфликт обострился в 1958 г., когда многие клерикалы, и в их числе Себгатулла Моджаддеди, были арестованы³. Предположительно, новообразованный кружок получил название Исламского общества⁴. В основном он занимался распространением переводов трудов исламских реформаторов, таких как упомянутые Сайид Кутб и Маудуди, и, естественно, должен был продвигать их взгляды. Кроме того, члены первого Исламского общества должны были бороться с распространением в стране левых и демократических идей. Ведь раньше других в Афганистане оформились именно организации национально-демократического и левого толка, такие как «Веш залмиян» в 1947 г., «Хезб-е Ватан» и «Хезб-е Хальк» в 1951 г. Так, в 1966 г. Мохаммад Юнус Халес, в будущем один из крупнейших полевых командиров, опубликовал первый перевод работ Сайида Кутба под названием «Ислам и социальная справедливость»⁵. Возможно, тематика труда была обусловлена как раз необходимостью дать отпор левым идеям в части вопроса социального неравенства.

А. Ю. Лавров также поднимает вопрос об основании в Афганистане первой политической (или протополитической) исламской организации, которое он датирует 1957 г. Однако, по его версии, кружок был создан либо учащимися медресе Абу-Ханифы, среди которых был Бурхануддин Раббани, либо студентами богословского факультета Кабульского университета⁶. По свидетельству же участника описываемых событий, Абдуррасула Саяфа, основателем кружка был Мохаммад Ниязи, однако возник он не в 1957, а в 1964–65 гг., и членами его являлись как студенты, так и преподаватели Кабульского университета. В состав кружка входили такие деятели, как Бурхануддин Раббани, Сайед Муса Тавана,

¹ Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. Т. 1. С. 24.

² Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. Pp. 130–131.

³ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 70.

⁴ Также Руа даёт и другие похожие названия: Исламское движение или Исламское возрождение.

⁵ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 70.

⁶ Лавров А. Ю. Политический ислам в Афганистане. М. — Б.: Инст. востоковедения РАН; Общественный фонд Александра Князева, 2010. С. 16.

Абуррахим Ниязи, сам Абдуррасул Саяф, маулави Хабиб ур-Рахман и студент медицинского факультета Мохаммад Омар. Его участники обсуждали планы «возрождения» ислама, будущее государственное устройство страны, критиковали общественно-политические порядки в стране, «читали и обсуждали арабские источники», вырабатывали программные документы и устав своей будущей организации. Кружок ограничивал свою деятельность рамками университета, хотя его члены участвовали и в оппозиционных правительству демонстрациях и митингах «даже руководимых коммунистами, чтобы вести среди демонстрантов работу с целью отвлечь их от коммунизма»¹.

По предположению Какара, Хекматияр мог не знать о сильно законспирированной организации преподавателей, которая официально начала оформляться лишь в начале 1973 г., когда был сформирован совет (шура). Однако это представляется довольно сомнительным, чтобы, учась в одном университете, пусть и на разных факультетах (Хекматияр был студентом инженерного факультета), он не знал о существовании такой организации. Единственное, что может навести на такую мысль — тот факт, что Хекматияр был студентом, а члены первой исламской организации в большинстве своём — преподавателями и профессорами.

А. Ю. Лавров даёт несколько иную версию, которая, правда, примиряет между собой вышеприведенные. По его информации, в 1969 г. произошло объединение двух кружков: первого, во главе с Ниязи и Раббани, и второго, студенческого, во главе с самим Хекматияром². С одной стороны, это не противоречит словам Хекматияра о том, что их организация оформилась за четыре года до переворота Дауда, т. е. в 1969 г., с другой — до этого времени Хекматияр мог действительно не знать о кружке Ниязи.

Таким образом, в 1969 г. состоялась встреча представителей обоих кружков: от богословского факультета — Абдуррахима Ниязи, племянника Мохаммада Ниязи, от инженерного — Гульбеддина Хекматияра и Сайфуддина Насратьяра. В результате оба кружка объединились и была создана организация под названием «Мусульманская молодежь» — первая исламская фундаменталистская организация в Афганистане, на основе которой впоследствии возникнут две другие фундаменталистские организации — Исламская партия Афганистана и Исламское общество Афганистана, составившие основной костяк сопротивления марксистскому режиму³. Судя по тому, что объединение осуществляли именно студенты, можно предположить, что участие преподавателей и профессоров в организации было действительно тайным и ограничивалось главным образом идейным руководством.

