

ІНСТИТУТ СВІТОВОЇ ЕКОНОМІКИ
І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

ДОСЛІДЖЕННЯ СВІТОВОЇ ПОЛІТИКИ

Збірник наукових праць

Випуск 46

Київ – 2009

ББК 66.4(0)я43+65.5я43
Д70
УДК 327

Дослідження світової політики: Зб. наук. праць. Вип. 46 /Відп. ред. В.К.Гура/ К.: Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України, 2009. – 247 с.

До збірника, підготовленого співробітниками Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України, увійшли роботи, присвячені дослідженню стану і перспектив перебудови діючої світ-системи, з'ясуванню наслідків накопичення «критичної маси» надбань у державах Південно-Східної Азії як чинника зміни планетарного співвідношення лідируючих сил, аналізу посилення конфесійних та соціокультурних факторів розвитку народів Африки, Близького та Середнього Сходу, визначенню особливостей економічної еволюції, політичних процесів і явищ на афро-азіатських теренах в умовах кризи євроатлантичної версії глобального розвитку.

Редакційна колегія

д.і.н., проф. **В.К.Гура** (відповідальний редактор),
академік НАН України **Ю.М.Пахомов**,
д.політ.н., проф. **О.В.Зернецька**, д.і.н., проф. **В.П.Кириченко**,
д.і.н., проф. **Є.Є.Камінський**,
д.і.н., проф. **І.А.Хижняк**, д.політ.н., проф. **А.В.Дашкевич**,
д.політ.н., проф. **Б.І.Канцелярук**, д.філос.н. **Ю.В.Павленко**,
д.і.н. **О.В.Потехін**, к.і.н. **Д.М.Лакішик** (відповідальний секретар)

Рецензенти

д.і.н., проф. **В.А.Рубель**,
д.політ.н., проф. **С.О.Шергін**

Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України

Відповідальність за достовірність фактів, цитат, власних імен
та інших даних несуть автори статей.

Думки, положення і висновки, висловлені авторами, не обов'язково відображають
позицію редакції, яка залишає за собою право вносити стилістичну правку текстів.

Свідоцтво
про Державну реєстрацію
КВ №7697 від 07.08.2003 р.

© Інститут світової економіки
і міжнародних відносин
НАН України, 2009

В. Гура, доктор історичних наук,
професор,
Інститут світової економіки
і міжнародних відносин НАН України

РЕГІОНАЛЬНІ ЧИННИКИ ГЛОБАЛЬНИХ ЗМІН У ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ СУЧАСНОСТІ

Крах біполярної системи з новою силою актуалізував у царині гуманітарних наук споконвічну проблему розробки адекватного методологічного та понятійного каркасу для розуміння глобальної реальності.

Сьогодні можна констатувати факт нездійсненності цього завдання принаймні з євроцентристських (або крептоєвро-центристських) позицій не тільки для постбіполярного періоду, але й у трансісторичному вимірі. Адже скільки-небудь продуктивне осмислення дійсності на засадах західної спадщини з парадигм, теорій, концепцій, інших інтелектуальних напрацювань дослідників щодо "всеохоплюючого" суспільного розвитку і "вселенських" соціальних системних змін навряд чи можливе. Як засвідчив ретельний ретроспективний пошук, ендегенні та екзогенні, соціальні й економічні, культурні й політологічні, структурні, системні та інші явища, витоки та феномени розвитку світових спільнот просто не піддаються коректному науковому узагальненню на основі європейської наукової методики. Природність цієї творчої нездоланності усвідомив свого часу відомий французький мислитель Р.Арон, підкресливши, що "ніколи людині не вдасться вмістити в мережу понять цілісність світу, ніколи вона не зможе виразити і передбачити в єдиному формулюванні невичерпність становлення життя" [1].

Власне, сама тенденція інтелектуального осягнення безмежного представляє давню євроцентристську наукову традицію, що породила ряд іпостасей Абсолюту, який освятив потяг до суцільного, до формулювання "екуменічної світової системи". Ідеал універсального варіювався. Апеляції до нього почалися від християнського Одкровення та Спокутування, перетнули духовні спалахи Просвітителів і, як показовий випадок, утілились в історичній необхідності Гегеля. Євроцентристська філософія історії знайшла вираз у найрізноманітніших доктринах – від світової революції до американського способу життя.

чова проблема – взаємовідносини між особистістю та владою – у контексті правової держави передбачає конституційне закріплення правової рівності всіх громадян. Рівність же всіх мусульман – першооснова існування умми – закріплена від початку існування ісламського соціуму Кораном.

Література

1. *Almond G. A., Verba S. The Civic Culture.* Boston, MA: Little, Brown and Company, 1965.
2. *Political Culture and Democracy in Developing Countries* // Ed. Diamond L., Boulder CO: Lynne Rienner Publishers, 1993; *Kubik J. The Power of Symbols Against The Symbols of Power.* University Park PA: The Pennsylvania State University Press, 1994; *Hudson M. The Political Culture Approach to Arab Democratization* // *Political Liberalization and Democratization in the Arab World. – Volume 1. Theoretical Perspectives.* / Eds. – *Korany B., Brynen R. and Noble P.* (Eds). – Boulder CO: Lynne Rienner Publishers, 1995. – P. 61–76; *Kertzer D.I. Politics and Symbols.* – New Haven, CT: Yale University Press, 1996; *Gad B. Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities.* – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003; *Воскресенский А.Д. Политические системы и модели демократии на Востоке.* – М.: Аспект-пресс, 2007. – 190 с.
3. *Винер Н. Кибернетика и общество.* М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. – 200 с.; *Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине.* – М.: Наука, 1983. – 344 с.
4. *Хантингтон С. Столкновение цивилизаций.* – Москва: : ООО "Издательство АСТ", 2003. – 603 с. – С.26; *Kedourie E. Democracy and Arab Political Culture.* 2nd ed. – Washington Institute for Near East Policy, 1994. – 103 p.; *Kamrava M. Democracy in the Balance: Culture and Society in the Middle East.* – New York, Chatham House Publishers, Seven Bridges Press, 1998. – 297 p. – P. 31–32; *Sreberny-Mohammadi A. The Media and Democratization in the Middle East* // *Democratization and the Media* / Ed. V. Randall. – Frank Cass, 1998. – P. 185; *Black A. The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present.* – Routledge, 2001. – P. 351; *Ajami F. The Dream Palace of the Arabs.* – New York: Pantheon Books, 1998; *Bukay D. Arab-Islamic Political Culture: A Key Source to Understanding Arab Politics and the Arab-Israeli Conflict.* – ACPR Publishers, 2003. – 136 p.
5. *Салыгин Е.Н. Теократическое государство.* – М, 1999. – С. 35.
6. *Вебер М. Хозяйство и общество / Пер. с нем. под научн. ред. Л.Г. Ионина.* – М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2007. – С.102 – 110.
7. *King-Irani L. Embracing Democracy, Arab style* // *Daily Star* (Beirut). – 2003. – September, 15.
8. *Зубов А.Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока.* – М.:Наука, 1990. – С.219, 227.

Н. Пророченко,
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник
Інституту світової економіки і
міжнародних відносин НАН України

ПРОБЛЕМИ ЕФЕКТИВНОСТІ ПРОЦЕСІВ МОДЕРНІЗАЦІЇ В АРАБСЬКИХ КРАЇНАХ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ І ВНУТРІШНЬОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ

В уявленнях про сучасність однією з найактуальніших залишається проблема модернізації, яка в широкому сенсі розуміється як рух від традиційного суспільства до сучасного.

Хоча процеси модернізації тривають у світі і, зокрема, в арабських країнах з кінця XIX ст., осмислення їх ефективності та впливу на процеси соціокультурної еволюції залишається актуальним. Це пов'язано з технічними та геополітичними зрушеннями останніх десятиліть, з тим, що саме тепер з'являються можливості адекватно оцінити та порівняти результати й очікування від модернізації, активізувати зусилля щодо переосмислення, вдосконалення та адаптації модернізаційних можливостей до суспільних потреб.

У багатьох ісламських державах модернізація прийшла не з незалежністю, а з колонізацією, тому й асоціюється з нею. Вона породила змішані враження: захоплення європейськими досягненнями та військовою потужністю, почуття ураженої гідності через усвідомлення власної слабкості та відсталості, прагнення наздогнати та випередити європейців, роздратування через пригноблення та зверхність із боку колонізаторів.

Імпульсом для модернізації став вплив на автохтонне традиційне суспільство європейських інститутів і цінностей. Проте буржуазні ідеї свободи, рівності, націоналізму стали проникати на Схід до того, як тут сформувався капіталістичний уклад та буржуазія, адже Схід познайомився не з передумовами, а з результатами розвитку капіталізму в особі колонізаторів, які були оснащені новітньою зброєю, що була створена на базі технічних досягнень промислової революції.

