

НАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ВООБРАЖАЕМОСТЬ

И.В. Кудряшова

ПАН-НАЦИИ И НАЦИИ-ГОСУДАРСТВА В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ: КОНКУРЕНЦИЯ ВООБРАЖАЕМЫХ СООБЩЕСТВ

Что представляют собой современные мусульманские государства¹ с точки зрения организации власти и политической идентичности? Вопрос неспроста, поскольку ни одно из них не имело возможности осуществить автохтонный проект развития. Как известно, интернационализированная формула суверенного национального государства² пришла на мусульманский Восток извне в результате колониального давления (в XX в. великие державы повсеместно использовали ее для организации политического пространства), культурной диффузии и имитации. Однако и спустя десятилетия после обретения независимости мусульманские государства ищут пути преодоления недостаточного развития и испытывают немало серьезных проблем в области государственной *состоятельности*³ и на-

¹ Страны зоны распространения ислама, где мусульмане составляют большинство населения.

² Группа исследователей во главе с Д. Хелдом обозначила такие ключевые особенности национального государства: обладание территорией, персонифицированный политический механизм, монополия на принудительную власть, выраженное присутствие легитимности. – См.: Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. Global transformations. Politics, economics and culture. – Stanford, Cal.: Polity press: Stanford univ. press. 1999. – P. 48–49. Русский пер.: Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрей Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. – М.: Практикс, 2004.

³ Как полагают политологи Г. Ашраф и К. Локхарт, у «исправного» государства в современных условиях должно быть десять функций: монополия на легитимное насилие; профессиональный административный контроль; умелое управление общественными финансами; вложения в человеческий капитал; социальная политика как инструмент равных возможностей; обеспечение инфраструктурных услуг; формирование рынка с точки зрения отношений между трудом и капиталом; введение стандартов прав собственности, финансов и страхования; управление общественным имуществом (земля, вода, полезные ископаемые, культурное наследие и др.); эффективное внутреннее заимствование. – См.: Ghani A., Lockhart C. Fixing failed states: A framework for rebuilding fractured world. – N.Y.: Oxford univ. press. 2008. – Ch. 7.

ционального строительства. При этом примордиальные идентичности permanently реактивируются и властью, и оппозицией.

В зависимости от конкретного случая проблемы развития могут проявляться в форме авторитаризма правления, «несимметричности» организации властных институтов, исламского радикализма, этноконфессиональных конфликтов, высокой устойчивости частных локусов власти — традиционных структур и неформальных политических механизмов, неконкурентности экономики, неразвитости социальной сферы и т.д. При этом для всех мусульманских стран результатом модернизации стало появление новых институтов, интересов, участников, ведущих борьбу за доступ к материальным и символическим ценностям, т.е. резкое нарастание требований по отношению к политической системе. После распада bipolarной системы и интенсификации глобализационных процессов давление с целью продвижения институциональных реформ (демократизации) возросло как извне (со стороны мировых лидеров), так и изнутри (со стороны собственных граждан). Переживаемый ныне системный кризис, который объективно тормозит развитие глобализации, вновь увеличивает нагрузку на государство: ему необходимо поддерживать социетальное равновесие и легитимность власти в условиях роста миросистемной нестабильности.

Конечно, наблюдаемые «политические сущности» мусульманских государств различны: среди них есть исламские и официально светские государства, монархии и республики, диктатуры и демократии. Это разнообразие во многом определяется не культурно-историческими и другими «особенностями», а тем, проблематика каких исторических сюжетов модернизации¹ является для них наиболее актуальной. Вместе с тем выделить какой-то отдельный сюжет / этап, как это возможно в случае органической модернизации многих стран Западной Европы (секуляризация, конституционализация, формирование системы представительства и пр.) бывает очень непросто. Политический анализ структурного развития мусульманских стран затруднен в силу вторичности и форсированности модернизации, т.е. одновременного освоения различных эволюционных пластов².

Однако, несмотря на отмеченное разнообразие, ключевым для текущего политического процесса во всех мусульманских государствах представляется противопоставление и противоборство двух основных тенденций: рационализации государства и гражданских интересов и укрепления пан-идентичностей (в первую очередь, исламской, но также тюркской и

¹ Модернизация понимается здесь как процесс перехода от традиционных к современным формам организации, принципиальной характеристикой которых выступает формирование политической инфраструктуры для преодоления кризисов развития, т.е. открытость системы.

² О хронологической эволюции см.: Ильин М.В. Идеальная модель политической модернизации и пределы ее применимости. — М.: МГИМО (У), 2000.

арабской), обусловленных плюрализацией интересов, ростом политического участия и некоторыми другими факторами. Поэтому задача в том, чтобы выяснить, насколько национальная организация интересов и усложнение политических институтов могут быть совместимы с «пан-идеей», противостоящей, казалось бы, принципам национального суверенитета, автономности индивида и социальной дифференциации. Поскольку конкретная внутренняя проработка этой проблемы будет различаться от политики к политике, мы проследим генезис и логику этой конкуренции на примере проектов модернизации и конструирования идентичностей в Османской империи, а затем Турции (первой открыто поставившей задачу создания суверенной нации) и, в более общем виде, Ирана, Малайзии, Индонезии и арабских стран.

Модернизация в Османской империи и истоки формирования национального и исламского проектов

До начала XIX в., т.е. до прямого соприкосновения с *модернити*, мусульманские ученые и правители концептуализировали политическое в терминах *уммы* (единого транстерриториального сообщества мусульман), *халифата* или *султаната* (систем традиционного мусульманского правления при относительном доминировании соответственно религиозного или политического элемента). Термин *дауля*, который сегодня используется в арабском языке для обозначения государства (турецк. *devlet*), встречается и в Коране, и у средневековых мусульманских авторов. В глагольной форме это слово первоначально означало «чередоваться», «меняться» и «прекращать свое существование». В эпоху Аббасидов и более поздние периоды оно часто использовалось для описания превратностей судьбы, взлетов и падений. Постепенно оно стало обозначать *династию* и только в начале XX в. — *государство*¹.

В XIX в. существующие сегодня независимые мусульманские государства были частями или де-факто протекторатами различных империй: Османской, Британской, Российской, колониальных Нидерландской и Французской. Собственно мусульманской была только Османская, где султан был верховным носителем политической власти и главой мусульманской общины². Такое положение дел в целом соответствовало представлениям традиционного мусульманского общества, которое поддерживало сильную монархическую власть и объединенную империю как способные обеспечивать независимость *дар аль-ислам* — «мира ислама». Для немусульман официальная идентичность определялась принадлежностью к одному из трех, не имеющих административных или территориальных

¹ См.: Ayubi N.N. Over-stating the Arab state: Politics and society in the Middle East. — L.; N.Y.: I.B. Tauris, 1996. — P. 21–22.

² Титул халифа перешел к османским султанам в начале XVI в.

границ, религиозно-культурных сообществ – *миллетов*: православному, армянскому и иудейскому. Этничность была первой из «дремлющих» идентичностей, которая стала приобретать политическое измерение сначала среди христиан (ниже я остановлюсь на роли политики османизма в этом процессе), а затем образованных мусульман.

