

УДК 321.013

**Евгения Александровна Иванова**  
аспирант Учреждения Российской академии наук  
Института философии и права  
Уральского отделения РАН  
г. Екатеринбург  
hljomalind@rambler.ru

## **ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ АРАБСКОГО ВОСТОКА: МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И КОНСЕРВАТИВНОЙ РЕВОЛЮЦИЕЙ<sup>1</sup>**

Статья посвящена анализу специфики процессов политической модернизации в странах Арабского Востока. Рассматривая структурные особенности современных арабских политий, автор фиксирует основные проблемные черты сложившейся в этих обществах ситуации современности и на основе этого аргументирует идею о том, что в условиях доминирования антимодернистских идеологий и еще не сложившейся единой гражданской общности в роли главного модернизационного института на Арабском Востоке выступает государство.

Политическая модернизация, страны Арабского Востока, современность, современные институты, глобализация, государство, многосоставное общество, асабийят, панарабизм, антимодернизм, консервативная революция.

Процессы, начавшиеся в 2010 г. в арабском мире и впоследствии практически целиком его охватившие, многие отечественные и зарубежные исследователи поспешили назвать революционными, таким образом понятийно связав их с европейскими революциями Нового времени, глубинный онтологический смысл которых заключался в освобождении пространства для формирования структур современности – модерна. Именно в радикальном преодолении неодновременности в развитии собственных системообразующих структур и постоянно усложняющихся структур модерна и состоит смысл любой подлинной социальной революции.

На первый взгляд, коренные перемены в политической конфигурации, произошедшие в целом ряде стран Арабского Востока, лежат в русле этой логики. За короткий срок были свергнуты уходящие своими корнями в постколониальный период и обвиняемые в архаичности режимы личной власти Бен Али в Тунисе, Мубарака в Египте, Каддафи в Ливии. Однако действительно ли эти процессы, называемые революционными, воплощают в себе очередной исто-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта Президента РФ № МК-1229.2011.6.

рический сдвиг от архаики к современности, который в духе закона отрицания отрицания должен «снять» некогда выполнявшие прогрессивную модернизационную функцию постколониальные структуры? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к опыту того, что А. Магун называет ключевой фазой революции, которая начинается, когда «конфликт и кризис осознаются как внутренние и их не удастся приписать отчужденной и внешней обществу власти» [6, с. 19].

Во всех без исключения арабских странах, где уже произошло свержение правящих режимов (равно как и в тех, где оно с большой долей вероятности только может произойти), доминирующие позиции в новой политической ситуации, по всей видимости, занимают отнюдь не те продемократические и нацеленные на модернизацию социальные силы, которые активно поддерживали «арабскую весну» в уличных выступлениях и глобальной сети, а консервативно настроенные сторонники исламизации политики и общественных отношений.

В пользу этого утверждения красноречиво говорят результаты парламентских выборов в «постреволюционном» Тунисе в октябре 2011 г., где исламистская партия «Ан-Нахда», запрещенная при президенте Бен Али, получила 41% голосов избирателей и вместе с этим – большие шансы взять под свой контроль разработку следующей тунисской конституции, призванной очертить контуры новой политической системы. Аналогичным образом исламистам удалось укрепить свои позиции также в других странах «арабской весны». Так, в Египте на политическое лидерство продолжает претендовать одиозная исламистская организация «Братья-мусульмане», а в Ливии созданный повстанцами Переходный национальный совет уже в первые дни своей окончательной победы над силами Каддафи весьма символически заявил о своем намерении исламизировать ливийское законодательство. Похожая ситуация наблюдается в Сирии и Йемене, где положение правящих режимов президентов Асада и Салеха оказывается все более шатким.

В этом контексте становится очевидным, что основная линия напряжения в рассматриваемых социальных конфликтах пролегает не столько между окостеневшими социально-политическими структурами, сложившимися в условиях господства постколониальных авторитарных режимов, с одной стороны, и в действительности находящимися с ними в глубокой родовой связи промодернизационными силами, с другой, сколько между последними и антимодернистскими силами, которые революции-модернизации предпочитают революцию консервативную, разворачивающуюся в логике «возвращения» или «возрождения» (так переводится с арабского слово «нахда»).

