

Александр Беннигсен

НАСЛЕДИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО НАЦИОНАЛ-КОММУНИЗМА

Ей-богу, если Россия истинно социалистическая, то мы не социалисты. Мы должны искать другой принцип, чтобы реализовать справедливость, но мы не будем называть его социализмом, чтобы быть независимыми.

Муаммар Каддафи.

Наследие бывает разным: от статуи, возвышающейся на городской площади, до следов героической легенды, прячущейся в уголках памяти ребенка. Это может быть живое присутствие, подобно армии или правительственной системе, или масса идей или несвязанные понятия о прошлом, витающие в коллективной памяти общества. Наследие часто бывает двусмысленным или ошибочно приписываемым почве, из которой оно не произрастало. Оно часто бывает объектом преувеличения и предметом жарких дискуссий. Короче, трудно определить точную природу любого наследия; а определить количество его различных граней – фактически невозможно.

Наследие мусульманского национал-коммунизма 1920-х годов в Советском Союзе и за рубежом поднимает все эти проблемы. Кроме того, то, что трудно различить в свободных обществах, становится еще более неясным в государствах, подобных СССР, где определенные идеи не могут быть открыто высказаны, где интерпретация событий должна соответствовать жестко установленному критерию, где учреждения регулируются в соответствии с требованиями доктрины и где человеческие хранилища истории могут быть легко и быстро устранены, если не имеют существенной ценности в глазах Государства. Несмотря на эти ограничения – но, вероятно, и благодаря им, так как прославление запрещенного часто превосходит прославление хорошо известного – мы можем идентифицировать среди мусульманского населения Советского Союза определенные отношения и чувства, которые, вероятно, могут быть приписаны влиянию национал-коммунистов и их идеям. Сначала мы рассмотрим эту

проблему, а потом уделим внимание наследию национал-коммунизма за пределами Советского Союза.

Наследие мусульманского национал-коммунизма в СССР

Сталин и его сторонники почти полностью уничтожили осязаемые проявления мусульманского национал-коммунизма и ликвидировали всех важных мусульманских национал-коммунистов в конце 1920-х и 1930-х гг. Нет никакого общественного или персонального наследия; все организации, через которые распространялись национал-коммунистические идеи, и распространявшие их люди были уничтожены. Существование идеологического наследия – массы идей, из которых черпаются вдохновение и руководство или вокруг которых замышляется направление действий, – проблематично. Оригинальные сочинения национал-коммунистов недоступны для молодого мусульманского поколения, во-первых, потому, что их прочтение – нелегально, во-вторых, потому, что изменение алфавита лишило это поколение возможности прочесть многие труды мусульманских национал-коммунистов, написанные на местных языках и арабским шрифтом. Только некоторым «надежным» лицам даруется доступ к российской периодике и журналам этого периода, в которых можно найти очерки Султан-Галиева и других (Жизнь Национальностей, Правда Востока, Бакинский Рабочий и т.д.), но вряд ли им разрешается прочесть многие из самых важных трудов и, несомненно, им не разрешается писать о них, даже если они получают доступ. Однако можно утверждать, что выборочное переиздание трудов таких национал-коммунистов, как Нариманов, Ходжаев или Рыскулов,

позволит тем, кто действительно интересуется сущностью послания национал-коммунистов, читать между строк. Вероятно, сегодня молодому татарину не труднее открыть для себя Султан-Галиева, чем русскому инакомыслящему открыть Бердяева.

Персональный отпечаток, оставленный важными мусульманскими национал-коммунистами в советском мусульманском обществе, неглубокий.

Султан-Галиев [пишет Максим Родинсон], кажется, не оставил на мусульманских территориях СССР реального духовного наследия. Никто не знает, что случилось бы, если бы была возможность создания оппозиционных политических партий. Но то, что мы можем представить себе относительно стремлений народов этих областей, показывает, что они далеки от Султан-Галиева. Их требования, кажется, носят более реформистский характер...¹

То, что Султан-Галиеву и другим национал-коммунистам не удалось оставить сильное личное наследие, имеет большое значение, обусловленное «осознанностью, сосредоточенной на прошлом», общей для большинства мусульман (по сравнению с христианской осознанностью, которая проектирует «Золотой Век» в будущем). Если бы сегодня было возможно заново открыть даже очень идеализированную «султангалиевщину», влияние национал-коммунизма можно было бы оценить более точно. То, что трудно обнаружить какие-либо упоминания о Султан-Галиеве или национал-коммунистах в неофициальных выражениях советских мусульман, позволяет предположить, что советская кампания, стремившаяся притупить остроту послания национал-коммунистов и устранившая их, имела успех, или, с другой стороны – но это вряд ли – что послание недостаточно привлекало массы и впоследствии было забыто.

Возобновляющиеся время от времени советские нападки на султангалиевщину, однако, указывают, что без сомнения, кто-то не забыл, кем он был и за что боролся.

Наследие национал-коммунизма, однако, не включает героических личностей, которых движение присоединило к современной мусульманской истории, а включает измененную психологическую атмосферу, которую национал-коммунистическое движение помогло создать. Психологическое наследие питается верой национал-коммунистов в то, что коммунизм – законная, «естественная» и логическая стадия в длинном и болезненном, но славном развитии мусульманской истории, начавшемся в 1552 году, и которая, как они надеялись, в конечном счете приведет к возрождению мусульманского могущества и культуры. Коммунизм является частью «Русского периода» мусульманской истории, но национал-коммунисты отвергали понятие, что между русской нацией и коммунистической идеологией должна существовать исключительная связь. Следовательно, мусульманский национал-коммунизм стал коммунизмом без русских – отличающимся своими целями, своей доктриной и своим применением. Мусульманские национал-коммунисты настаивали на том, что коммунизм можно заставить служить долгой исторической традиции, что он мог быть натурализован и адаптирован к мусульманской социополитической среде.

Это настроение остается сильным среди советских мусульман и сегодня, что иллюстрирует узбекское стихотворение:

*Моей колыбелью была территория Великой Азии,
Колыбель, качавшая Улугбека и Авиценну,
Свет чьих глаз охватывал тысячу лет.
Это мир, который вел караван истории,
Этот Самарканд, эта Бухара – эти две вселенные,
Это колыбель Коммунизма на груди Востока!*²

Среди советских мусульман принято считать, что нет необходимости искать особый «национальный путь» к коммунизму, поскольку одна колыбель может вместить, взлелеять и до определенной степени смешать две идеологии. Для современной советской мусульманской элиты национализм и коммунизм не являются противоположными доктринами или даже находящимися в определенной последовательности. Они считаются существующими одновременно в пределах одной и той же исторической традиции, но в различных плоскостях. Эти элиты инстинктивно перевернули знаменитую сталинскую формулу, чтобы она соответствовала их собственному пониманию коммунизма: советское мусульманское общество является «национальным по существу и социалистическим по форме». Воинственность, характеризовавшая поиск мусульманскими национал-коммунистами 1920-х и 1930-х годов «национального пути» к коммунизму, исчезла, а урок, преподанный русскими советским мусульманам, остался: так же как Иван Грозный может дружно сосуществовать со Сталиным, Андрей Рублев с Емельяном Ярославским, а Александр Невский с Демьяном Бедным, так и Тимур может жить бок о бок с Лениным, а тюркские национальные эпосы Алпамыш или Манас могут стоять на одной полке с сочинениями Маркса и Энгельса.³

Вера в то, что истинный коммунизм можно реализовать только на Востоке, в силу уникальных исторических, политических, социальных и экономических условий, присущих неевропейскому, неиндустриальному миру, остается в силе в большинстве советских мусульманских регионов. Это тоже является частью наследия национал-коммунистов, и в последние годы настойчивость советских мусульман в том, что коммунизм их собственной

марки имеет свои отчетливые свойства, усилилась. Джеймс Критчлоу, один из самых проницательных наблюдателей положения дел советских мусульман, отмечает, что советские мусульманские элиты выковали «индивидуальность» и отдельную идеологическую базу. «Советский мусульманский коммунизм, — отмечает он, — выказывает признаки того, что он больше не является покорным придатком советской стратегии; в нем зреют семена нового идеологического вызова и зарождающейся угрозы «демократическому централизму», на котором основывается вся советская администрация».⁴ Эта настойчивость не стала воинственной по ранее отмеченным нами причинам, а также потому, что другие силы сделали воинственность ненужной. Необычайно быстрый рост мусульманского населения уменьшил значение «революционных трамплинов», которые с самого начала были предназначены для увеличения его численности. Мусульманское политическое и административное единство, к которому должна была привести «Республика Туран», также оказалось второстепенным по отношению к единству культурному, интеллектуальному и психологическому, парадоксально развивающемуся по мере советизации мусульманских районов и уничтожения неграмотности.

