Международные процессы, Том 15, № 4, сс. 6–19
DOI 10.17994/IT.2017.15.4.51.1

ГОСУДАРСТВО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ
БУДУЩЕЕ НАЧАЛОСЬ ВЧЕРА

ИРИНА ЗВЯГЕЛЬСКАЯ
Институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия

ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

Резюме

Кризис государственности на Ближнем Востоке был вызван действием универсальных для современного международного развития трендов, по-своему проявившихся в контексте самобытной культуры народов и стран региона. Протестные настроения в арабских государствах, обозначившие болезненность обретения гражданского самосознания и достоинства; кризис секуляризма; стремление отказаться от навязанных идентичностей и обращение к корням отразили общие для мирового развития проблемы в формах, соответствующих специфике арабских обществ. Становление современных арабских государств проходило под мощным влиянием западного национализма при одновременном неприятии западных образцов организации общества. Особое место в регионе занимает Израиль, выстроенный по западной политической модели, но подвергшейся ревизии под воздействием этнополитических установок и вызовов безопасности.

Сосуществование традиции и современности не только в социальной структуре ближневосточных обществ, но и в сознании граждан, в их поведенческих моделях тесно увязано с уровнем развития современных институтов, которые остаются слабыми или просто отсутствуют в ряде арабских государств. Перспективы построения более соответствующей общественным ожиданиям и представлениям государственности, основанной на сочетании модернистского и постмодернистского дискурсов, синтезе современности и архаики, пока не ясны. Обращение к религии и её политизация могут стать одним из важных, но не безальтернативных элементов поисков новой модели государственности в регионе. В статье предлагается концептуализация «неомодернизма» как альтернативного архаизации, модернизму и постмодернизму подхода к социально-политическому структурированию стран Ближнего Востока.

Ключевые слова:

Ближний Восток; арабское пробуждение; политический ислам; национальное государство; постсекуляризм; модерн и архаизация; модели развития.

Вступление Ближнего Востока во второе десятилетие XXI века было отмечено ростом нестабильности. За долгие века культурной истории в этом пестревшем многоцветьем этнорелигиозных групп регионе были, казалось бы, созданы механизмы для их неконфликтного сосуществования. И пусть они были несовершенны, могли подвергаться критике с точки зрения либеральных норм организации общественных

Материал принят к публикации 09.01.2018.

Для связи с авторами / Corresponding author:
Email: izvyagelskaya@yandex.ru

отношений и иногда давали сбои, но всё же на протяжении тысячелетий эффективность их оставалась достаточной для того, чтобы обеспечивать выживание самых разных общин, включая те, даже названия которых на Западе давно уже забыты. И вдруг всё это рухнуло, а межэтнические и межконфессиональные разногласия, оборачивающиеся масштабным насилием, стали доминантой общественной жизни.

Протестные настроения и масштабные антиправительственные акции, обозначившие всю болезненность обретения гражданского самосознания; кризис секуляризма и неудачные попытки установить исламское правление; стремление отказаться от навязанных идентичностей и обращение к корням – всё это в комплексе отражает общие для мирового развития проблемы в формах, соответствующих специфике арабских обществ.

Ослабление управляемости и разрастание хаоса стали побочным продуктом «арабской весны», основные участники которой преследовали совсем иные цели, подчас корыстные, далёкие от революционной романтики – например, получение доступа к власти и ресурсам. И всё же наиболее модернизированные слои в Тунисе и Египте объединяло стремление избавиться от несменяемых режимов, лишь формально существовавших в рамках республик. Отказ правителей от таких правил игры, как ротация правящих элит, развитие институтов (прежде всего судебной и законодательной власти), лишил их легитимности в глазах не только немногочисленной оппозиции, но и довольно широких слоёв населения. При этом вопрос о легитимности монархов не стоял – они существовали во всеми признанной системе династической передачи власти, освящённой традицией, в том числе и религиозной (в Марокко, Иордании, Саудовской Аравии).

Ставшее уже общим местом как в научном, так и в общественно-политическом дискурсе утверждение, что отмеченный процесс означает разрушение системы Сайкс–Пико [Rabinovich 2014] как минимум не вполне корректно, как максимум – неверно [Наумкин 2016]. В первую очередь сегодня угроза нависла над гораздо более широким пространством, чем то, которое фигурировало в соглашениях столетней давности. В Йемене, например, сначала обсуждался вопрос об отделении Юга, затем – об отделении Юга и Хадрамаута, а потом и вовсе о сохранении государственности как таковой [Серебров 2014]. Покуда Ливии предрекали развал на три или, чаще, две исторические области (перспективы самостоятельного существования Феццана всегда казались утопическими), страна оказалась в состоянии «первичного политического бульона», наполненного самыми разнообразными потестарными образованиями – от племенных групп и милиций до претендующих на международное признание правительственных структур [Труевцев, Булаев 2016]. Хаос в этой стране затрагивал и соседние государства, включая Тунис, южные районы которого не раз становились объектом террористических атак, пришедших из Ливии.