В этих условиях ключевым для обществ «арабской весны» становится вопрос о выборе пути и средств для продолжения мо-

дернизации, которая является единственным способом существования в современности. По сути речь идет о социальных и политических институтах, способных стать эффективными механизмами модернизации в той проблематичной ситуации, в которой оказались современные арабские общества. Именно этот, на первый взгляд, легкий вопрос представляет здесь наибольшую сложность, о чем свидетельствует хотя бы парадоксальная тенденция, когда в арабских странах антимодернистские силы приходят к власти при помощи чисто модернистского политического института – свободных и демократических выборов.

Внесение ясности в обозначенный выше вопрос о модернизационных институтах и является основной целью настоящей статьи. Понимая *политическую модернизацию* как *процесс формирования и функционирования в данном политическом сообществе таких политических институций, которые позволяют ему эффективно решать проблемы, порождаемые состоянием современности*, мы попытаемся доказать, что в специфических условиях современных арабских обществ, в роли главного модернизационного института выступает государство.

Специфический путь модернизации, по которому идут сегодня арабские политии, обусловлен их собственной, уникальной ситуацией современности, складывающейся из двух, налагающихся друг на друга, контекстов – глобального и локального. Перманентное давление глобальной современности на некогда устойчивые локальные структуры трансформирует сложившиеся исторически социокультурные, политические и экономические противоречия, превращая их в совершенно новый, мощный фактор внутреннего развития. В этом смысле, анализируя траекторию модернизации того или иного общества, прежде всего необходимо уловить динамику этих противоречий, которая тем не менее определяется не только текущим моментом, но и всем предшествующим развитием.

Представляется, что подобная логика позволит избежать некоторых опасных упрощений, которые допускали и допускают конвенциональные теории модернизации, в лучшем случае рассматривая некоторые исторически унаследованные арабскими обществами черты как неизменные и статичные, в худшем – вовсе не принимая их в расчет. Похожую ошибку, но уже исходя из других методологических предпосылок, совершают ориенталисты. Делая акцент на уникальности Арабского Востока, эти ученые как будто не замечают унифицирующего воздействия глобализации, «консервируя» в своих теориях те «специфические черты восточных политий», которые на практике претерпевают существенные изменения.

Таким образом, рассматривая в качестве фактора, влияющего на модернизацию, исторически сложившиеся особенности арабских обществ, мы вместе с тем будем пытаться понять, каким образом

они трансформируются в текущих условиях, и какую роль (положительную или отрицательную) эти изменения играют с точки зрения адаптации к проблематичной ситуации современности.

На протяжении всей истории границы огромного арабского мира, внутренние и внешние, постоянно менялись. Происходило это вследствие завоевания арабами новых территорий и захвата, колонизации их собственных земель. Одним из последних по времени аккордов в данном процессе стало затянувшееся на полстолетия оформление в границах арабского мира независимых государств. Наряду с другими историческими и культурными факторами этот долгий и противоречивый процесс способствовал становлению здесь особого типа общества, который, вслед за А. Лейпхартом, можно назвать многосоставным [4].

В контексте Арабского Востока специфика подобного типа общества заключается в том, что оно как бы составлено из множества конституируемых по различным основаниям, пересекающихся и налагающихся друг на друга сегментов. Здесь мирно сосуществуют и вступают в конфликтное взаимодействие многочисленные конфессиональные, религиозные, этнические и родоплеменные группы, обуславливая сложную конфигурацию социальной структуры и противоречивую динамику общественных отношений.

Вместе с тем важно отметить, что отнюдь не сам факт наличия этих групп имеет определяющее значение. В действительности для современных арабских политий проблема заключается в другом. Принадлежность к этим группам оказывается наиболее весомым фактором самоидентификации, вытесняя на периферию общественного сознания необходимые, с точки зрения выживания сообщества как целого, механизмы – национальную идентичность и как следствие – лояльность к государству.