Капіталізм створив новий міжнародний порядок, місце в якому визначалося силою – економічною і політичною. Європейська експансія не тільки мала за мету створення євроцентричної світової економіки, але й була спрямована на перебудову світу за нормами і цінностями західної цивілізації шляхом нівелювання незахідних культурних спільнот. Отже, рух Сходу від традиції до сучасності відбувався в руслі його взаємодії з Заходом, який насильницьки нав'язав східним суспільствам специфічні соціально-економічні, внутрішньосистемні регулятори і темпи модернізації.

Після здобуття незалежності арабськими країнами головним змістом модернізації стали реформи, які здійснювала влада у відповідь на виклики часу для досягнення більш високого ступеня економічного, суспільно-політичного і культурного розвитку часто за зразком передових країн Заходу.

Ступінь запозичення нових інститутів і цінностей, сприйняття й укорінення їх у власній культурі залишається дискусійним й сьогодні і не тільки на рівні досліджень, але й в рамках реальної політики. Ми бачимо, що процес модернізації арабомусульманського суспільства залишається складним і неоднозначним за результатами. Він включає не тільки елементи копіювання, адаптації, синтезу, але й імітацію та часткове відторгнення. Найбільш гострими в діалозі Заходу та ісламу залишаються такі питання, як увявлення про суспільно-політичний і державний устрій, владу та цінності.

Розгляд процесів модернізації традиційних суспільств, як правило, здійснюється в контексті впливу західних моделей та механізмів (які часто виступають еталонами розвитку) на результати і ступінь ефективності трансформацій. Проте очевидними є не тільки інший шлях, темпи, успішність трансформацій у різних цивілізаційних середовищах, але й різний результат, якого очікують від модернізації певні суспільства. Оцінюючи ефективність модернізації в арабських країнах, необхідно зважати на те, яку мету переслідують самі арабські держави, а не орієнтуватися на західні стандарти модернізації, з якими часто і сьогодні деякі експерти порівнюють успіхи арабської модернізації. Так російський фахівець А. Осипов зазначає, що арабські країни досягли успіхів на шляху перетворення своїх

країн у розвинені держави, але за цей час саме поняття "розвинена держава" змінилося. Якщо раніше так визначалися країни з потужним промисловим потенціалом, то тепер – країни, які оволоділи досягненнями науково-технічної революції та перейшли на стадію революції інформаційно-технологічної [1]. Проте на даному етапі модернізації, як уявляється, мета арабських суспільств – це зміцнення конкурентоспроможності економіки та позицій держав у сучасній системі світового господарства, забезпечення зростання добробуту населення при збереженні політичної стабільності, безпеки та культурної самобутності.

Остання, до речі, вкладає суттєві відмінності в арабське поняття прогресу і якісного розвитку. Сучасні міжнародні стандарти визначення рівня розвитку людського потенціалу визнають, що адекватно оцінити якість життя людини можна з урахуванням не тільки рівня матеріального добробуту, але й інших різноманітних можливостей для самовираження та комфортного життя. Очевидно, що існують цивілізаційні відмінності у тому, який зміст вкладається у поняття комфорту. Слушно характеризує це американська дослідниця М. Ніделл (Джорджтаунський університет). На її погляд, західне суспільство сформовано вірою, що мірою речей є індивідуальність, що закони рівною мірою стосуються всіх членів суспільства і кожна людина має право на особисте життя, а суспільство можна контролювати технічними засобами. В арабів приватне, індивідуальне життя рівнозначне самотності, а вищою цінністю є родина, община, коло спілкування. Аксиоматика західного суспільства діаметрально протилежна арабській. Якщо західне суспільство гетерогенне та мультикультурне, то арабське гомогенне. В різних арабських країнах дотримуються схожих норм у вихованні дітей, у структурі родини, що призводить до панування конформізму та консерватизму. Підтримання норм суспільної моралі та благопристойності є одним з найважливіших пріоритетів життя арабомусульманського соціуму. Саме цей пріоритет спонукає більшість арабів несхвально ставитися до західного способу життя, де відкрите нехтування пристойностями стає майже нормою [2].

Слід брати до уваги й той факт, що обставини, в яких арабські країни починали (колонізація) і продовжують (глобалізація при домінуючій ролі Заходу) модернізацію є вкрай відмінними від

тих умов, в яких модернізація зароджувалася на Заході: в умовах еволюційного розвитку, фактичної відсутності зовнішньополітичного тиску та економічного диктату. Нинішні обставини розвитку арабських країн вирізняються не тільки більш агресивним зовнішнім економічним та політичним середовищем, але й обтяжуються внутрішніми суб'єктивними чинниками (наприклад, демографічні проблеми).

"Основоположний принцип, що започаткував сучасну цивілізацію в Європі, – зауважує керівник форуму Третього світу сенегальський громадський діяч Амін Самір, – це переконання, що люди, індивідуально і колективно, самі можуть творити свою історію. Ця ідея зародилася в Європі в епоху Ренесансу і затвердилася у період Просвітництва. Вона означала розрив з уявленнями, що панували в усіх досучасних суспільствах, які базувалися на переконаннях, що Бог створив всесвіт, людину і є "законодавцем" в останній інстанції". Нове світосприйняття відкрило перед людьми необмежені можливості для інновацій, творчості і активних дій. Розум, звільнений від кайданів віри, отримав простір для пізнання природи, людини і суспільства. Водночас європейський Ренесанс був продуктом внутрішньої соціальної динаміки та протиріч, які породжені капіталізмом, що народжувався тоді у Європі". [3]. Арабо-ісламський Ренесанс (Нахда), названий так за аналогією європейського, "був реакцією на зовнішній шок – завоювання та підкорення його Європою. Ідеологи Нахда вважали, що якщо араби, як європейці, повернуться до своїх джерел, які були на той момент знецінені, вони відновлять колишню велич. Нахда не усвідомлювала, в чому полягає сучасна цивілізація, яка забезпечила Європі могутність... не здійснила необхідного розриву з традицією, що й визначає сучасну цивілізацію... Ренесанс у Європі допоміг європейцям релятивізувати релігію. Араби, навпаки, свій Ренесанс пов'язують виключно з ісламом" [4].

Важко погодитись із цим експертом у тому, що "Нахда не змогла зрозуміти суті світськості, арабське суспільство і сьогодні погано розуміють, що світськість не є західною специфікою, а є вимогою сучасної цивілізації. Нахда не зрозуміла також значення демократії, залишившись прибічником ідеї авторитарної держави. Вона зводить модернізацію до технічного прогресу" [5].

Для арабо-мусульманської цивілізації світськість – рівнозначна самознищенню. Релігійність залишається важливою суспільною цінністю. Адже релігійні засади сприймаються як фундамент порядку. Відповідно, з точки зору суспільства, релігія не може бути відокремлена від держави, а остання зобов'язана сприяти її зміцненню.

На ранніх етапах модернізації арабо-мусульманських країн існувала думка, що від Заходу треба брати лише науково-технічні досягнення. Про це заявляв свого часу лідер іранської ісламської революції Р. Хомейні: "Ми нічого не хочемо від Заходу і його анархії... Ми не боїмося західної науки і техніки. Ми боїмося ваших ідей і способу життя. Ми не хочемо, щоб ви втручалися в нашу економічну політику і наші звичаї" [6]. Таку лінію намагалось втілювати в життя керівництво арабських монархій, зокрема, Саудівської Аравії.

Насправді, в арабському світі в результаті модернізації відбуваються масштабні зміни, які зачіпають усі аспекти суспільного життя. Араби стали жити комфортніше, довше і якісніше, ніж на початку і навіть у середині ХХ ст. Вони краще харчуються, мають більший доступ до медичного обслуговування, більш освічені. Так рівень писемності населення за період 1960–2003 рр. зріс у середньому на 68%, а на Аравійському півострові – з 10 до 83% [7]. В арабських країнах створена дієздатна система господарства, яка базується на власній індустріальній базі. Позитивною є динаміка темпів економічного зростання для арабських країн: 3,2% у 2000 р., 4,3% – у 2005 р. [8].

Але показники успішності розвитку не є абсолютними. Навіть у найбільш розвинених арабських країнах, де побудовано розвинену індустріально-аграрно-транспортну структуру, відсутня база для її подальшого самостійного розвитку та технологічного наповнення. Зрозумілим стає, що імпортувати інноваційний потенціал неможливо, його можна тільки виростити самостійно. Багатьом арабським країнам не вдалося суттєво підняти рівень життя населення через високі темпи демографічного росту (найвищі у світі – 2,6% на рік, найвищі серед арабських країн – в ОАЕ – 7,2%). У період 1990–2004 рр. кількість осіб, які живуть менш ніж на 2 дол. на день становить у Мавританії – 63,1%, Ємені – 45,2, Єгипті – 43,9, Алжирі – 15,1,

Марокко – 14,3, Йорданії – 7, Тунісі – 6,6%. При цьому є ще й такі, що живуть на менш ніж 1 дол. на день: Мавританія – 25,9%, Ємен – 15,7, Єгипет – 3,1% [9]. Тому, незважаючи на позитивну динаміку, значна частина населення залишається відірваною від модернізації та її переваг. У такому середовищі накопичується незадоволення результатами реформ, але не їх метою.

