Специфика возникновения и эволюции черт внешнеполитической надстройки арабских стран

Вопрос, выступающий в качестве ведущего в ходе многочисленных дискуссий арабских политологов по проблемам демократического развития Арабского Востока, заключается в необходимости определения специфических черт политической надстройки арабских стран. В свою очередь, поиск этой специфичности делает проведение необходимых параллелей между этими странами и Западом задачей принципиальной важности. Как отмечал марокканский историк А. Ларуи, «это уже очевидная данность, заключающаяся в том, что каждый раз, когда арабский автор диагностирует собственное общество, стремясь высветить его недостатки и пороки, он всегда сопровождает свой диагноз некоторым, имплицитно присутствующим в нем образом Запада».

Арабский мир, – и в этом его важнейшее отличие от мира Запада, – характеризуется иными уровнями социальной лояльности. В их ряду наиболее существенным выступает принадлежность к определенному вероисповеданию и связанной с ним цивилизацией. Речь, разумеется, идет в первую очередь об исламе, хотя вероисповедная принадлежность может, – по крайней мере, применительно к конфессиональным меньшинствам, – быть и христианской. Вторым уровнем лояльности становится принадлежность к реальной социальной единице – племени, религиозной общине или землячеству, объединяющему, например, жителей квартала, связанных между собой семейно–родственными узами. И лишь третьим уровнем лояльности личности может рассматриваться ее бытие в качестве гражданина одного из реально существующих в арабском мире государственных образований.

В пределах арабского регионального сообщества возникновение государственности никогда не было процессом, приводившим к исчезновению двух первых уровней лояльности граждан вновь возникавших политических образований. Для арабских исследователей этот феномен вытекал из всей совокупности пройденного арабским миром пути исторического развития, не ограничиваясь какими–то, пусть и важными, как, например, время европейского колониального господства, его вехами. Речь должна, как им представляется, идти как об эпохе раннего ислама, так и возникавших впоследствии и включавших в свой состав арабские территории мусульманских государствах. При этом, становилось принципиально важным проанализировать то, в какой мере мусульманские политические представления определяли идею государственности.

Ислам как доктрина религиозная и одновременно определяющая идеологию и способы построения светской жизни не смог, в конечном итоге, выработать достаточно четкие основы политики, включая и базовые установки государственного устройства. Мнение бахрейнского политолога М.Дж. аль–Ансари становилось, в этой связи, достаточно показательным: «Политическое законодательство (аль–фикх) в исламе никогда не поднималось до уровня и, тем более, никогда не было более развитым, наполненным более основательным материалом, чем доктрина богослужения или положения, определявшие личный статус членов общины. Приходится лишь сожалеть об этом, поскольку политика является основополагающей нормой жизни религиозной уммы». Непосредственным итогом возникавшей, в силу этого обстоятельства, ситуации становилось, по его же мнению, «превосходство власти… господство принципа «султаном становится тот, кто убил султана» как ведущего не только в мамлюкскую эпоху, но во многом и сегодня определяющего судьбу арабов. … Мусульманское политическое законодательство не располагает, – писал он, – какими–либо реальными юридическими противовесами, способными разрушить господство грубой силы».

Возникало и еще одно, не менее существенное развитие мысли о неразработанности нормативных представлений ислама, связанных с вопросами политики и государства. Если «грубая сила» в течение всего времени существования огромного геополитического региона всегда определяла основные направления созидания местных государственных образований, то в какой мере создававшиеся каждым новым правителем государство было способно сохранить свою преемственность? Для ведущих представителей арабской общественной мысли, – и речь здесь идет, прежде всего, о ее светских течениях, – достаточно очевидно, что ответ на этот вопрос не может не быть негативным. «Государство не располагало действительно устойчивыми структурными единицами управления, – отмечал ливанский политолог Г. Саляме. – Мусульманские законодательные представления, воплощавшиеся в принципе совещательности (аш–шура) …никогда не находили своего адекватного выражения в реально существующих и сохраняющих свою историческую преемственность институтах, с помощью которых могла бы быть реализована практика политической жизни. Важность принципа аш–шура, например, вовсе не означала создания подлинно действующего института государственного управления, основанного на этом принципе. За исключением института халифата и определявшихся его деятельностью департаментов (дававин) административной и исполнительской направленности, политическая жизнь арабов и мусульман в рамках их государственных образований не смогла создать сколь–либо стабильной и прочной политической структуры. Исключением были лишь объединения оппозиционных групп, но они не были законными, и по отношению к ним государство использовало открытое насилие. В свою очередь, эти группы откровенно выражали сомнение в легитимности существовавшего института халифата».