¹ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. С. 16.

² Лавров А. Ю. Политический ислам в Афганистане. С. 17.

³ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. С. 16.

Неоднократно отмечалось, что лидеры движения вдохновлялись идеями «Братьев-мусульман». В выпущенном Исламским обществом памфлете «Кто мы и какова наша цель» говорится о главной цели — освободить народ от тирании и возродить религию. Хекматияр, развивая это положение, говорил о необходимости «свержения существующего строя и замены его исламским (*низам*), а также о применении ислама в политической, экономической и социальной сферах»¹. Близкий к движению автор Гульзарак Задран, клеймя либеральную демократию и социалистический строй, совершенно в духе Сайида Кутба говорит о том, что никакие другие законы, традиции, процедуры и идеологии не имеют места в исламе, потому что ислам сам — совершенная религия и применение вышеперечисленных понятий в исламском обществе является противным его фундаментальным основам². Мохаммад Юнус Халес пошёл ещё дальше, отвергая не только республиканскую форму правления, но и институт выборов. По его убеждению, лидера государства на основании компетенций и религиозной образованности должен выбирать специальный Совет по решению и упорядочению (*шура-е ахл-е хал ва акд*)³.

Таким образом, взгляды Сайида Кутба и других мусульманских мыслителей, главным образом идеологов «Братьев мусульман», в значительной мере повлияли на мировоззрение основоположников политического ислама в Афганистане. Кроме того, известно, что на факультете теологии в Кабульском университете, а также в медресе Абу Ханифы преподавали приглашённые из Египта профессора теологии, которые также могли быть аффилированы с «Братями» или проповедовать их идеи. В 70-е гг. многие даже считали «Мусульманскую молодёжь» отделением «Братьев мусульман», а представители правительственных сил и левая оппозиция называли их членов «ихванами», что указывало на приверженность последних идеям египетских фундаменталистов. При этом в рамках афганского общества «ихваны» считались скорее противниками прогресса, а сама их идеология — чуждой местным традициям и религиозным представлениям⁴.

* * *

Влияние политического ислама на афганское общество было значительным и разнообразным. С одной стороны, это послужило источником самобытности и единства для многих афганцев, особенно во время

¹ Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. Pp. 131–132.

² Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. С. 129.

³ Мохаммад Юнус Халис. Да Афганистан муджахед улус та йау пайгам. Пехавар: да хезб-е ислами чапдзай, 1988. С. 12.

⁴ Лавров А. Ю. Политический ислам в Афганистане. С. 20.

антисоветского сопротивления в 1980-х годах. Политический ислам также сыграл свою роль в установлении режима талибов в 1996 году, который ввел строгое толкование исламского права, по своей консервативности превзошедшее всё, что проповедовали первые идеологи политического ислама в Афганистане. С другой стороны, правлению талибов противостояли многие афганцы, особенно женщины и этнические меньшинства, которые сильно пострадали от этого режима. После поражения талибов в 2001 году политический ислам оставался важным фактором афганского общества, и ряд исламистских политических партий вплоть до второго прихода талибов к власти активно участвовали в политическом процессе.