К тому же советская мусульманская элита должна болезненно сознавать, что ее претензия вести революционные силы в колониальный мир была ослаблена одним неопровержимым фактом: большая часть Азии, включая такие отсталые области, как Южный Йемен или Бутан, свободны и независимы, а другие мусульманские народы, например в Бангладеш, в настоя-

щее время проявляют впечатляющий объем революционного энтузиазма. В этом отношении советские мусульмане уже не учителя, а ученики. Максим Родинсон предупреждает о слишком буквальной интерпретации покоя советских мусульман. «Кажется, их не соблазняет роль распространителей революции на Восток, — отмечает он, — но, вероятно, крышка официального конформизма прячет другие кипящие реальности».⁵ Тем не менее, Родинсон правильно утверждает, что требования советских мусульман имеют тенденцию быть реформистского, а не революционного типа. Непосредственной целью советских мусульманских элит является обеспечение большей местной автономии в пределах существующей Советской федерации и обладание большим влиянием на принятие решений, касающихся их регионов, в Москве.

Преследуя эти цели, советские мусульмане быстро аккумулируют необходимые ресурсы и преимущества. Одним из самых главных ресурсов является быстрый рост их численности. Показатели низкого уровня рождаемости и высокой детской смертности, распространенные в мусульманских регионах пятьдесят лет назад, изменились в противоположную сторону. Цифры советской переписи 1970 года показывают, что уровень рождаемости среди советских мусульман возрос и составляет 1800 на тысячу человек, в то время как великороссы воспроизводят только 863 на тысячу. Рост мусульманского населения видится еще более драматическим, если сравнить данные переписей 1959 и 1970 годов:

Недавняя экстраполяция этой тенденции прогнозирует общее число

Этническая группа ⁶	% общего роста	1959 (миллионов)	1970 (миллионов)
	1959-70		
Великороссы	13	114	129
Украинцы	9	37	40
Белорусы	14	8	9
Узбеки	53	6	9
Татары	19	5	6
Казахи	46	3,6	5,3
Азербайджанцы	49	3	4,3
Таджики	53	1,4	2,2
Туркмены	52	1	1,5
Киргизы	50	0,9	1,5

советских мусульман к 2000 году на уровне девяноста миллионов человек. Таким образом, окажется, что новые мусульманские коммунисты смогут рассчитывать на гораздо большее количество потенциальных сторонников – исключая любые непредвиденные события – для своей марки Восточного коммунизма, чем мусульманские национал-коммунисты могли рассчитывать в 1920-е годы.

Этот демографический сдвиг окрасит, фактически, каждую грань мусульманско-русских отношений. Процент русского населения во всех мусульманских республиках снижается в результате «взрыва» туземного населения, а также из-за эмиграции русских из этих областей. Эта перемена сопровождается – и, вероятно, частично привела – к возникновению новой мусульманской элиты. Последняя увеличила свое представительство в официальном аппарате, образовательных учреждениях, на технических и научных должностях и в политическом представительстве как на местном, так и на государственном уровнях. Результатом стала значительная фактическая коренизация, формула, согласно которой в 1920-е годы впервые пытались обеспечить назначение определенного процента обученных туземцев на важные посты в их республиках. Критчлоу отмечает парадоксальный аспект этих

образовательных и должностных «вторжений»: «Новые элиты, возможно, обязаны своим статусом советизации, которая дала им современное профессиональное образование и экономическую и социальную структуру, чтобы использовать его. В то же время они страдают от парадокса советского общества: система поощряет обучение меньшинств, но ограничивает профессиональную мобильность мусульманских выпускников по отношению к центру. Они являются жертвами дискриминации относительно допущения во всесоюзный политико-административный аппарат, являющийся действительным местом власти и положения. У членов советской мусульманской элиты есть законный интерес к системе, но, поскольку она блокирует их продвижение на республиканском уровне, им приходится добиваться улучшения положения своей республики».⁷

Эта «вынужденная ограниченность» в конце концов усиливает самоидентичность мусульман по отношению к их социополитической среде. Она также усиливает обязательство новой мусульманской элиты в формировании идеологии, которая лучше объясняет их видение более независимых отношений с российским центром и более тщательно разработанной роли их обществ в делах незападного мира.

Новые элиты во многих отношениях отличаются от мусульманской национал-коммунистической элиты пятидесятилетней давности. Представители последней имели различное социальное происхождение, ряд разных политических традиций, относились к светским и несветским школам. Новая же мусульманская элита более однородна по опыту и своим отношениям. Почти все ее представители были равно русифицированы (русский как второй или профессиональный язык), и большинство получило образование в местных русских школах. Они моложе своих русских «аналогов», большинство было рождено в конце 1930-х и 1940-х годах. В качестве интеллектуалов новые элиты менее утонченные, чем их предшественники, меньше борются с предрассудками, более традиционны и менее революционны. Большинство, вероятно, сыновья крестьян (рабочий класс еще почти не существовал в 1930-х и 1940-х годах в мусульманских областях, за исключением Баку), и это происхождение оказывает глубокое и длительное влияние на них. Импульс, который они придают мирасизму – воскрешению далекого прошлого, значителен, несмотря на официальную советскую кампанию против этого движения.

Перед тем, как был признан демографический сдвиг, и перед тем, как процессы советизации впервые свели вместе многих русских и мусульман, советские политики предполагали, что национальные различия в Советском Союзе постепенно уменьшатся под воздействием биологической ассимиляции народных меньшинств более многочисленными и произойдет стирание значения национальных границ. В 1961 году эта идея была сформулирована в программе партии. Предполагался двухэтапный механизм: на первом народы Советского

Союза сблизятся (этап сближения); а на втором они сольются, как биологически, так и духовно, в один народ (этап слияния). Никто из советского руководства или этнического населения не сомневался, что эта формула означала желание советского руководства русифицировать всех инородцев, что русский язык, культурные стандарты и нормы поведения станут единственно приемлемой основой для всех народов Советского Союза.

Однако перепись населения 1970 года и другие свежие социологические данные уничтожили иллюзии, питаемые советскими лидерами по поводу успеха политики ассимиляции. Если судить по языковому критерию или показателю смешанных браков среди мусульман и немусульман, советские мусульмане почти не демонстрировали склонности ассимилироваться русскими, несмотря на интенсивные и постоянные кампании содействия этому результату со стороны последних. Оказалось, что, несмотря на рост контактов между русскими и мусульманами, национальные границы не стали менее важными; перепись, фактически, показала, что в 1970 году менее одного процента представителей национальностей Центральной Азии жило за пределами своих номинальных этнических территорий. Эти территории остаются компактными и устойчивыми к давлению русских.

Оказалось, что не только советские мусульмане не ассимилируются русской культурой внутри или за пределами своих родных республик, но и, как показал случай с одной из самых динамичных мусульманских групп Центральной Азии, узбеками, другие, более малочисленные мусульманские народы медленно ассимилируются ими. Схема этого процесса остается неясной. Однако несомненно, что многие узбеки считают себя

естественными лидерами советских мусульман, подобно Султан-Галиеву и поволжским татарам в 1920-е годы. Вероятно, узбеки начали считать себя по отношению к другим мусульманам так же, как русские изображали себя по отношению ко всем другим меньшинствам СССР, – «старшим братом». Это имеет некоторое оправдание. Узбеки являются самым многочисленным и самым быстрорастущим этносом среди советских мусульман. У них сильная экономика (первый или второй экспортер хлопка в мире), переведенная в политическое представительство в центре. Кроме того, культурное величие Узбекистана было восстановлено и модернизировано как с точки зрения его древнего символизма (восстановление таких городов, как Самарканд, Бухара и Хива), так и как центра формальных экономических, дипломатических и культурных связей с мусульманскими странами Ближнего Востока и Афганистана (в основном Ташкент).