К концу XVIII в. Османская империя, несмотря на децентрализацию, сохранила свою политическую легитимность и основную институциональную структуру. Однако политико-экономическое давление ведущих западных держав, которые осуществляли переход к конституционализму и индустриальной экономике, а также растущая мощь периферии поставили перед ней вопрос о реформах. При Селиме III (1789–1807) и Махмуде II (1808–1839) реформы не затронули властных структур, и постепенное расчленение империи продолжалось (во многом это было связано с характером ее внутренней организации¹). Правитель Египта Мухаммад Али (1805–1849) первым предпринял попытку трансформировать территорию страны в политическое, военное и экономическое ядро сильного и независимого государства. Этому способствовало наличие опыта автономного политического управления, сформированного благодаря многовековому правлению мамлюков² и значительно окрепшего после наполеоновской экспедиции³. Быстрое усиление Египта и незаинтересованность в распаде империи заставили великие державы блокировать этот процесс. Происходившие изменения концептуализировал египтянин Р. ат-Тахави (1801–1873), который подготовил путь к восприятию политики не только как *уммы*, но и как территориального пространства, введя в политический дискурс концепт родины: «Родина (араб. – *ватан*) – гнездо человека... По мудрости Аллаха Всемогущего предназначено, что дети одной родины всегда имеют общий язык, находятся под попечительством одного правителя, следуют единому закону и единой политической линии...»⁴

Следующий этап реформ (1839–1876) – *танзимат* был направлен на модернизацию управления, включая унификацию и централизацию, т.е. пересмотр отношений центр–периферия. Султанский рескрипт 1839 г. про-

¹ Внутренняя организация империи в целом подпадала под определение «веерной модели» (*hub-and-spokes model*) – непрямого правления при исключении из ядра периферийных элит.

² Воины-рабы, выходцы преимущественно из нетурецких областей, основавшие в 1250 г. в результате переворота ненаследственную династию, которая была окончательно ликвидирована Мухаммадом Али.

³ Во время экспедиции (1798–1801) была, в частности, введена система представительных совещательных органов при начальниках гарнизонов в провинциях и главнокомандующем в Каире.

⁴ *Аль-Тахави Р.Р.* Аль-Муршид аль-амин лиль-банат валь-банин (Верное руководство для девушек и юношей) // Аль-Асмаль аль-кямия ли Рифа'а аль-Тахави (Полное собрание сочинений Рифа'а аль-Тахави) / Под ред. Имара М. – Бейрут: Аль-Муассаса аль-арабийя ли ад-дирасаг ва ан-нашр, 1973. – Т. 2. – С. 469–470. – На араб. яз.

возгласил (со ссылкой на шариатское право) принцип равенства и безопасности всех подданных империи, гарантии индивидуальной безопасности и равенства перед законом. Идеи танзимата получили распространение в Тунисе и Египте, где в дальнейшем появились территориальные представительные институты и конституции.

Интенсивное европейское воздействие на формирование культурной и политической систем империи также привело к зарождению в 40-х годах XIX в. в Египте и исторической Сирии просветительского движения (в основном среди христиан), стоявшего у истоков арабского национализма. Среди его наиболее значительных представителей были, помимо Р. ат-Тахави, Б. аль-Бустани, Т. аль-Язиджи. В 1875 г. аль-Язиджи организовал первое в Сирии Арабское тайное общество, которое призывало к освобождению страны от османского господства, отмене цензуры, свободе слова и просвещения. Позднее, в 1904 г., в программе Лиги арабской родины, основанной в эмиграции в Париже сиро-ливанским христианским политиком Н. Азури, говорилось, что организация в интересах ислама и арабской нации стремится к отделению гражданской власти от религиозной и созданию конституционной монархии, «основанной на принципах свободы всех вероисповеданий и равенства всех граждан перед законом»¹.

Модернизационные реформы породили дуализм ориентаций. С одной стороны, стянуть образовавшийся разрыв впервые попытались сторонники доктрины османизма (новые османы), которые выдвинули идею о возможности укрепления имперской власти путем утверждения конституции, парламентаризма и создания «османской нации» на основе интегрирования сотен этнических, религиозных, региональных и социальных групп. С другой – мусульманские реформаторы (Дж. аль-Афгани, М. Абдо, А. аль-Кавакиби, Р. Рида'), которые одновременно (парадокс мусульманского общества!) были и частью политической элиты, и контрэлитой, предприняли попытку развить исламский дискурс, сделав его релевантным современной политике и государству. Они подчеркивали, что конституционализм и парламентаризм соответствуют принципам и институтам ислама, таким как *джамаат* (местное сообщество), *шура* (совет), *иджмаа* (мнение сообщества), *мушавара* (консультации с целью принятия решения). Аль-Афгани никогда не считал национализм единственным путем преодоления зависимости и отсталости: ислам, по его мнению, позволял превзойти мелкую и ограниченную политику нации-государства и стать наиболее важным измерением современной идентичности². Абдо отстаи-

¹ Цит. по: Журавский А.В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука, 1990. – Гл. 3, раздел 3. – Режим доступа: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=808 (Последнее посещение – 31.03.2010).

² Взгляды Афгани (и Абдул Хамид) часто характеризуют как «панисламизм», что является выражением европеизированного подхода: для мусульман халифат уже представляет собой «панисламское» объединение.

вал ценность ислама для возникающего националистического и антиколониального дискурса, обращаясь к мусульманским общинам, хранителям мусульманской идентичности¹. В значительной степени это было попыткой вернуться к основам ислама, сбросить многовековые напластования традиции, потребовать для ислама места в современности и обеспечить сохранение его позиций в центре и политического, и частного. Таким образом, реформаторы не ставили задачу реформы самого ислама и развивали концепты не столько государства, сколько религиозного или культурно-лингвистического единства, недооценивая важность вопросов границ, населения и рынков, формирующих единство национальное.

В 1876 г. при Абдул Хамиде II (1876–1909) была принята Конституция, которая официально провозгласила основные права и свободы граждан империи независимо от вероисповедания, учредила двухпалатный парламент и косвенно несколько ограничила права султана, хотя он и оставался неподотчетным никакому органу². Самым важным, но часто игнорируемым аспектом конституционного эксперимента было санкционирование существования общности, именуемой «народом», как источника власти и признание османского народа (нации), состоящего из множества этнических групп³.

Османизм, не имея общих для всего населения империи культурных и психологических корней, произвел социальные и культурные изменения, которые парадоксальным образом усилили чувство общей культуры у мусульман (например, ими были монополизированы дебаты в парламенте) и одновременно вызвали рост этнического и регионального самосознания. В результате у многих народов, населявших империю, оформился концепт родины с ясными границами и отдельной идентичностью. Одновременно в связи с потерей почти всех балканских провинций в результате Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. в османское политическое поле был введен концепт нации-государства как действующий принцип политической организации⁴.

¹ См.: Kedourie E. *Afghani and 'Abduh: An essay on religious unbelief and political activism in modern Islam*. – L., Portland: Franc Cass and co. Ltd., 1997.

² Подробнее см.: *Фадеева И.Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм – панисламизм), XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1985. – С. 124–126.

³ Karpat K.H. *The politicization of Islam*. – N.Y.: Oxford univ. press, 2001. – P. 316.

⁴ Сербия, Румыния, Черногория (а ранее – Греция) получили независимость, Болгария – широкую автономию, Босния и Герцеговина перешли под управление Австро-Венгрии.