Как утверждает российский востоковед Г.И. Гучетль, на Арабском Востоке доминирующую роль играют два основных уровня лояльности. В качестве первого и наиболее существенного выступает «принадлежность к определенному вероисповеданию и связанной с ним цивилизации» [1, с. 15]. Второй уровень лояльности выражается в ощущении индивидом своей принадлежности к «реальной социальной единице – племени, религиозной общине или землячеству, объединяющему, например, жителей квартала, связанных между собой семейно-родственными узами» [1, с. 15].

Об их по-прежнему существенном влиянии на арабское общество говорит известный ливанский политолог Гассан Саляме, описывая эти доминантные уровни лояльности понятием асабийят [13, с. 9], которое еще в XIV в. использовал в своем трактате «Мукаддима» арабский философ Ибн Хальдун. Он говорит об асабийят как об особых связях, силах сцепления, которые поддерживают единство общества. По мысли философа, эти связи наиболее прочны в пле-

менных сообществах, которым они позволяют сопротивляться внешнему контролю и давлению правительства.

В ходе истории эти разнопорядковые, апеллирующие к разным основаниям уровни групповой лояльности теснейшим образом переплелись, вросли друг в друга, породив множество зачастую конфликтующих между собой социальных конгломератов. Существующие ныне на Арабском Востоке разного рода общины, конституированные специфическими сочетаниями религиозных, этнических и племенных черт, как и несколько веков назад, сохраняют групповую солидарность и по-прежнему сопротивляются любым попыткам нарушить свою автономию, которая сложилась исторически и по сути никогда не подвергалась решительному пересмотру.

Действительно, обращаясь к историческому опыту, можно увидеть, что любые властные установления тем не менее оставляли общинам определенное пространство для автономии, способствуя укреплению их внутригрупповых связей.

Так, особый статус немусульманских общин был закреплен еще в раннеисламский период в системе правил, известных как договор халифа Умара [12, с. 24]. Хотя очевидно, что о равноправии между мусульманами и зимми (немусульманами) в то время не было и речи. Согласно этим правилам, разработанным мусульманскими теологами на основе Корана и Сунны, зимми получали достаточно широкую автономию в решении вопросов, касающихся своих общин. К примеру, некоторым из них был гарантирован достаточно существенный объем прав: «право сбора налогов для поддержания функционирования их общественных институтов, право суда, если дела подпадали под законы, регулирующие отношения между лицами, принадлежащими к одной общине; свободу религиозного образования и отправления религиозных обрядов, а также признание официального статуса главы каждой общины» [2].

В результате уже тогда возникла ситуация, при которой общины, располагая собственными религиозными и правовыми установлениями по сути распространяли свою юрисдикцию на все аспекты жизни членов общин (конечно, за исключением тех, которые подпадали под действие мусульманского права).

Позднее, уже в Османской империи, этот принцип был продублирован и получил свое дальнейшее закрепление в системе миллетов [10, с. 620]. Последняя представляла собой особую социокультурную структуру, основанную, во-первых, на признаке религиозной принадлежности, во-вторых, на принадлежности этнической, которая, в свою очередь, зачастую определялась лингвистическими различиями. Базовым организационным звеном миллета и являлась община. По отношению к отдельному индивиду она по-прежнему обладала большими полномочиями, являясь одновременно и общиной единоверцев, и социально-административным объединением.

Для нас же решающим здесь является то, что система миллетов способствовала укреплению связей внутри общины и воспроизводству лояльности ее членов к ней, которые как и прежде оставались под ее юрисдикцией.

Свою роль в усилении сегментарных различий внутри арабских сообществ (но уже преимущественно другими средствами) сыграла и система европейского колониализма. Так, например, французское колониальное руководство поддерживало и стимулировало сепаратистские настроения алавитов и друзов в Сирии и берберов в Марокко в условиях, когда там постепенно начинали складываться национальные освободительные движения [18, с. 148].

Более того, уже в настоящее время в странах Арабского Востока этно-религиозные общины продолжают сохранять некоторые правовые полномочия по отношению к своим членам.

Так, к примеру, правовая система Сирии наравне с элементами романо-германского права, на принципах которого основывается большинство отраслей сирийского законодательства, включает и нормы мусульманско-правовой доктрины. Последняя носит персональный характер и применяется специальными шариатскими судами к отношениям, в которых хотя бы одной из сторон является мусульманин. Что касается других религиозных общин Сирии, то по вопросам личного статуса они применяют собственные правовые нормы.

