

Проблемы государственности на Ближнем Востоке

© Звягельская И. Д., Кузнецов В. А.

© Zvyagelskaya I., Kuznetsov V.

Проблемы государственности на Ближнем Востоке

Problems of Statehood in the Middle East

Аннотация. В статье рассматривается проблема кризиса государственности на Ближнем Востоке, определяется применимость концепции национального государства к политическим системам, сформировавшимся в регионе в XX веке, выявляются тенденции архаизации политической жизни, анализируются перспективы построения государственности нового типа, основанной на сочетании модернистского и постмодернистского дискурсов, синтезе современности и архаики.

Annotation. The article is devoted to analyze the problem of statehood crisis in the Middle East. The authors discuss the possibility to use the “national state” conception to the political systems, formed in the region in the 20th century. They emphasize the tendencies to archaize the political life and analyze the possibility to appear the new type of statehood, based on the synthesis of modernist and post-modernist discourses, modern and archaic political realities.

Ключевые слова. Ближний Восток, Арабское пробуждение, ислам, политический ислам, национальное государство, постсекуляризм, Палестинское государство, Исламское государство, Саудовская Аравия, Ирак, Египет.

Key words. Middle East, Arabian awaking, islam, political islam, national state, post secularism, the Palestinian State, the Islamic State, Saudi Arabia, Iraq, Egypt.

В результате мощных социальных, этнических, племенных, профессиональных и идейных противоречий многие арабские государства Ближнего Востока и Северной Африки в последние годы оказались в тяжелом положении. Резкое ослабление управляемости и нарастание хаоса стали побочным продуктом «арабской весны», основные акторы которой преследовали собственные цели. Среди них нельзя игнорировать и такие далекие от революционного романтизма задачи, как свержение старых элит во имя получения доступа к власти и ресурсам. И все же наиболее модернизированные слои в Тунисе и Египте объединяло стремление избавиться от несменяемых режимов, формально существовавших в рамках республик, но на деле давно переставших соблюдать даже видимость республиканского правления. Отказ правителей от таких «правил игры», как сменяемость власти и развитие

ЗВЯГЕЛЬСКАЯ Ирина Доновна — главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, профессор, доктор исторических наук.

КУЗНЕЦОВ Василий Александрович — заведующий Центром арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, кандидат исторических наук.

институтов (что было очевидно даже в государствах с гибридными режимами), лишил их легитимности в глазах оппозиции. При этом вопрос о легитимности монархов, естественно, не стоял — они существовали во всеми признанной и понятной системе династической передачи власти, освященной традицией.

Наращение региональной турбулентности, в значительной степени связанное с развитием сирийского конфликта, и прогрессирующая деградация государственности Сирии и Ирака, негативные прогнозы относительно будущего Ливана, обострение курдской проблемы заставили многих экспертов и политиков примерно с 2012 года говорить о разрушении системы Сайкса—Пико¹ на Ближнем Востоке. При этом с самого начала было вполне ясно, что тезис о конце этой системы скрывает за собой нечто большее, чем простой отказ от начерченных европейцами почти столетие назад границ стран Благодатного Полумесяца.

Наиболее очевидным проявлением неравенства Соглашения Сайкса—Пико и нынешнего кризиса является тот факт, что сегодня угроза нависла над гораздо более широким пространством, чем то, что фигурировало в договорах столетней давности. Помимо Сирии, Ирака, Ливана и сопредельных государств, речь идет и о находящихся за несколько тысяч километров Йемене и Ливии. В первом случае сначала обсуждался вопрос об отделении Юга, а сегодня — вообще о сохранении государственности как таковой [1]. Во втором — стране предрекали развал на три или, чаще, две исторические области (перспективы самостоятельного существования Феццана всегда казались утопическими). Хаос в Ливии затягивал и соседние государства — прежде всего ослабленный революционной трансформацией Тунис, но также Алжир и Египет, для которого, по крайней мере теоретически, актуальным может стать вопрос о присоединении Киренаики. Вместе с тем деятельность джихадистских группировок на Синае постоянно требует значительных усилий для сохранения контроля над полуостровом со стороны Каира.

Наконец, потенциальная опасность грозит и Бахрейну, где антиправительственное движение было задавлено в 2011 году. Национальный диалог, объявленный тогда в королевстве, к осени 2014 года оказался свернут, а в январе 2015-го правительство арестовало лидеров шиитской оппозиции (в том числе наиболее влиятельного из них — шейха Али Салмана). Все это, очевидно, заводит ситуацию в тупик.