«Панисламизм» и разделение государственной и религиозной подсистем

Опасность сепаратизма, ограниченный эффект реформ периода *танзимата*, недовольство консервативных улемов и некоторые другие причины привели к государственному перевороту 1878 г. и корректировке идейно-политического курса в сторону укрепления политического и духовного единства мусульман. Абдул Хамид распустил парламент и приостановил действие конституции. Сделав упор на ислам, он признал приоритет мусульманского сообщества (*уммы*) (как эквивалента народа) над государством и поставил принцип халифата выше султаната в отношениях с общиной. Признание верховности общины и ее главы-халифа лишило государство идеального авторитета и показало его политическую природу¹. Разделение халифата и султаната было первым шагом к автономности государственной и религиозной подсистем, своеобразному секуляризму «наоборот» через освобождение религии от доминирования государства.

Абдул Хамид предпринял шаги по укреплению как возникающего мусульманского *миллета*-протонации — через «материальную» сферу ислама² и увековечивание памяти основателей династии как «отцов нации», так и государства — через продолжение реформ. Фактически он формировал новые символы двух важнейших составляющих нации-государства — «пространства принадлежности» и «пространства территориальности» (С. Роккан), которые при органичном развитии могли бы привести к перепределению народом функций государства.

Стремление сохранить империю через воссоздание религиозного целого инициировало политизацию мусульманского сознания. Новая идентичность воспринималась как идентичность всех мусульман и государства, но не христиан и проч., которые не могли стать частью будущей нации. Политическое возрождение халифата впервые поставило религию в потенциальный конфликт с реформируемым территориальным государством (империей).

Младотурки и концепт этнической нации

При отсутствии гражданских институтов движущей силой нового этапа политических изменений стало молодое образованное офицерство. Ядром движения младотурок стал Комитет «Единение и прогресс» (КЕП)³.

¹ Karpat K.H. Op. cit. — P. 322.

² Реставрация и благоустройство священных городов Мекки, Медины, Кербелы, мечетей, гробниц суфийских шейхов, открытие новых медресе, введение религиозно-этических курсов в систему школьного образования и др.

³ Оформленный в 1894 г. КЕП имел зонтичную структуру и, объединяя много патристических групп, представлял собой ведущую силу младотурецкой оппозиции; интерес к этому движению проявлял и Мустафа Кемаль, который в 1904 г. завершил военное образование (см.: Кипрева Н.Г. История Турции — XX век. — М.: ИВ РАН: Крафт+. — С. 78).

Конституционализм был стержнем требований всех оппозиционных группировок, однако КЕП воспринимал его как доктрину политической и правовой рациональности, осуществление которой, с одной стороны, предотвратит дезинтеграцию, обеспечит развитие и восстановит былую славу османов, а с другой — позволит противостоять этническому сепаратизму и освободительным движениям¹.

В результате успехов младотурецкого движения султан в июле 1908 г. объявил о восстановлении конституции и парламента, о свободе выезда за границу, отмене цензуры и др. Парламентские выборы принесли полную победу кандидатам младотурок. Сам КЕП, однако, не стал эволюционировать в открытую политическую партию и продолжал действовать как достаточно закрытое политическое объединение, влиявшее на правительство «сверху» и в обход парламентских каналов.

Поражения в балканских войнах 1912–1913 гг. были поворотным пунктом для Османской империи: она не только понесла унижительные поражения от своей периферии, но практически утратила надежду на восстановление целостности, лишившись практически всех территорий в Европе. Первая мировая война, в которую Османская империя вступила в рамках военно-политического союза с Германией, предоставила младотуркам возможность осуществить некоторые из своих политических и социально-экономических программ: продолжить с помощью немецких инструкторов модернизацию армии и управления, приступить к реформе провинциальной администрации, где они пытались сочетать централизацию с повышением влияния местных структур, и начать строительство «национальной экономики» путем введения протекционизма, индустриализации и создания национальной (т.е. османской мусульманской) промышленной буржуазии при интервенции и помощи государства². Во время войны КЕП осуществлял секуляризацию правовой и образовательной систем: в 1916 г. *шейх-уль-ислам*³ был выведен из правительства, в 1917 г. исламские суды переданы под юрисдикцию Министерства юстиции и др. В целом преданность младотурок идеям развития, рационализма и позитивизма ослабляла позиции ислама внутри государства, однако они ценили его как значимый компонент османской идентичности.

¹ См., напр.: Altunışık M.B., *Tür Ö. Turkey: Challenges of continuity and change*. — L.; N.Y.: Routledge Curzon, 2005. — P. 6.

² Подробнее об экономической реформе и росте числа турецкой буржуазии см.: Altunışık M.B., *Tür Ö. Turkey: Challenges of continuity and change*. — P. 11.

³ Верховный муфтий, пост которого был учрежден в последней трети XV в. как символ религиозной независимости и авторитета Османского государства; его главной функцией было издание *фетв* — письменных разъяснений по вопросам, входящим в компетенцию шариата. В XVIII в. условиях структурного кризиса муфтий и его управление были третьим центром власти наряду с дворцом и правительством, они контролировали судебную систему и выступали в роли посредника между царем и подданными.

КЕП предложил свою версию османизма, полиэтническая османская нация из албанцев, греков, других небольших этнических групп и тюркского населения Анатолии («единение») и ее тюркизация¹. Поскольку сельские² анатолийские тюрки (одна из самых бедных и неразвитых социальных групп) в силу географии, истории и ассоциаций с ранним государством Османов могли претендовать на османское наследство, им отводилась роль «самой старой» и одновременно «самой новой» нации, которая должна была стать ядром государства³. Турецкий язык быстро развивался при Абдул Хамиде на нем велось образование, судопроизводство в высших судах и выходила центральная пресса, при младотурках он стал языком государства и современной культуры (арабская орфография была упрощена). Фактически это означало появление идеальной «этнической нации», с которой младотурки могли себя идентифицировать.

Идеи тюркизма и пантюркизма вызревали и получали оформление в интеллектуальных трудах. Одним из наиболее известных идеологов был татарский писатель и издатель Ю Акчура, который окончательно обосновался в Стамбуле после младотурецкой революции. Он полагал национальный принцип основой сильного государства. По его мнению, политика тюркского единства «служила бы процессу формирования большой политической нации, которая была бы способна сохранить себя среди других великих наций ... Очень важную роль в этом объединении играло бы Османское государство». Что касается религий, то они «постепенно теряют свое значение и силу... Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им»⁴.

Как утверждал З Гёкальп, нация, стержнем которой является культура, сформированная на основе языка, веры, обычаев и особого этнокультурного этоса, может веками существовать в скрытом состоянии при неблагоприятных политических условиях. Восстановить свою основную идентичность «настоящих тюрков» (которые, видимо, сохранились в буколических деревнях) она сможет только при распаде подавляющего ее политического строя (в данном случае монархии и имперской бюрократии)⁵.

¹ В турецком языке нет различия между этнонимами *тюрк* и *тюрк*, исследователи развели эти понятия, используя *тюркскость* в значения языковой и этнической общности, а *турецкость* – в значении политической нации. Подробнее см. Еремеев Д. Е. На стыке Азии и Европы (очерки о Турции и турках) – М: Наука, 1980 – Режим доступа <http://pravopys.vlada.kiev.ua/index.php?id=237> (Последнее посещение – 31.03.2010).

² Зажиточное городское население считало себя османами и мусульманами.

³ См. Karpat K. Op. cit. – Р. 348–349.

⁴ Акчура Ю. Три вида политики // Татарстан – Казань, 1994 – № 3–6 – С. 130–135. Пер. Мухаметдинова Р. Ф. Цит. по Мухаметдинов Р. Ф. Идеино-политические течения в постсоветском Татарстане, (1991–2006 гг.) (сопоставление с опытом Турции) – Казань: Тамга, 2006 – С. 34–35.