Утворення багатоукладності, вестернізовані форми перетворень, урбанізація, індустріалізація і секуляризація були характерними рисами початкового етапу модернізації Сходу і, звісно, сприяли формуванню, а часто і запозиченню нових ідеалів та уявлень, але це не призвело до масової вестернізації, яка була б співмірна з масштабами самої урбанізації. Частка міського населення збільшується надшвидкими темпами: у Саудівській Аравії у 1970 р. – 49%, у 1995 р. – 83, у 2001 р. – 87; у Лівії відповідно – 45, 85, 88; у Йорданії – 51, 71, 79%. До 2020 р. у містах буде проживати до 70% населення Близького Сходу [10]. Це породило як спротив, що виразився у традиційних формах, так і певне роздвоєння особистості, що викликало загострення проблеми ідентичності, не вирішеної і на теперішній час. Швидко стало зрозуміло, що здатність арабського суспільства приймати зміни має свої чітко усвідомлювані межі, які визначаються передусім необхідністю збереження ядра спільних цінностей, підрич яких сприймається як загроза всьому суспільству. Все більше підпорядкування держави інтересам і логіці світового капіталу, усвідомлення негативних глобальних змін підштовхує людину до підкреслювання та відновлення своїх традиційних ідентичностей, включаючи релігію, яка через зростання рівня освіти та інформованості в суспільстві користується зростаючою інтелектуальною повагою.

Навіть консервативні та радикальні політичні сили в арабському світі, представлені передусім ісламістським рухом, не заперечують необхідності політичної модернізації та корисності її окремих елементів. Полеміка ведеться навколо обсягів зовнішніх запозичень та ступеня їх сумісності й безпечності для арабського суспільства.

Аналіз становлення та розвитку політичних систем в арабських країнах доводить, що позитивні зміни відбуваються тільки в тих випадках, коли за реформами стоять внутрішні сили, зацікавлені

у модернізації політичної системи, збереженні стабільності та цілісності країни. Проте соціальна база модернізації в сучасних арабських країнах виглядає досить специфічно. У результаті трансформації, спричиненої європейською експансією в ісламському регіоні, сформувалася нова місцева інтелігенція, яка часто отримувала освіту на Заході, але не стала повністю інкорпорованою в західну систему. Як зауважує М. Ніделл, "активізація контактів із Заходом (телебачення, Інтернет, освіта, подорожі, іноземні туристи) викликає "роздвоєння особистості", особливо в освіченої молоді. З одного боку, зростають заклики вивчати західні інновації, з іншого, все більшого розповсюдження набувають неформальні гуртки, де обговорюються проблеми ролі і місця ісламу в сучасному світі. Загострюється проблема ідентичності... та відповідного стилю життя, особливо болісна для молоді. Така дилема майже невідома людям на Заході. Знайти рівновагу між сучасним стилем життя та традиційним – ось предмет занепокоєння для арабів, які належать до різних верств суспільства" [11]. Британський політолог Ф. Холлідей слушно зазначає, що проблема арабської ідентичності обговорюється на Близькому Сході вже кілька десятиліть. Тридцять років тому дискусія велася переважно у секуляристських, націоналістичних термінах. Держава робила акцент на модернізації як загальній глобальній меті. Сьогодні мусульманські країни занепокоєні занепадом свого культурного спадку. Деякі мусульмани роблять вибір на користь повернення до споконвічних цінностей. Але минуле, на думку автора, не є незмінним, воно визначається сучасним. Старий секулярний та модерністський концепт політики та соціального життя знаходиться у кризі [12].

У результаті зусиль держави по проведенню приватизації та стимулюванню приватного підприємництва формується сучасний прошарок технократів та підприємців, які співпрацюють зі світовими фінансовими та економічними центрами, стають носіями сучасного менталітету та світосприйняття. Але це світосприйняття, як виявляється, не є західним за своїм змістом. Арабські підприємці вирізняються не тільки тісною спільністю інтересів із державною владою, а й прихильністю до релігійних цінностей і соціокультурних традицій. Матеріальні можливості цих бізнесменів спрямовуються на підтримку та зміцнення

традиційних суспільних цінностей. За таких обставин політичні погляди і прагнення нової арабської економічної, інтелектуальної і політичної еліти призводять до специфічного (порівняно із Заходом) використання і демократичних інститутів. Сприйняття демократичних структур в арабо-мусульманських країнах залишається багато в чому формальним. Державна влада спирається на авторитаризм, централізацію та персоніфікацію. Голова держави – монарх, президент, голова революційної ради – виступає стрижнем політичної структури і саме так сприймається суспільством. Цікавим, але далеко не поодиноким прикладом тут може бути така ключова країна арабського світу, як Сирія. Під час виборів на посаду нового президента Сирії після смерті Хафеза Асада його сина Башара стало очевидним, що для сирійського народу було неважливо, яким чином відбудеться зміна влади, важливим був лише бажаний результат – щоб місце великого батька, який дав сирійському народу стабільність та процвітання, зайняв його син та продовжив справу. Таким чином, у Сирії легітимність влади не піддається сумніву в суспільстві, але викликає багато нарікань у Заході та опозиції. Для арабських держав характерна й інтеграція правлячих партій, громадських організацій із державою, особливо в умовах однопартійних режимів. Звісно, сильна централізація влади не дає опозиційним силам можливості для вільної політичної конкуренції, але спроби "лібералізації" політичних режимів шляхом включення опозиції в політичний процес призводить до прямих ризиків для правлячих режимів та суспільної згоди і єдності.

Рух політичних систем у бік модернізації залишається імперативом сучасного розвитку. Процеси політичних реформ продовжуються в більшості арабських країн, що призводить до розширення простору для політичної конкуренції між різними силами. Але внаслідок цього в політичне життя поряд із ліберальними світськими, національними партіями залучаються й радикальні сили, які часто організовані краще і мають ширшу соціальну підтримку.

При дослідженні арабських країн процеси модернізації справедливо пов'язують із релігійним піднесенням. При цьому важливо розуміти, що модернізується не релігія, а суспільство. Релігія тільки осмислює соціально-модернізаційні проце-

си і пристосовується до них. Фундаменталісти з багатьох причин відкидають модерністську секуляристську модель: секуляристський режим не зміг запропонувати ясних і зрозумілих цінностей; надто швидка урбанізація та неадекватна сільськогосподарська політика призвели до величезної нерівності багатства і влади, прирекли селянство на жебрацтво; націоналістичні арабські режими не створили справжньої демократії [13].

На думку американського політолога Р. Фалька, релігійний підйом – наслідок різних тенденцій. У деяких випадках це реакція на нівелюючий вплив глобалізації, в інших – спосіб зберегти ідентичність і захистити інтереси нужденних, у третій – релігійний радикалізм, що заповнює ідеологічний вакуум. Сьогодні ісламу ідеологічно вдається заповнити вакуум між обіцянками модернізації та реальною соціально-економічною ситуацією [14]. Ісламські ідеологи розробили свою політичну і соціально-економічну альтернативу західній моделі розвитку, взятої на озброєння місцевими секулярними режимами. "Ісламізація під прапором фундаменталізму, – за словами британського соціолога Б. Тернера, – означає переосмислення та перерозподіл інститутів і цінностей у рамках ісламської держави" [15].

Отже, культурологічно арабо-мусульманські суспільства хоча й підлягають всебічному та щоденному впливу сучасної західної цивілізації, не стали її частиною. Ісламістський проєкт, ідеологічним ядром якого є різке заперечення західної модернізації та апеляція до ісламських традицій, стабільно знаходить підтримку в різних верствах населення в ісламському світі. Поява ісламських політичних рухів – це не результат виходу на політичну арену відсталих у культурному і політичному відношенні верств населення, які нездатні зрозуміти іншу мову, крім знайомої їм традиційної і релігійної. Ця помилка впливає з стереотипу, що тільки Захід зміг створити сучасну цивілізацію, у той час як мусульманські народи навіки замкнуті у своїй незмінній традиції, що робить їх не здатними зрозуміти значення і необхідність змін. Насправді ісламські народи, як і інші, мають власну історію, власне розуміння співвідношення розуму та віри, суспільства та релігії, хоча воно й суперечить євроцентристській ідеології.

Таку думку підтримує й ізраїльський соціолог Ш. Ейзенштадт. Він особливо підкреслює, що активізація фундаменталістських рухів не означає простого повернення до деяких традиційних форм релігії, а свідчить про прийняття сучасності, але фундаменталісти прагнуть при цьому розтлумачити її на свій лад [16].

Як стверджує С.Амін, виникнення ісламських рухів – це насправді "могутній прояв незадоволення проти руйнівних наслідків реально існуючого капіталізму, проти незавершеної, урізаної модернізації. Це прояв абсолютно законного обурення проти системи, яка нічого не може запропонувати своїм народам. Ісламська альтернатива капіталістичної модернізації – це політичний, а не теологічний феномен" [17].