Хотя в Египте произошла реставрация военно-бюрократического режима в более жёстком варианте, он продолжает сталкиваться с серьёзными вызовами, включая активность джихадистских группировок на Синае и в больших городах. При этом исключение из политического процесса Братьев-мусульман, сохраняющих поддержку части населения, ещё может стать фактором дестабилизации режима.

Нарастание региональной турбулентности, в значительной степени связанное с развитием сирийского конфликта, и прогрессирующая деградация государственности Сирии и Ирака, развал Ливии, трагедия в Йемене, негативные прогнозы относительно будущего Ливана, обострение курдской проблемы – всё это вещи, не имеющие отношения к соглашению Сайкса–Пико, которое ограничивалось перекройкой карты Восточного Средиземноморья и Ирака. При всей трагичности происходящих событий они пока что не привели к отказу от устоявшихся государственных границ, хотя возможность этого в ближайшем будущем и сохраняется.

Таким образом, тезис о «конце Сайкс–Пико» означает, в сущности, нечто относящееся не к самому пресловутому соглашению, а к политической и ценностной системе, созданной колониальными властями. Речь идёт о попытке включить разделённые границами и превращённые в государства территории в некоторые из пространств, утвердившиеся в странах Европы. Присутствующее в современной политологии разграничение территории и пространства помогает понять, какие факторы сделали арабскую государственность хрупкой и не похожей на европейские образцы. По определению отечественного специалиста Н.А. Косолапова: «Организованная территория становится пространством», то есть «виртуальной конструкцией, создаваемой... ради организации представлений, на основе и при помощи которых могут выстраиваться и воспроизводиться социальная практика и/или её часть» [Косолапов 2005: 3].

Включение арабских государств в пространство европейских социальных и политических практик столкнулось с замкнутым на себе традиционным арабским общественным пространством. Характерные для него и сохранившиеся в современной обстановке представления об иерархичности, лояльности, особой роли религии имели мало общего с социальными практиками Запада. Повсеместная ревизия той модели государственности, что сформировалась в регионе в процессе национально-освободительной борьбы в первой половине XX века, ставит вопрос о том, насколько к ней применимо понятие национального государства.

1

Независимость национальных государств проистекает из их внутренней культурной однородности. Если в доиндустриальном мире культурные различия играли доминирующую роль – они определяли общественные позиции, формировали традиции и побуждали индивидуумов действовать в соответствии с ними, то при переходе к индустриальному обществу культура становится относительно гомогенной, она очерчивает социальную целостность, внутри которой индивидуумы могут свободно перемещаться. Особую роль в этой гомогенизации играет стандартизация литературного языка, распространение печатного слова, формирование единой системы образования и повышение общего уровня грамотности.

Развитое индустриальное общество основано на инновационной деятельности и новых технологиях. Ему необходимы образованные люди, а воспитание конкурентоспособного члена общества стоит дорого, поскольку дорого стоит хорошее обучение и квалификационная подготовка. Появляются новые формы самореализации [Геллнер 1991]. Культура испытывает влияние изменения характера труда. Взять на себя задачу гомогенизации общества может только государство, выстраивающее систему образования и просвещения, которая, в свою очередь, становится одним из основных стержней централизованной государственности.

Возникновение независимых государств под мощным напором национально-освободительных движений одновременно запускает механизм новых националистических движений теперь уже в каждом из этих государств, в которых существуют национальные меньшинства, также стремящиеся к обретению собственной государственности. *Культура, не имеющая покровительства государства, стремится его создать.*

На Ближнем Востоке формирование современных государств происходило в контексте национально-освободительного движения и антиколониальной борьбы. Оно шло под мощным влиянием западного национализма, в рамках которого в Европе в XIX веке стали возникать национальные государства; в них на первое место выходили общие ценности и взаимные обязанности, самоидентификация с государством и общность культуры при сохранении этнических различий. Вместе с тем восточный национализм развивался на основе антизападничества, прагматического или эмоционального отрицания привнесённых извне моделей. Хотя и западный, и восточный национализмы были основаны на идее самоопределения, между ними существовали и серьёзные различия.

Их, в частности, отмечал российский исследователь В.В. Наумкин, писавший: «Если европейский национализм, ставший главной движущей силой строительства национальных государств в XIX веке, после Первой мировой войны был направлен внутрь себя, на самореорганизацию, то национализм освободительных движений в странах Востока изначально был устремлён вовне, его неотъемлемой частью была антизападная ориентация, которая не исчезла, а в отдельных случаях и усиливалась с завоеванием политической независимости» [Наумкин 2008: 12]. Не ко всем освободившимся арабским странам данный вывод применим в равной мере, но заимствование западных идеологий с одновременным неприятием европейских образцов организации общества 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, завоёванную 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*» [Dawisha 2013: Kindle loc. 660].

Мысль А. Давиши можно уточнить, обратив внимание на то, что сама идея «свободы» (*хуррийа*) на Арабском Востоке вообще не находилась в центре общественной мысли, в отличие от идей справедливости и освобождения (*тахрир*). Первая при этом имела глубокие религиозные основания, всегда считаясь одним из атрибутов Бога, а вторая понималась ограниченно, главным образом через призму антиколониализма.