⁵ Подробнее о взглядах тюркских националистов см. Karpat K. Op. cit. – Р. 374–407.

И Акчура, и Гёкальп считали XX в. веком наций и национализма, но если первый отводил ведущую роль в создании национальной идентичности государству, то второй полагал, что этот процесс идет снизу, а государство должно лишь помочь определить и популяризовать идентичность через систему образования и т.д.

Проект тюркской нации объективно противоречил формирующемуся этнонациональному самосознанию других мусульман, в первую очередь арабов. Например, в 1913 г. в Париже был проведен Первый арабский конгресс, открыто потребовавший сирийской автономии. Активно способствовала разъединению турок, арабов и других мусульманских народов Великобритания, которая еще до Первой мировой войны через публикации в прессе и своих эмиссаров на Аравийском полуострове стала противопоставлять османизму «этнонациональный» подход, продвигая идею о халифе-курейшите (родом из племени пророка). После начала войны она пообещала арабам «независимое арабское королевство» в обмен на вооруженное выступление против империи, которое и развернулось в 1916 г.

Крах Османской империи и строительство турецкой нации

После поражения Османской империи в войне и начавшейся иностранной оккупации в Анатолии и Фракии стало разворачиваться протестное движение в форме комитетов защиты прав (местного населения), которое привело к формированию нового парламента и правительства во главе с М. Кемалем¹. Кемалисты настойчиво проводили мысль о турецкой нации как единственном носителе государственного суверенитета. Блокировать религиозно-традиционалистское противодействие удалось в том числе благодаря терминологической уловке, исходя из понятийной неоднозначности концепта *миллет* (см. выше), которому Кемаль придал значение нации².

Как отмечает Р. Бали, Кемаль мыслил нацию как сообщество, сформировавшееся из лиц, которые имели общее богатое историческое наследие, искренне желали жить вместе и имели общую волю к сохранению своего наследия. Это определение турецкой нации не исключало граждан-немусульман — если они считали себя частью нации, что предполагало соблюдение трех основных условий: признание турецкого языка в качестве родного, принятие турецкой культуры и идеала тюркизма³.

¹ По мнению историка Д. Ливена, до 1928 г. в турецкой политике доминировала группа младотурок, из недр которой вышла большая часть идей и кадров, ставших основой республиканского движения — См. Ливен Д. Российская империя и ее враги с XVII в. до наших дней — М. Европа, 2008 — С. 232–233.

² Барковская Е., Попова А. Проблемы современного государственного строительства и ислам. Опыт и уроки Ататюрка // Государственная служба — М., 2006 — № 1 — С. 134.

³ См. Baki R. Politics of Turkification during the single party period // Turkey nationalism, post-nationalism and the European Community / Kieser H.-L. (ed) — L., N.Y. I.B. Taurus, 2006.

В 20-х годах XX в. были упразднены султанат и халифат, провозглашена республика, принята конституция, гарантировавшая основные демократические права и свободы, запрещена деятельность суфийских орденов, введен новый гражданский кодекс. В 1928 г. из конституции была изъята статья об исламе как государственной религии¹. Нация была официально определена как «народ Турции, разделяющий основные принципы республики»². Инструментом массовой мобилизации стала Народно-республиканская партия (НРП). В общественно-политической жизни был взят курс на европеизацию (т.е. туркификацию и национализацию). Чтобы преодолеть нежелание турок заниматься предпринимательством (которое традиционно считалось менее достойным делом, чем военная и государственная служба), Ататюрк завел образцовое фермерское хозяйство и стал одним из акционеров Делового банка Турции. Последний шаг имел большое значение для нейтрализации положения о запрете ссудного процента в мусульманском праве³. Однако государству все равно пришлось брать на себя основное бремя по развитию национальной экономики.

Лидеры республиканской Турции долгое время полагали, что политической воли и ресурсов государства достаточно для «правильного» определения нации и идентичности и мотивировали свои действия, в том числе репрессивные (направленные в первую очередь против религиозных кругов и курдов), борьбой за демократию и секуляризм как основы современного развития. Таким образом, они целенаправленно опускали исламское измерение национальной идентичности. Не в силах дать логичное объяснение «выживанию» ислама, власти заклеили дискуссии о сочетании веры и национализма как «подрывные». Однако идеи государства, религиозного сообщества и этнической нации в случае Турции не могли быть легко отделены одна от другой.

После Второй мировой войны доктрина Трумэна и план Маршалла способствовали развитию в Турции частного сектора и плюрализации, т.е. структурированию гражданских интересов. В 1946 г. была образована Демократическая партия (ДП), лидер которой А. Мендерес в 1950 г. возглавил правительство. Его курс на политическую и экономическую либерализацию включал ослабление ограничений, связанных с исламом, в частности разрешение уроков религии в школе и др.⁴

¹ Подробнее см.: Ягудин Б.М. Ислам в политических процессах и правовых актах Турции XX в. // Ислам на современном Востоке: Регион Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии. – М.: ИВ РАН, Крафт+, 2004. – С. 74–75.

² См.: Мельников А. Турецкая контрреволюция. Хиджаб как знамя исламизма // ИГ-религии. – М., 2008. – 19 марта. – Режим доступа: http://religion.ng.ru/problems/2008-03-19/4_turkey.html (Последнее посещение – 31.03.2010).

³ Барковская Е. Указ. соч. – С. 139.

⁴ См.: Ли Ю.А. Ислам в системе образования Турции // Восток. – М., 1998. – № 6. – С. 103–109.

Однако отход от этатизма привел к резкому росту оппозиции (исламисты, профсоюзы, курдские сепаратисты). Переход ДП к открытой борьбе с ней дестабилизировал политическую систему, и на арену вышла армия, считавшая себя хранительницей традиций кемализма. С 1960 г. в политическом развитии страны началось чередование периодов прямой военной интервенции (1960, 1971, 1980 гг.), опекунской демократии и плюралистического гражданского правления. Разочарование населения в действиях гражданских политиков, низкий уровень жизни обеспечивали поддержку действий генералитета.

Устойчивый порядок системы разделения властей, организации и репрезентации гражданских институтов были воссозданы ко второй половине 80-х годов. Однако с этого момента начинается происходить открытая корректировка самого концепта светского национализма, вызванная необходимостью укрепления демократической системы как таковой. В 1986 г. при праволиберальном правительстве Т. Озала (Партия отечества) была официально одобрена идея национальной культуры, в основе которой лежит тюркско-исламский синтез, что открыло дорогу в политику религиозным сектам и исламистам¹.

Инкорпорирование ислама в процесс национального строительства

С 1987 г. на выборах в турецкий парламент соперничают четыре основные политические силы: правые либералы (Партия отечества и Партия верного пути), левоцентристы (Демократическая левая партия (ДЛП) и НРП), исламисты (Партия благополучия (Рефах), впоследствии – Партия добродетели (Фазилет), Партия справедливости и развития (ПСР) и крайние националисты (Партия националистического движения (ПНД))².