Литература

- Коргун В. Г.* История Афганистана в XX в. М.: «Крафт +», 2004. 528 с.
- Лавров А. Ю.* Политический ислам в Афганистане. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. 179 с.
- Ражбадинов М. З.* Египетское движение «Братьев-мусульман». М., 2004. 431 с.
- Ромодин В. А.* Афганистан во второй половине XIX — начале XX в. М.: Наука, 1990. 143 с.
- Саидов Х.* К вопросу о влиянии амануллитских реформ на этнонациональные процессы в афганском обществе // Вестник РУДН. Серия: «Политология». 2010. № 3. С. 145–164.
- Сикоев Р. Р.* Панисламизм: Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010. 286 с.
- Слинкин М. Ф.* Афганистан: оппозиция и власть (60–70-е гг. XX в.). М.: «Издательство МБА», 2020. 723 с.
- Спольников В. М.* Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. М.: «Наука», 1990. 192 с.
- Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М.: Наука, 1982. 248 с.
- Халфин Н. А.* Политика России в Средней Азии (1857–1868). М.: Издательство восточной литературы, 1960. 272 с.
- Choueiri Y. M.* Theoretical Paradigms of Islamic Movements // Political Studies. 1993. Vol. 41. No. 1. Pp. 108–116.
- Dupree L.* Afghanistan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. 804 p.
- Gregorian V.* Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan // The Middle East Journal. 1967. Vol. 21. Iss. 3. Pp. 345–368.

- Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. Stanford: Stanford University Press, 1969. 606 p.
- Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. University of California Press, California, 1995. 379 p.
- Mitchell R. P. The Society of Muslim Brothers. New York: Oxford University Press, 1993. 392 p.
- Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. New York: Cambridge University Press, 1990. 253 p.
- Thomas Ruttig. Islamists, Leftists — and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006). Kabul–Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006. 47 p.
- Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. Т. 1. Пешавар, 1983.
- Гульбедин Хекматияр. Мосохеба-е беродар Хекматияр бо тальвизъ-юн торки. Пешавар: Хезм-е эсломи-е Афғонестон, 1988. 96 с.
- Мохаммад Хасан Какар. Ватан та сафар. Талибан ау ислами бансыт-палына. Джармани: Данеш хпарендуя толына, 2010. 460 с.
- Мохаммад Юнус Халис. Да Афганистан муджахед улус та йау пайгам. Пешавар: да хезб-е ислами чапдзай, 1988. 44 с.
- Мохаммад Садек Аль-моджадеди. Аз Кахера ба Кабољ. Кахера: бахш-е фарханги-е сефорат-е джомхури-е Афғанестан, 1396. 120 с.

References

- Korgun. V. G. (2004). *Istorija Afganistana v XX v.* [History of Afghanistan in XXst century]. Moscow: «Craft+». 528 p.
- Lavrov A. Y. (2010). *Politicheskij islam v Afganistane* [Political Islam in Afghanistan]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN. 179 p.
- Razhbadinov M. Z. (2004). *Egipetskoje Dvizhenije «Bratijev-musulman»* [Egyptian Movement of the Muslim Brotherhood]. Moscow: Institut izucheniya Izraelia i Blizhnego Vostoka. 431 p.
- Romodina V. A. (1990). *Afganistan vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v.* [Afghanistan in the Second Half of XIX — the Beginning of XX]. Moscow: Nauka. 143 p.
- Saidov H. (2010) K voprosu o vlijanii amanulistskikh reform na etnonatsionalnii protsessi v afganskom obshestve [On the issue of the influence of Amanulla reforms on the ethno-national processes in Afghan society]. *Vestnik RUDN*. 2010. Iss. 3. Pp. 145–164.
- Sikoev R. R. (2010). *Panislamizm: Istoki i sovremennost'. Jamaluddin Afgani i ego religiozno-politicheskiye posledovateli XX — nachala XXI veka* [Pan-Islamism: Origins and Modernity. Jamaluddin Afghani and his religious and political followers of the XX — early XXI century]. Moscow: Aspekt-Press. 286 p.

Slinkin M. F. (2020). *Afghanistan: oppositsiya i vlast' (60–70 XX v.)* [Afghanistan: Opposition and power (60–70s of the XX century)]. Moscow: "Izdatel'stvo MBA". 723 p.

Spol'nikov V. M. (1990). *Afghanistan. Islamskaya oppositsiya. Istoki i tseli.* [Afghanistan. The Islamic opposition. Origins and goals]. Moscow: Nauka. 192 p.

Stepan'ants M. T. (1982) *Musul'manskije kontseptsii v filosofii i politike XIX–XX vv.* [Muslim concepts in Philosophy and Politics of the XIX–XX centuries]. Moscow: Nauka. 248 p.