В результате подобного распределения правовых полномочий между общинами и государством складывается своего рода ситуация «правовой раздробленности», которая лишь способствует усилению замкнутости общин и препятствует становлению единой национальной общности.

Примечательно, что даже немусульманские общины, которые в той или иной степени испытывают на себе давление шариата, под юрисдикцию которого при существующей правовой системе так или иначе подпадают некоторые аспекты их жизни, сопротивляются попыткам государства распространить свои полномочия на частную сферу посредством изменения правовой системы на светских началах. Эту ситуацию Гассан Саляме объясняет тем, что некоторым меньшинствам оказывается гораздо легче отказаться от общего закона, чем утратить свой собственный [13, с. 6].

В итоге, на Арабском Востоке сложилась и получила свое закрепление в исторической практике опасная дихотомия, на одном полюсе которой оказалось общество, состоящее из множества замкнутых и внутренне сплоченных сегментов, отстаивающих свою автономию, на другом – национальное государство – модель, импортированная из европейского опыта и не имеющая аналогов в арабо-исламской истории [18, с. 127]. В силу своего в значительной степени искусственного характера последнее с трудом закрепляется

в общественных практиках как на ценностном, так и на институциональном уровнях, проигрывая сплоченным и более авторитетным общинам. Это в значительной степени препятствует реализации внутреннего суверенитета государства, без чего в условиях современности оно не может эффективно функционировать.

В этом контексте очевидной становится одна из ключевых проблем политической модернизации, стоящих сегодня перед государствами Арабского Востока. Это преодоление негативной автономии общин и конструирование единой гражданской общности, лояльной к государству.

Вместе с тем это отнюдь не единственная линия напряжения в отношениях между обществом и национальным государством на Арабском Востоке, которая затрудняет решение указанной выше жизненно важной задачи.

Наряду с фрагментарностью социальной структуры, общественному развитию арабских стран присущи и другие, обратные по своему характеру универсалистские тенденции, которые, каждая в своей степени, дискурсивно и практически препятствуют институционализации государственного суверенитета как внутреннего, так и внешнего.

Так, определенный деструктивный потенциал заключают в себе по-прежнему распространенные в границах ныне автономных арабских обществ панарабистские ориентации. В своем политическом измерении последние воплотились в идеи преодоления сложившихся на Арабском Востоке национальных границ и создании единого арабского государства [15, с. 14-15]. И хотя в настоящее время они фактически утратили свой былой политический вес, сохранившись на массовом уровне преимущественно в виде тяготения общественного сознания к единому культурному пространству арабского «отечества» (аль-ватан), а также в академических и интеллектуальных кругах в виде довольно абстрактных идей об арабском единстве, они, тем не менее, продолжают вносить некоторый беспорядок в представления о дальнейшей судьбе национального государства на Арабском Востоке и путях его модернизации.

В контексте настоящего исследования обращение к утопической по своей сути [15, с. 25] идее объединенного арабского государства, – которую даже попытались воплотить в жизнь сначала в конце 1950-х гг., а позже и в 1970-е гг., следует рассматривать как реакцию на трудности, которые испытывали молодые независимые сообщества в условиях адаптации к сложившейся на тот момент специфической конфигурации их собственной ситуации современности.

В политическом пространстве постколониального Арабского Востока образовался целый клубок проблем, в котором теснейшим образом переплелись и усилили друг друга глобальные и локальные

противоречия, решить которые по большей части слабые, не укорененные в исторической практике институты новых независимых государств не могли.

Повторявшиеся неудачные попытки преодолеть усложняющиеся экономические, социальные, политические проблемы на национальном уровне, «необеспеченность» внешнего государственного суверенитета, ставшая особенно очевидной на фоне нескольких драматичных военных конфликтов (в первую очередь войны с Израилем 1948 г. и Суэцкого кризиса 1956–1957 гг.), а в глобальном измерении – усиление зависимости и «врастание» в периферию современной мир-системы – все это зародило сомнения в жизнеспособности и легитимности существующих самостоятельных государств.