«Открытие» советских мусульманских территорий, а «дверью» здесь служит Ташкент, определенно оказывает более чем поверхностное влияние на новую советскую мусульманскую интеллигенцию. Первый эффект, произведенный этими расширившимися контактами – и, вероятно, более зловещий для будущих российских лидеров в Москве, – расширившаяся осведомленность мусульманских элит о новом мире социальных и политических альтернатив и понимание того, что социополитическая вселенная, которая включает только русских и советских мусульман, слишком ограничена. В главных городах Центральной Азии, и особенно в университетах Центральной Азии, много иностранных мусульман. С другой стороны, все больше советских мусульман представляют советское правительство за рубежом в различном качестве, в том

числе в качестве эмиссаров в другие мусульманские страны.⁸ Трудно определить интенсивность и регулярность контактов между советскими и зарубежными мусульманами, так же как и долгосрочные эффекты этих отношений. Однако одна возможность из многих требует нашего внимания. Иностранцы мусульмане, приезжающие в СССР и принимающие советские мусульманские делегации за рубежом, часто принадлежат к новым азиатским и африканским государствам, недавно освободившимся от европейской опеки. Лидеры этих новых государств часто черпают вдохновение для своего экономического и политического развития из какой-либо формы социализма. «Египетский путь», «ливийский путь» или «путь Южного Йемена» к социализму напоминают на своем базовом уровне советский национал-коммунизм, поскольку эти различные «пути» подчиняют всё, включая концепцию классовой борьбы, делу консолидации национально-освободительного движения. Кроме того, идеи Султан-Галиева известны некоторым лидерам национально-освободительной борьбы. Интересно, когда же советские мусульмане, под влиянием событий, происходящих в мусульманском мире, снова начнут изучать идеи своих «родных» национал-коммунистов, идеи, в существовании которых уже сомневаются, но которые могут вернуться в Советский Союз из-за рубежа?

Советские мусульмане, и особенно мусульмане Центральной Азии, возглавляемые узбеками, в последние годы проявили самоуверенность в своих отношениях с российским центром – конечно, частично благодаря значительному росту населения и быстрому развитию экономической мощи, но также и из-за изменяющегося восприятия многими мусульманскими элитами себя и своих обществ.

Одним из вероятных результатов открытия Центральной Азии внешнему влиянию стало подчеркивание местными мусульманскими писателями «федеральной» природы Советского Союза, государственности и статуса каждой мусульманской республики как отдельного социалистического государства в большем спектре социалистических государств.⁹ Можно почувствовать, что элиты таких советских республик, как Узбекистан, рассматривают себя не с точки зрения политических, социальных или культурных характерных черт, общих с такими европейскими социалистическими государствами, как Чехословакия или Румыния, а скорее как нацию третьего мира, хотя и нацию, чье непосредственное будущее представляет развитие, а не национальную борьбу.

Парадоксально, что советские усилия в деле построения федерации, «социалистической по содержанию, национальной по форме», отмеченные некоторыми важными успехами, в конце концов могут сделать национальную интеграцию более трудной, а требования местных национальностей преобладающими. Появились новые этнические образования советских мусульман, обладающие четкими административными, экономическими и политическими характеристиками и соответствующие определенным этнотерриториальным границам. Следует еще доказать, стали ли эти «нации» нациями фактически, с истинным чувством национального сознания, основанного на опознаваемой оригинальной культуре. Определенно, ирано-турецкая исламская культура остается общей почти для всех советских мусульман, и с распространением массового образования это общее наследие стало более понятным и получило более широкую поддержку, чем пятьдесят

или шестьдесят лет назад.

Независимо от того, возникает ли в мусульманских республиках Советского Союза что-то, напоминающее современное национальное сознание, тот факт, что советские социальные плановики попытались построить «нации» при помощи создания литературных языков, поддержки культурных героев, обучения новой туземной интеллигенции и определения специфических национальных территорий, обеспечил советских мусульман «национальной» метафорой для будущих требований и разногласий. Кроме того, обеспечив отдельные этнические группы советских мусульман «косметикой», чтобы те могли изобразить себя отдельными и отличными друг от друга, в то же время требуя их интеграции в систему, где доминируют русские, советские социальные проектировщики больше помогли процессу дифференциации между мусульманами и русскими, чем между мусульманскими этническими группами, чьи различия остаются относительно маргинальными.

Конечно, советское руководство может подавить любые «национальные» требования мусульманских республик на ранней стадии развития, но любой подобный шаг следует умерить сознанием того, что этим будет нанесен серьезный урон советскому влиянию в третьем мире, так как мусульманские «нации» Советского Союза, и особенно Узбекистан, широко использовались в третьем мире в качестве моделей «национального развития» при советской власти. Возможно, что ценой, которую придется заплатить советскому руководству за это использование, будет разрешение этим «нациям» вести себя как реальные нации – с отчетливо выраженными и сформулированными политическими, экономическими, культурными и социальными отно-

шениями. Какое влияние может оказать это разрешение на интеграцию советского государства – неясно. По крайней мере, оно предлагает предпримчивой мусульманской элите плодотворную арену для политических маневров и интриг.

Советская стратегия последовательно стремилась уничтожить пантюркистские и панисламистские лояльность и движения в мусульманских регионах СССР при помощи фрагментации Дар ул-Ислама и переформирования этих народов в отдельные отличающиеся нации. Эта стратегия подразумевала огромные затраты на переобучение народов, чтобы они считали себя более мелкими национальными единицами как в этническом, так и в культурном отношении, а в духовном отношении проявляли преобладающую над всем преданность советскому государству. Поощряя неравное развитие одной мусульманской «нации», такой как узбеки, советские стратеги, теоретически, могли сделать эти различия постоянными.

Однако на практике политика неравного развития советских мусульманских наций вряд ли имела бы успех в отношении жителей с отчетливой национальной самоидентичностью. Но даже если бы эти усилия оказались частично результативными, вряд ли во внутренних делах советских мусульман случились бы какие-либо реальные политические последствия. Во-первых, имперский фон Центральной Азии остается очень сильным. Во время советского национального строительства это наследие фактически было провозглашено заново. Реставрация древних национальных памятников, создание литературного наследия и идентификация национальных героев – все это выходит за пределы чисто «национальных» критериев и возвращает-

ся в более универсальную традицию. Должно быть, трудно создавать новые нации из тысячелетней империи.

Во-вторых, мусульманский мир Центральной Азии всегда был иерархическим, и одна династия всегда претендовала на право возглавлять всех правоверных мусульман. Следовательно, переход узбеков в более привилегированное положение среди советских мусульман может рассматриваться другими мусульманскими элитами как благоприятный знак, а не как злое предзнаменование; как известно каждому мусульманину, его прошлое было славным благодаря сильным династиям.

Наконец, возвышение одной мусульманской группы до положения власти и руководства не означает, что менее динамичным советским мусульманам будет навязана чуждая культура. Наоборот, культурные корни, которые узбеки, согласно сталинской формуле быть «национальными по форме», «принимают» сегодня, принадлежат не «узбекскому» прошлому, а общему прошлому всех мусульман Центральной Азии, Казахстана и Средней Волги. Следовательно, наложение «узбекской культуры» на другие мусульманские культуры будет эквивалентом принуждения, и потомок этого изнасилования, как мы можем предполагать, будет чистокровкой не средних пропорций.