Другим основанием для широкого толкования тезиса о «конце системы Сайкса—Пико» служит повсеместная ревизия той модели государственности, что сформировалась в регионе в процессе национально-освободительной борьбы в первой половине XX века. В чем, однако, состоит эта модель и насколько к ней применимо понятие национального государства?

¹ Соглашение Сайкса—Пико (*англ.* Sykes—Picot Agreement) от 16 мая 1916 года — тайное соглашение между правительствами Великобритании, Франции, России и позднее Италии, в котором были разграничены сферы интересов на Ближнем Востоке после Первой мировой войны. Соглашение было разработано в ноябре 1915 года французским дипломатом Франсуа Жорж-Пико и англичанином Марком Сайксом.

Национализм и государства на Ближнем Востоке

Национальными являются государства, в которых независимость связана с идеей культуры, с внутренней культурной однородностью. Этничность политизируется и порождает национализм тогда, когда этническая общность, существующая в определенных границах, не только осознает свою особость по отношению к другим культурным общностям, но и считает, что этнические границы должны совпадать с политическими, а национальность правящей элиты — с национальностью подданных. Национализм не возникает на относительно ранних этапах развития человеческой истории, он является порождением индустриального общества.

В доиндустриальном мире идентичность может определяться принадлежностью к определенной профессии (цехи ремесленников, свободные землепашцы) или выполнением государственных функций — воины, жрецы, правители. Статус определяет положение индивида на социально-политической лестнице. Распространяемая на избранных грамотность лишь способствует углублению статусной дифференциации. Таким образом, культурные различия играют доминирующую роль — они определяют общественные позиции, формируют традиции и побуждают индивидов действовать в соответствии с ними. Причем эти культурные различия внутри одного общества столь разительны, что трудно определить его границы.

При переходе к индустриальному обществу культура приобретает гомогенность, очерчивает социальную целостность, в рамках которой функционируют механизмы социальной мобильности, неизвестные доиндустриальному социуму. Развитое индустриальное общество основано на инновационной деятельности и новых технологиях. Ему необходимы образованные люди, а воспитание конкурентоспособного члена общества обходится дорого, поскольку дорого стоят хорошее образование и квалификационная подготовка. Появляются новые формы самореализации. Культура испытывает влияние изменения характера труда. Система коммуникаций нивелирует местные различия, способствует распространению однородной культуры. Взять на себя задачу гомогенизации общества через образование (а без этого оно не будет соответствовать требованиям современного производства) способна только государственная власть. Вместе с тем возникновение независимых государств под мощным напором национально-освободительных движений одновременно запускает механизм новых националистических движений теперь уже в каждом из этих государств, где существуют национальные меньшинства, также стремящиеся к обретению государственности. Культура, не имеющая покровительства государства, стремится создать таковое.

На Ближнем Востоке формирование современных государств происходило в контексте национально-освободительного движения и антиколониальной борьбы. Оно развивалось под мощным влиянием

западного национализма, в рамках которого в Европе в XIX—XX веках возникали все новые национальные государства, где на первое место выходили общие ценности и взаимные обязанности, идентичность с государством и общность культуры при сохранении этнических различий. Вместе с тем восточный национализм развивался и на основе антизападничества, прагматического или эмоционального отрицания западных моделей.

Несмотря на то, что и западный и восточный национализмы были основаны на идее самоопределения, между ними существовали и серьезные различия. И в частности, как отмечал российский исследователь В. В. Наумкин, «если европейский национализм, ставший главной движущей силой строительства национальных государств в XIX в., после Первой мировой войны был направлен внутрь себя, на самореорганизацию, то национализм освободительных движений в странах Востока изначально был устремлен вовне, его неотъемлемой частью была антизападная ориентация, которая не исчезла, а в отдельных случаях и усиливалась с завоеванием политической независимости» [2. С. 12]. Не ко всем освободившимся арабским странам данный вывод относится в равной мере, но заимствование западных идеологий с одновременным неприятием западных образцов организации общества и государства, судя по всему, стало одной из важнейших особенностей построения независимых государств на Арабском Востоке.