Неолиберальная модернизация, начатая в 80-х годах, т.е. превращение экономики в открытую конкурентную систему, привела к свертыванию предпринимательской деятельности государства и, соответственно, государственного патернализма. Это имело важнейшие последствия с точки зрения укрепления политических позиций ислама: во-первых, многопартийность стимулировала политическое участие «снизу», активизируя «происламские» массы; во-вторых, либералы (как и впоследствии левоцентристы) не могли «обойти» ислам как важнейший инструмент социополитической регуляции; в-третьих, неблагоприятные изменения в положении традиционалистских слоев, особенно в деревне, расширяли базу

¹ См.: *Şahinler M.* Atatürkçülüğün kökeni, etkisi ve güncelliği. – İstanbul: Çağdaş Yayınlar. 1998. – S. 335; *Давыдов М.Н.* Деятельность турецкой религиозной секты «Нурджулар». – М.: Институт Ближнего Востока, 2007. – Режим доступа: <http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-16619.html> (Последнее посещение – 31.03.2010).

² См.: *Ягудин Б.М.* Эволюция парламентаризма в Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. – М.: ИВ РАН – Крафт+, 2001. – С. 193–195.

поддержки исламистов; в-четвертых, культурный натиск глобализации стимулировал цивилизационный ответ. Уже в 1995 г. на парламентских выборах победила Партия благоденствия, и было сформировано коалиционное правительство. В 1997 г. под давлением военных ему пришлось уйти в отставку¹, однако исламисты зарегистрировали новую Партию добродетели², которая вышла на третье место в досрочных парламентских выборах. В 2002 г. резкое ухудшение экономической ситуации, коррупция во властных структурах, безработица, а с внешней стороны – осложнение отношений Турции с ЕС и кризис вокруг Ирака привели к распаду правящей коалиции во главе с левоцентристами (ДЛП) и победе на внеочередных выборах ПСР³ во главе с Р. Эрдоганом, которая в 2007 г. уверенно повторила свой успех.

Среди сторонников ПСР – не только сельская периферия и социальные маргиналы города, но и средние городские слои, предприниматели, поднявшиеся на волне либерализации 80-х годов, университетская молодежь, молодая турецкая технократия, воспринимающие исламскую идеологию не вопреки, а вследствие своей вестернизированной, националисты, разделяющие идею «Великого Турана». Основные идеологические принципы ПСР – социальный консерватизм, коммунитаризм, демократия и экономический либерализм.

Таким образом, Турция в своем развитии обрела новую точку политического равновесия: ПСР, предложив усложненную, сочетающую традиционные и демократические ценности, политическую идентичность, смогла преодолеть открытую напряженность в отношениях между государством и обществом, государством и религией и обеспечить рост политического участия, не исключая политической конкуренции⁴. Формирование толерантной публичной сферы создало как лучшие гарантии гражданских и политических прав и свобод, так и взаимную терпимость между различными сегментами турецкого общества: секуляристами и исламистами, турками и курдами, суннитами, алавитами и немусульманами. Например, исламские ценности притягивают к ПСР значительную часть курдского населения, что позволяет говорить об общенациональном характере партии. Одновременно логика политического развития (формально – требования ЕС) ведет к включению в легальный политический процесс

¹ Партия благоденствия запрещена Конституционным судом в 1998 г. за нарушение конституционных положений относительно секуляризма.

² Партия добродетели запрещена Конституционным судом в 2001 г. за нарушение конституционных положений относительно секуляризма.

³ Основана в 2001 г.

⁴ Результаты местных выборов 2009 г. подтверждают наличие политической конкуренции: ПСР получила 38,8% по сравнению с 41,7% на местных выборах 2004 г., НРП – 23,1 (18,2), ПНД – 16,1% (10,5%). – См.: Çarkoğlu A. Turkey's local elections of 2009: Winners and losers / A. Çarkoğlu. – Режим доступа: http://www.insightturkey.com/Insight_Turkey_2009_2_Ali_Carkoglu.pdf - Р.3. (Последнее посещение – 31.03.2010).

курдских партий (Партия демократического общества (ПДО))¹. Для Турции этот факт имеет огромное значение, поскольку по различным историческим причинам политическая элита, особенно военные и консервативные группы в судебной и бюрократической системах, склонны связывать публичное акцентирование этнокультурных различий с социально-политической дезинтеграцией, причем эта «подозрительность» встречает широкую поддержку². В конце 2009 г. Конституционный суд вынес решение о роспуске ПДО за поддержку терроризма, но, как показывает опыт исламов, ничто не мешает ее возрождению под новым названием.

В 2001 г. в действующую Конституцию, принятую в период правления военных в 1982 г., были внесены важные поправки относительно политических прав и свобод, в частности, уточнены критерии отнесения партий к «центрам антиконституционной деятельности» и порядка их запрещения (ст. 69, 149), а также ограничены полномочия Совета национальной безопасности (ст. 118)³. Вестернизаторская модернизация, когда военные выступали «катализатором» реформ, постепенно выявила ограниченность старых управляемых государством партий, которые оказались неспособными активно реагировать на структурные, финансовые, ресурсные и иные кризисы турецкого общества. Вместе с тем кемалистская элита фактически подготовила корректировку модернизационного проекта, позволив обществу мобилизовать незадействованный потенциал, провести перегруппировку социально-политических сил и воссоздать жизнеспособность политической системы на демократических основах.

Турция в ракурсе «совмещения идентичностей»

Анализ политического развития Турции показывает, что для строительства состоятельной и способной к решению проблем развития (а значит, и к самому развитию) политики требуется эволюционное освоение заимствованных политических институтов и технологий. По сравнению со странами органической модернизации в Турции, как и в других мусульманских странах, этот процесс значительно усложняется и характеризуется наложением друг на друга различных хронополитических фаз. Строительство нации-государства в Турции прошло несколько стадий: от османизма и панисламизма к осознанию специфической тюркской этничности, тур-

¹ Подробнее см.: Мосаки Н.З. Парламентские выборы в Турции: предвыборная кампания Партии демократического общества. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2007/20-07-07b.htm> (Последнее посещение – 31.03.2010).

² См.: Somer M. Ethnic kurds, endogenous identities, and Turkey's democratization and integration with Europe // The global review of ethnopolitics. – Bath, 2002. – Vol. I, N 4.

³ Gönenç L. The 2001 Amendments to the 1982 Constitution of Turkey // Ankara law review – 2004. – Vol. I, N 1. – Summer. – P. 104, 107. – Mode of access: <http://auhf.ankara.edu.tr/journals/alr-archive/ALR-2004-01-01/ALR-2004-01-01-Gonen.pdf> (Последнее посещение – 31.03.2010).

кизма и, наконец, турецкости как гражданской общности. При этом исламская идентичность, получившая в конце XIX в. «независимое существование», но в дальнейшем выведенная за рамки политического процесса ради целей форсированной модернизации, вернулась уже в обновленной и усложненной форме, что сделало мусульманскую традицию измерением современного политического развития. По результатам опросов, турками себя ощущают 80,1% сторонников ПСР и 60,7% сторонников НРП, мусульманами – соответственно 88,3 и 38,0%, современными (людьми) – 18,1 и 42,2%, последователями Ататюрка – 17,7 и 67,0%, гражданами – 30,0 и 25,7%, демократами – 13,5 и 28,5% (возможен был выбор нескольких вариантов ответов)¹.

Представляется, что турецкий опыт постепенного конкурентного совмещения идентичностей представляет своего рода идеальную (при всей ее конкретности) модель современного мусульманского сообщества. Анализ политического развития страны подтверждает, что дело не в «отсталой» или «прогрессивной» природе ислама или особых разновидностях политического ислама, а в том, чем вызван исламистский активизм и на решение каких задач он направлен.