Нет оснований ставить под вопрос необходимость создания и функционирования институтов, обеспечивающих устойчивость общественного развития. Вместе с тем они оказались мало востребованы арабскими обществами XX века. Доминировавшие слои не могли мечтать о современном политическом представительстве, принципиально отличном от его традиционных форм, попросту не видя в нём смысла, а существовавшие элиты рассматривали западные институты как угрозу собственному положению, поскольку те могли превращаться в каналы выдвижения альтернативных лидеров.

Появление институтов могло бы стать результатом глубоких политических реформ сверху, но способных оценить их необходимость государственных деятелей тоже не наблюдалось. Более того, лидеры освободившихся от колониализма государств небезосновательно испытывали постоянный страх того, что развитие институтов создаст механизмы для ослабления центральной власти, приведёт к разрушению хрупкой политической системы и полной дискредитации модернистского проекта. Именно поэтому первые попытки введения подобных институтов, предпринимавшиеся в большинстве стран сразу после обретения независимости, моментально были свёрнуты. Новые лидеры были убеждены, что в условиях слабой экономики, отсутствия гражданского общества и опыта демократического диалога либерализация политической системы быстро приведёт к развалу только зарождавшейся государственности.

Учитывая колоссальную долю неграмотного населения, не имевшего представления о современной системе политического участия, и почти полное отсутствие опыта территориальной государственности, эти опасения можно считать во многом обоснованными. Кроме того, сама традиционная политическая культура стран региона препятствовала введению многопартийности. Понятие *хизб*, обозначающее политическую партию, изначально подразумевает любую группу людей, сплочённых общей идеей. В рамках религиозного авраамистического миропонимания, предполагающего наличие одной-единственной истины, возможными оказываются всего две *хизб* – Аллаха и шайтана, и лишь

одна из них верная[1]. Соответственно политический плюрализм воспринимается как отказ от истины, ниспосланной человеку Богом.

В результате элиты освободившихся государств, по большей части представленные бывшими армейскими офицерами, довольствовались созданием одной партии и ручного парламента, а также силовых структур и лояльных вооружённых сил (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 не могло поступить. В дальнейшем по мере модернизации обществ эволюция режимов всё же происходила в сторону их гибридизации, когда наряду с авторитарной жёсткой вертикалью существовали и элементы демократических институтов [Ражбадинов 2013: 76].

2

Впрочем, необходимо отметить некорректность строго линейного описания развития политических систем. Оно скорее имело маятниковый характер, хотя в каждом конкретном случае и протекало по-своему, и в общем виде может быть описано следующим образом.

Краткий период демократии, наступивший сразу после обретения независимости странами региона, быстро сменился открытым авторитаризмом (в основном военными диктатурами), впавшим в кризис к 1970-м годам, когда на общественную авансцену вышло первое поколение, родившееся уже при независимости. Панарабизм потерпел фиаско, а СССР начал сокращать помощь арабским странам. В результате 1970–1980-е годы становятся временем новой демократизации, вновь быстро свёрнутой и замещённой гибридными политическими режимами. Последние продержались до самой «арабской весны», в очередной раз принесшей демократические надежды, вновь сменившиеся разочарованием и ростом авторитарных тенденций. При этом постепенно общее движение маятника отклоняется в сторону расширения демократического пространства.

Проблемы институционального развития касались не только легитимности и устойчивости режимов, но и роли институтов в процессе постепенного превращения населения в нацию. Она выступает продуктом «человеческих убеждений, пристрастий и наклонностей». Как писал известный английский исследователь Э. Геллнер, «обычная группа людей (скажем, жители определённой территории или носители определённого языка) становится нацией, если и когда члены этой группы твёрдо признают определённые 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 её» [Геллнер 1991: 59]. При этом описанное Геллнером формирование наций снизу в истории человечества пример довольно редкий, почти не получивший распространение за пределами Западной Европы и Северной Америки, в то время как проблемы, с которыми столкнулся арабский мир, напротив, встречаются весьма часто.

Арабский национализм, делавший упор на культурной общности арабов и синтезировавший основные идеи европейских социализма и национализма, проигрывал в главном – в признании общих прав, обязанностей и ценностей, в чём сказывался его изначально антилиберальный характер (связанный отчасти и с тем, что либерализм мыслился арабским националистам как элемент колониальной культуры). В результате даже успешное строительство отдельных государств испытывало влияние

[1] Такое представление сохраняется и по сей день. Значительной части общества в арабских странах даже после 2011 г. в условиях уже довольно длительного опыта формальной многопартийности идея политической конкуренции представлялась ложной. «Нет никаких партий. Есть лишь партия Аллаха и партия шайтана», – утверждали люди в народных кварталах Туниса летом 2011 г. Из материалов полевых исследований В.А. Кузнецова. Июнь 2011 г.

доминировавшего аграрного уклада, этноконфессиональной и племенной лояльности, не подчинялось западным канонам создания доминирующей гражданской идентичности.