Итак, цивилизационная матрица арабского мира, – ислам, – не смогла выработать каких–либо идентичным западным представлений о соответствующих современным представлениям о демократии норм государственного строительства и взаимоотношений государства и личности. Речь, тем не менее, не идет в этой связи об ущербности этой матрицы. Она представляет собой некую данность, параметры который должны быть учтены при любой постановке вопроса о сущности развития стран арабского региона и характеристиках существующих в его границах государств. Наконец, все та данность должна дать ответ на вопрос о возможностях и пределах развития этих государств в направлении демократизации. Важнейшим среди этих параметров становилось отсутствие позитивных точек соприкосновения между личностью и государством. Личность все еще сохраняет более привычные для нее уровни лояльности, – она ощущает свою принадлежность к миру ислама, ее больше интересуют проблемы ее конфессиональной группы, – в границах арабо–мусульманской общности они достаточно многочисленны и разнообразны, – роду или племени. Иными словами, эта личность в значительно большей степени осознает себя как исповедующую ислам, как принадлежащую к суннитскому большинству или шиитскому, друзскому или алавитскому меньшинству. И лишь в последнюю очередь все та же личность рассматривает себя в качестве гражданина Сирии, Иордании, Туниса или какой–либо другой страны Арабского Востока.

Порождаемая мусульманской цивилизационной матрицей реальность не исчерпывалась только этим. Проблема кажется значительно более глубокой и острой. В конце–концов, лояльность личности по отношению к реально существующему государственному образованию может быть создана. Эта лояльность не выступает в качестве явления, которое невозможно создать в более или менее обозримом будущем. Государства арабского мира – это феномен, который в своем окончательном виде, имея в виду временные границы завершения этого процесса, возник в период между двумя мировыми войнами. Возникновение арабских государств определялось, в конечном итоге, крушением Османской империи под воздействием европейской колониальной экспансии и, в дальнейшем, после второй мировой войны – обретением независимого статуса. Если в течение столь длительного периода исторической эволюции этих государств приоритет уровней лояльности их граждан не подвергся существенным изменениям, то, по всей видимости, существующая реальность не может быть объяснена, тем не менее, лишь ссылками на специфику мусульманской цивилизации.

Мусульманская цивилизация была, в свою очередь, естественным продуктом географической и природной среды арабского мира. Точка зрения арабских политологов по этому поводу заслуживала самого внимательного прочтения.

Идеи, высказываемые в этой связи М.Дж. аль–Ансари достаточно последовательны и откровенны. «Первое, что привлекает внимание человека, размышляющего или исследующего мусульманскую политическую историю, это вспышка жесткого противостояния и сопровождавшихся беспрецедентным насилием гражданских войн, наложившая неизгладимый отпечаток на политическую жизнь мусульман после смерти Благочестивого Пророка и наступления правления праведных халифов, – пишет он. – Речь шла, при этом, о людях, служивших образцом религиозного благочестия, как в моральном отношении, так и с точки зрения их практической деятельности. Однако испытание политикой, выразившееся в необходимости выяснения того, кто из них должен стать халифом, подвигло их не только на ожесточенное противоборство друг с другом, но и на то, чтобы в это противоборство были вовлечены все мусульмане. Его результатом стали бесчисленные столкновения и катастрофы, расколы в мусульманской среде, взаимные обвинения в неверии и аморальности. Время праведных халифов продлилось не более четырех десятилетий. Трое из них были убиты, а накануне завершения эпохи их правления вспыхнула внутримусульманская гражданская война». Все тот же автор замечает при этом, что все та же эпоха, как это не парадоксально, была временем «распространения и активного укоренения доктрины ислама, расцвета и укрепления мусульманской цивилизации, когда мусульманские завоевания поразительным образом демонстрировали невиданный в истории человечества опыт чрезвычайно быстрого включения в орбиту этой цивилизации огромных групп населения завоеванных территорий».