Khalfin H. A. (1960). *Politika Rossii v Sredney Azii (1857–1868)* [Russia's Policy in Central Asia (1857–1868)]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literaturi. 272 p.

Choueiri Y. M. (1993). Theoretical Paradigms of Islamic Movements // *Political Studies*. Vol. 41. No. 1. Pp. 108–116.

Dupree L. (1980). *Afghanistan*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 804 p.

Gregorian V. (1967). Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan. *The Middle East Journal*. Vol. 21. Iss. 3. Pp. 345–368.

Gregoryan V. (1969). *The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946*. Stanford: Stanford University Press. 606 p.

Kakar M. Hassan. (1995). *The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982*. University of California Press, California. 379 p.

Mitchell R. P. (1993). *The Society of Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press. 392 p.

Roy O. (1990). *Islam and Resistance in Afghanistan*. New York: Cambridge University Press. 253 p.

Thomas Ruttig. (2006). *Islamists, Leftists — and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006)*. Kabul/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung. 47 p.

Zadran Gulzarak. (1983). *Da Afghanistan tarikh. 1747–1982* [The History of Afghanistan. 1747–1982]. V. 1. Peshawar.

Gulbedin Hekmatiyar. (1988). *Mosoheba-e berodar Hekmatiyar bo talwizyun-e torki* [Gulbuddin Hekmatyar's interview to Turkish television]. Peshawar: Hezb-e eslomi-e Afghanistan. 96 p.

Mohammad Hasan Kakar. (2010). *Watan ta yaw safar. Taliban au islami bansatpalana* [A Trip to the Homeland. The Taliban and Islamic Fundamentalism]. Germany: Danesh khparendoya tolana. 460 p.

Mohammad Yunus Khalis. (1998). *Da Afghanistan mojahed ulus ta yaw paygham* [A Message to the Selfless People of Afghanistan]. Peshawar: da hezb-e islami chapzay. 44 p.

Mohammad Sadeq al-Modjadedi. (1396). *Az Qahera ba Kobol* [From Cairo to Kabul]. Qahera: bakhsh-e farhangi-e seforat-e jomhuri-e Afghanistan. 120 p.

POLITICAL ISLAM IN AFGHANISTAN: ORIGINS AND IDEOLOGY

Abstract. Any political, especially religious movement or ideology, should have its historical predecessors, whose views and ideas would somehow affect them. Understanding the origins and sources contributes to a more realistic and objective view of modern phenomena, especially in such traditional countries as Afghanistan, where tradition indelibly leaves its mark on everything. The purpose of the article is to attempt to give a comprehensive and chronological description of the ideas and ideologies that formed the basis for the emergence of Islamist political parties in Afghanistan. The materials used are the works of domestic and foreign orientalists, including Afghan ones, as well as sources in the national languages of Afghanistan. The research is based on the method of consistent description of the source and its characteristics to demonstrate its connection with the modern phenomenon of political Islam. The paper presents a list of alleged ideological sources and precursors of political Islam in Afghanistan in the mid-20th century. Their historical and ideological characteristics are given. The main representatives and supporters of certain ideas, their social status and attitude to other movements and ideologies are described. Political Islam in Afghanistan did not arise as something exclusively external, but had under it, in addition to the external form and external borrowings (the ideology of “deobandism”, “Muslim Brotherhood”), also internal sources peculiar to Afghan society in the form of tribal chiefdom, which became a kind of general organizational beginning of any political and religious movement. The complexity of Islamism in Afghanistan lies in its mixed structure, which is especially evident at the moment, in the ideology and practice of the Taliban Movement, which, on the one hand, is based on the provisions of «deobandism», pan-Islamism, to a lesser extent the ideology of the Muslim Brotherhood, but on the other hand, it completely contradicts them, which is purely due to tribal traditional features of the social structure and worldview of the backbone of the movement.

Keywords: Islam, Afghanistan, fundamentalism, Islamism, political movement, ideology.

Evgeny A. BELKOV,

junior researcher at the E. M. Primakov Research Institute
of World Economy and International Relations
(23, Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997, Russian Federation).
E-mail: 79788566271@mail.ru