Все упомянутые выше факторы – то есть быстрый и большой рост населения советских мусульман; создание новой мусульманской элиты; неудачная попытка русифицирования в советских мусульманских регионах; возвышение узбеков до положения мусульманского «старшего брата»; открытие советских мусульманских территорий для несоветского влияния; парадоксальные эффекты советского национального строительства – все это содействует превращению соци-

ополитической среды советских мусульман в изменчивую и непредсказуемую среду. Эти условия, однако, сами по себе автоматически не приводят к интенсификации центробежных сил и уменьшению сил интегрирующих. Все предположения относительно будущего советских мусульман следует умерять знанием, что сильному интегрирующему давлению удалось связать многих советских мусульман, включая мусульманские элиты, с советской системой. Хотя советское социальное строительство и не смогло превратить советских мусульман в *Homo Sovieticus*, предусмотренных более наивными пропагандистами.

Кроме того, каждый из этих факторов усиливает у советских мусульман чувство их отличия от других народов Советского Союза, и особенно от русских. Постоянная сила ислама, несмотря на советские официальные кампании по борьбе с «пережитками прошлого», продолжает быть источником духовного, культурного и исторического единства. Упорство, с каким мусульмане цепляются за эти корни, проявляется в расширении сильной сети подпольного, «неофициального» ислама, который возник, чтобы заменить «официальное» соблюдение, запрещенное Коммунистической партией.¹⁰

Конечно, невозможно сказать, достаточно ли отмеченных выше условий плюс скрепляющей силы ислама, чтобы вдохновить пантюркистское или панисламистское движение, к которому стремились национал-коммунисты в 1920-е годы. С другой стороны, советизация мусульманских народов устранила одну из основных помех политического объединения, с которой национал-коммунисты столкнулись в 1920-х и 1930-х годах. Мусульманские элиты раннего периода выражали свою оппозицию советской системе и русским с точки зрения

религиозных верований, политики, общественных институтов и движений с диапазоном от самого консервативного антимодернизма до самого революционного социализма; в современных же советских мусульманских элитах почти все – коммунисты. И в то время как большинство важных идей Султан-Галиева, вероятно, были забыты или насильно вычеркнуты из памяти общества, важно, что пантюркистские или панисламистские понятия забыты не были, что демонстрируют недавние советские кампании против «султангалиевщины» и «пантюркизма».¹¹

Трудно определить точные цели официальных советских атак на «султангалиевщину». Возможно, они должны парировать аргументы западных ученых, заинтересовавшихся советским «национальным вопросом», поскольку они нацелены на реальные отклонения в советском обществе. Однако эти критика и осуждения служат напоминанием советскому мусульманскому обществу о существовании национал-коммунистов, сохраняя при этом по крайней мере схему национал-коммунистических идей. Другая струя критики национал-коммунизма 1920-х и 1930-х годов, несомненно, внесена в Советский Союз извне. Эта тенденция, вероятно, увеличится, несмотря на любые воображаемые меры против дипломатов, ученых, бизнесменов и туристов с Запада, Ближнего Востока и Японии, которые являются логическими каналами, по которым поступают эти материалы.

В Советском Союзе наследие мусульманских национал-коммунистов 1920-х и 1930-х гг. – это наследие «в воздухе», которое ощущается интуитивно. Для обычного мусульманина это наследие является способом смотреть на свое общество и инстинктивно понимать, что коммунизм

– неотъемлемая часть мусульманской истории. Для модернизированной мусульманской элиты это – особое знание того, что мусульманское коммунистическое развитие отличается от русского коммунистического развития и что коммунизм возможен и даже желателен без русских. Для мусульманской интеллигенции, которой хорошо известно, кем были и за что боролись национал-коммунисты, для необузданной молодежи, увидевшей сквозь недавно открытое окно Восток и начавшей грызть удерживающие ее удила, и для романтиков и мечтателей, мечтающих о запретном, это наследие является как одним из храбрых примеров самопожертвования ради благородного дела, так и стимулом возобновить это дело, снова приобрести лидерство в мусульманском мире и претендовать на будущее.

Национал-коммунизм за пределами Советского Союза

Почти через сорок пять лет после ликвидации национал-коммунистов в Советском Союзе их идеи о синтезе национализма и коммунизма, о взаимно дополняющей природе марксизма и ислама, о роли Азии как родоначальнице революции и о разделении мира на угнетенных и угнетателей в том или ином виде проникли фактически во все уголки третьего мира. Невозможно со всей определенностью сказать, что в каждом случае их идеи были вынесены за пределы Советского Союза людьми, обладавшими хорошим знанием национал-коммунистических программ или бывшими в близких личных отношениях с самими мусульманскими коммунистическими лидерами. Возможно, что реакции, подобные реакциям мусульманских национал-коммунистов, одновременно развились в различных

частях колониального мира, куда в качестве средства против империализма и колониализма был впущен социализм. Были ли эти идеи переданы, или они были туземными, – это трудно определить, труднее даже, чем при передаче технологии, ведь в последнем случае тренированному глазу сразу видно происхождение и применение передаваемого. Идеи – и особенно политические идеи – редко избегают значительных изменений при передаче из одного общества в другое. Часто они бывают отформованы носителем, и ко времени, когда они достигают места назначения, большая часть их исходного «оперения» теряется, а на его месте возникают новые отметки, принадлежащие культуре, которой эти идеи были переданы. Так произошло с передачей марксистских идей советским мусульманским националистам; так будет с передачей мусульманского национал-коммунизма в несветский мир.

Мы можем идентифицировать отдельные «ремни» передачи национал-коммунистических идей в несветский мир; другие останутся в области предположений, поскольку у нас не хватает материала для доказательства этих связей. Для того чтобы проследить их, потребуется отдельное исследование. Взамен мы намереваемся кратко напомнить о силе мусульманских национал-коммунистических идей, показав, как они были приняты и модифицированы некоторыми важными политическими фигурами и движениями в колониальном мире.

С 1920-го по 1923 год Москва была революционным базаром, местом встречи всех азиатских, африканских и латиноамериканских революционеров всех расовых и политических цветов. Москва в эти годы была лишена, как, впрочем, и сейчас, многих социальных и материальных красот жизни; во всяком случае, радикалы

всех направлений стаями слетались туда, поскольку, хотя они и могли найти более приятную погоду и более экзотическую пищу в Стамбуле или Джакарте, Москва обладала тем, что ни одно другое место в мире предложить в то время не могло, – настоящей революцией. Политическая атмосфера в советской столице была уникальной – вероятно, более уникальной, чем в любое предшествующее время, и, конечно, более уникальной, чем в последовавшие десятилетия. Большевики, поощрявшие приезд иностранных революционеров в Москву и принимавшие их, еще не были чрезмерно щепетильны относительно чистоты многих положений доктрины, которые защищали вновь прибывшие. В то время принимали почти всех, и все могли свободно обсуждать самые смелые и неортодоксальные идеи, пока эти идеи доказывали силу антиимпериалистических чувств оратора.

Эта атмосфера поощряла контакты среди нерусских революционеров, так что неудивительно, что многие идеи мусульманских национал-коммунистов были усвоены и вывезены из Советского Союза этими «относительными незнакомцами». В течение этого периода прошел ряд особенно важных заседаний, включая три конгресса Коминтерна (Второй – в 1920 году, Третий – в 1921-м, Четвертый – в 1922-м), Конгресс народов Востока в Баку (сентябрь 1920 года) и XII съезд РКП (б) (апрель 1923 года). На каждом из этих заседаний присутствовали мусульманские национал-коммунисты и иностранные революционеры; идеи первых при этом открыто обсуждались.