Возможно ли использование предлагаемого бахрейнским исследователем ретроспективного взгляда на раннюю историю формирования религиозной и территориальной общности ислама? В этом не приходится сомневаться. Уже начальный этап становления мусульманской государственности выдвигал на передний план основанного Мухаммедом политического образования серьезную политическую проблему, суть которой, по мнению ливанского политолога Б. Гальона заключалась в том, что «возникала необходимость ответа на вопрос: «Кто будет править?» представитель какого племени или рода? Эпоха после кончины Пророка слишком поздно выдвинула вперед крайне важный аспект дальнейшей жизнедеятельности нового государства. Содержание этого аспекта состояло в том, что расплывчатые политические принципы ислама не предлагали определения наследования власти и, более конкретно, не могли быть использованы для того, чтобы высказать четкое мнение в отношении того, кто будет править после Пророка и как будет осуществляться это правление».

Обе взаимодополняющие друг друга точки зрения достаточно важны и принципиальны. Обе они позволяют пролить дополнительный свет на содержание проблемы демократизации арабских стран на нынешнем этапе их существования

Возникновение ислама и включение в сферу исповедания этой религии значительных человеческих групп в границах современной арабской Азии и Северной Африки ни в коей мере не приводило к коренному изменению общественно–политического устройства, а также социальной структуры жителей этих огромных территорий. Ислам лишь налагался на ставшие уже привычными для новообращенных мусульман более ранние, доисламские формы их бытия, сохраняя эти старые формы в практически неизменном виде. Более того, они смогли пережить породившее их время, продемонстрировав тенденцию к внутренней стабильности, саморазвитию и приспособлению к менявшимся условиям их функционирования. Иными словами, ислам, даже став, казалось бы, ведущим уровнем лояльности сегодняшнего гражданина любой из стран Арабского Востока, ни на этапе своего возникновения, ни в настоящее время не только не смог, но, скорее всего, и не стремился уничтожить второй уровень все той же лояльности – родо–племенной, клановой или конфессиональной. Видимое выдвижение последователями этой религии общерелигиозной принадлежности на авансцену собственной общественной жизни и психологии поведения сохраняло для них, тем не менее, в качестве более значимого и второй уровень их лояльности. Ни во время своего становления, ни много веков спустя ислам не становился основополагающим инструментом формирования национальных сообществ людей. К арабам это относилось едва ли не в первую очередь.

Арабские политологи, как они считали, нащупывали в связи с этой стороной проблемы центральное звено возникавшего уже в новейшую эпоху истории региона феномена «нелиберальной демократии». Этим звеном выступало отсутствие в регионе сформировавшегося гражданского общества, которое, в свою очередь, не могло появиться, прежде всего, потому, что ни одна из составляющих арабскую региональную общность стран не обладала реально существующим в пределах ее границ национальным единством. Государство и его граждане не были связаны между собой, существование каждого из этих компонентов современности даже не предполагало этой связи.

Тунисский социолог М.А. Аль–Хармаси предлагал в этой связи свое видение унаследованной арабскими странами Северной Африки от прошлого ситуации, которую он называл «безразличием людей по отношению к государству». Он подчеркивал: «Мы можем найти группы людей, общины или клановые образования, возникающие в связи с необходимостью решения собственных жизненных проблем. Эти человеческие группы совершенно независимы от официальных правительственных кругов, департаментов труда и занятости, банков и тому подобных институтов и учреждений. ... Но существует и другой феномен. Это этнорегиональное предпринимательство. Для Северной Африки речь идет об объединениях выходцев из региона Сфакса, острова Джерба, мзабитах, кабилах, марокканских суси. Эти люди создали предпринимательские общины, члены которых объединены общими ценностями, узами солидарности, стремлением сохранить в секрете информацию о функционировании этих общин». И далее тунисский исследователь замечает: «Их общины предлагают представителям соответствующих регионов или этноконфессиональных групп возможности более эффективного, чем на государственной службе, реализации талантов и возможностей».