Согласно исследованиям современных социологов, процессы модернизации поразному реализуются в различных обществах. Теория «многочисленных модернов» (multiple modernities) даёт ответы на вопрос, почему результаты «осовременивания» обществ на Востоке столь отличаются от западных, хотя внешне могут быть на них похожими. Как писал израильский социолог Ш. Эйзенштадт, «идея многочисленных модернов предполагает, что наилучший способ понять современный мир, то есть объяснить историю современности, это рассматривать её как конструирование и воссоздание множественности культурных программ. ...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 отсчёта для других» [Eisenstadt 2000: 2–3]. Отчасти проблема состояла в том, что сама идея модернизации была привнесена на Восток извне и предполагала некое прогрессорство – либо со стороны колониальных властей, либо со стороны заменивших их собственных элит, в основном вполне интегрированных в западный мир. В результате означая свободу на Западе, на Востоке модернизация представляла собой нечто прямо противоположное и производила совершенно неожиданный эффект.

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 было сформировано европейскими евреями на основе различных западных идейных течений. Подходы и теории социалистов, марксистов, консерваторов, радикальных националистов и либералов, адаптированные к национальным потребностям, использование религиозной традиции в поисках национальной идентичности – всё 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 увязывает 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 своём знамени лозунги свободы, сионизм требовал свободы для еврейского народа, поскольку этот новый, революционный мир привёл к пониманию еврейской индивидуальности и возможностей еврейского бытия» [Авинери: 25].

Антисемитизм был важной, но далеко не единственной побудительной силой формирования у евреев национального самосознания. 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 самое главное, отличие еврейского национализма от арабского – строительство государства осуществляли выходцы из Европы и из Российской империи. Для них западные 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. Его особенность заключена в противоречии между демократической по-

литической системой как воплощением политического модерна и этнорелигиозным характером государства, идентифицирующим себя как еврейское. Соответственно, в нём нет 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.

3

Наиболее очевидным проявлением ревизии сформировавшейся модели стала тенденция к пересмотру административно-территориального устройства государств.

Проекты федерализации, разрабатывавшиеся в регионе в XX веке, каждый раз осуществлялись в одном из двух вариантов. Либо это были попытки соединения нескольких уже существующих стран, вопреки экономической необходимости и без всякой связи с общественными инициативами, но во имя идеологии или персональных амбиций. Либо же речь шла о замаскированной дезинтеграции существующего государства. Ни в том, ни в другом случае эти проекты не имели ничего общего с концепцией федерализма как географического выражения демократии, разрабатывавшейся на Западе.

В настоящее время в случаях Йемена, Сирии и Ливии регулярно звучащая 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 пределы – единство рыхлой федерации зависит от нахождения консенсуса между региональными элитами относительно разделения доступа к ресурсам страны и от интересов третьих государств[2]. В случае нарушения межрегионального баланса или изменения международной обстановки система оказывается чрезвычайно уязвимой.

В других случаях (Марокко, Алжир, Тунис, Ливан, Египет и др.) речь обыкновенно идёт не о федерализации как таковой, но о децентрализации (*аль-лямарказийя*) или других формах имплементации элементов федерализма в систему управления страной. При том что формально децентрализация во всех этих государствах является официальной политикой, направленной на стимулирование развития локальных сообществ, в реальности она всегда выполняет разную роль.

В Ливане речь фактически идёт 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 Марокко она служит средством автономизации отдельных областей страны – контролируемой Рабатом части Западной Сахары в Марокко и Кабилии в Алжире. При этом в обоих государствах сама постановка вопроса о регионализации или федерализации представляется невозможной (в особенности в Алжире, где они рассматриваются через призму берберского сепаратизма). В Тунисе же вопрос о «дефаворизованных» регионах был поставлен на повестку дня революцией 2011 г. и рассматривался в контексте обеспечения доступа элит этих регионов к власти и финансовым ресурсам страны.

Во всех без исключения случаях федералистские тенденции могут объясняться

[2] Американские эксперты обычно оценивают иракский опыт как позитивный, полагая, что федерализация позволила сохранить единство разваливавшейся страны. Вместе с тем возможна и прямо противоположная оценка, в соответствии с которой отказ от унитарности только стимулировал центробежные силы страны. 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 – вопрос об обеспечении безопасности.

двумя прямо противоположными способами. С одной стороны, как стремление усовершенствовать политическую систему, создать более тонкие механизмы управления и тем самым повысить инклюзивность политической власти. Это особенно ярко проявляется в традиционно суперцентрализованном Египте, в действующей конституции которого шесть статей посвящено проблемам децентрализации, полномочиям местных советов (в конституции 1971 г. 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 стране[3].

С одной стороны и в краткосрочной перспективе, децентрализация имеет иное значение. Расширение пространства выборов повышает легитимность центральной власти, однако несовершенство избирательных механизмов и слабость судебной системы позволяют ей сохранять контроль над политическим процессом. Кроме того, процесс расширения полномочий регионов создаёт легальный механизм закрепления интеграции традиционных местных элит в политическую систему.