По замечанию американского исследователя Адида Давиши, революции «дали арабам политическую независимость, укрепили их самоуважение и улучшили положение бедных. Но они не создали политических институтов, которые могли бы сохраняться и обеспечивать легитимность, завоеванную молодыми реформаторами, возглавлявшими революционное движение. Эта эра дала людям немало, но не дала им институтов, которые представляли бы их интересы и давали бы им голос в политическом процессе. Она не дала им *свободы*» [3].

Нет оснований ставить под вопрос необходимость создания и функционирования институтов, обеспечивающих устойчивость общественного развития. Вместе с тем они вряд ли были востребованы арабскими обществами XX века. Могли ли традиционно доминировавшие слои мечтать о политическом представительстве? Очевидно, институты могли бы стать результатом глубоких политических реформ сверху, но лидеров, способных оценить их необходимость, также практически не существовало. Бывшие армейские офицеры довольствовались созданием одной партии и ручного парламента, а также силовых структур и лояльной армии (зная по собственному опыту, к чему приводят революционные настроения в армейской среде). Для управления этого было достаточно, а иного социального заказа не поступало, да и поступить не могло. Правда, в дальнейшем эволюция режимов все же происходила в направлении их «гибридизации», когда наряду с авторитарной жесткой вертикалью возникали и элементы демократических институтов [4. С. 76].

Речь идет не только о легитимности и устойчивости режимов, но и о роли институтов в процессе постепенного превращения населения в нацию. Нация является продуктом «человеческих убеждений, пристрастий и наклонностей». По наблюдениям Э. Геллнера, «обычная группа людей (скажем, жители определенной территории или носители определенного языка) становится нацией, если и когда члены этой группы твердо признают определенные общие права и обязанности по отношению друг к другу в силу объединяющего их членства. Именно взаимное признание такого объединения и превращает их в нацию, а не другие общие качества — какими бы они ни были, — которые отделяют эту группу от всех, стоящих вне ее» [5. С. 59].

Арабский национализм, делавший главный упор на культурной общности арабов, проигрывал в главном — в признании общих прав, обязанностей и ценностей. Даже успешное строительство отдельных государств испытывало влияние доминировавшего аграрного уклада, этноконфессиональной и племенной лояльности и не подчинялось западным канонам создания доминирующей гражданской идентичности.

Формально исключением на Ближнем Востоке был лишь проект государственного строительства Израиля, сформированный под воздействием западного национализма и осуществлявшийся в рамках британского мандата, которые, впрочем, достаточно скоро стали для него узки. Еврейское национальное движение оформилось в контексте различных европейских идейных течений. Подходы и теории социалистов, марксистов, консерваторов, радикальных националистов и либералов, адаптированные к национальным потребностям, использование религиозной традиции в поисках национальной идентичности — все это в комплексе сформировало политическую систему Израиля, основные институты и общественные ориентации, определило методы и средства, использовавшиеся в ходе государственного строительства. Израильский историк Ш. Авинери тесно связывает сионизм с процессами эмансипации и поисками национальной идентичности, характерными для европейских обществ XIX века. Сионизм «был призван разрешить проблему национального “Я” евреев в мире либерализма и национализма, поэтому предложенное им решение было выдержано именно в либеральном и националистическом духе. В мире, начертавшем на своем знамени лозунги свободы, сионизм требовал свободы для еврейского народа, поскольку этот новый, революционный мир привел к пониманию еврейской индивидуальности и возможностей еврейского бытия» [6. С. 25].

Антисемитизм стал важной, но далеко не единственной побудительной силой формирования национального самосознания у евреев. Оно происходило в условиях общего роста националистических движений, либерализации общественной жизни, отодвигавшей религию на второй план, разрушения социальных, сословных, этнических перегородок. И наконец, — и это, наверное, самое главное отличие

еврейского национализма от арабского — строительство государства осуществляли выходцы из Европы (включая Россию). Для них европейские модели государственного строительства были органичны и не могли вызывать отторжения из-за того, что появление государства происходило в борьбе с британским колониализмом. При этом Израиль трудно назвать национальным государством в классическом понимании этого слова. Его особенность заключена в противоречии между демократической политической системой как принятым воплощением политического модерна и этнорелигиозным характером государства, идентифицирующего себя как еврейское. Соответственно, в нем не существует такого юридического понятия, как израильтянин, которое должно было бы включать в себя всех граждан, вне зависимости от того, какие этнические и религиозные группы и общины они представляют.