Ислам был порожден специфическими условиями арабской жизни не только в ее социальном, но и природно–географическом аспектах времени его появления. Используя выражение М.Дж. Аль–Ансари, он «бедуинизировал» социальную жизнь арабов не только Аравийского полуострова. В той же мере это относилось и к ставшему арабским населению территорий, завоеванных в ходе мусульманской военной экспансии[[1]](#footnote-1). По его же словам, «племя как субъект арабского бытия содействовало превращению проблемы власти в исламе из объективной: как возникает власть и как она осуществляется, – в субъективную: кем являются правители, какой род или какое племя они представляют». В ходе своего последующего распространения ислам закреплял гетерогенность обществ на завоеванных территориях. Основы естественно возникавшей ранее государственности им радикально искоренялись. Если первоначально его жертвой становились политические образования на территории нынешнего Йемена, то в дальнейшем эта же судьба постигла и огромные территории бассейна Средиземноморья. Блеск цивилизации отнюдь не всегда сопровождался внедрением основ осознанного национального бытия. Арабское общество не только не развивалось по образцу западного социума. Оно не создало и государства, подобного западному государству и способного идти на целенаправленное формирование действительно национального общественного организма.

Реальные действия мусульманских правителей отталкивались, в первую очередь, от бедуинских по своему духу айятов Корана. Ими были: «Скажи: «Вы не уверовали, но говорите: «Мы покорились», ибо еще не вошла вера в ваши сердца. А если вы будете повиноваться Аллаху и Его посланнику, Он ни в чем не умалит ваших дел»[[2]](#footnote-2). И далее: «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними»[[3]](#footnote-3). По мнению М.Дж. Аль–Ансари, разделяемому и другими исследователями, эти айяты становились инструментом закрепления ситуации родо–племенной, клановой и конфессионально–общинной разобщенности общества. Государство превращалось в институт, требовавший от своих подданных лишь формальной покорности, не стремясь не только не вмешиваться в их внутреннюю жизнь, но и не требуя от них естественного для Запада чувства патриотизма. Возникала система принудительного подчинения, когда подданные вне рамок исполнения требуемых государством повинностей могли сохранять по отношению к нему достаточно широкую автономию. Это была ситуация не спаянного социума, а соседствующих друг с другом племен, вступающих в отношения, определяемые нормами традиционной бедуинской этики.

Иракский социолог А.Х. Аль–Варди, описывая реальность собственной страны, отмечал: «Иракский народ существует между двумя противоречащими друг другу системами социальных ценностей. Одна из них представлена бедуинскими ценностями, привнесенными в страну из граничащей с ней и находящейся внутри нее пустыни ..., вторая – ценностями возникшей в древности на его территории оседлой цивилизации. Совершенно естественно, что такого рода ситуация не может не порождать социальных и психологических потрясений, свойственных Ираку на протяжении всей его истории. Иракец не может довольствоваться только ценностями оседлого общества, поскольку окружающая его страну и проникающая на его территорию пустыня все время заставляет его терять уверенность в значимости ценностей оседлого образа жизни, подлинной цивилизации. Но он не может стать кочевником–бедуином, превратившись в сына пустыни. Древняя цивилизация, основанная на изобилии водных ресурсов и плодородии почвы, заставляет его постоянно приспосабливать приносимые к нему из пустыни ценности к тому образу жизни, который он ведет». И далее Аль–Варди следующим образом завершает свой анализ: «Иракский народ постоянно находится в ситуации глубокого стресса: открытые перед ним и несовместимых друг с другом пути вынуждают его идти по ним обоим. Часть дороги он проходит по одному из них, а затем возвращается, чтобы тот же отрезок пути пройти уже по другой дороге».