С другой стороны, федералистские начинания могут рассматриваться как попытка центральной власти сохранить единство страны, обеспечив консенсус с региональными (зачастую иноэтническими или иноконфессиональными) элитами. В случае Ирака этот мотив выражен особенно явно. Впрочем, как и то, что одной федерализации, пусть и понимаемой лишь как механизм сохранения государственности, недостаточно. По прошествии четырнадцати лет после падения баасистского режима можно наблюдать продолжение дезинтеграции страны уже на региональном уровне. Ярчайший пример тому – противостояние Эрбиля и Сулеймании в Иракском Курдистане, шиитских военно-политических движений на Юге, суннитских – в центральных регионах. Одно из возможных объяснений подобного процесса состоит в том, что сведение вопроса о государственности к торгу элит за доступ к ресурсам переводит всю проблему в разряд чисто рыночных отношений, открывая дорогу для появления всё новых субъектов и делая национальный консенсус невозможным.

Сверх того, федерализация на этнических или конфессиональных основаниях в долгосрочной перспективе может вести к катастрофическим последствиям ещё и потому, что она закрепляет территории проживания за отдельными группами населения, препятствуя формированию единой национальной общности в результате их диффузии. Таким образом, она способна стать основой для новых конфликтов, сегодня ещё несуществующих.

Другим проявлением упомянутой ревизии становится пересмотр идентичности государственной власти, попытка усиления её религиозного начала. Наибольшую активность в этом проявляли исламистские силы, находившиеся у власти в Тунисе и Египте первые пару лет после революций. В принятой в 2014 г. конституции, по мнению самих тунисцев, самой либеральной во всех арабских странах, содержался запрет на такфир – исламский вариант анафемизации[4]. Таким парадоксальным образом привнесение религиозного дискурса в основной закон становится инструментом защиты светскости государства. Правда, остаётся открытым вопрос, не является ли запрет на такфир сам по себе своеобразным *такфиром*.

В Египте на протяжении всего правления М. Мурси обсуждался вопрос о роли

[3] Понятно, что формальные нормы конституции отражают скорее устремления активной части общества на момент принятия основного закона, чем политическую реальность.

[4] Конституция Республики Тунис, 2014, статья 6 [Дустур аль-джумхурийа ат-тунисийа, 2014. Аль-фасль 6]. URL: http://www.arp.tn/site/main/AR/docs/constition.pdf

ислама в обществе и стране, а положение о том, что политическая система базируется в том числе и на исламском принципе совещательности (*шура*), было отражено в шестой статье конституции 2012 г. Из текста 2014 г. оно было вычеркнуто, зато некоторые другие положения, указывающие на религиозную идентичность государственности, в нём сохранились. Дело не только в том, что, как и в текстах 1971 г. и 2012 года, шариат объявляется основным источником права страны, но и в том, что отдельно говорится об иудейском и христианском праве (ст. 3), о независимости аль-Азхара как основной исламской институции (ст. 7 – с неё начинается вторая глава конституции, посвящённая социальным институтам). Наконец, в преамбуле сказано о Египте: «Это место, где они (египтяне. – *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 живём и которая живёт в наших душах»[5].

Более сложный пример даёт ситуация в Алжире. В этой стране по настоянию исламистских сил на парламентских выборах 2017 г. кандидатам в депутаты женского пола было разрешено не показывать своё лицо в период электоральной кампании. Одновременно с этим принятый в 2012 г. закон о представительстве женщин позволил укрепить гендерный паритет в органах власти. В Марокко после волнений 2011 г. власть короля была юридически десакрализована. На первый взгляд это шаг в сторону секуляризации политической системы, но в конкретных обстоятельствах он может рассматриваться и как уступка исламистским силам, выступающим против религиозного традиционализма, обосновывавшего священный статус монарха.

Подобных примеров можно привести множество, однако все они сводятся к одному – в самых разных государствах региона вне зависимости от внутриполитической ситуации правительства стали обращать более пристальное, нежели ранее, внимание на религиозную идентичность власти. Эти тенденции связаны с актуализацией вопроса о культурно-исторической и конфессиональной идентичности обществ. Отсюда – 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 – Ираку, Сирии, Йемену, Ливии (в этом случае речь идёт не об этноконфессиональной, а об этноплеменной идентичности). Помимо них – и к Бахрейну, в котором противостояние власти и оппозиции имеет выраженную суннитско-шиитскую составляющую.

4

Тезис о крушении системы Сайкс–Пико в сущности означает признание провала (или по меньшей мере ослабления) той модели государственности, которая складывалась в регионе в течение XX в. под воздействием европейских идей, и соответственно – осознание того, что на её место приходит некая другая – более архаичная модель осуществления политической вла-

[5] Конституция Арабской Республики Египет, 2014 [Дустур джумхурийат мыср ал-арабийа]. URL: http://www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf

сти. Для того чтобы понять сущность этой модели, имеет смысл обратиться к доколониальному арабо-мусульманскому опыту. Кратко он может быть описан в следующих параметрах.

Во-первых, государство в арабо-мусульманском мире раз за разом возникает в результате сочетания религиозного призыва (*да'ва*) и активности консолидированных племён, традиционно описывающейся в источниках термином '*асабийя* – племенной дух, или племенная солидарность. Именно крепкая '*асабийя*, согласно философу и историку XIV в. Ибн Халдуну, позволяет объединяться разрозненным племенам и атаковать города, население которых, предавшись благам цивилизации, собственную '*асабийу* растратило [Ибн Халдун 2008: 178].