Актуальность панарабизма на уровне идеологии и практики объяснялась именно тем, что он предлагал альтернативный выход из сложившихся тупиков арабской современности. Однако очевидно, что предлагаемый под эгидой панарабизма политический проект был изначально несостоятельным, поскольку исходил из искусственных, оторванных от реального исторического прaxisа политико-культурных посылок и в силу этого не мог обеспечить ключевое для сложившихся здесь сообществ условие адаптации к специфической ситуации современности, а именно – созданию консолидированного, легитимного, суверенного национального государства.

Безусловно, с одной стороны, идея объединенного арабского государства, оспаривая сложившиеся в регионе государственные границы, тем не менее коррелирует с представлениями о конституирующей политической порядок глобальной современности системе национальных государств. Однако критически важно здесь то, что для формирования жизнеспособного современного политического сообщества необходимо, чтобы все его члены помимо общности происхождения, языка и культуры обладали общей политической гражданской идентичностью, поскольку «нация-государство является в первую очередь гражданско-политическим образованием» [7, с. 97]. Однако именно в конструировании гражданской идентичности идеологи и практики панарабизма не смогли достичь сколь-нибудь существенных успехов в значительной степени в силу объективных политико-исторических причин.

Апелляция к далекому прошлому ранних веков ислама, откуда, якобы, берет свое начало «извечная арабская нация» (аль-умма аль-арабийя аль-сармадийя) оказалась весьма слабым аргументом в обосновании современной доктрины национализма. И случилось это потому, что обращение к прошлому игнорировало объективные исторические реалии – многовековую «разделенность» Арабского Востока и связанную с ней неизбежную «регионализацию» социокультурного и политического пространства. Важным следствием этого



стало постепенное выкристаллизовывание в той или иной форме на разных участках арабского мира собственных региональных идентичностей. В этом смысле, как отмечает Б. Мадди-Вайтцман, существующие арабские государства уже внутри себя заключают многие источники своей легитимности [11, с. 5], что едва ли справедливо в отношении проекта единого всеарабского государства.

Закономерно не выдержала доктрина панарабизма и проверку практикой. В 1961 г. вследствие антинасеровского, антиегипетского переворота в Сирии распалась ОАР – Объединенная Арабская Республика в составе Сирии и Египта, не просуществовавшая и четырех лет. Тот факт, что во главе переворота стояли баасисты – представители националистической Партии арабского социалистического возрождения, явился прямым свидетельством кризиса идеологии панарабизма. Вполне предсказуемо одной из основных причин провала проекта ОАР стало то, что «для националистических течений арабского мира «местнические», то есть сирийские, иракские и прочие интересы в реальной политике оказались выше общеарабских» [9].

Неудачей завершилась и очередная попытка создания общеарабского государства. Учрежденная в 1971 г. Федерация Арабских Республик (ФАР) в составе Египта, Ливии и Сирии прекратила свое существование в 1977 г.

Одним из последних по времени и наиболее мощных ударов по идеологии панарабизма стал Кувейтский кризис 1990 г. По сути беспрецедентное в истории независимых государств Арабского Востока военное вторжение армии одного арабского государства (Ирака) на территорию другого (Кувейта) фактически означало «попрание всех возможных принципов коллективной арабской солидарности и добрососедства, закрепленных в учредительной Хартии и Договоре о совместной обороне 1950 года» [11, с. ix] .

Таким образом, и на уровне идеологии как инструмента символического конструирования политической реальности, и на уровне действительной политической практики доктрина панарабизма довольно быстро обнаружила свою несостоятельность в решении ключевой проблемы специфической для Арабского Востока ситуации современности. Она не смогла сформировать единую политическую нацию/государство (nation-state), наличие которой/ которого является необходимым условием адаптации общества в современной глобальной политической системе, конституированной государствами-нациями. Скорее наоборот, неудавшиеся попытки построения единого арабского государства дестабилизировали и без того трудный и противоречивый процесс формирования национальных идентичностей в границах существующих независимых политий.