Самым важным центром для передачи этих идей был Коммунистический Университет Трудящихся Востока, или КУТВа. Открытый в сентябре 1921 года, КУТВа оставался весьма активным и влиятельным форумом до 1924

года, когда его персонал был впервые подвергнут чистке (повторная чистка произошла в 1927 году, а следующая – в 1930 году: неортодоксальные социалистические идеи становились все менее приемлемы для советского режима). КУТВа сразу стал своего рода интеллектуальной штаб-квартирой для революционных кадров колониального мира. Именно там они ознакомились с идеями мусульманских национал-коммунистов интенсивным и систематическим образом. Среди постоянных преподавателей, ответственных за идеологическое обучение этих революционных зарубежных рекрутов, были почти все важные мусульманские национал-коммунистические лидеры, включая Султан-Галиева, Турара Рыскулова, Наримана Нариманова, Нажмуддина Ефендиева-Самурского, Галимджана Ибрагимова, Ахмеда Байтурсуна, Файзуллу Хожаева и Мир-Якуба Дулатова. Среди иностранных коммунистов, приглашенных читать лекции и руководить КУТВа, были: индиец Манабendra-Нат Рой, голландец Х.Ж.Ф.М. Снеевлиет и иранец Султан Заде – все они выступали за идеи, напоминающие идеи Султан-Галиева. Первые двое прямо защищали перед Вторым конгрессом Коминтерна изначальную роль колониальных народов в мировой революции. Подобно Султан-Галиеву, они настаивали на том, что успех революции в Европе был непосредственно связан и зависел от успеха революции на Востоке. Студенческий состав КУТВа оказался, как выяснилось по прошествии времени, не менее впечатляющим. Он включал в себя людей, которые изменяют форму коммунизма в мире, придав ей восточное лицо: японец Сен Катаяма, индонезиец Тан Малака, китаец Лю Шао-Ши, турки Назым Хикмет, Вала Нуреддин и Шевкет Сурейя Айдемир и вьетнамец Хо Ши Мин.

Идеологическая чистота обучения в КУТВа, конечно, была подозрительной, в первую очередь из-за материалов, рекомендуемых студентам для прочтения. Среди догматических трудов, рекомендованных студентам, были, например, сочинения Отто Бауэра и Карла Реннера, – вряд ли это материал, из которого сделаны большевики. В этой космополитической среде национал-коммунистические идеи могли быть развиты и подробно обсуждены. Вывоз этих идей из КУТВа за границу несоветскими практиками был естественным и беспрепятственным.

Ярким примером перемещения национал-коммунистических идей за границу является возвращение на родину индонезийца Тан Малака, бывшего когда-то лидером Индонезийской коммунистической партии. Подобно Султан-Галиеву, Тан Малака понимал необходимость союза между исламом, национализмом и марксизмом. На Третьем конгрессе Коминтерна он заявил, что «враждебность по отношению к исламу и панисламизму, высказанная на Втором конгрессе Коминтерна, нанесла ущерб положению коммунистов в Индонезии».¹³ Официальный агент Коминтерна во всей Юго-Восточной Азии и Австралии с 1922-го по 1927 год, Тан Малака порвал отношения со Сталиным на Шестом конгрессе в 1928 году. Сформированная им новая партия, Партай Републик Индонезия (ПАРИ), соперница официальной Коммунистической партии Индонезии (Партай Комунис Индонезия – ПКИ), была основана на принципах Султана-Галиева, подразумевающих смешение ортодоксального марксизма и паназиятского национализма. «ПКИ возникла как полностью советский проект, а ПАРИ – это ревизионистское движение, выступающее за то, что позже было охарактеризовано как «национал-коммунизм», – отмечает один ис-

торик. «Ортодоксальные коммунисты приняли глобальную точку зрения, что они служат Индонезии, добиваясь московской цели изменения мира по советскому подобию. Тан Малака принял националистическую точку зрения, что он служит Индонезии, поддерживая цель Токио: «Азия для азиатов». Случай Тан Малака – явное заимствование у советских национал-коммунистов. Если бы Султан-Галиев и его соотечественники смогли воплотить свои идеи в Советском Союзе, их собственный курс, вероятно, напоминал бы курс Тан Малака.

Почти в то же время, когда Тан Малака порвал со Сталиным из-за важных догматических вопросов и начал продвижение национал-коммунистических идей в Индонезии, советский лагерь покинул и индийский коммунист Манабендра-Нат Рой. Важные связи Роя с коммунистическим движением в Азии – и особенно в Индии и Китае – сделали его, как и Тан Малака и, возможно, Хо Ши Мина, одним из главных каналов, по которому мусульманские национал-коммунистические идеи распространились в третий мир. Однако другим возможным каналом была сеть иранских марксистских беженцев, искавших убежища в Советском Союзе в 1920-х гг. подобно Султан Заде и лидерам Азербайджанского демократического режима, бежавшим в Советский Союз после 1946 года. Последняя группа беженцев подверглась стандартному обращению, которое Сталин приберегал для тех своих собратьев-коммунистов, которых постигла неудача: они были арестованы, заключены в тюрьму и сосланы в Сибирь. В 1960-е годы некоторые из тех, кто выжил, смогли вернуться в Иран. Наша неполная информация о выживших позволяет предположить, что большинство из них остались верными своим коммунистическим идеалам, хотя их вера в русских угас-

ла. Возможно, их сегодняшнее влияние на коммунистическое движение в Иране «ответственно» за возникновение в партии Тудех сильного религиозно-националистического крыла, которое любопытным образом пытается примирить радикальный ислам и марксизм.

Третий канал – менее двусмысленный. В 1954 году лидер Алжирского освободительного движения Ахмед Бен Белла был похищен французами и заключен в тюрьму. Во время заключения у него была возможность прочесть более ранний труд одного из авторов этой книги, посвященный Султан-Галиеву.¹⁴ Уже будучи президентом Алжирской республики, Бен Белла любил цитировать идеи Султан-Галиева и, в частности, «Колониального Интернационала». В интервью 1964 года он устранил всякие сомнения относительно того, кто является его вдохновителем, заявив, что большое впечатление на него произвели идеи «русского» марксиста Султан-Галиева.¹⁵ Вероятно, защита идей Султан-Галиева Бен Беллой «заразила» других африканских лидеров, включая его преемника Хоуари Боумедиенне и ливийского лидера Муаммара Каддафи.

Лю Шао-Ши также привез национал-коммунистические идеи в Китай из КУТВа. Вероятно, многие неизвестные китайцы и некитайцы, жившие вдоль границ Центральной Азии, способствовали этой формальной передаче своим знанием советского азиатского общества.

Китайские революционеры, возглавляемые Мао Цзэдуном, тоже подчеркивали, что необходимо «вкоренить» революцию в национальную культуру, отрицая западное влияние. В своем труде «О новой демократии» Мао продемонстрировал, что он интеллектуальный должник перед национал-коммунистами, когда писал:

«Новая демократическая культура – национальная... Она связана с нашей собственной нацией и обладает нашими национальными чертами... Так называемая «массовая европеизация» – ошибочная точка зрения. Китай много выстрадал в прошлом из-за формалистического поглощения иностранных вещей. Применяя марксизм в Китае, китайские коммунисты должны полностью и должным образом объединить универсальную истину марксизма с особой практикой китайской революции; то есть истину марксизма следует объединить с национальными чертами и придать ей определенную национальную форму прежде, чем она может стать полезной; ее нельзя применять субъективно как простую формулу. Формула-марксисты только забавляются с марксизмом и китайской революцией, им нет места в рядах китайской революции. Китайская культура должна иметь свою собственную форму, а именно национальную форму».¹⁶

Один из самых уникальных случаев распространения национал-коммунистического влияния связан с Жозе Карлосом Мариятегуи. Родившийся в 1894 году в городе Моккеква в Южном Перу, Мариятегуи стал одним из самых оригинальных первых латиноамериканских марксистов. И его идеи непосредственно связаны с идеями Султан-Галиева и мусульманских национал-коммунистов, чьи труды он, возможно, знал.

Мариятегуи провел 1919-1923 годы в Европе, в основном в Италии, где он глубоко заинтересовался эволюцией социализма и особенно его развитием на мусульманском Востоке. Он пристально следил за революционным движением в Турции и в Китае. Кроме того, он хорошо ознакомился с дискуссиями на Конгрессе Народов Востока в Баку в сентябре 1920 года и, вероятно, с дебатами на других

ранних советских революционных форумах. Вернувшись в 1923 году в Перу, он начал разрабатывать революционную доктрину «Перуанский путь к коммунизму», имевшую явных предшественников в мусульманском национал-коммунизме.