Образ пустыни становится в работах многих арабских политологов и социологов символом арабо–мусульманской государственности и совокупности определяющих ее жизнедеятельность политических принципов. И речь здесь идет, в том числе и о тех странах региона, которые традиционно воспринимаются в качестве стабильных оазисов уже, казалось бы, полностью политически вестернизированных. Для египтянина Дж. Хамдана его страна «значительно больше пустыня, чем даже государства Аравийского полуострова. Мы, – замечает он, – первое в мире государство–пустыня, что лишь подтверждается мыслью о том, что мы, вместе с тем, первое в мире государство–река. Господство пустыни в пределах нашей территории не только количественная, но и качественная характеристика. Египет–пустыня – это уменьшенная копия великой Сахары. А его столица – Каир – раскинувшаяся посреди этой пустыни бедуинская стоянка».

Арабские политологи реинтерпретировали историческое прошлое огромного геополитического региона для того, чтобы найти ответ на вопрос о том, насколько ситуация в этом регионе может быть изменена в интересах демократизации входящих в него стран. Их точка зрения в этой связи была неутешительна. Речь идет о государствах, являющихся наследниками определенной цивилизационной нормы, порожденных, в конечном итоге, этой нормой и сохраняющих и сегодня эти норму в своей основе неизменной. Исламская государственность возникла на базе других, далеких от западных образцов принципов. Исламское общество эволюционировало иначе, чем его западные аналоги.

В этой связи возникал и другой аспект проблемы. Достаточно давно алжирский историк М. Лашераф, определяя этот аспект, говорил о нем, анализируя становление суверенного Алжира, прошедшего кровавый путь отказа от статуса неотъемлемой части территории Франции. Для него было важно подчеркнуть, что «вне зависимости от того, чем является страна, выступает ли она в качестве государства–нации или нации–сообщества, ... существовало что–то, что позволило Алжиру в течение ста тридцати лет противостоять великой империалистической державе и, в конце–концов, заставить ее капитулировать». Этим «что–то», если следовать логике его работы «Алжир: нация и государство», была определявшееся мусульманской спецификой алжирского общества и существовавших на его территории в период до французского завоевания государственных образований, неприятие автохтонными жителями норм европейской культуры и социально–политического строя. Но описанная им ситуация в той или иной степени могла быть применена и к любой другой стране арабского мира.

Особая форма государства, предполагавшая, в свою очередь, особые формы взаимоотношений между этим государством и его подданными, не могла быть в полной мере ликвидирована в эпоху европейского колониального управления. Однако, они не были ликвидированы и в дальнейшем, во время независимого развития. Трансформация этих форм требовала, вместе с тем, не только осмысления сущности национального пути развития. Речь шла и о другом. Внимание к Западу не могло не быть многогранным и многоаспектным. Оно должно было включить в свою орбиту и вопрос о том, почему традиционный социум не был трансформирован в годы европейского колониального правления. И, одновременно, проблема Запада имела для представителей интеллектуальной арабской элиты и другой аспект, связанный с тем, каким арабский регион стал в результате господства внешних сил. На этот раз исследованию подвергалась во многом другая эпоха.

политика арабская ислам

**Литература**

1. Laroui A. L`Ideologiearabecontemporaine. P., 1973, p. 17
2. Гальон Б. Низам ат–таифа: мин ад–дауляиля аль–кабиля (Конфессиональная система: от государства к племени). Бейрут, 1990, стр. 136–137
3. Хамдан Дж. Шахсыйят Мыср. Дирасат фи абкарийят аль–макан (Душа Египта.Исследование гениальности места). Каир, 1980, часть 1, стр. 36–37
4. Lacheraf M. L`Algerie: nation etsociete. P., 1965, p. 9

1. Здесь и далее см.: Аль–АнсариМ.Дж., цит. произв., стр. 31 [↑](#footnote-ref-1)
2. Коран. Перевод И.Ю. Крачковского. М., 1986, 49:14 [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же, 13:12 [↑](#footnote-ref-3)