Действительно, раз за разом в истории арабского мира воспроизводится один и тот же сюжет возникновения государства в результате объединения усилий какого-нибудь проповедника и какого-нибудь племенного лидера. Иногда эти две ипостаси могут соединяться в одном лице. Подобная модель с теми или иными корректировками относится к государствам Альмохадов, Альморавидов, Фатимидов, Аййубидов, Сенуситов, Саудитов, Сельджуков. Сущность религиозного призыва во всех этих историях остаётся неизменной – очищение от негативных новшеств – *бид'а* и возвращение к первоначальной чистоте ислама.

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) обрёл 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 от халифа зависели. Кроме того, наличие фигуры халифа символизировало (и теоретически – обеспечивало) единство *Дар ал-ислам* – Обители ислама.

Как следствие, в арабо-мусульманском мире утвердилась модель многоуровневой государственности, в которой высший уровень был представлен фигурой объединявшего умму халифа[6], а нижний – многочисленными правителями, власть которым теоретически была делегирована религиозным авторитетом, но которые были вынуждены в реальности опираться на '*асабийу*.

Отсюда следует третья специфическая черта традиционного арабо-мусульманского государства: оно выступает не территориальным, а религиозно-племенным образованием, политией, организующей жизнь генетически связанного общественного организма, обладающего единой 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 светскими мусульманскими правителями – султанами или царями (*мулук*)[7].

Описанные принципы вряд ли могут быть применены сегодня напрямую, вытеснив несостоявшиеся проекты национальной государственности. Дело даже не в экзотичности и очевидной архаичности традиционной арабо-мусульманской государственности. В первую очередь они отражают лишь одну из возможных интерпретаций исторической реальности региона[8], а создание исламской государственно-

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

[7] 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».

[8] Ничто в конечном счёте не мешает интерпретировать эту реальность в неомарксистских или каких-либо иных категориях, отказавшись от цивилизационного подхода.

сти на территориях, знавших до того лишь эллинистические или древневосточные принципы политической организации (или не знавших и тех) – совсем не то же самое, что её восстановление в сложно устроенных современных обществах, многие слои которых вполне модернизированы. В результате 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.

Нельзя не учитывать ещё одно обстоятельство. Описанное ослабление государственности касается не только проблем функционирования институтов, но и географического ареала воздействия центральной власти. Ярче всего это выражено в наиболее конфликтных странах. В Сирии, Ливии, Йемене, отчасти в Ираке центральные правительства оказываются вполне способными обеспечивать безопасность и нормальную хозяйственную жизнь в столицах и близлежащих районах, где и концентрируется основное население. По мере удаления от этих зон государство начинает исчезать. Где-то его полное уничтожение создаёт возможность для появления конкурирующих политических центров (Тобрук в Ливии, Аден в Йемене, Эрбиль и Сулеймания в Ираке, Ракка в Сирии и Ираке). В других случаях общество оказывается способным к самоорганизации на архаичных основаниях и к выстраиванию не государственных, но более или менее стабильных форм политико-экономического существования. Помимо зон конфликтов похожую ситуацию мы обнаруживаем и в южных и западных районах Туниса, и в алжирской Кабилии, и в Южном Ливане. Конкретные формы политического бытия каждый раз могут быть разные. В Тунисе речь идёт о симбиотическом существовании нелегальной «экономики границ» и традиционных кланов – ‘*уруш* (похожая ситуация была и на иракско-сирийской границе). В Ливане – об административно-хозяйственной деятельности Хизбаллы. В Алжире – о формировании координационных комитетов деревень Кабилии.

Во всех случаях речь идёт об усилении тех форм жизнедеятельности, которые существовали и раньше, однако менее явно. Резистентность этих примитивных форм общественной жизни к внешним угрозам делает их устойчивыми. Тем не менее они не могут создать основу для формирования альтернативной государственности, поскольку, *во-первых*, не имеют потенциала для географического роста, а *во-вторых*, изначально лишены возможности интеграции в международное пространство.

5

Как уже отмечалось, согласно теории «множественности модернов» (она перекликается с анклавно-конгломератной моделью Богатурова–Виноградова [Богатуров, Виноградов 2002]), внешнее сходство институтов во всех формально демократических государствах не означает их сущностной идентичности. Например, в арабских странах (впрочем, и не только в них) политические партии, так или иначе идентифицирующие себя в общепринятых идеологических категориях (как националистов, либералов или социалистов), в реальности зачастую опираются на региональные, племенные и этнические группировки. При том что в процессе ревизии основ государственности местные общинные и религиозные идентичности получают новый стимул, носителями гражданской идентичности остаются главным образом модернизированные слои.

Сосуществование традиции и современности не только в социальной структуре ближневосточных обществ, но и в сознании граждан, в их поведенческих моделях оказывается тесно взаимосвязанным с уровнем развития современных институтов. Есть известная формула – чем более развито общество, тем более развиты институты. Согласно ей рассуждает отечественный арабист М.А. Сапронова [Сапронова 2015: 26–39]. Эта формула, однако, может быть перевёрнута – в конце концов, именно создающиеся модернизированной

элитой институты позволяют модернизировать общество. Элита в таком случае выполняет функции прогрессора и в ситуации конфликта может выступать как «внутренний колонизатор».