Вместе с тем распад идеологии панарабизма, которая хотя и оспаривала легитимность сложившихся на Арабском Востоке госу-

дарственных границ, но все же в общем и целом вписывалась в современную систему политических координат, предлагая собственный, пусть даже неудачный, вариант «встраивания» в глобальную политическую современность, сопровождался возрастанием влияния новой идеологии. Эта идеология попыталась оспорить уже самую предлагаемую модель современности. Данная идеология, явившаяся продуктом политизации ислама, по-прежнему сохраняет свой мощный деструктивный потенциал, представляя большую угрозу суверенности независимых государств региона.

Вопреки многочисленным стереотипам, которые в силу разных причин воспроизводятся западной политической наукой, подлинный онтологический смысл идеологии исламского фундаментализма обнаруживается в другой проблематике, более глубокой и напряженной, нежели упрощенная хантингтоновская модель столкновения цивилизаций. Отвергая существующую модель государства и другие современные институты в качестве решения насущной для арабских обществ проблемы современности, исламские фундаменталисты фактически предлагают «выйти» из нее.

В чем же состоят причины устойчивой популярности и востребованности этого решения проблемы современности, которое для существующих арабских государств само превращается в проблему?

Истоки идеологии исламизма обнаруживаются в точке пересечения целого ряда противоречий как унаследованных из истории, так и порожденных современностью.

Кризис панарабизма и предложенного им проекта единого арабского государства создал благоприятные условия для поиска новых, более глубоко укорененных в культуре ответов на внутренние проблемы и глобальные вызовы. Поэтому не удивительно, что в качестве своего конституирующего основания новая зарождающаяся идеология избрала ислам – культурную матрицу Арабского Востока, который здесь «исторически и традиционно служил источником политической легитимации» [16, с. xi].

В то же время, политизация ислама, начавшаяся еще в конце 30-х гг. XX в., в существенной степени стала возможной потому, что внутри самой мусульманской религии, которая всегда занимала особое место в арабском обществе, имплицитно присутствуя во всех сферах общественной жизни, назрели глубочайшие, практически неразрешимые противоречия. Ислам, будучи жестко структурированной в догматико-аксиоматическом отношении религиозной системой [3, с. 39], по выражению Бассама Тиби, испытал серьезное затруднение, столкнувшись с культурной современностью [17]. Постепенная и неизбежная трансформация социальных практик в границах арабских сообществ под влиянием усиливающегося давления глобализации потребовала приведения в соответствие с меняющейся-

ся социальной реальностью легитимированных исламом культурных норм. В противном случае сохранение этого разрыва между значимой традицией и реальным праксисом было чревато усилением старых противоречий и появлением новых.

Так, на личностном уровне подобная ситуация, по мнению иранского философа Дариуша Шайегана, оборачивается своеобразной культурной шизофренией, когда возникшее глубокое расхождение между идеями и способом существования может оказать разрушительное воздействие на поведение человека [14]. Если следовать логике Шайегана, то исламский фундаментализм можно считать непосредственным продуктом такой шизофрении, поразившей индивидуальное и коллективное сознание мусульманского мира, столкнувшегося с культурной реальностью глобальной современности.

Очевидно, что смягчить эти неизбежные негативные эффекты и предотвратить их уже известные последствия возможно было только через реформу ислама. Однако такая реформа, по убеждению многих ученых-исламоведов, в силу своей институциональной и догматической специфики в настоящих условиях едва ли возможна. Так, к примеру, по замечанию З.И. Левина, «можно априори сказать, что широкая реформа в суннитском исламе сегодня неосуществима. Потому что в отсутствие общепризнанной высшей богословской инстанции итоги модернизации и поиска путей реформирования не могут быть закреплены в качестве общемусульманской нормы иначе, как долговременной жизненной практикой, превращением инноваций в традицию» [3, с. 35].