Ревизия модели и обращение к корням

Возвращаясь к вопросу о ревизии сформировавшейся модели, необходимо отметить, что наиболее очевидным ее проявлением является тенденция к пересмотру административно-территориального устройства государств. В случаях Йемена, Сирии и Ливии регулярно озвучиваемая идея федерализации скрывает под собой попытки местных властей и западных экспертов придумать модель сохранения государственности в ситуации ослабления или распада институтов (или, в случае Ливии, уничтожения системы личной власти, маскировавшей отсутствие институтов). Иракский опыт показал, что подобная стратегия имеет вполне определенные пределы — единство рыхлой федерации зависит от нахождения консенсуса между региональными элитами относительно разделения доступа к ресурсам страны и, разумеется, от интересов третьих стран². В случае нарушения межрегионального баланса или изменения международной обстановки система оказывается чрезвычайно уязвимой. Однако в других случаях (Марокко, Алжир, Тунис, Ливан, Египет и др.) речь обыкновенно идет не о федерализации как таковой, а о фактической децентрализации (*ал-лямарказийя*) или других формах включения элементов федерализма в систему управления странами. При том, что формально децентрализация во всех этих странах является официальной государственной политикой, направленной на стимулирование развития локальных сообществ, в реальности она всегда выполняет иную (и совсем неодинаковую) роль.

² Американские эксперты обычно оценивают иракский опыт как позитивный, полагая, что федерализация позволила сохранить единство разваливавшейся страны. Вместе с тем возможна и прямо противоположенная оценка, в соответствии с которой отказ от унитарности только стимулировал центробежные силы. Однако, вне зависимости от любых оценок, вполне очевидно, что самым острым вопросом сохранения Иракского Курдистана в составе республики на протяжении всех последних лет оставался вопрос о распределении доходов от нефти между тремя регионами, а также об обеспечении безопасности.

В Ливане речь, фактически, идет о скрытой федерализации, направленной на сбалансирование интересов локализованных этноконфессиональных групп. Ливанский опыт в значительной степени был заимствован американцами при выстраивании новой иракской государственности. В Алжире и особенно в Марокко она служит средством автономизации отдельных областей страны — контролируемой Рабатом части Западной Сахары в Марокко и Кабилии в Алжире. При этом в обеих странах сама постановка вопроса о регионализации или федерализации представляется невозможной (в особенности в Алжире, где эта идея рассматривается через призму берберского сепаратизма [7]). В Тунисе же вопрос о «дефаворизованных» регионах был поставлен на повестку дня революцией 2011 года и рассматривался в контексте обеспечения доступа элит этих регионов к власти и финансовым ресурсам страны.

Очевидно, что во всех случаях без исключения федералистские тенденции могут рассматриваться двумя прямо противоположными образами. С одной стороны, как стремление усовершенствовать политическую систему, создать более тонкие механизмы управления и тем самым повысить инклюзивность политической власти. Это особенно ярко видно в традиционно суперцентрализованном Египте, в новой конституции которого шесть статей посвящены проблемам децентрализации, полномочиям местных советов и т. п. (в Конституции 1971 года таких статей было всего две). Укрепляя выборность местных властей и расширяя полномочия местных советов в административной и финансовой сферах, правительство не только вовлекает регионы в управленческие процессы, но и, по крайней мере теоретически, стимулирует развитие гражданского общества и демократии в стране³. С другой стороны, федералистские начинания могут рассматриваться как попытка центральной власти сохранить единство страны, найдя консенсус с региональными (зачастую иноэтническими или иноконфессиональными) элитами. В случае Ирака эта тенденция выражена особенно четко.

Иным проявлением упомянутой ревизии является пересмотр идентичности государственной власти, попытка усиления ее религиозного начала. Понятно, что наибольшую активность в этом проявляли исламистские силы, находившиеся у власти в Тунисе и Египте первые пару лет после революций. Хамади Джебали, ставший первым премьер-министром Туниса от исламистской партии «Ан-Нахда» в 2011 году, сразу заявил о начале «шестого халифата» в стране [8]. В принятой в 2014 году конституции — по мнению самих тунисцев, самой либеральной во всех арабских странах — содержится запрет на *такфир* (исламский вариант анафемизации). Несмотря на очевидную антисалафитскую направлен-

³ Понятно, что формальные нормы конституции отражают скорее устремления активной части общества на момент принятия Основного закона, чем политическую реальность. Тем не менее даже формальное расширение пространства демократии уже может быть сочтено позитивным шагом.