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.

Одно из принципиальных отличий западного модерна от ближневосточного связано с разным пониманием роли религии. Модерн на Западе был совмещён со светскостью. Понятие современного государства в этом понимании означало государство светское, в котором религиозные институты отделены от политической власти, а религиозные догмы и нормы не влияют на процесс принятия решений. Религия оставалась личным делом каждого. В принятой Генеральной Ассамблеей ООН Всеобщей декларации прав человека 10 декабря 1948 г. 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»[9]. Понятие «убеждения» относилось к обширной зоне идей за пределами религиозной картины мира и вобрало в себя в том числе и атеизм. При этом на мусульманском Востоке светскость имела иное значение и воспринималась вовсе не так, как в Европе, с учетом особенностей самого ислама и общества, его исповедующего. Речь здесь могла идти разве что об отделении религии от политики, но никогда – от государства, всегда сохранявшего полный контроль над деятельностью конфессиональных институтов и обращавшегося к ним для легитимизации наиболее важных политических решений.

Наступление постмодернизма, делающего 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 не абсолютной, 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 “транс-рациональными и транс- индустриальными”...» [Walberg 2013: Kindle loc. 260].

* * *

Отказ 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, поиски новой модели устроения общества и государства, покоящиеся на постсекуляризме, становятся знамением новой эпохи, которая могла бы быть обозначена как период неомодернизма. Неомодернизм – подобно постмодернизму скептичен и эклектичен, он допускает сосуществование современности и архаики, он даже допускает осовременивание архаики и архаизацию современности. Вместе с тем, в отличие от постмодерна, он не отказывается от позитивного высказывания, а чувствует жжение позитивистско-

[9] Всеобщая декларация прав человека. ООН. 10.12.1948. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr

го огня и стремится обрести истину, пусть и обращаясь к противоречащим друг другу ценностям архаики и модерна.

Таким образом, обращение к религии и её политизация становятся характерной чертой современной эпохи и определяющим моментом в поисках новой модели государственности в регионе. Насколько она окажется успешной и устойчивой, покажет время.

Список литературы

Авинери Ш. Основные направления в еврейской политической мысли. Т–А: Библиотека–Алия, 1989. 320 с.

Богатуров А.Д., Виноградов А.В. Анклавно–конгломератный тип развития. Опыт транссистемной теории // Восток–Запад–Россия: Сборник статей. К 70–летию академика Н.А. Симонии. М.: Прогресс–Традиция, 2002. С. 109–128.

Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс , 1991. 319 с.

Ибн Халдун. Аль–Мукаддима // Историко–философский ежегодник 2007. М.: Наука, 2008. С. 187–217.

Косолапов Н.А. Россия: территория в пространствах глобализирующегося мира // Мировая экономика и международные отношения. 2005. № 7. С. 3–14.

Наумкин В.В. Политические процессы в странах Востока // История Востока. Восток в новейший период (1945–2000 гг.). T.VI. М.: Восточная литература, РАН, 2008. С. 12.

Наумкин В.В. Нужно ли присоединять Россию к соглашению Сайкса–Пико? /Российский совет по международным делам. 22.08.2016. URL: http://russiancouncil.ru/analytics–and–comments/analytics/nuzhno–li–prisoedinyat–rossiyu–k–soglasheniyu–sayksa–piko/

Ражбадинов М.З. Анатомия египетской революции – 2011: Египет накануне и после политического кризиса в январе–феврале 2011 г. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. 424 с.

Сапронова М.В. Становление новой государственности на арабском Востоке // Международные процессы. 2015. Т. 13. № 3. С. 26–39.

Серебров С.Н. Йемен: национальный диалог и проблема сепаратизма юга // Оценки и идеи: Бюллетень ИВ РАН. 2014. Т. 1. № 5. 19 с.

Труевцев К.М., Булаев О.О. Ливия: распавшееся государство и очаг региональной нестабильности // Оценки и идеи: Бюллетень ИВ РАН. 2016. Т. 1. № 9. URL: https://book.ivran.ru/f/bull–9–maj–2016.pdf

Dawisha A. The Second Arab Awakening: Revolution, Democracy, and the Islamist Challenge from Tunis to Damascus. N.Y., L.: W.W. Norton & Company, 2013. 288 p.

Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // Daedalus. Winter 2000, Vol.129. No. 1. P. 1–29.

Rabinovich I. The End of Sykes–Picot? Reflections on the Prospects of the Arab State System // Middle East memo. Saban Center at Brookings. #32. February 2014. URL: https://www.brookings.edu/wp–content/uploads/2016/06/Sykes_Picot_Rabinovich.pdf

Walberg E. From Postmodernism to Postsecularism: Re–emerging Islamic Civilization. Atlanta: Clarity Press: 2013. 368 p.