Мариятегуи искал основы перуанского коммунизма в древней империи инков – «совершенной социалистической и коллективистской структуре» – которая, как он настаивал, была «самой передовой организацией примитивного коммунизма во всей мировой истории».¹⁷ Во многом подобно тому, как Султан-Галиев искал национальный путь к марксизму в традиционном прошлом Монгольской империи, Мариятегуи надеялся «заново открыть в истории и в перуанской действительности глубокие корни «естественного» социалистического развития».¹⁸ Подобно Мао, Мариятегуи отрицал возможность механического применения европейского марксизма в перуанских условиях. «Наш социализм не будет ни перуанским, ни даже социалистическим, – заявил он, – он не объединен с национальными требованиями».¹⁹ И подобно Ахмеду Байтурсуну, выступавшему от имени своих соотечественников-киргизов, Мариятегуи утверждал, что «когда индеец создаст свою собственную социалистическую идею, он будет служить ей с дисциплиной, упорством и силой, которую редко встретишь у пролетария, имеющего другое происхождение».²⁰

Султан-Галиев и другие мусульманские национал-коммунисты утверждали, что коммунизм может быть построен в неиндустриальном обществе; более того, только в неиндустриальном мире и может быть построен истинный коммунизм. В колониальном мире, за некоторыми исключениями, не было пролетариата, и, следовательно, основанием, на котором комму-

низм должен был быть установлен, было революционное крестьянство, возглавляемое буржуазной интеллигенцией. Таким образом сельские массы третьего мира переставали быть объектами мировой революции и становились ее субъектами, главной ведущей силой. Так национал-коммунисты перевернули ортодоксальные марксистско-ленинские теоремы, гласящие, что революция должна родиться в индустриальных областях городов, из которых она распространится от города к городу и в конечном счете сбросит власть империалистического капиталистического режима. Оппозиция сельской местности городу была доминирующей темой в национал-коммунизме. При Мао Цзэдуне эта идея, основанная на собственном революционном опыте китайских коммунистов, была разработана наиболее полно. «Поскольку ключевые города Китая были оккупированы могущественными империалистами, – утверждал он, – революционным рядам необходимо было превратить отсталые деревни в передовые сплоченные области..., из которых они должны бороться со своими злейшими врагами, использующими города».²¹ Именно этот революционный опыт привел Лин Пяо к созданию другой аксиомы революции в китайском стиле, предложенной мусульманскими национал-коммунистами в своих сочинениях и дебатах несколькими годами раньше: «Для того чтобыложиться на крестьян, постройте сельские базовые области и используйте сельскую местность, чтобы окружить и, наконец, захватить города – таков был путь к победе в китайской революции».²²

Требовался только короткий теоретический прыжок, чтобы перейти от окружения городов сельской местностью к окружению всего индустриального мира недоразвитыми стра-

нами. Лин Пяо сделал этот прыжок в 1965 году:

«В каком-то смысле, современная мировая революция тоже представляет картину окружения городов сельскими местностями. В конечном счете, все течение мировой революции зависит от революционной борьбы азиатских, африканских и латиноамериканских народов, составляющих преобладающее большинство населения мира... Если Северную Америку и Западную Европу можно назвать «городами мира», то Азия, Африка и Латинская Америка составляют «сельские области мира».²³

Советский Союз, отмечал Лин Пяо, был одним из «городов мира», и, следовательно, «империалисты, реакционеры и хрущевские ревизионисты... будут сметены, как пыль, со сцены истории могущественной метлой революционного народа».²⁴ Китайцы сделали соответствующие выводы из этой теоретической ревизии ортодоксального марксизма и соответственно заново оценили свою революционную роль. Их относящийся к доктрине раскол с Советским Союзом и возросшая китайская военная мощь поощряли эту новую линию.

Китайский лидер Пьен Чен был одним из первых, кто расшифровал, что стало с китайской революционной стратегией после эры советско-китайского сотрудничества. Решительно порвав с ортодоксальным марксизмом и определенно приняв принципы национал-коммунистов 1920-х годов, Пьен Чен объявил в 1965 году, что «основная ответственность за осуществление мировой революции перешла от движений рабочего класса индустриализованных стран на Западе к национально-освободительным движениям в отсталых областях третьего мира».²⁵

Султан-Галиев, конечно, предсказывал изменение положения промыш-

ленного и колониального мировотносительно друг друга. Угнетенные «пролетарские нации» должны установить гегемонию над теми передовыми в промышленном отношении областями мира, которые обладали только пролетарскими классами. Для алжирского лидера Ахмеда Бен Белла это было основным принципом в плане «продвижения» недоразвитых народов. «Это имеет решающее значение, – заявил он на Каирской конференции Неприсоединившихся стран в 1964 году, – что сосуществование должно управлять отношениями между великими державами, но оно – более чем это. Оно также включает мирное сосуществование между маленькими странами и великими державами. Оно, следовательно, подразумевает изменения в нынешних отношениях между великими и маленькими государствами и усиление роли последних в международных делах».²⁶

Преемник Бен Белла, Хоуари Боумедиенне, добавил этому аргументу, получившему огромную популярность среди малых наций в Африке, Латинской Америке и Юго-Восточной Азии, новую грань. «В прошлом мир был разделен на два блока: коммунистический и капиталистический. – заметил Боумедиенне, – Мы считаем, что сегодня он состоит из двух партий – богатых и бедных, или жителей Севера и Юга».²⁷ Эта новая дихотомия, Север против Юга, значительно изменяет Восточно-Западную полярность, принятую мусульманскими национал-коммунистами и большинством несоветских национал-коммунистов до Второй мировой войны. Конечно, в 1920-е гг. о многих небольших африканских нациях, которые сегодня пользуются беспрецедентным вниманием средств массовой информации, еще и не слышали. Однако дихотомия Север-Юг является значительной

разработкой в национал-коммунистической теории по двум причинам. Во-первых, она устраняет ислам как единственный и самый важный объединяющий элемент любой коалиции третьего мира. Это условие, которое мусульманские национал-коммунисты, возможно, и желали бы принять, но которое они не могли постичь в начале 1920-х годов. Дихотомия Север-Юг больше полагается на другой элемент национал-коммунистической доктрины, а именно – угнетенные против угнетателей, или сельские и недоразвитые против городских и индустриальных.

Во-вторых, защитники дихотомии Север-Юг продолжают подчеркивать естественную солидарность «пролетарских наций» и отвергать то, что они считают искусственным и вынужденным – солидарность коммунистических партий, над которыми доминирует советская коммунистическая партия. Полковник Муаммар Каддафи, президент Ливии, подтверждает и объясняет в своей «Зеленой книге» правильность дихотомии Север-Юг. И он исключает из южного лагеря не только Москву, которую Султан-Галиев также исключал из своего «Колониального Интернационала», – но и Пекин.²⁸ Для большинства национально-освободительных движений, которые заявляют о своей ориентации на коммунистический мир, Китай – несмотря на полное право называться недоразвитым – попадает в категорию, занимаемую Советским Союзом. Лидеры национально-освободительной борьбы ищут и принимают его материальное и духовное одобрение, но ни в коем случае Пекину не будет доверено руководить самим национальным движением, а образ Китая всегда будет соотноситься с «северными» великими державами, а не с «пролетарскими нациями», имеющими общие с Китаем черты недо-

развитости.

Основные принципы мусульманского национал-коммунизма, как они были сформулированы Султан-Галиевым и его товарищами в 1920-е годы, были приняты в подобной или слегка измененной форме практически каждым современным национально-освободительным движением, претендующим на то, что марксизм является его преобладающим идеологическим элементом. Эти идеи, которые медленно проникли в третий мир, не были ортодоксальными марксистскими идеями или разновидностью параллельного марксизма; это были националистические идеи в марксистском обличии, что Максим Родинсон называет *Nationalisme Marxisant*. Парадоксально, что неудержимая идеологическая ересь, прикрываемая именем Маркса, была порождена в немалой степени Третьим Коминтерном – организацией, на которую была возложена задача очищения марксистско-ленинской доктрины в среде революционных представителей колониального мира. В первые годы революции Коминтерн был сценой искренних дебатов о революционной стратегии для колониального мира, вдохновленных в том числе идеями Султан-Галиева и мусульманских национал-коммунистов (и следовательно, он тоже стал школой, обучающей колониальные элиты идеям национал-коммунизма).