ность этого положения, само привнесение религиозного дискурса в конституцию говорит о многом.

В Египте на протяжении всего правления М. Мурси обсуждался вопрос о роли ислама в обществе и стране в целом. А положение о том, что политическая система базируется в том числе и на исламском принципе совещательности (*шур*а), было отражено в 6-й статье Конституции 2012 года. Из редакции Основного закона 2014 года оно было вычеркнуто, но некоторые другие положения, указывающие на религиозную идентичность государственности, сохранились. Дело не только в том, что, как и в текстах 1971 и 2012 годов, шариат объявляется основным источником права страны, но и в том, что отдельно говорится об иудейском и христианском праве (см. ст. 3).

Наконец, в преамбуле о Египте сказано: «Это место, где они (египтяне. — И. З., В. К.) создали удивительные чудеса цивилизации и где их сердца обращались к небесам, прежде чем земля познала три авраамических религии. Египет — колыбель веры и знамя славы явленных религий. На его земле вырос пророк Моисей, с которым говорил Аллах, на горе Синай откровение Аллаха воссияло в его сердце, и было ниспослано Божественное откровение. На своей земле египтяне укрыли Деву Марию с младенцем и подарили тысячи мучеников, защищавших Церковь Иисуса, мир ему. Когда Печать посланников Мухаммед (мир ему и благословение Аллаха) был послан ко всему человечеству, дабы усовершенствовать возвышенные нравы, наши сердца и умы открылись свету Ислама, и мы показали себя как лучшие на Земле солдаты, борющиеся во имя Аллаха, распространяющие истину и религиозное знание по всему миру. Это Египет, родина, в которой мы живем и которая живет в наших душах» [9].

Другим примером усиления религиозного начала в отправлении власти может служить введение (на короткое время) понятия *малик* (с долгим «и») в титулатуру саудовского монарха летом 2014 года. Известный отечественный арабист А. А. Игнатенко трактует это как попытку «еще более исламизировать титулатуру саудовской династии — в возможно наибольшей степени приблизить ее к системе представлений мусульман о власти и ее источнике» [10].

Подобных примеров можно привести множество (причем мы пока не обращаемся к наиболее радикальным из них — ИГИЛ и другим салафитским государственным образованиям). Все они, однако, сводятся к одному: в самых разных государствах региона, вне зависимости от внутривосточной ситуации, правительства стали обращать более пристальное, нежели ранее, внимание на религиозную идентичность власти. Подобные тенденции связаны, по всей видимости, с актуализацией вопроса о культурно-исторической и конфессиональной идентичности обществ. Вопрос этот выявляет и третье проявление ревизии государственности — внезапно ставшее очевидным превалирование этноконфессиональной идентичности над национальной. Это относится, прежде всего, к странам,

погрузившимся в пучину гражданских войн и конфликтов, — Ирак, Сирии, Йемену, Ливии (в этом случае речь идет не об этноконфессиональной, а об этноплеменной идентичности). Но помимо них — и к Бахрейну, где маска демократических призывов не может скрыть факта суннитско-шиитского характера противостояния власти и оппозиции.

Таким образом, крушение системы Сайкса—Пико в сущности своей означает признание провала (или, по меньшей мере, ослабления) той модели государственности, что складывалась в регионе в течение XX века под воздействием европейских идей, и соответственно — признание того факта, что на ее место приходит некая другая, на первый взгляд более архаичная, модель осуществления политической власти. Чтобы понять сущность этой модели, возможно, имеет смысл обратиться к доколониальному арабо-мусульманскому опыту государственности.

Крушение системы Сайкса—Пико в сущности своей означает признание провала (или, по меньшей мере, ослабления) той модели государственности, что складывалась в регионе в течение XX века под воздействием европейских идей, и соответственно — признание того факта, что на ее место приходит некая другая, на первый взгляд более архаичная, модель осуществления политической власти.

Кратко он может быть описан следующим образом. Во-первых, государство в арабо-мусульманском мире раз за разом возникает в результате сочетания религиозного призыва (*да'ва*) и активности консолидированных племен, традиционно описывающейся в источниках термином *асабийя* (племенной дух или племенная солидарность). Именно крепкая асабийя, согласно философу и историку XIV века Ибн Халдуну, позволяет объединяться разрозненным племенам и атаковать города, население которых, предавшись благам цивилизации, растратило собственную асабийю [11. С. 178].