Від початку модернізації на Арабському Сході політичний іслам був активним учасником цього процесу, виступаючи як опонент світських моделей модернізації, виробивши свою ідеологію, бачення та сценарії адаптації арабо-мусульманських суспільств до умов світових змін. Тривалий час політичний іслам займав переважно ворожі позиції по відношенню до моделей модернізації, які реалізовувалися тими, переважно світськими, елітами, що затвердились при владі в арабських країнах у процесі розбудови національних держав.

На теперішній час спостерігається суттєва якісна трансформація теоретичних підходів і політичної практики як ісламістів, так і правлячих еліт до визначення змісту і напрямків реалізації модернізаційних програм.

Ідеологія ісламу відкриває широкі можливості для використання його у політичних цілях для різних суспільно-політичних сил. Як відомо, соціальне життя, світосприйняття, культура мусульманських народів залишається під сильним впливом ісламу, який виступає як вище узагальнення традиційності. Добре відомо, що іслам базується на ідеї суворого єдинобожжя. Світ, община, особисте життя і Божественна воля неподільні. В ісламі, як деінде, світське та сакральне знаходяться у нерозривній єдності. Якісні зміни у житті мусульманської общини невідворотно позначаються на суспільній свідомості. Тому будь-який виклик традиційним нормам життя суспільства, ущемлення національної гідності сприймаються ними як виклик, кинутий ісламу, а полі-

тичний та соціальний протест набуває характеру боротьби за віру, уособленням чого є ісламістські рухи.

Звернення до релігії у доволі різних сучасних ситуаціях вказує на те, що європейські структури, господарські системи та політичні моделі розвитку (націоналізм, капіталізм, світська освіта, економічний прогрес, соціалізм) не сприймаються як самоочевидна альтернатива. Ісламістські рухи закликають до об'єднання навколо базових принципів ісламської винятковості та "джихаду на шляху Божому". Сучасне розуміння цих положень відрізняється від більш ранніх формулювань кінцевою метою, яка полягає в укріпленні мусульманської ідентичності перед обличчям політичних та культурних зазіхань Заходу.

Оскільки, на відміну від західної цивілізації, ісламська не пройшла через процес секуляризації, релігія продовжує залишатися основним джерелом цінностей та норм. Усе більшої сили набуває процес реінтерпретації класичного спадку в пошуках рецепту для відновлення втраченого. Насправді така реінтерпретація зводиться до пошуку теоретичних основ для сучасної трансформації арабо-мусульманських суспільств. Ісламістське ставлення до сучасності полягає не у заклик повернутися до колишніх форм суспільного існування, а в пошуку моделі пристосування до сучасності, спираючись на власну релігійну ідентичність. На думку американського політолога арабського походження А. Ахмеда (Американський університет, Вашингтон), щоб вирішити складні внутрішні проблеми, мусульмани повинні відродити найкращі принципи класичної ісламської цивілізації: справедливість, інтегральність, терпимість, пошук знань, а не концентруватися тільки на виконанні ритуалів [18].

Своєрідність нинішньої ситуації полягає у тому, що сучасний рівень політичної модернізації, якого за різних обставин досягли сучасні арабські країни, робить не тільки можливим (через використання демократичних виборчих механізмів) а й необхідним (через загалом недостатні результати попередніх реформ і поширення незадоволення ними у суспільстві) залучення до участі у політичних процесах ісламістів. У середовищі не тільки арабської політичної еліти, але й західних фахівців затверджується думка, що лібералізація політичних систем арабських країн, яка б супроводжувалася кооптацією ісламіст-

ських політичних партій до політичної сфери, може стати виходом із ситуації протистояння з ісламістськими рухами та дозволить урядам ефективніше здійснювати реформи, спрямовані на подолання бідності, розширення числа осіб, які беруть участь у виборах, зробить для воєнничих ісламістських груп вигідною підтримку мирного політичного шляху до змін [19].

Такими заходами влада зможе не тільки зменшити політичну напругу і вивести себе з-під удару з боку ісламської опозиції, єдиної реальної впливової антиурядової політичної сили, а й пришвидшити, як це не здається суперечливим, процеси модернізації.

Лідери та ідеологи різних політичних рухів ісламського світу апелюють до тих чи інших цінностей, закликаючи віруючих до "істинного" ісламу, який у їхньому трактуванні виглядає по-різному, і тут релігія, яка має сильний вплив на свідомість людей, представляється ефективним засобом впливу на політику. Змішування релігійних та політичних понять особливо інтенсивно відбувається на рівні громадськості, оскільки й серед ісламських активістів, і серед пересічних громадян панує віра у першочерговість релігії. Це означає, як стверджує співробітник лондонського Королівського інституту міжнародних відносин М.Аззам, що, «опинившись перед вибором між соціально-політичною програмою дій, заснованою на "слові Аллаха", з одного боку, та більш ліберальною й світською за характером – з іншого, багато хто, можливо, навіть більшість, швидше за все нададуть перевагу першій» [20]. Саме центральне місце релігії в суспільній свідомості сприяє висуненню на перший план ісламістів.

Важливим позитивним аспектом процесу кооптації ісламістів у владні структури є їхні спроби узгодити соціокультурні уявлення і політичні традиції, притаманні арабо-мусульманському суспільству, з процесами сучасної політичної і соціально-економічної трансформації, надати їй не тільки прийнятної для суспільства вигляду, але й зробити її ефективнішою через кращу адаптацію до особливостей суспільства, які визначаються передусім ісламом. Вплив глобалізації змінює ідентичність мусульманського суспільства. З трьох головних у ХХ ст. джерел ідентичності – етнічної приналежності, націоналізму та релігії –

головував націоналізм. З розвитком процесів глобалізації націоналізм та етнічна приналежність відходять на другий план, а релігія виходить на перший, що проявляється серед іншого в характері політичного лідерства в арабо-мусульманському світі. Спочатку – Мустафа Кемаль Ататюрк, Гамаль Абдель Насер, Мухамад Алі Джинна, тепер – Р. Хомейні, Х. ат-Турабі, "Талібан", "Хезболлах".

Особливість ісламістського підходу полягає в тому, що його ідеологи, які погано володіють традиційною доктриною і діють незалежно від традиційних інститутів ісламу, виявилися здатними сформулювати ісламську доктрину революційного характеру, здійснивши синтез мусульманської освіти, політичної діяльності, добродійності та спротиву іноземній окупації, як це зробили, наприклад, "Брати-мусульмани".

Ісламістський табір характеризується двома рушійними силами – неотрадиціоналістською більшістю та радикальною меншістю. Вони вирізняються не метою, а засобами її реалізації. Неотрадиціоналісти планують реісламізувати суспільство, яке віддалилося від справжнього ісламу, "знизу", відштовхуючись від соціального. Політика з'являється в їх полі зору тільки в контексті колективної дії та повсякденного життя: захоплення влади відкладається до моменту, коли суспільство буде вже значною мірою реісламізоване. Для ісламізації "знизу" неотрадиціоналісти роблять акцент на проповіді віри, перевихованні індивіда, побудові ісламізованих соціальних просторів, роботі комунікативних мереж у публічному просторі, які, підміняючи ряд соціальних служб, займаються добродійністю (допомога нужденним, санітарні послуги, релігійна освіта). Усе це допомагає неотрадиціоналістам завойовувати підтримку та формувати дещо на зразок власного "контрсуспільства".

Зміцненню ісламістських рухів сприяли фінансування проповіді державою, яка намагалася таким чином підвищити свій престиж, а також політичні зміни, у ході яких правлячі режими надавали ісламістам свободу соціальної дії в обмін на відмову від активної політичної участі та передавали деякі свої інституціональні функції структурам ісламської добродійності. Розширення та утримання контролю над соціальною сферою часто потребує представництва та залучення різноманітних

факторів мобілізації, що іноді примушує ісламістські рухи до трансформації у партії. Вимоги представництва, які йдуть від суспільства, не завжди можна спрямувати в русло самої від проповіді або співробітництва. За допомогою своєї об'єднуючої ідеології, що спирається на релігійну мотивацію, ісламісти розширюють "ісламізований простір", що рано чи пізно змушує їх вирішувати питання влади, яке стає перешкодою ісламістської експансії й у соціальній сфері.

За спостереженнями італійського політолога Р.Гуоло, коли ісламістські рухи починають трансформуватися з груп тиску в масові партії, режими опиняються перед дилемою: співробітництво чи конфронтація. Якщо дозволяють зовнішньо- та внутрішньополітичні умови, "світські режими" "відкриваються" для ісламістів, частково кооптують їх у політичну систему, довіряючи керівництво соціальними проектами. Але водночас практика ісламістів призводить до поступової реісламізації суспільства, що послаблює позиції режиму, який, допускаючи їх до влади, прагнув цим захиститися від них. У той же час політична участь ісламістів у владі немовби легітимізує "безбожні" режими та робить ісламістів уразливими для критики з боку радикалів, що змушує здійснювати ідеологічну ревізію, яка призводить до перетворення їх у повноправного партнера політичної системи (Партія справедливості та розвитку Т. Ердогана (Туреччина)) або до підживлення конфлікту з владою.