Таким образом, в значительной степени политизация ислама стала возможной в том числе вследствие собственных, назревших внутри доктрины кризисных противоречий и ее неспособности адаптироваться к меняющимся социокультурным реалиям. Вместе с тем доктринальная специфика мусульманской религии заключала в себе возможности для конструирования хотя бы на дискурсивном уровне проекта нового миропорядка, альтернативного уже существующей западной модели современности. Для ислама всегда были характерны универсалистские интенции и стремление к расширению. В догматическом смысле их первичным источником является содержащееся в главной книге мусульман – Коране утверждение о том, что это послание, адресованное всем людям. Уже на ранних этапах своей истории ислам стремительно распространился на огромные пространства, заложив основы новой культурной матрицы, которая в течение многих столетий была «в авангарде человеческой цивилизации и ее достижений» [5, с. 1]. На протяжении долгого времени именно исламский мир обладал наибольшим экономическим, военным, культурным потенциалом и имел достаточно внутренних сил и творческой энергии, чтобы создать цивилизацию поис-

тине «мирового масштаба – полиэтническую, многорасовую, межнациональную, можно даже сказать, межконтинентальную» [5, с. 4]. Как отмечает Бассам Тибби, по сути это была реализация своего рода исламского проекта глобализации, который надолго опередил западный [17, с. 35].

Ислам аккумулировал в себе все те необходимые символические смыслы, которые сделали жизнеспособным и востребованным неосуществимый в условиях современности оспаривающий ее политический проект. В этом смысле закономерно, что идеология исламского фундаментализма, будучи конституированной вокруг идеи ислама в поисках путей осуществления своего «Великого Отказа» от современности, обращается в прошлое. Понимаемое как подлинное бытие, последнее должно быть восстановлено через разрушение существующего порядка, символизирующего упадок, и возвращение к джахилии. И если в своем институциональном измерении политическая современность зиждется на государстве современного типа, то именно оно должно стать главным объектом политического действия приверженцев фундаментализма, чтобы в итоге уступить место истинному государству – «государству ислама».

Справедливость подобных выводов подтверждается многочисленными высказываниями самих идеологов исламизма. Так, к примеру, Сейид Кутб призывает на пути к «государству ислама» «свергнуть правящий режим, так как он варварский, уничтожить все режимы, так как они варварские, даже те, которые призывают к исламу в своих конституциях и документах» [3, с. 190].

Таким образом, политический проект исламского фундаментализма, предлагающий в качестве решения проблемы современности отказаться от нового порядка, восстановив идеализируемый старый коранический порядок, в политическом смысле глубоко утопичен и деструктивен, поскольку дискурсивно и практически репрессировав современность и современное государство как ее атрибут, он не может ничего предложить взамен, кроме своей утопии, которая лежит вне пределов политического времени.

Апеллируя к хорошо организованному символическому порядку в символическом конструировании политической реальности, политический ислам «обыгрывает» идеологию современного государства, которая всего лишь пытается стабилизировать существующее положение дел средствами наличной картины мира. В этих условиях в борьбе за символическую гегемонию государство вынуждено исключать подобные влиятельные конкурирующие силы из пространства политики.

Данное обстоятельство налагает значительный отпечаток на характер политической модернизации в странах Арабского Востока. С одной стороны, будучи еще в существенной степени институционально слабым, государство здесь не обладает достаточным власт-

ным ресурсом для реализации широкомасштабного модернизационного проекта исключительно своими силами. В этой связи закономерно возникает необходимость в отказе, или хотя бы смягчении, патерналистской модели политики средствами демократизации. С другой стороны, в силу описанных выше причин «открытие» политической сферы в полном смысле этого слова оказывается здесь невозможным, поскольку оно не только чревато дестабилизацией и без того неустойчивой политической системы, но и может прервать сложный и противоречивый процесс институционализации современного государства в арабских странах.

Действительно, в Египте, Сирии, Тунисе и других государствах Арабского Востока в качестве наиболее влиятельной оппозиции правящему режиму выступают отнюдь не демократы, готовые бороться за власть в рамках уже существующих правил игры и мирными средствами изнутри менять систему. Они, напротив, нацелены на пересмотр самих основ государственности движения исламистского толка [8].

В этом смысле в значительной степени именно деструктивные ориентации альтернативных политических проектов, с одной стороны, и институциональная слабость государства, с другой, обуславливают ключевую специфику политической модернизации в арабских обществах. Здесь она неизбежно приобретает противоречивый, ограниченный характер и, как это не парадоксально, зачастую осуществляется недемократическими и даже репрессивными средствами.