И действительно, раз за разом в истории арабского мира обнаруживается один и тот же рассказ о возникновении государства в результате объединения усилий какого-нибудь проповедника и какого-нибудь племенного лидера. Иногда эти две ипостаси могут объединяться в одном лице. Подобные истории, с теми или иными корректировка-

ми, относятся к государствам Альмохадов, Альморавидов, Фатимидов, Аййубидов, Сенуситов, Саудитов, Сельджуков и др. Сущность религиозного призыва во всех этих историях остается неизменной: очищение от негативных новшеств (*бид'а*) и возвращение к первоначальной чистоте ислама. В конечном счете эта модель восходит к самому пророку Мухаммаду, сущность проповеди которого состояла в призыве к возвращению к истинному единобожию (*таухид*), и община которого первоначально (согласно Конституции Медины⁴) рассматривалась в племенных категориях.

Во-вторых, в суннитских странах довольно рано (в середине X — середине XI века) произошло разделение светской и религиозной власти. Светский правитель (с XI века — султан) обрел всю полноту реальной политической власти, а религиозный (халиф) — всю полноту власти символической. Он превратился в единственный источник легитимности султанов и царей (*мулук*), которые, вне зависимости от реального своего могущества, в этом смысле полностью зависели от халифа. Кроме того, наличие фигуры халифа символизировало (и теоретически обеспечивало) единство Обители ислама (*Дар ал-ислам*). Объединение функций халифа и султана в одном лице османского правителя в этом плане ничего не изменило: распространение его полномочий на весь исламский мир позволяло ему покровительствовать в том числе «всем татарским народам» в делах веры «яко верховного калифа магометанского закона», однако «без малейшего предосуждения... утверждаемой для них политической и гражданской вольности» [12].

Таким образом, можно говорить о многоуровневой государственности в арабо-мусульманском мире, в которой высший уровень был представлен фигурой объединявшего умму халифа⁵, а нижний — многочисленными правителями, власть которым теоретически была делегирована халифом, но которые в реальности были вынуждены опираться на асабийу.

Отсюда следует третья специфическая черта традиционного арабо-мусульманского государства: оно является не территориальным, а религиозно-племенным образованием, политией, организующей жизнь генетически связанного общественного организма, обладающего общей религиозной идентичностью. В этом смысле разные религиозные общины, проживающие на одной территории, представляют собой разные политические общности, или разные государства. Подобная экзотика не мешает территориальной организации власти

⁴ Соглашение, заключенное после хиджры между Мухаммадом и его сподвижниками с одной стороны и населением Медины — с другой.

⁵ Впрочем, правда и то, что примерно с того же XI века началась девальвация халифского титула, приведшая к тому, что в конечном итоге халифами стали именовать себя правители даже небольших государств исламского мира (вплоть до принятия этого титула суданским диктатором Дж. Нимейри).

светскими мусульманскими правителями — султанами или царями (*мулук*)⁶.

Понятно, что описанные принципы вряд ли могут быть применены сегодня напрямую и вытеснят несостоявшиеся проекты национальной государственности. Дело даже не в экзотичности и очевидной архаичности традиционного арабо-мусульманского государства. Проблема состоит прежде всего в том, что все эти проекты отражают лишь одну из возможных интерпретаций исторической реальности региона⁷. А также в том, что создание исламской государственности на территориях, знавших до того лишь эллинистические или древневосточные принципы политической организации (или не знавших даже и тех), — совсем не то же самое, что ее создание сегодня в многоукладных обществах региона, значительная часть которых вполне модернизирована.

Таким образом, основные черты и сама возможность конструирования какой-то иной — не национально-государственной и не традиционной арабо-мусульманской — модели государственности, по всей видимости, должны определяться характером модернизации обществ региона.

Модерн, постмодерн и неомодерн, или Путь к новому государствовоительству

Согласно исследованиям современных социологов процессы модернизации по-разному реализуются в различных обществах, и внешнее сходство институтов во всех формально демократических государствах не означает их сущностной идентичности. Так, например, в арабских странах (впрочем, и не только в них) политические партии, формально так или иначе идентифицирующие себя в общепринятых идеологических категориях (как националистов, либералов или социалистов), в реальности зачастую опираются на региональные, племенные и этнические группировки.