Любопытно, что в настоящее время в турецких политических и интеллектуальных кругах находит распространение доктрина «неоосманизма», автором которой считают действующего президента А. Гюля. В ее основу положен тезис о том, что во времена Османской империи ситуация в регионе была благополучнее, нежели сегодня, и что Турция как наиболее развитая страна может претендовать на роль модернизирующей силы на Ближнем и Среднем Востоке и «примирить» этот регион с Западом. Представленные в проекте страны – Сирия, Ливан, Иордания, Египет (первый геополитический коридор), Ирак и страны Персидского залива (второй коридор), Иран и Пакистан (третий коридор) во главе с Турцией должны составить одну общую мегаинфраструктуру, включающую транспортные пути, нефтепроводы и газопроводы, электрические сети, связь и Интернет, банковскую систему и пр.².

Не оценивая сейчас реализуемость этого проекта «Евразийского союза», отметим, что он в чем-то созвучен идее Ю. Акчуры о «срединном тюркском мире между мирами белой и желтой рас», в котором Османское государство должно играть лидирующую роль³.

¹ Türkiye'de Seçmen Davranışı, Partiler Sistemine Siyasal Güven. – Ankara: Nobel. 2007. – P. 205. Цит. по: Шляков В. Поиски политического равновесия. Эволюция партийной системы Турции в период Третьей Республики. (1983–2009). – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/oykumena/vostok/poisk_politicheskogo_ravnovesiya_evoliuciya_partiiynoi_sistemy_turcii_v_period_treiteyi_respubliki_1983-2009_2009-6-3-1-5.htm (Последнее посещение – 31.03.2010).

² См.: Герман И. Турция идет на восток // Эксперт. – М., 2009. – № 26 (664).

³ См.: Акчура Ю. Указ. соч. – С. 34.

Ислам и национализм в Малайзии и Индонезии

Малайзия и Индонезия, где проживают 96% всех мусульман Юго-Восточной Азии, в результате собственной внутренней проработки эволюционных проблем прошли путь совмещения идентичностей, сопоставимый с турецким.

В Малайзии ислам является государственной религией, а две главные малайские партии – Объединенная малайская национальная организация (ОМНО) и Всемалайская исламская партия (ВИП) отстаивают не только интересы малайской общины, но и исламские ценности. Их политическая конкуренция во многом способствовала развитию исламского политического дискурса. Одновременно исламские ценности играли важную роль в «позитивной дискриминации» малайцев после обретения независимости (1957) – по уровню жизни они значительно уступали китайской и индийской общинам. Лидером ОМНО и премьер-министром страны в 1981–2003 гг. был М. Махатхир, который осуществлял курс на ускоренное экономическое развитие и укрепление позиций ислама в системе права, образовании, культуре и экономике. Поддержание исламской идентичности способствовало смягчению последствий стремительных социоэкономических изменений для малайцев в 70–80-х годах, а впоследствии позволило системно противостоять негативным эффектам глобализации. Этноконфессиональное разнообразие¹ страны обусловило необходимость широких политических союзов и, соответственно, толерантность исламизма.

«Исламизация» Индонезии носила иной характер. Закрепленные в Конституции 1945 г. принципы Панчасила были религиозно нейтральными, предусматривая только, что государство должно быть основано на вере в единого и всемогущего Бога. В то время это отражало компромисс между сторонниками и противниками исламского государства. Между периодами относительно демократического развития с открытой конкуренцией (1945–1959, 1998 – настоящее время) в стране функционировал авторитаризм², потерпевший крах в результате неспособности справиться с последствиями азиатского финансового кризиса. Авторитарные лидеры противостояли исламу как источнику политической оппозиции.

После падения режима Сухарто большинство ограничений на деятельность партий и СМИ были сняты, и в истории Индонезии начался период так называемого «исламского плюрализма», название которому дало как огромное количество исламских и де-факто исламистских партий (более 20), так и расхождение их идейных позиций³. Это объективно отразило

¹ Малайские мусульмане составляют около 60% населения.

² Левонационалистический режим «управляемой демократии» А. Сукарно (1959–1966) и «Новый порядок» М. Сухарто (1966–1998).

³ Fealy G. Islamisation and politics in Southeast Asia // Islam in world politics / N. Lahoud, A.H. Johns (eds.). – L.; N.Y.: Routledge, 2005. – P. 163–166.

этнокультурное, доктринальное и географическое разнообразие индонезийской *уммы* и, как следствие, преобладание толерантности и распространенность союзов с неисламскими региональными политическими силами¹.

«Неоисламский» Иран

Иран, подобно Турции, пережил этап борьбы «сверху» со слабеющим традиционным государством и религиозным истеблишментом. Реза-хан (позднее – шах), пришедший к власти в 1921 г., установил режим, идеологической основой которого были секуляризм и персидский национализм. Взяв фамилию Пехлеви (фамилии стали обязательными для всех иранцев), он связал себя и новую династию с древним Ираном и одним из знатнейших аристократических семейств. Его модернизационные реформы были типичными: централизованная администрация, сильная армия, заложение основ индустриальной экономики, введение европеизированных образовательной и правовой систем. Помимо этого, шах сумел ликвидировать власть племенных объединений, насильственно сделав их оседлыми. Племена всегда играли роль «третьей силы» в конфликтах между властью и религиозными кругами.

Реформы можно было считать секулярными в том смысле, что они имели целью уменьшить роль ислама в иранском культурном наследии. Это вполне гармонировало с акцентом на арийство, которое было заимствовано из западных концепций арийского мифа. В то же время это было арийство, сфокусированное прежде всего на мидянах и персах – в ущерб другим народам Ирана. Как писал марксист Т. Арани, «все иранцы-патриоты, особенно служащие Министерства образования, должны были делать все от них зависящее, чтобы заменить тюрков персами»². Персидский язык очищался от иностранных заимствований, рассматривались (но не были осуществлены) проекты перехода на латиницу по примеру Турции. Были введены солнечный календарь и европейская одежда. В 1941 г. Реза-шах был вынужден передать власть сыну, который в начале 60-х годов начал «белую революцию», осуществление вестернизированного национального проекта, промышленной и земельной реформ.

Стремительные социально-экономические изменения, особенно заметные в стране с высокими нефтяными доходами, и жесткий авторита-

¹ На выборах в нижнюю палату парламента в апреле 2009 г. исламские партии заняли четвертую, пятую, шестую и седьмую позиции, получив в общей сложности 166 мест из 560 (– 52 по сравнению с 2004 г.). См.: Indonesia 2009. Final Results. – Mode of access: <http://welections.wordpress.com/2009/05/10/indonesia-2009-final-results/> (Последнее посещение – 31.03.2010).

² Цит. по: A companion to the history of the Middle East / Y.M. Choueiri (ed.) – Chichester: Wiley-Blackwell, 2008. – P. 324.

ризм в стране, имеющей демократические традиции¹, привели к отторжению идеи «единой иранской нации». Попыткой общества обрести новое равновесное состояние стала народная революция 1978–1979 гг., которой шиитские религиозные деятели, по традиции имеющие высокую степень автономии от власти (Е. Дорошенко называла их «социально-корпоративным сословием»²), сумели, несмотря на внутрисполитическую борьбу, дать организационные рамки и идеологию.

Аятолла Хомейни, знаковая фигура революции, воплотил в жизнь концепцию «исламской системы», разработанную иракским аятоллой М.Б. ас-Садром. Главный порок западной цивилизации (как капитализма, так и социализма) ас-Садр усматривал не в принципе частной собственности, а в безусловном доминировании материального интереса и отсутствии у индивида позитивных прав и свобод. Только исламская система, по его мнению, обеспечивает духовность и мораль, принимает во внимание интересы индивида, и общества и поддерживает баланс между ними через служение Богу, суверенитет которого проводит в жизнь государство³. Хомейни обосновал необходимость правления в исламском государстве улемов, которые наилучшим образом знают мусульманское право и «справедливость»⁴.