В этой связи наиболее точной и лаконичной характеристикой специфики политической модернизации в арабских обществах представляется суждение ливанского политолога Гассана Саляме. Он считает, что здание современного государства на Арабском Востоке в значительной степени было построено на основе ряда исключений и остракизмов, которые должны были произвести на свет новых политических сирот и сирот от политики, чтобы впредь последняя была делом только государства и ничьим более [13, с. 14].

Совершенно очевидно, что успешность адаптации обществ Арабского Востока к их собственной, специфической ситуации современности, а также преодоление противоречий, порождаемых ею, в определяющей степени зависят от решения ключевой для них политической проблемы. От того, насколько удачным окажется процесс институционализации пока еще слабого и плохо укорененного в ценностных ориентациях и социальной практике арабских обществ государства современного типа, зависит итог их успешной адаптации к требованиям современности. Именно в этом заключается главная задача их политической модернизации сегодня.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Гучетль Г.И.* Демократизация в арабском мире: Опыт Туниса и Сирии. М.: ИИИИБВ и ИВ РАН, 1999. 133 с.
2. *Йеор Бат.* “Зимми”: Евреи и христиане под властью ислама [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Islam/Ijeor/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/Ijeor/02.php) (проверено 27.10.2011 г.).
3. *Левин З.И.* Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М.: Институт востоковедения РАН: Крафт+, 2005. 240 с.
4. *Лейпхарт А.* Многосоставные общества и демократические режимы // Полис, 1992. № 1-2. С. 217-225.
5. *Льюис Бернад.* Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм. М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2003. 224 с.
6. *Магун А.* Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2008. 416 с.
7. *Мартьянов В.С.* Строительство политической нации и этнонационализм // Логос, 2006. 2(53). С. 94-109.
8. *Ражбадинов М.З.* Радикальный исламизм в Египте и новые формы деятельности экстремистских международных группировок суннитского толка // Ислам на современном Востоке: Регион стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии. М.: Институт востоковедения РАН: Крафт+, 2004. С. 274-282.
9. *Труевцев К.* Рождение и смерть панарабизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=67&tek=1765&issue=46> (проверено 27.10.2011 г.).
10. *Karpat Kemal.* Millets and Nationalities: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era. // Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays. Leiden: Brill Academic Publishers, 2002. P. 611-646.
11. *Maddy-Weitzman Bruce.* The Crystallization of the Arab State System 1945–1954. N.-Y.: Syracuse University Press, 1993. 253 p.
12. *Nisan Mordechai.* Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-expression. Jefferson: McFarland & Company, 2002. 351 p.
13. *Salame Ghassan.* Where are the democrats? // Democracy Without Democrats? London; N.-Y.: I. B. Tauris Publishers, 2001. P. 1-20.
14. *Shayegan Darius.* Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West. N.-Y.: Syracuse University Press, 1997. 188 p.
15. *Tibi Bassam.* Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State. N.-Y.: ST. MARTIN'S PRESS INC., 1997. 384 p.
16. *Tibi Bassam.* Islam between Culture and Politics. N.-Y.: Palgrave; Macmillan, 2002. 292 p.
17. *Tibi Bassam.* Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change. N.-Y.: Routledge, 2009. 400 p.
18. *Tibi Bassam.* The Simultaneity of the Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed Nation-States in the Modern Middle East // Tribes and State Formation in the Middle East. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1990. P. 127-152.

## RESUME

**Evgeniya Alexandrovna Ivanova**, post-graduate student, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg, [hljomalind@rambler.ru](mailto:hljomalind@rambler.ru)

Political Modernization in the Arab East: between the State and Conservative Revolution

*Иванова Е.А. Политическая модернизация Арабского Востока:  
между государством и консервативной революцией*

---

The article explores the peculiarities of the process of political modernization in the Arab East. The author highlights the key problematic features of the specific situation of modernity faced by contemporary Arab societies. She argues that in the conditions of the dominance of anti-modernist ideologies and ongoing formation of nations it is the state that plays the role of main institution that encourage modernization in the Arab East.

Political modernization, Arab countries, modernity, modern institutions, globalization, state, plural society, asabiyyat, pan-Arabism, anti-modernism, conservative revolution.

Материал поступил в редколлегию 7.11.2011 г.