Хотя в процессе ревизии основ государственности местные общинные и религиозные идентичности получают новый стимул, носителями гражданской идентичности остаются, главным образом, модернизированные слои. Определение процентной доли этих слоев в общей структуре населения — дело неблагодарное, поскольку с распространением массового высшего образования (например, в Египте и Тунисе) и девальвацией его качества и значимости в качестве социального лифта исчез тот (пусть и несовершенный) инструмент, который позволял со-

⁶ Понятие «светский мусульманский правитель» неслучайно: оно в полной мере согласуется с известной формулой «ислам — это религия и государство», что с точки зрения современных исламских мыслителей означает возможность существования «исламской светскости».

⁷ Ничто в конечном счете не мешает интерпретировать эту реальность в неомарксистских или каких-либо иных категориях, отказавшись от цивилизационного подхода.

вершать подобные подсчеты. Более того, как показывает практика, стремительное вовлечение молодого населения в современный мир (через распространение грамотности, Интернета, новых средств коммуникации и т. п.) отнюдь не всегда означает также его быструю модернизацию, поскольку технический прогресс опережает модернизацию сознания. Несмотря на то, что, по мнению ряда наблюдателей, события 2011 года в том же Тунисе были следствием (среди прочего) увеличения доли модернизированного населения в общей социальной структуре, как показали дальнейшие события, это вовсе не помешало населению сохранять традиционные связи и идентичности. Вопрос заключается лишь в том, что и в какой ситуации превалирует.

Сосуществование традиции и современности не только в социальной структуре ближневосточных обществ, но и в сознании граждан, их поведенческих моделях оказывается тесно взаимосвязанным с уровнем развития современных институтов⁸. При относительно развитых институтах (Тунис) формирование общенациональных представлений и ценностей осуществляется через них. При полном их отсутствии (Ливия) формулирование ценностей и ориентиров — прерогатива исключительно правителя и политической элиты (практически верховных жрецов, которые, кстати говоря, сами могут быть вполне модернизированы), и их падение обрушивает всю систему государственности.

Теория «многочисленных модернов» (multiple modernities) дает ответы на вопрос, почему, при возможном внешнем сходстве, результаты «осовременивания» обществ на Востоке столь отличаются от западных. В то время как в постколониальных обществах происходили вполне ожидаемые структурные изменения привычных институтов и появление новых, возникавшие социальные и идеологические модели были по своей природе современны, но при этом отражали влияние доминирующей политической культуры. Формировавшиеся движения и партии, выдвигавшие антизападные лозунги, могли быть агрессивно-националистическими или фундаменталистскими, но при этом оставались порождением модерна. По наблюдениям израильского социолога Ш. Эйзенштадта, «идея многочисленных модернов предполагает, что наилучший способ понять современный мир, то есть объяснить историю современности, это рассматривать ее как конструирование и воссоздание множественности культурных программ. Это продолжающееся реконструирование множественности культурных моделей осуществляется специфическими социальными акторами в тесной связи с социальными, политическими и интеллектуальными активистами, а также с социальными движениями, имеющими различные программы модернизации и очень разные взгляды на то, что делает общество

⁸ Очевидная формула «чем более развито общество, тем более развиты институты», по всей видимости, может быть перевернута — в конце концов именно создающиеся модернизированной элитой институты позволяют модернизировать общество. Элита в таком случае выполняет функции прогрессора и в ситуации конфликта может восприниматься как внутренний колонизатор.

современным... Одно из самых важных последствий введения термина “многочисленные модерны” заключается в том, что современность и вестернизация признаются не идентичными понятиями, что западные модели модерна не являются единственно “аутентичными”, хотя они были историческими предшественниками и до сих пор остаются базовой точкой отсчета для других» [13. Р. 2—3].

Одно из принципиальных отличий западного модерна от ближневосточного связано с разным пониманием роли религии. Модерн на Западе был совмещен со светскостью. Понятие современного государства в западном восприятии означало государство светское, в котором религиозные институты отделены от государства, а религиозные догмы и нормы не влияют на процесс принятия решений. Религия оставалась личным делом каждого. В принятой ГА ООН 10 декабря 1948 года Всеобщей декларации прав человека говорилось: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов» [14]. Понятие «убеждения» относилось к обширной зоне идей за пределами религиозной картины мира и включало в том числе и атеизм. При этом на мусульманском Востоке светскость имела несколько иное значение и воспринималась вовсе не так, как в Европе, с учетом особенностей самого ислама и исповедующего его общества. Речь здесь могла идти разве что об отделении религии от политики, но никогда — от государства, всегда сохранявшего полный контроль над деятельностью религиозных институтов и обращавшегося к религии для легитимизации наиболее важных политических решений.