Но с 1928-го по 1941 год, когда чистка советских национал-коммунистов была в разгаре, политика Коминтерна на Востоке колебалась между двумя крайностями. Первой была стратегия «класс против класса», которая обычно означала, что местных коммунистов приглашали пожертвовать всем ради сомнительной возможности немедленной социальной революции. Эта стратегия подразумевала ослабление туземных националистичес-

ких и антиимпериалистических сил в пользу пролетарских в то время, когда первые – буржуазные и/или аристократические национальные лидеры – все еще пользовались доверием туземных масс. Результатом этой стратегии могла быть только ликвидация туземных колониальных коммунистических партий, членами которых были активные националисты, а непосредственной целью – национальное освобождение, а не социальная революция.

На другом конце спектра была стратегия «общего фронта». Среди прочего эта стратегия означала усиление связей между местными коммунистическими партиями и различными антифашистскими, но не революционными группами в западных странах. Эта стратегия также требовала немалого участия туземных националистов, независимо от того, были ли они членами местной коммунистической партии или нет. Для того чтобы держать «единый» фронт, от них требовалось уменьшить или подавить свои национальные претензии к колониальным хозяевам и вообще уменьшить объем разногласий.

Ни одна из этих двух стратегий, предложенных Коминтерном его членам из колониальных стран, не имела шансов преуспеть в выполнении их национальных целей; понемногу они начали покидать Коминтерн и возвращаться к себе на родину или на другие, более плодородные революционные пастбища. Официальная линия Коминтерна оставалась очень прямой в отношении борьбы против империализма, как в следующем отрывке из программы 1928 года, – и от нее никогда не отказывались: «Борьба и братский союз с трудящимися массами колоний остается одной из самых важных целей мирового промышленного пролетариата, который осуществляет гегемонию и который возглавля-

ет борьбу против империализма».

Однако Русская революция неуклонно поворачивалась внутрь, как мы уже видели в случае с Турцией и Ираном, и становится ясным реальное значение сталинского благословения Нового Экономического Плана (если имеется в виду НЭП, тогда «Новой экономической политики»): «Мировая революция может быть поддержана только советским зерном». Советская политическая и духовная поддержка постепенно забиралась в пользу более государственной, менее революционной стратегии. Дела Коминтерна в глазах советских лидеров отходили на второй план в сравнении с задачей строительства социализма в одной отдельно взятой стране. И несветские революционные силы в колониальном мире, которые были представлены в Коминтерне, были разжалованы в революционный резерв. «В капиталистических странах, – сокрушался индийский коммунист М.Н. Рой, – были коммунистические партии, которым можно было помочь уверенностью, что они были предназначены для дела социалистической революции. Но в колониальных странах подобные орудия для революции отсутствовали. Как тогда мог Коммунистический Интернационал развить там национально-освободительное движение как часть мировой пролетарской революции?» Ответ в том, что он не мог и не стал бы этого делать, поскольку быстро становился еще одним придатком сталинской системы в Советском Союзе. Колониальные коммунистические партии, отмечает Родинсон, «остались, в основном, подчиненными мировой стратегии Интернационала, которая была сосредоточена на мире белого человека, и они тесно зависели от европейских коммунистических партий».

Если колониальная коммунистическая партия желала прорваться

в этот внутренний круг коммунистических партий и вырваться из рядов «революционного резерва», ей приходилось как-то компенсировать отсутствие промышленного пролетариата, составлявшего в то время, согласно линии Коминтерна, единственно законное основание для социальной революции. Имелось три альтернативы. Первая, которую защищали преобладавшие в Коминтерне большевики, состояла в замене несуществующего туземного пролетариата помощью братских социалистических стран – такой тонко замаскированный эвфемизм для советского вмешательства. При выполнении этой формулы с советской помощью и при необходимости с советскими кадрами учреждалась коммунистическая партия, которая затем автоматически становилась представителем (несуществующего) рабочего класса. После окончательной победы – сила никогда не исключалась – создавался реальный промышленный пролетариат, чтобы обеспечить этого представителя избирателями.

Вторая альтернатива, которая должна была оказаться относительно успешной для национально-освободительной борьбы после Второй мировой войны, – это союз между крестьянством и туземной буржуазией в борьбе против империалистов и в конечном счете против туземных союзников империалистов. Теоретически, победа в этой борьбе должна была открыть возможности для формирования истинного рабочего класса и, соответственно, для рождения регулярной коммунистической партии.

Наконец, существовала возможность чисто крестьянской революции – которая означала только крестьянское руководство и исключала любой союз с туземной буржуазией – с целью немедленной социальной

революции. Это был наименее популярный выбор. Самым ярким примером чисто крестьянской революции является камбоджийское движение красных кхмеров.

Почти для всех колониальных революционеров, связанных с Коминтерном, первая альтернатива была неприемлема, поскольку она привела бы к сильному и нежелательному русскому влиянию на их национальную жизнь. Несмотря на факт российской революции, или, скорее, даже благодаря ему, большинство колониальных коммунистов скептически относились к русскому и европейскому коммунизму. Многие члены Коминтерна, имевшие штаб-квартиры в Москве, слышали предупреждение мусульманских национал-коммунистов, что русский коммунизм по определению не отличается от русского царизма, что он может стать носителем неоколониализма. Те же, кто не был построен ранним преобразованием Коминтерна в «Великорусский форум», получили хорошее предупреждение о необходимости покинуть новое государство рабочих, когда в начале 1930-х годов национал-коммунисты были уничтожены большевиками.

Именно в отказе колониальных радикальных элит от этой альтернативы мы можем обнаружить сильное влияние мусульманских национал-коммунистов. Между 1928 годом и концом Второй мировой войны эти элиты постепенно все больше сторонились русского руководства Коминтерна и его целей, которые были установлены в соответствии с советскими интересами. Осознавая, что они могли быть брошены Советским Союзом в случае изменения общей стратегии мировой революции для обеспечения русских целей, колониальные радикалы медленно, но неуклонно двигались к позициям, подобным позиции еврейского Бунда перед 1917 годом и почти

идентичным позициям Султан-Галиева в 1920–е годы. Таким образом, они начинали отвергать Коминтерн на стратегической почве.

С идеологической точки зрения ориентированная на Запад линия Коминтерна была не менее неприемлемой. Мусульманский национал-коммунизм подействовал на психологию колониальных революционеров, которых постоянно раздражало неуклюжее управление русскими стратегией и доктриной Коминтерна. Один ортодоксальный марксизм не мог повлиять на эту переменную. Он тоже говорил об угнетении и нищете, но он не говорил о неиндустриальном обществе – кроме как о разновидности «идиотизма», которой следует избегать, – и следовательно, ортодоксальные марксисты и даже русские марксисты-ленинцы не могли понять или просто отказывались принять присущий Востоку революционный динамизм. Многие русские, а скорее всего большинство, находились под влиянием ревности. Довольные тем, что они выполнили при помощи собственных средств Запада то, что Запад сделать не смог, – совершили революцию – российские лидеры хотели оставаться в центре внимания, не делясь им ни с кем, особенно с небелыми и крестьянами из пустынь, которые, по их мнению, испытывали недостаток в культуре, если не в цивилизации.

Национал-коммунизм же говорил о колониальной реальности остро и сжато, в то же время указывая путь ухода от западного доминирования. Он использовал гнев туземных националистов и побуждал их действовать, но действовать сообща, как отдельные нации под знаменем угнетенного Востока против угнетающего Запада. Национал-коммунизм и Nationalisme Marxisant, являющиеся частью одного и того же феномена, были не просто адаптацией марксизма к местным ус-

ловиям. Они были специфическим и громким отказом от всего, что составляло марксизм: от классовой борьбы, интернационализма, уничтожения традиционного общества, атеизма, города, рабочего класса, индустриализации и, более всего, – от доминирования Западного мира. Поскольку Коминтерн при подстрекательстве русских начал принимать эти последние ценности, их передача в третий мир – под русским руководством – была логической и неизбежной. Его неудача была идеологической неудачей ортодоксального марксизма в схватке с незападными условиями и стратегической неудачей революционной партии, которая решила поддерживать своих приверженцев обещаниями, в то же время систематически отказываясь от своих революционных целей.