В ходе «новой исламизации» республиканские выборные органы власти – президент и парламент получили вышестоящих «теократических двойников», формируемых либо при косвенном участии избирателей (Верховное религиозно-политическое руководство – *рахбар*), либо без него (Наблюдательный совет). Полностью исламизирована была судебная система. Широкие административные, полицейские и идеологические полномочия получила такая военно-политическая организация, как Корпус стражей исламской революции (КСИР); возможно, его существование восполнило отсутствие сильной массовой партии, которую трудно было создать прежде всего из-за выраженной фрагментации шиитского духовенства⁵. Разрешать противоречия между идеологическими принципами и потребностями социально-экономического развития призван Совет по принятию решений, целесообразных для исламского строя, который дол-

¹ Иранская революция 1905–1911 гг. привела к принятию конституции, которая ограничила власть шаха межджилом и предусматривала принцип разделения властей; сама революция была следствием неприятия улемами и интеллигенцией пассивной политики власти по отношению к английской и российской экспансии.

² Определенную автономию этого слоя поддерживало владение землями и состояниями, а также расположение шиитского духовного центра вне Ирана, в Ираке – См.: Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. – М.: Наука, 1985.

³ См.: *As-Sadr M. B. Our philosophy*. – Shafagh: Ansariyan Publications, 1989.

⁴ См.: Хомейни Р. М. Исламское правление. – Алматы: Атамұра, 1993.

⁵ Подробнее о теократической политической системе ИРИ см.: Манучхри А. Политическая система Ирана. – СПб.: Петербургский институт арабского Востока, 2000.

жен исходить из приоритета исламского правления (т.е. обеспечения жизнеспособности страны) над всеми другими предписаниями ислама.

Принцип целесообразности сделал шиитских аятолл отчасти модернистами. Необходимость преодоления упадка после войны с Ираком заставила бывшего президента (1988–1997) А.А. Хахеми-Рафсанджани выступить за экономическую либерализацию и расширение экономических свобод. Во второй половине 90-х годов в политической сфере ИРИ проявились тенденции к демократизации. Как правило, их связывают с именем президента М. Хатами (1997–2005), но демократический потенциал несет в себе сама республиканская система страны с такими по сути современными социальными институтами, как парламент, выборы (в том числе не прямые – *рахбара*), многопартийность (в основном в форме религиозно-политических группировок, что свидетельствует о продолжении процесса дифференциации элит), самостоятельный суд, надзирающий за соответствием политических и юридических решений духу ислама, гражданские свободы¹.

Касаясь соотношения между традицией и развитием, Хатами в свое время подчеркивал, что разрушение традиции означает распад идентичности и что без возврата к традиции и переоценки достигнутого невозможно прийти к новому состоянию («новой эпохе»). В этом контексте он выдвинул идею «исламского гражданского общества», восходящего исторически и теоретически к Медине времен Пророка и основанного на коллективном самосознании мусульман. В центре внимания этого общества – забота о духовных и эмоциональных потребностях людей, уважение их прав (включая представителей других конфессиональных групп), исключение личной или групповой диктатуры, право контроля над правительством². В этом ключе ислам предстает легитимным средством продвижения новых политических идей.

На президентских выборах 2005 и 2009 гг. победу одержал М. Ахмадинежад, консерватор, поддерживаемый религиозным руководством, которое сохраняет контроль над армией, спецслужбами, КСИР, группами «дружинников» и важными секторами экономики. Последние выборы тем не менее отличались жесткой политической борьбой, ни в коей мере, однако, не касавшейся исламского курса как такового (Ахмадинежад, выдвинутый партией Союз строителей исламского Ирана, получил, по официальным данным, 62,46% голосов).

Иранский режим активно отстаивает национальные интересы, особенно в области внешней политики, ядерной программы и экономики. При

¹ Подробнее см.: *Иманитур М.* Конституция Исламской Республики Иран и принцип правления справедливого факиха (велияте факих) // Двадцать пять лет исламской революции в Иране. – М.: ИВ РАН, 2005.

² См.: *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество. – М.: РОССПЭН, 2001. – Гл. 2, 3, 9, 10.

этом он, как и во времена шаха, опирается на сильную бюрократию и военизированные институты. Таким образом, в Иране историческая слабость государства и автономия слоя улемов обусловили реализацию национального проекта под лозунгами ислама.

Тесный союз веры и политики тревожит ряд высших религиозных деятелей, которые осознают, что исламское руководство вынуждено нести ответственность за политические трудности и неудачи. Между тем в сегодняшнем Иране существует множество сложнейших проблем, обусловленных и структурными проблемами экономики, и затратными социальными и экономическими проектами (например, согласно нормам исламского общества он имеет разветвленную систему социальной защиты и здравоохранения), и жестким внешнеполитическим курсом. Как представляется, интересы сохранения позиций ислама в обществе могут потребовать дистанцирования улемов от непосредственно политического руководства.

Арабский мир: Трудности конструирования идентичности

Страны Арабского региона в результате борьбы великих держав за османское наследство превратилась в зависимые территории Великобритании и Франции с различными системами политического контроля и нелегитимными границами, которые не способствовали национальной консолидации. Главной проблемой этих образований была внутренняя «несвязанность», обусловленная практическим отсутствием гражданского национализма, конструированием новых государственных образований (Иордания, Ливан), отказом в государственности крупным этносам (курды), формированием политических территорий с пестрым этническим и племенным составом (Ирак, Ливан, позже Катар и др.), неравномерным распределением ресурсов.

В институциональном аспекте мандатная система оказала решающее воздействие на арабский мир: были созданы территориальные политии («родина» в терминологии ат-Тахтави). Арабское общественное сознание далеко не сразу восприняло их как государства, и для их обозначения длительное время использовался такой термин, как *кутр* (араб. — страна, земля, область). В сиро-ливанском, египетском, иракском и других обществах¹ движения против иностранного вмешательства воспринимались в тот период либо как локально-патриотические, либо как арабские.

К середине 30-х годов широкое признание в интеллектуальных кругах получила светская концепция арабского единства С. аль-Хусри, который придавал первостепенное значение таким факторам формирования нации, как общность языка и общность истории. Он разделил процессы

¹ Политически наиболее развитыми странами были Египет и Тунис, где еще во второй половине XIX в. появились национальные структуры представительства и организации партийного типа.

арабизации и исламизации; значение ислама заключалось для него, прежде всего, в сохранении самобытности арабской нации¹.

Формирование национальных концепций и движений не исключало идей возрождения всемирной исламской уммы: в 1926 г. в Мекке был основан Всемирный исламский конгресс. В конце 20-х годов в Египте была создана первая исламская политическая организация «Братья-мусульмане», которая мыслилась как общеарабская. Ее основатель Х. аль-Банна переработал такие концепты, как национализм, патриотизм, государство-нация, конституционализм, которые стали интегральной частью исламской терминологии². В 20–30-е годы в особых условиях Британской Индии была оформлена концепция мусульманского национализма³.

Независимость ближневосточные государства преимущественно обрели после Второй мировой войны. В качестве основы суверенности они через конституционное закрепление получили многие западные принципы организации власти (исключая абсолютные монархии Персидского Залива), хотя эволюционно были от них далеки.