Для радикалів ісламізація суспільства може відбутися тільки "зверху", відштовхуючись від політичних витоків, що розуміється як панування в державі "авангарду віри". Захоплення влади вважається ключовим фактором реісламізації. Тільки повний контроль над державною машиною дозволить побудувати нове ісламське суспільство. Вважається, що іншим чином відновити ісламський порядок у суспільстві неможливо [21]. Поряд із визначенням переваг кооптації ісламістів у владні структури важливим є й пошук причин того, чому саме тепер така кооптація активно здійснюється і заохочується владою. Серед причин – політичні, економічні та соціальні невдачі, відсутність робочих місць, нездатність ні інтелектуалів західної формації, ні релігійних ортодоксів дати зрозуміле пояснення кризи та виробити модель поведінки у нових умовах. Підйом

ісламізму за таких обставин стає цілком зрозумілим, адже його прибічники надають індивіду і втрачений статус, і соціальні зв'язки, і матеріальну підтримку, і, найважливіше, пропонують свій цілком прийнятний для багатьох аналіз ситуації, свої методи її виправлення через відродження та очищення ісламу, який для багатьох залишається головним критерієм ідентичності.

У 1980-ті рр. економіку арабського регіону вразила стагнація, у результаті він посів друге місце у світі за рівнем заборгованості. Причини – сукупність внутрішніх (неефективне управління економікою, корупція, надмірний протекціонізм, що призвів до розтрат ресурсів) та зовнішніх (погіршення умов торгівлі, зниження світових цін на енергоносії, уповільнення темпів розвитку світової економіки, фінансова криза 1980-х рр.) факторів. Усе це змусило арабські країни звернутися до міжнародних фінансових інститутів за фінансовою та технічною допомогою. Проте МВФ та СБ надавали таку допомогу, керуючись не тільки економічною необхідністю, але й геополітичними міркуваннями. Фінансова допомога надавалася на умовах здійснення економічних реформ, які призвели до зменшення соціальних зобов'язань держави, зростання бідності та нерівності. Навіть у країнах, де реформи були визнані успішними, цей успіх можна констатувати лише по окремих показниках (скорочення інфляції, бюджетного дефіциту), але за результатами, які важливіші для постійного економічного зростання, підсумки невтішні. Не вирішена проблема безробіття – основної причини бідності, більш того, самі реформи призвели до зростання безробіття, бідності і поглиблення нерівності у прибутках. Ситуація в арабських країнах погіршувалася: 12 млн (12 %) безробітні, 1 з 5 арабів живе менш ніж на 2 дол. на день, з 280 млн 65 млн неписьменні, а 10 млн дітей не ходять до школи [22].

Найбільш гостра ситуація склалася саме у тих країнах, які піддалися тиску міжнародних фінансових структур з метою швидкої модернізації. Серед таких – Йорданія, Єгипет, Марокко. У результаті поступового відходу держави від регулювання економікою ісламісти стали заповнювати вакуум, що виник у сфері соціального забезпечення. Ставлячи перед собою політичні завдання, ісламісти беруть на себе соціальні функції, від яких відмовляється держава під тиском міжнародних фінансо-

вих установ. Так ісламісти організують розподіл серед бідних продовольства, одягу, грошей, забезпечують підприємців кредитами через ісламські банки. Наприклад, у Йорданії "Брати-мусульмани" у 2003 р. в освітній сфері мали 1 коледж, 24 початкові школи, 21 дитячий садок, в яких загалом навчалася 14 тис. дітей і працювало 1400 осіб. У сфері охорони здоров'я вони мають дві ісламські лікарні, де надають висококваліфіковану медичну допомогу за цінами, нижчими від державних чи приватних послуг, та 18 клінік. У 2002 р. загальна кількість пацієнтів цих закладів становила 172 тис. осіб, з яких 21 тис. – бідняки, які лікувалися безкоштовно [23]. Представники ісламських рухів Сирії найбільш активно діють у громадській сфері. На практиці це відображається у підтримці ними правозахисної діяльності в країні. Останнім часом сирійських правозахисників взагалі стали асоціювати з "ісламістами".

Широкі соціальні програми впроваджують "ХАМАС" у Палестині, "Хезбаллах" у Лівані, "Брати-мусульмани" в Єгипті. Тільки у Марокко соціальні програми монополізовані урядом через побоювання посилення популярності ісламістів. Отримуючи допомогу від ісламістів, значна частина населення, природно, голосує за них на виборах.

За даними сирійських експертів, у середині 1980-х рр. міжнародна організація "Братів-мусульман" та її сирійський філіал прийняли рішення про початок співробітництва з правлячими на Арабському Сході режимами, попри розбіжності у питаннях ролі та функціонування державної влади. Така робота проводилася й у Єгипті, Ємені, Йорданії, Кувейті, Іраку.

У 1986 р. Національний ісламський фронт (НІФ), до складу якого входили суданські "Брати-мусульмани", взяв участь у перших у країні вільних виборах. Для цього за рішенням лідера суданських ісламістів Хасана ат-Турабі організація почала розширювати свою соціальну базу шляхом звернення до народних мас. Його партія стала сучасним і потужним рухом, який спирався на новітні організаційні методики і технології, але при цьому зберігав вірність гаслам джихаду. Багато експертів визнають НІФ успішною політичною силою і прикладом значної масової підтримки політичного руху сучасного типу, а його лідер стверджує: "НІФ позитивно ставиться до формування у суданців

громадянської самосвідомості, якій властиве розвинене уявлення про свободу. Він визнає, що єдиною інституційно-політичною системою, сумісною з суданською реальністю, буде демократія та плюралізм" [24].

Серед арабських країн модель вдалої (проте навряд чи демократичної) кооптації ісламістів надає Йорданія, де ісламісти користуються публічним визнанням і беруть участь у політичному житті від 1946 р. У результаті, йорданські ісламісти очолюють найлояльніший владі і найменш схильний до насильства фундаменталістський рух у регіоні. Йорданські "Брати-мусульмани" спрямували свої дії в русло ненасильницьких дій, антиамериканської та антиізраїльської риторики, апелюючи до шариату в моральному, а не політичному контексті. У кризові моменти (боротьба з палестинськими угрупованнями 1970–1971 рр., вибухи в Аммані у 2005 р., організовані "Аль-Каїдою") ісламісти ставали на бік правлячої династії Хашимітів. Після парламентських виборів 1989 р. йорданський Фронт ісламської дії (політичне крило йорданських "Братів-мусульман") вступив у систему формальної політики й отримав 1/3 місць у парламенті [25]. Парадоксально, але в країнах, де існує такий об'єднуючий фактор, як монархічне правління, яке підтримує та спадковість, хоча ті мусульмани, які прагнуть справжньої демократії, називають такі режими реакційними, а ті, хто прагне ісламізації держави, визначають їх як стагнуючі.

Не дивлячись на те, що з 1954 р. діяльність організації "Брати-мусульмани" у Єгипті знаходиться під заборонаю, її прибічники користуються широкою підтримкою в єгипетському суспільстві та намагаються брати активну участь у політичному житті країни. Участь асоціації "Брати-мусульмани" у політичному житті Єгипту активізує тут демократичні процеси. Так після опублікування в березні 2004 р. їхньої "Ініціативи реформ" було розпочато конституційну і політичну реформу в країні, яка закінчилася внесенням змін до єгипетської конституції у 2005 р. На парламентських виборах восени 2005 р. незалежні кандидати від організації "Брати-мусульмани" отримали 1/5 місць у парламенті (88 мандатів з 454).

У Марокко восени 2007 р., за результатами виборів до палати представників (нижня палата парламенту), ісламістська Партія справедливості та розвитку отримала 46 місць з 325, поступившись тільки Партії Істікляль – найстарішій і проурядовій партії країни (52 місця). Не дивлячись на те, що претензії ісламістів обійняти у парламенті 80 місць не справдилися, Партія справедливості та розвитку покращила попередній п'ятирічний давнини результат (42 мандати). Особливо показовими є результати виборів у Касабланці, оскільки це місто, будучи економічним центром країни, визначає тенденції розвитку Марокко в цілому. Тут Партія справедливості та розвитку здобула найбільше голосів і отримала 8 місць. Ісламісти увійшли до числа 7 з 24 політичних партій, що представлені в парламенті, які отримали право сформувати фракції (для цього треба мати більше 10 депутатських мандатів) [26].