Nationalisme Marxisant Родинсона, явление, общее для всего колониального мира, при котором чистый национализм прикрывается налетом марксизма или псевдомарксизма, подходит близко к тому, чем был мусульманский национал-коммунизм в 1920-е годы, и к тому, как он выглядел бы сейчас, если бы ему было позволено процветать. Предложенное Родинсоном объяснение этого явления предполагает, что причины принятия Султан-Галиевым марксизма – или того, что он считал марксизмом, – сейчас более приемлемы для элит третьего мира, чем когда-либо раньше. Национализм продолжает обеспечивать сущность, а марксизм – модель для светского и модернистского развития, эффективное средство социальной организации и общий фронт против империалистического врага. Так же как в 1917–18 годах в России новые коммунистические мусульманские группы рождались из националистической элиты, а не из социалистических партий, так и движения

Nationalisme Marxisant рождаются в националистических лагерях своих обществ, а не внутри существующих коммунистических организаций. Параллель должна напоминать нам о связи между марксизмом и национализмом в неиндустриальном мире,

которую поняли и подробно разрабатывали Султан-Галиев и мусульманские коммунисты. Она также должна заставить нас осознать силу и пользу «косметического» марксизма.

Примечания:

1. См.: Ярлыкапов А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень Центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. – №3. – Владикавказ, 1999. – С. 5–19.
2. Алексеев И.А. Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы. – Профи. Аналитическая группа: Стратегия, Азия, Восток, Россия. – <http://profi.gateway.kg/alekseev>.
3. Abdel-Malek Anouar and Anisuzzaman (eds). *Culture and Thought: The Transformation of the World*. – Palgrave Macmillan, 1984. – 105 pp.
4. См.: Кырлежев А.И. Религиозный фундаментализм // Новая философская энциклопедия. – Т.4. – М.: Мысль. 2001. – С. 280–281.
5. См. интересные фундаментальные исследования по этому вопросу в сборнике: *Религия и глобализация на просторах Евразии* (под ред. А.Малашенко и С.Филатова). – Московский центр Карнеги. – М., 2005. – 343 с.
6. См.: Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. – М., 1997. – 25 декабря.
7. Шарият – свод религиозных и правовых норм, составленный на основе Корана и Сунны (мусульманских священных преданий), содержащий нормы государственного, наследственного, уголовного и брачно-семейного права. – Юридическая энциклопедия под ред. М. Ю.Тихомирова. – М., 1997. – с. 495.
8. Праведные халифы (араб. ал-хулафа' ар-рашидун) (632–661) – халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али, которые после кончины Пророка Мухаммада в течение почти 30 лет возглавляли мусульманскую общину и еще при его жизни принимали участие в деятельности общины, а также были связаны с ним узами кровного родства или брака. В последующие столетия период правления праведных халифов называли «золотым веком» ислама, когда процветали «изначальные мусульманские добродетели», а самим халифам присвоили титул «ар-рашидун» – «идущие праведным путем», чтобы отличить их от тех, кто пришел к власти в разных провинциях некогда единого мусульманского государства.
9. Raimondo J. "Islamism-Fascism" – The New Bogeyman. Daniel Pipes and the New Inquisition. // *Ether Zone*. – <http://www.etherzone.com/2001/raim112101.shtml>.
10. См., например: Pipes D. *Calling Islamism the Enemy*. – <http://www.danielpipes.org/blog/300>. – November 30, 2001.
11. Habeck M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University. – New Haven: Yale University Press, 2006. – 243 p.
12. См.: Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности: Научный отчет. – М.: РИСИ, 1995.
13. Подробную информацию о таких группировках дает российский исследователь А.Игнатенко. См.: Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма. // *Религия и глобализация на просторах Евразии*. – под редакцией А.Малашенко и С.Филатова. – М.: Московский центр Карнеги, 2005. – С. 176–222.
14. См. об этом, например, обсуждение проблемы мученичества и джихада в исламском мире, прошедшее в марте 2004 г. в Фонде Карнеги (Вашингтон) с участием М.Б.Олкотт, А.Малашенко, Х.Хакани, Д.Кука. Были затронуты вопросы места джихада в историческом контексте и проанализирована практика использования литературы по джихаду и изображений мученичества в ходе набора моджахедов. // *Carnegie Endowment for Peace*. – <http://www.carnegie.ru/ru/news/70044.htm>. – March, 2004.
15. См.: «Джихад» // *Ислам: Энциклопедический словарь*. – М.: «Наука», 1991.
16. Майдуди, Абу-л-Ала. Образ жизни в исламе – М., 1998. – С. 44.
17. Habeck M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University. – New Haven : Yale University Press, 2006. – 243 p.
18. Ваххабизм (от имени создателя и идеолога этого суннитского движения – Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба из Неджда (1703–1787)). Ал-Ваххаб проповедовал строжайшее соблюдение принципа единобожия (таухид), отказ от поклонения святым (вали) и святым местам (мазары и зийараты), необходи-

мость очищения ислама от нововведений (бид'а) и возврата к его первоначальной чистоте. Он был последователем идей мазхаба ибн Ханбалы и правоведа XIII–XIV вв. ибн Таймийи, выступавших против введения в ислам новшеств. Ранних ваххабитов отличали крайний фанатизм в вопросах веры и экстремизм в борьбе со своими политическими противниками. Сегодня учению ваххабизма следуют миллионы верующих в странах Персидского залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африки, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и терроризма. Следует подчеркнуть, что «ваххабизм» – название, которое дали этому движению его противники. Сами последователи этого течения в исламе именуют себя «единобожниками» или просто мусульманами.

19. Saudi Columnist: Jihadist Salafist Ideology is Like Nazism // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1007. – October 17, 2005; Saudi Columnist: We Must Discuss Why We Hate the Jews. // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 913. – May 27, 2005.
20. См.: Yehoshua Y. Reeducation of Extremists in Saudi Arabia // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 260. – January 18, 2006; Saudi Al-Qaeda Terrorists Recount Their Experiences in Afghanistan on Saudi TV and Arab Channels // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1042. – December 7, 2005.
21. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.47.
22. См.: Чельшиев А.Д. Генезис концептуальной и идеологической основы современного исламского экстремизма. – Ломоносовские чтения. – 2002. – Электронная библиотека Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. – <http://lib.socio.msu.ru/libary>.
23. Коран, 15:20. См.: Маудуди, Сайид Абу-л-Ала. Политическая теория ислама. Основы ислама. // Отечественные записки. – М., 2003. – №5. – (Sayyid [Sayed] Abul A'la Maudidi. *Political Theory of Islam*. – Lahore: Islamic Publications Limited, 1976. – P. 4–22. Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. – Palgrave Macmillan, 2000. – Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).
24. См.: Кутб С. Война, мир и исламский джихад // Отечественные записки. – М., 2003. – №5; Qutb S. *Jihad in the Cause of Allah* // Milestones, 2nd ed., translated by S. Badruddin Hasan, M. A. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988). – Pp. 107–142. (Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*. – A Reader, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).
25. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P. 129.
26. См. об этом, например: Олишнев А.Ю. Ближний и Средний Восток. Актуальные проблемы международных отношений: Монография. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 239 с. – С. 64; Федорова И.Е. Иран – США: диалог и противостояние. – М.: ИВ РАН, 2004. – 141 с. – С. 6–17.
27. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.18.
28. См.: Имам Хомейни. – Imam Ruhullah Khomeini. *The Nature of the Islamic State and the Qualifications of the Head of State* // Khomeini [Khomeini] Speaks Revolution. – Compiled by Mubiddin Ayyubi, translated by N. M. Sbaikh. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers, 1981). – Pp.14–19. (Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).