STATEHOOD IN THE MIDDLE EAST

THE FUTURE WHICH STARTED YESTERDAY

IRINA ZVYAGELSKAYA
Primakov's Institute of World Economy and International Relations of the RAS, Moscow 117997, Russia

VASILY KUZNTESOV
Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow 107031, Russia

Abstract

The crisis of statehood in the Middle East was caused by factors not uncommon for the contemporary international developments, but specifically refracted in the context of the original cultures of the peoples and countries of the region. The protests in the Arab States, signifying the pain of gaining civic self-esteem and dignity; crisis of secularism; attempts to repel imposed identities and a search for the cultural roots can be attributed to the mainstream global trends, but in the forms corresponding to the specific organization of Arab societies. The formation of modern Arab States experienced the powerful impact of the Western nationalism, but the adoption of Western ideologies went hand in hand with rejection of Western models of social inclusion. A special place in the region is taken by Israel built in compliance with the Western political model, although, also partially revised under the influence of ethnopolitical considerations and security challenges.

The coexistence of tradition and modernity not only in the social structure of Middle Eastern societies, but also in the minds of citizens and their behavioral patterns are correlated with the level of development of modern institutions, which are either weak or nonexistent in a number of Arab States. The prospects of nation building that would respond to the public expectations, based on the synthesis of modernist and postmodernist discourses, of modernity and archaism are not yet clear. An appeal to religion and its politicization may be an important but not necessarily uncontested element of searching for new models of statehood in the region.

Keywords:

The Middle East; Arab awakening; political Islam; nation state; post-secularism; modernity and archaism; development models.

References

Avineri Sh. (1989). *Osnovnye napravleniia v evreiskoi politicheskoi mysli* [Main Directions in the Jewish Political Thought]. Tel–Aviv: Biblioteka–Aliia. 320 p.

Bogaturov A.D., Vinogradov A.V. (2002). Anklavno–konglomeratnyi tip razvitiia. Opyt transsistemnoi teorii [Development Type Based on Enclaves and Conglomerates. The Record of Trans–Systemic Theory]. In *Vostok–Zapad–Rossiia. Sbornik statei. K 70–letiiu akademika N.A. Simonii*. Moscow: Progress–Traditsiia. P. 109–128.

Dawisha A. (2013). *The Second Arab Awakening: Revolution, Democracy, and the Islamist Challenge from Tunis to Damascus*. N.Y., L.: W.W. Norton & Company. 288 p.

Eisenstadt S.N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*. Vol.129. No. 1. P. 1–29.

Gellner E. (1991). *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow: Progress. 319 p.

Ibn Khaldun. (2008). Al–Mukaddima. In *Istoriko–filosofskij ezhegodnik 2007*. Moscow: Nauka. P. 187–217.

Kosolapov N. (2005). Rossiia: territoriya v prostranstvakh globaliziruiushchegosya mira [Russia: Territory in the Spaces of Globalizing World]. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya*. No. 7. P. 3–14.

Naumkin V. (2016). *Nuzhno li prisoediniat' Rossiiu k soglasheniiu Saiksa–Piko?* [Is it Necessary to Associate Russia with the Sykes–Picot Agreement]. Rossiiskii sovet po mezhdunarodnym delam. URL: http://russiancouncil.ru/analytics–and–comments/analytics/nuzhno–li–prisoedinyat–rossiyu–k–soglasheniyu–sayksa–piko/

Naumkin V.V. (2008). Politicheskie protsessy v stranakh Vostoka [Political Processes in the Countries of the Orient]. *Istoriia Vostoka. Vostok v noveishii period (1945–2000 gg.)*. T.VI. Moscow: Vostochnaia literature, RAN. P.12.

Rabinovich I. (2014). *The End of Sykes–Picot? Reflections on the Prospects of the Arab State System*. Middle East memo. Saban Center at Brookings. #32. February 2014. URL: https://www.brookings.edu/wp–content/uploads/2016/06/Sykes_Picot_Rabinovich.pdf

Razhbadinov M.Z. (2013). *Anatomiia egipetskoi revoliutsii – 2011: Egipet nakanune i posle politicheskogo krizisa v yanvare–fevrale 2011 g.* [Anatomy of the Egyptian Revolution – 2011: Egypt in Advance and after the Political Crisis in January–February 2011]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN. 424 p.

Sapronova M.V. (2015). Stanovlenie novoi gosudarstvennosti na arabskom Vostoke [Emergence of New Statehood in the Middle East]. *Mezhdunarodnye protsessy*. Vol. 13. No 3. P. 26–39.

Serebrov S.N. (2014). Yemen: natsional'nyi dialog i problema separatizma iuga [Yemen: National Dialogue and Problems of Southern Separatism]. *Otsenki i idei: Biulleten' IV RAN*. 2014. Vol. 1. No. 5. 19 p.

Truevtsev K.M., Bulaev O.O. (2016). Liviya: raspavsheesya gosudarstvo i ochag regional'noi nestabil'nosti. [Libya: Disintegrated State and the Hotbed of Regional Instability]. *Otsenki i idei: Biulleten' IV RAN*. Vol. 1. No. 9. URL: https://book.ivran.ru/f/bull–9–maj–2016.pdf

Walberg E. (2013). *From Postmodernism to Postsecularism: Re–emerging Islamic Civilization*. Atlanta: Clarity Press: 2013. 368 p.