Тенденція переходу влади та ісламістської опозиції від протистояння до співробітництва, що оформлюється, стала свідченням продовження активного пошуку концепції держави, яка б могла відповідати і вимогам сучасного світового розвитку, і реальним потребам суспільства, і його соціокультурним стереотипам та очікуванням. На думку ісламістів, розподіл політичного та релігійного лідерства в часи перших чотирьох халіфів підірвав взаємозв'язок між "законністю" та "справедливістю", який до того вважався основною умовою досягнення влади. Щоб узаконити цей розрив, обумовлений складними причинами історичного характеру, була вироблена теорія влади, згідно з якою, обов'язковим є підпорядкування правителю, що захопив і утримує владу, навіть якщо він не добродійний з релігійної точки зору. При цьому єдиною умовою для забезпечення правителю легітимності і політичної лояльності є захист мусульманської общини від зовнішніх ворогів та забезпечення вільного віросповідання. А вимога підкорятися правителю трактується не як політичний елемент, а як релігійний обов'язок. З точки зору улемів, розрізняти істинних та несправжніх мусульман належить тільки Богу. Тому будь-яка влада вважатиметься легітимною, якщо вона забезпечує хоча б формальну повагу до ісламських норм. Така концепція де-факто виправдовувала відносну автономію політики від релігії, яку відверто відкидають ісламісти. Вони піддають сумніву

функціональне відокремлення виробників системи символіко-ритуальних знаків від їх споживачів, загрожуючи тим самим самому існуванню цього прошарку експертів.

Ядром політизованого ісламу є ідея ісламської держави, заснованої на принципі хакімійат Аллах (божественного правління). Ісламісти вважають, що ісламська держава – це ідеальна форма державно-політичної організації. Щоб відновити характерну для первісного ісламу ієрархію (релігія – суспільство – держава) ісламісти йдуть у політику. Концепція ісламської держави одного з найвідоміших діячів сучасного фундаменталістського руху суданця Хасана ат-Турабі передбачає наступні принципи: 1) ісламська держава не є секулярною; 2) іслам не розділяє релігію і державу; 3) шариат є основою не тільки релігійного, але й публічного та соціального законодавства; 4) ісламська держава не відповідає західній концепції національної держави. Базова лояльність спрямована передусім відносно Бога, а потім відносно спільноти віруючих. Народ не є носієм суверенітету та джерелом влади: такими є Бог та закони, надіслані ним людям. Першочерговим інститутом виступає умма, через що ісламська держава є тільки частиною більш широкого цілого. Виходячи з цього Х. ат-Турабі визнає гарантом свободи, рівності і єдності тільки ісламську умму. Він створив релігійно-політичну доктрину, яка виправдовує суперечливі ініціативи і пропозиції очолюваного ним НІФ, створив систему ісламської ідеології фікх ад-дарура ("юриспруденція необхідності"), яка представляє собою прагматичний іджтихад – самостійну інтерпертіцію ісламського права та інтелектуального спадку, яке виходить із пріоритету загального добробуту й інтересів. Основним гаслом стало "Злидні не знають законів і правил", що викликало хвилю дискусій в ісламському світі через надзвичайну еластичність змісту. Сам Х. ат-Турабі стверджує, що іслам слід інтерпретувати як основоположну доктрину, яка базується на згоді та релігійній терпимості. Тому ісламське правління уявляється йому найбільшою системою під захистом населення, яке сприймає релігію як виявлення своєї релігійності та вносить позитив у політичний процес [27]. Політична стратегія Хасана ат-Турабі надає пріоритетного значення створенню істинно ісламського суспільства. З цією метою його рух просував своїх представників

на командні висоти в інституційній та соціальній владі. Найбільш успішною та послідовною стала інфільтрація суданських ісламістів до збройних сил. Тут створювалися армійські секції, а після перевороту генерала Б. Німейрі Х. ат-Турабі виступив з ідеєю "ісламізації армії".

На думку єгипетських ісламістів, держава має відігравати обмежену роль у політичному житті (її функції повинні обмежуватися тільки контролем за тим, щоб країна розвивалася відповідно до ісламських законів та модель ісламської держави зберігалася у рівновазі), а у сфері економіки державі має належати особлива регулююча роль, яка забезпечуватиме розвиток відповідно до принципів ісламської економічної системи. Єгипетські ісламісти наполягають, що ісламська державна система здатна виконати завдання, які допоможуть Єгипту подолати сучасні виклики. Показово, що серед таких завдань вони виокремлюють демократизацію, політичну та конституційну реформу; забезпечення та гарантії прав і свобод усім членам суспільства; рівноправні зовнішньополітичні та економічні відносини; піклування про релігійний та духовний розвиток громадян [28]. Ісламська держава, яку прагнуть побудувати фундаменталісти, – повна протилежність західної ліберальної держави, основна функція якої – захищати інтереси індивіда, його свободи та власність. В ісламській державі інтереси політичної системи, общини і колективні цінності стоять вище будь-яких інтересів індивіда. Всі спроби синтезування ісламу з сучасною цивілізацією або пристосування до неї фундаменталісти відкидають. Вони розглядають іслам, як влучно висловився М. Факш, як "холістичну, самодостатню і досконалу систему... іслам представляє собою всеосяжний моральний та етичний комплекс, який регулює індивідуальне та комунальне життя на всіх рівнях" [29]. Правлячі кола арабських держав звернули тепер більшу увагу на традиційну інфраструктуру арабомусульманського суспільства, яку давно й ефективно використовують ісламісти: мечеті, благодійні та освітні організації. Якщо раніше влада намагалася нейтралізувати або обмежити їх функціонування, то тепер активно долучається до використання цієї мережі у процесі реформування суспільства і держави. З часів

колоніального завоювання ісламського світу мечеть залишалась єдиним сховищем ідентичності і традиції, джерелом опору західній модернізації. Швидко зростання кількості неконтрольованих державою мечетей та поява нових релігійних шкіл, які конкурують з офіційною системою медресе, ведуть до формування незалежної від традиційної ієрархії страти улемів та імамів. Чисельність нового "паралельного духовництва" зростає з арифметичною прогресією і зміцнює ісламістів організаційно та ідеологічно.

Успіх ісламістської моделі соціально-релігійної організації пояснюється й наслідками масового розповсюдження початкової та середньої освіти. Нинішні войовничі ісламісти належать до першого покоління, яке отримало доступ до джерел релігійного знання без посередництва "експертів". Руйнування бар'єрів між прошарком "обраних" та більшістю населення було підготовлено розповсюдженням західних технологій. Тексти, аудіо- та відеокасети, Інтернет-ресурси зробили ісламський дискурс доступним для цілих соціальних верств, які раніше були позбавлені будь-якого тлумачення традиції, яке не пройшло "офіційну" обробку. Це руйнує монополію улемів та акцентує увагу на характерних рисах ісламу, які існували у ньому з початку, зокрема, що іслам – це релігія без духовництва. Цей факт змушує і владу не тільки зважати на нові суспільні тенденції, а й використовувати їх.

Показовим є приклад Сирії, політичний режим якої тривалий час вів непримиренну й успішну боротьбу з ісламістами. Тепер ряд партійних високопосадовців вважає, що "баасистам" необхідно зблизитися з патріотичним ісламським рухом, щоб підвищити свою популярність серед широких мас населення, передусім серед молоді. У сирійському політичному дискурсі частіше з'являється релігійна риторика, помітнішим стає релігійний елемент у соціально-культурній діяльності держави, а світська складова національної ідеології відходить на другий план. У практичному плані це виражається у зростанні числа жінок, одягнутих у хіджаб у публічних місцях, збільшенні кількості релігійної літератури у книгарнях, державна цензура наукових та мистецьких творів доручається все частіше релігійним діячам, цитування праць

ісламських богословів стає обов'язковим елементом оформлення апарату наукових праць, релігійні діячі отримали можливість вільно обговорювати актуальні політичні питання.

Водночас ісламізм, його партії та організації залишаються головною опозиційною силою правлячим режимам у багатьох мусульманських країнах. Враховуючи слабкість цих держав, серйозні економічні проблеми, швидке омолодження населення, цілком ймовірно, що буде зростати число ісламістських партій, які прийдуть до влади. Кооптацію вони розглядають як етап на шляху до такої мети. Отже, нової якості набуває і питання контролю за ісламістами після широкого залучення їх у владні структури.

Так узимку 2008 р. марокканська влада оголосила про розкриття в країні терористичного заклоту, головною особливістю якого стала залученість до нього легальної ісламістської партії "Аль-Баділь аль-Хадарі" ("Цивілізаційна альтернатива"). Уперше в політичній історії Марокко у справі про тероризм проходять політики, а це, на думку оглядачів, свідчить, що відхід ісламістів від радикалізму та перехід до легальної політичної діяльності є складовою відповідної довгострокової стратегії. Показовим є також те, що заарештованих ісламістів влада відносила до "поміrkованих", що демонструє умовність поділу ісламістів на радикалів та поміrkованих взагалі [30].

Гучний процес над ісламістською групою "Джунд Асад ібн Фурат" ("Солдати Асада ібн Фурата", на ім'я арабського завойовника Сицилії) у цей же час відбувся в Тунісі. Ця група відзначилася серією збройних сутичок із силами безпеки протягом 2006-2007 рр. Процес у черговий раз підтвердив, що стабільність режиму та відсутність гострих соціально-економічних проблем не може захистити країну – у даному випадку Туніс – від виникнення там радикально налаштованих ісламістських груп.