Наступление постмодернизма, делающего главный упор на относительность понятий, отвергающего абсолютизацию научного знания, поставило под сомнение казавшуюся бесспорной парадигму — поиск истины на рациональных началах. Он не дал результатов прежде всего потому, что сама истина оказалась неабсолютной, а движение к ней — более чем разочаровывающим. По мнению западного специалиста Эрика Вальберга, «постмодернизм пока не стал убедительной альтернативой кризису модернизма (modernity), однако тяга к духовному отличает конфронтацию общества с современностью... Двигаясь за пределы секуляризма, мы должны двигаться к таким моделям сознания, которые находятся за пределами простого рационализма, которые являются “трансрациональными и трансиндустриальными”» [15].

Отказ и от европоцентричных проектов, предлагавшихся модерном, и от тотального, но в общем-то бесперспективного скепсиса постмодерна, предполагавшего инструменталистское отношение как к модернистским, так и к традиционным религиозным ценностям, и поиски новой модели устройства общества и государства, покоящейся на постсекуляризме, становятся знаменем новой эпохи, которая могла бы быть обозначена как эпоха неомодернизма.

Подобно постмодернизму, неомодернизм скептичен и эклектичен, он допускает сосуществование современности и архаики и даже осовременивание архаики и архаизацию современности. Однако, в отличие от постмодерна, он не декларирует полного отказа от позитивного высказывания, а, как и когда-то модерн, чувствует жжение позитивистского огня и стремится обрести истину, пусть и обращаясь к противоречащим друг другу ценностям архаики и модерна.

Таким образом, обращение к религии и ее политизация становятся характерной чертой современной эпохи и определяющим моментом в поисках новой модели государственности в регионе. При том, что в мусульманском мире всегда существовали и продолжают существовать исламские государства — Иран, Пакистан, Саудовская Аравия, одновременно в последние десятилетия происходило укрепление движений на исламской основе — Хизбаллы, ХАМАС, Исламского джихада, появились новые проекты государственностроительства (Исламское государство), новое прочтение получили и проекты старые (Палестинское государство). Но это — тема отдельной статьи.

Литература

1. **Серебров С. Н.** Йемен: национальный диалог и проблема сепаратизма юга // Оценки и идеи : бюллетень ИВ РАН. 2014. Т. 1. № 5.
2. **Наумкин В. В.** Политические процессы в странах Востока // История Востока. Восток в новейший период (1945—2000 гг.). М.: Восточная литература, 2008. Т. 6.
3. **Dawisha A.** The Second Arab Awakening: Revolution, Democracy, and the Islamist Challenge from Tunis to Damascus. N. Y.; L.: W.W. Norton & Company, 2013. Loc. 660.
4. **Ражбадинов М. З.** Анатомия египетской революции-2011: Египет накануне и после политического кризиса в январе—феврале 2011 г. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013.
5. **Геллнер Э.** Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.
6. **Авинери Ш.** Основные направления в еврейской политической мысли. Тель-Авив: Библиотека-Алия, 1989.
7. www.slateafrique.com/1621/regionalisme-algerie-democratie-kabylie
8. www.marianne.net/martinegozlan/Tunisie-Le-futur-Premier-ministre-appelle-au-sixieme-califat-Inch-Allah-a24.html
9. Дустур джумхурийат мыср ал-арабийя. 2014. — www.sis.gov.eg/Newvt/consttt%202014.pdf
10. **Игнатенко А.** Саудовский король попытался конкурировать с халифом // НГ-Религии. 18.02.2015.
11. **Ибн Халдун.** Мукаддима. Бейрут, [б. г.].
12. Кючук-Кайнарджийский мирный договор (1774 год). Арт. 3.
13. **Eisenstadt S. N.** Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. № 1.
14. Всеобщая декларация прав человека. — www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr
15. **Walberg E.** From Postmodernism to Postsecularism: Re-emerging Islamic Civilization. Atlanta: Clarity Press, Inc., 2013. Loc. 260. ◆