Незавершенность нациеобразования и недостаток ресурсов для формирования модернизации стимулировали новый всплеск идей «единого арабского отечества». Все арабские страны и граждане могли провозгласить свою принадлежность к арабской нации. Образование Лиги арабских государств (ЛАГ, 1945) было символом нового курса, однако сама Лига, которая должна была способствовать более тесным отношениям между государствами-членами, обеспечению их независимости и суверенитета, осталась во многом формальным институтом.

Наиболее известным пионером арабизма и арабского социализма был Г.А. Насер. Четкое идеологическое оформление египетский социализм получил в Хартии национального действия (1962), которая декларировала приоритет социально-экономических факторов в политическом развитии. Демократия определялась как свобода политическая, а социализм – как социальная. Социальная справедливость должна была предшествовать политической свободе (что откладывало ее воплощение на неопределенное будущее). Арабское единство мыслилось как кульминация долгого процесса экономических, социальных, политических и культурных изменений, которые осуществит новое поколение лидеров при опоре на революционные массовые организации.

В 50-е годы выросло и влияние партии Баас (в 60-е она пришла к власти в Сирии и Ираке), которая связывала успех борьбы за национальное

¹ См.: Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма Сагй аль-Хусри. – М.: Наука, 1984. – С. 38, 44–51.

² См.: Lia B. The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The rise of an Islamic mass movement, 1928–1942. – Reading, UK: Ithaca press, 1998. – P. 73–77, 81–82.

³ Подробнее см.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественно-политической мысли Индии и Пакистана. (Критика «мусульманского национализма»). – М.: Издательство восточной литературы, 1963. – Гл. 7.

освобождение в одной стране с борьбой за создание единой арабской нации, способной покончить с зависимостью от Запада. В понятия «арабской нации» и «арабского единства» баасисты первого поколения вкладывали эмоциональный патриотический подтекст: «Призывая к нации, мы прежде всего призываем к любви, к чувству, которое связывает человека с его семьей, так как родина — это большой дом, а нация — большая семья»¹. Миссия партии определялась как «создание или возрождение нации», а сама партия — как пример «будущей чистой развитой нации, которую ей предстоит возродить»².

В 50–70-е годы идеи юнионистского арабского национализма получили практическое воплощение в попытках объединения Египта, Сирии, Ливии, Судана, Туниса, Ирака, Иордании на двусторонней или многосторонней основе и пользовались широкой поддержкой населения. Однако разнородность политических режимов и неравномерность социально-экономического развития обрекли их на неудачу. Объективно доктрина арабского социализма и единства выступала политическим противовесом уми, облекая в светскую форму идеи солидарности, коллективизма и эгалитаризма.

В итоге в ближневосточных государствах национализм в основном принял форму лояльности государству, которая была обусловлена не только восточной традицией, но и тем, что оно одно было способно в тех политических и экономических условиях обеспечить единство и относительную стабильность, аккумулировать ресурсы для модернизации. Поскольку в отсутствие консолидации гражданского общества не может быть устойчивой власти демократического типа, у власти в этих странах оказалась военная (изначально обладавшая средствами насилия) или гражданская (ассоциируемая с государством в целом) бюрократия. Там, где не было жесткой националистической диктатуры, ислам стал инструментом поддержания социального равновесия с позиции власти и одновременно сферой проявления гражданской политической активности.

Изменение мировой системы и давление глобализации в 90-е годы открыли на Ближнем Востоке эру политических реформ с целью повышения уровня легитимности власти и организации политического участия. Либерализация политических режимов и эффекты глобализации, включая культурное давление, закономерно обусловили усиление политического присутствия ислама. Там, где острота социально-политических противоречий была очень высока, его «возвращение» приняло наиболее радикальные формы (гражданская война в Алжире, рост политической активности исламистов в Египте в 90-е годы XX в.). Однако в целом характерным для исламистских организаций стал поворот в сторону признания «нацио-

¹ Фи сабиль аль-Баас (Во имя Баас). Сборник партийных документов, принятых национальным руководством партии. — 2-е изд. — Багдад, 1963. — С. 45.

² Там же. — С. 339.

нального этапа развития». В Египте, например, основные линии противостояния между правительством и «Братьями-мусульманами» — это не борьба за халифат, а расширение области применения шариата, прежде всего в СМИ, образовании, культуре¹, демократизация политических институтов и поддержка интеллигенции. В Марокко, Алжире, Иордании, Ливане, Йемене и послевоенном Ираке умеренные исламские политические партии легализованы и участвуют в политическом процессе. Мусульманские общины остаются реально действующими социальными организациями, которые могут обеспечить лояльность индивидов, служить надежными сетями политической коммуникации и участвовать в урегулировании возникающих конфликтов. Этим обусловлено и влияние исламистских организаций как серьезной автономной оппозиционной силы.

При оценке свободных выборов, расширения парламентского представительства и создания неправительственных организаций следует учитывать, что доминирующая политическая культура арабских стран предполагает скорее не открытую конкуренцию, а кооптацию во власть представителей патримониальных структур ради поддержания национальной консолидации «без размежевания». Таким образом, они слабо способствуют формированию гражданской идентичности.

Оценивая результаты национального проекта в арабском мире, можно сказать, что осуществленные в институциональной и правовой сферах изменения были значительны, но не привели к формированию нового типа «воображаемого сообщества». Это во многом обусловлено тем, что в арабских странах автохтонный производственный капитализм отсутствовал. Богатство и статус на Ближнем Востоке исторически были тесно связаны не с индивидуальной частной собственностью, а с государственной властью, которая в ответ плотно контролировала город, ремесленные цехи и базар (до сих пор экономические реформы в странах региона чреваты серьезными структурными изменениями: в большинстве случаев государство глубоко вовлечено в патронажную систему, которая включает в себя политическую поддержку компаний в обмен на экономическую безопасность).

Таким образом, национальные страновые сообщества в арабском мире полностью не сформировались ни в одной стране. Арабы прошли путь «национализации» под старыми «арабскими» ярлыками, хотя возникающие нации должны были быть новыми. Осознание этого потребовало длительного времени и стоило многих разочарований. Тем не менее концепт нации-государства, который жестко критиковали панарабисты и исламисты различных направлений, понемногу реабилитирует себя и оттесняет или, точнее, вбирает в себя идеи транснациональной исламской или арабской *уммы*. Только с укреплением национальной идеи могут, на наш

¹ Согласно ст 2 Конституции Египта (1971), шариат выступает источником законодательства

взгляд, начать возвращаться в политический процесс прагматизм и стабильность, но это требует от правящих элит и сил оппозиции преодоления «репрессивного политического наследия» второй половины XX в., когда государство игнорировало многообразие общества, чтобы скрыть его «несовременность», или агрессивно утверждало «органический» арабский национализм.

* * *

Подводя итоги, мы можем констатировать, что формирование и конкуренция национальных и пан-национальных идентичностей в мусульманском мире не имели единообразного характера. Динамика этого процесса в каждом случае определялась конкретным, исторически сложившимся балансом сил между государством, религиозными институтами и примордиальными лояльностями. Однако примеры развития стран – лидеров мусульманского мира показывают, что при заимствованной модернизации невозможна быстрая и окончательная победа одного из «воображаемых сообществ». Более успешное и стабильное развитие осуществляется там, где происходит совмещение идентичностей и одновременно не перекрываются каналы демократической борьбы за приоритет той или другой из них.