Неоднозначними є висновки аналізу діяльності палестинської ХАМАС після перемоги на парламентських виборах 2006 р. З моменту вступу до передвиборчої кампанії ХАМАС заявила про готовність взяти на себе відповідальність за життєзабезпечення населення Палестинської автономії. ХАМАС має суспільно-політичне крило, яке розвиває мережу добродійних, релігійних,

освітніх і культурних інститутів, позиціонуючи себе як привабливого постачальника соціальних послуг та альтернативу безпечній та корумпованій палестинській адміністрації. При цьому військове і політичне крило ХАМАС чітко не відокремлені. Єдиний центр приймає рішення і про терористичні операції, і про основні соціальні й політичні заходи. Це угруповання утримує власну армію, використовує насилля як політичну зброю і ставить за мету створення на всій території Палестини ісламістської держави. Оптимістично налаштовані спостерігачі вважають, що тягар відповідальності, який з'явиться із залученням ХАМАС до державних справ, змусить організацію звернутися до відповідної політики, щоб досягти практичних результатів і відповідати за широкий спектр різноманітних питань, у протилежному випадку вона ризикує маргіналізуватися. Але поки що еволюції вбік поміrkованості ХАМАС не демонструє. Один із лідерів угруповання Махмуд аз-Захар заявив, що в ісламській палестинській державі всі громадяни повинні діяти відповідно до норм ісламського права, що не відповідає західному баченню того, як повинна функціонувати демократія [31].

Іншу модель представляє Ліван, де всередині слабкої та роздробленої політичної системи діє потужне угруповання "Хезболлах". Воно спирається на шиїтів – найчисельнішу конфесійну общину Лівану. У травні 2005 р. "Хезболлах" взяла участь у парламентських виборах і увійшла до складу уряду. Проте це не примусило її змінити політичну тактику, свідченням чого стала атака на ізраїльському кордоні влітку 2006 р.

У цьому контексті показовим є й досвід Кувейту. Ця країна вирізняється за рівнем політичного розвитку від сусідів по півострову, випереджаючи їх у темпах і реальних результатах політичної модернізації: тут прийнята прогресивна за своїм змістом конституція, існує свобода ЗМІ, активно діють профспілки, інші громадські організації. Водночас Кувейт, порівняно з республіканськими арабськими режимами, зберігає значно вищий рівень суспільно-політичного консерватизму, який спирається на традиційні інститути і механізми. За таких обставин у цій країні так само міцні позиції ісламістів. За словами оглядача арабської газети "Аш-Шарк Аль-Аусат" Валіда Абаха, "сьогодні немає суперечностей між ліберальними прагненнями

парламенту та еміром, який є прибічником лібералізму і модернізації... але в парламенті ця течія не є домінуючою. Їй протистоять фракція ісламістів та консервативна племінна фракція", які протидіють політиці реформ і модернізації [32]. Останні позачергові вибори до кувейтського парламенту (травень 2008 р.) підтвердили збереження таких настроїв у суспільстві. Більшість отримали депутати, які заявили, що не будуть ініціювати кардинальні зміни та займатимуть помірковані позиції з актуальних питань розвитку країни.

Кооптація ісламістів до державних структур через залучення до політичного життя не є гарантією їхньої толерантності. Жоден ісламістський рух не відмовився за власною волею від перегляду ідеології. Це відбувається тільки за відсутності кращої альтернативи. Для успішної кооптації, на думку американського політолога М.Герцога (Інститут близькосхідної політики, Вашингтон), потрібні три фактори: відносно вільна політична система, яка може абсорбувати ісламістів, баланс влади, який схиляється не на користь ісламістів, що примушує їх грати за поміркованими правилами, і час, щоб кооптація відбулася ефективно [33].

Альтернативи кооптації сьогодні не існує. Про це свідчить той факт, що подібна тенденція охоплює практично всі арабські держави, незалежно від характеру політичного режиму.

Наприклад, у Сирії в соціальній структурі зміцнилися позиції, так званого, ісламського середнього класу, який здатний забезпечити фінансово-економічну основу своїм представникам у владі. У пошуках основи легітимності влади в умовах складних регіональних процесів режиму не залишається іншого шляху, як дозволити цим явищам розвиватися. Сирійське керівництво усвідомлює, що зростання в країні релігійних настроїв неможливо повернути назад, і головним завданням стає надання процесу ісламізації контрольованого характеру, який би не став загрозою правлячому режиму. Але жодна з арабських країн поки що не виробила такого механізму, який був би достатньо ефективним. Спроба сирійської влади створити ісламську партію на чолі з відомими релігійними діячами М.Шейхо і Р.Буті, щоб потім інкорпорувати її в існуючу політичну структуру – Прогресивний національний фронт (ПНФ) і таким чином спрямувати іслам-

ські настрої по офіційних каналах, завершилася невдачею. Релігійні діячі відмовилися від пропозиції, мотивувавши це багатоконфесійним характером держави. Водночас представники сирійського ісламського руху в 2004 р. представили громадськості своєрідну програму реформ "Політичний проект майбутньої Сирії", яка містить пропозицію створення в Сирії "демократичної ісламської держави".

Апеляція до ісламу – зброя гостра з обох боків. Реформування суспільства і держави необхідне, але воно неможливе без постійної реінтерпретації релігійної догми і в ніякому разі відмови від неї. Але й сама реінтерпретація залишається приводом для "фундаменталістської" пропаганди та терористичної дії.

В арабських країнах відбуваються масштабні зміни, які чапають усі аспекти суспільного життя. Збільшується частка міського населення, відсоток якого до 2020 р. становитиме, як уже зазначалось, близько 70% населення Близького Сходу [34].

Значні зрушення спостерігаються й у сімейних відносинах. Руйнується традиційне компактне проживання родинними кланами через відокремлення нуклеарних родин та їх окреме проживання у містах. Збільшується розрив у цінносних орієнтаціях між поколіннями. Частина молоді знаходиться під впливом західних цінностей, у той час як інша стає все більш консервативною та релігійною. Це впливає на прийняття рішень у родині. Змінює арабську родину й освіта жінки, планування родини, поширення "західних" способів дозвілля, які мають поза-родинний характер (кіно, театр, ресторан). Слабшає контроль над дітьми, які все більше часу проводять у школі, ніж у родинному колі, та й батьки, які працюють, менше часу приділяють вихованню дітей.

У результаті модернізаційних трансформацій (іноді імпортованих із Заходу, звідси й хворобливе їх заперечення) суспільство, впорядковане раніше традиційними цінностями, набуває хаотичного та атомізованого характеру, а індивід відчуває себе загубленим через втрату звичайних суспільних структур. Якщо в минулому він був повністю інтегрованим у жорстко сегментоване суспільство з чітким корпусом уявлень, які майже не залишали місця для індивідуальної інтерпретації через соціальну регуляцію, то тепер він опинився в суспільстві,

де статус може визначатися становищем у професійній ієрархії та кон'юктурою ринку, де панують міфи, вірування та уявлення світського характеру, не тільки не пов'язані з традицією, а такі, що заперечують її.

Усвідомлення негативних глобальних змін часто підштовхує людину до підкреслення та відновлення своїх традиційних ідентичностей. На початку третього тисячоліття небезпека руйнування звичайного повсякденного способу життя набуває, за словами німецького дослідника Б.Тібі, форму "ретрадиціоналізації, контраккультурації та девестернізації" [35].

Як доводить досвід сучасних арабських країн, зміна господарської діяльності та умов проживання (перехід до осілості, отримання вищої освіти, міське життя) не супроводжується остаточним руйнуванням традиційних суспільних зв'язків, вони успішно пристосовуються до нових економічних умов і, більш того, часто амортизують негативні наслідки швидкої та "завезеної ззовні" модернізації.

Особливо ілюстративною є відповідь традиційної соціальної структури арабського суспільства на зміни, спричинені модернізацією, що простежується на прикладі общинно-племінних зв'язків. Зміна умов життя племен в арабських країнах призводить до загострення кризових явищ: брак води, медичного обслуговування, труднощі з працевлаштуванням, обмежені можливості для здобуття освіти – на фоні швидкого розвитку мегаполісів викликає незадоволення такою модернізацією серед традиційних прошарків населення, яких до того ж звинувачують у "відсталості" та "консерватизмі". За спостереженнями російських дослідників, зроблених на основі вивчення процесу пристосування еменських племен до суспільних змін, спричинених модернізацією, у переважній більшості випадків "племена демонструють дива винахідливості, позитивної волі та вміння самостійно вирішувати складні завдання, поставлені часом". При цьому в подоланні труднощів племена спираються на традиційні інститути соціального регулювання, зокрема посередництво [36].

Подібні приклади надають і останні парламентські вибори в Кувейті, що відбулися у травні 2008 р. За їх результатами, 40% місць у Національних зборах країни отримали так звані

кандидати-бедуїни, тобто ті, хто висувався на основі племінної спільності, заради чого навіть неофіційно, за ініціативою населення, проводилися попередні вибори в округах для визначення кандидата від свого племені. За даними опозиції, близько 50% населення Кувейту ідентифікує себе з племенем, до якого належали його предки. Хоча колишні бедуїни давно стали осілим населенням, отримали освіту, займаються різними видами діяльності, але свого племінного коріння вони не втратили та використовують зв'язки, у тому числі і для здобуття підтримки одноплемінників під час виборчої кампанії [37].

Цілком життєздатною в умовах модернізації залишається і традиційна система общин, що доводить приклад Лівану. У багатьох рисах общинна структура тут повторює державну соціальну систему, створюючи автономний соціальний простір та впливаючи на членів через свої управлінські структури, заклади освіти, соціальні та медичні служби, мас-медіа. Кожна община має свій верховний орган, до якого входять як релігійні діячі, так і соціальна та політична еліта. Арабський дослідник Н. Салам вважає общини "абсолютними соціальними феноменами" [38]. Попри успішність модернізації на окремих напрямках, у соціокультурній сфері зберігаються міцні позиції традиції, зокрема, соціалізація індивіда відбувається через общину, у середині якої відбувається засвоєння навичок, звичаїв, культурних традицій, що в подальшому визначає його спосіб мислення та дій. Тому близькість та солідарність індивід відчуває в першу чергу до співобщинників, людей однієї з ним соціальної групи, ніж до співгромадян. Ліванська модель общини, за словами російського сходознавця Ю.В.Агавельяна, представляє собою сформований соціальний інститут і демонструє високий ступінь адаптації до сучасних умов політичного життя та вимог економіки і світової системи господарських зв'язків. Адже ліванські общини забезпечують свою репродукцію та взаємодіють з аналогічними соціальними інститутами країни для підтримання внутрішньополітичної рівноваги, розвитку економіки та суспільно-політичного життя держави при збереженні автономності самої общини [39]. Усе це доводить правильність висновків та передбачень арабського соціолога Ібн Хальдуна, який наголошував на вирішальній ролі ассабії в суспільному розвитку арабо-мусульманських соціумів.

Особливості структурування різноманітних суспільних систем в арабо-мусульманському світі можна проілюструвати й прикладами організації сучасних ісламістських угруповань. Так, за словами головного редактора "Міжнародного радіо Франції" Р. Лабев'єра, "Аль-Каїда" побудована відповідно до традиційних рухів, на зразок "Братів-мусульман", який більш-менш безпосередньо об'єднує відносно автономні, ізольовані ланки, які знаходяться у процесі постійної перебудови. Хоча вони й дотримуються єдиної теолого-політичної доктрини, різні організації, які можна віднести до руху Бен Ладена, мають значну свободу маневру та право ініціативи" [40].

"Аль-Каїда" – це не стільки ієрархічно побудована структура (хоча й має Раду та 5 комітетів), скільки "система черговостей", які включають у себе особисті та сімейні зв'язки, що тісно переплітаються з діловими, фінансовими, політичними та іншими структурами легального та нелегального характеру. У створенні фінансової системи ісламізму активну участь брав шурина Бен Ладена Халід бін Махфуз, родина якого одна з найбагатших у світі. Ісламські банки розпоряджаються величезними сумами у вигляді релігійного закятю. Ні походження, ні кінцевий пункт цих сум не реєструється. Це відмивання навпаки, коли чисті гроші перетворюються після ряду операцій у злочинні. Важливим інструментом впливу слугують добродійні організації, діяльність яких носить одночасно релігійний, гуманітарний, політичний характер. Найбільші серед них – Світова асоціація мусульманської молоді та Міжнародна організація ісламської допомоги, яку до останнього часу очолював зять Бен Ладена М. Дж. Халіфа. Ісламісти організують збирання коштів із діаспори та обкладають податком дрібну торгівлю, а також контролюють традиційні види злочинності (крадіжки, махінації, наркоторгівля). Завдяки діаспорі та сімейній комерції ділові мережі ісламістів охопили все узбережжя Індійського океану [41].

Збереження міцності общинного характеру суспільства та успішне вписування його у новітні соціальні реалії арабських країн визначають темпи та зміст політичної еволюції. Зокрема, у монархіях Перської затоки місцеві еліти стримують процес формування політичних партій, оперуючи гаслом "збереження національної єдності" навколо правлячої родини. Причиною такої

політики є передусім регіональна та конфесійна різноманітність місцевих суспільств. Тому в разі дозволу на створення політичних партій вони одразу перетворилися б у виразників інтересів певних кланів, родів, сімей, етноконфесійних груп. Тому в державах Затоки дозволеною на сьогоднішній день є діяльність тільки "громадських організацій", які, за місцевим законодавством, не можуть виступати як виразники інтересів окремих соціальних груп, але певною мірою перетворюються на групи політичної дії [42]. Так у грудні 2007 р. саудівська Консультативна рада ухвалила закон про громадські організації та інститути, які покликані спрямовувати зусилля громадян на вирішення загальнонаціональних завдань, виключаючи політичну сферу, обмежуючи діяльність тільки сферою "суспільної користі".

Універсальність арабського підходу в питанні збереження контролю над диверсифікованим за племінною ознакою суспільством доводить і досвід Лівії. Для подолання міжплеменного суперництва М.Каддафі свого часу висунув загальнонаціональну ідею, яка була втілена у "третій світовій теорії" і передбачала апеляцію до спільних для всіх лівійців релігійних цінностей для усвідомлення себе членами однієї нації та однієї держави та побудову системи управління за територіальним принципом. У політичному плані контроль над ситуацією лідер лівійської держави забезпечує шляхом підтримання міжплеменного балансу та функціями арбітра, які М.Каддафі бере на себе. При цьому ключові посади у революційних комітетах та в армії віддані вихідцям із племені аль-Каддафа. Але керівництво продовжує зважати на позиції найбільших і найвпливовіших племен Варфалли та Магархі. Наприклад, однією з причин тривалої відмови лівійського уряду видати Шотландії обвинувачуваних у "справі Локербі" лівійських громадян була їхня приналежність до племені Магархі. За визнанням сина керівника лівійської революції, голови Фонду Каддафі, тепер "великі племена за рахунок малочисельних племен та груп захопили багато посад у державних органах" [43].

Таким чином, традиційні структури та механізми регулювання соціальних відносин демонструють стійкий імунітет до процесів модернізації і навіть здійснюють зворотний вплив на формування сучасності арабських соціумів. Вони одночасно і зміцнюються

суспільством, і виступають своєрідними амортизаторами проблем, які є неминучими супутниками реформ. Але проблема визначення ідентичності в умовах модернізації та глобалізації залишається не вирішеною, і тут можна спостерігати черговий ситуативний збіг інтересів правлячих режимів та ісламістів. Адже вони виступають за подальше нівелювання кланово-племінних механізмів, подолання племінної, етнічної та конфесійної гетерогенності та їх впливу на політичне життя держави. На даний момент більш прийнятну альтернативу пропонують ісламісти. Вони виступають за те, щоб саме іслам став головним фактором ідентичності на противагу кланово-племінним, родинним, етнічним та ін. зв'язкам.

Що стосується впливу на процеси модернізації глобалізаційних зрушень, то вони не змінюють кардинально зміст і напрямки реформ, а лише коригують і посилюють ці процеси. Так під впливом глобалізації зростає актуальність та необхідність продовження соціально-економічної трансформації, загострюється проблема ідентичності, відчуття занепокоєння за соціокультурну відмінність арабських суспільств, посилюються рухи протесту. Як зауважує британський соціолог Б. Тернер, "іслам був цілком сумісним з проектом модернізації, але він не може вжитися з постмодернізмом, який загрожує перетворити релігійні заповіді та послання, альтернативні способи життя, вірування та світосприйняття в набір товарів для продажу на світовому культурному ринку" [9].

Як справедливо зазначає американський політолог Ф. Лечнер (Університет Еморі, США), у процесі глобалізації суспільства змушені ідентифікуватися, традиції перебудовуються у постійній міжцивілізаційній взаємодії; універсальні принципи повинні бути локально інтерпретовані і набути місцевої форми відповідно до місцевих культурних традицій. Універсалізм має партикуляризуватися [44].

Одним з важливих сучасних проявів реакції арабських суспільств та владних режимів на модернізацію та викликані нею проблеми стали тенденції кооптації ісламістів у владні структури. Тут спостерігається зближення політичних інтересів влади та ісламістів у процесі модернізації для здійснення ефективного реформування арабо-мусульманських суспільств. Тобто такого

реформування, яке б зміцнило соціально-економічне становище держав, зберегло соціокультурну специфіку і психологічний комфорт суспільства та гармонізувало сучасність і традицію. Політичні програми ісламістів стали конструктивнішими і прагматичнішими, вони більшою мірою враховують реалії сьогодення. У сучасному ісламському світі існує поміркований ісламістський рух, який вимагає демократичного правління, підтримує традиційні цінності та мораль, підкреслює важливість економічного розвитку, приватної власності та підприємництва. Ісламське відродження виявилось успішнішим ніж новадії світських арабських націоналістів у залученні жінок до політичної діяльності та у розбудові громадянського суспільства. Помірковані ісламістські інтелектуали ведуть дискусію про обмеження влади держави та створення відповідного балансу між свободою індивіда та інтересами общини.

З іншого боку, для влади очевидними стали успіхи ісламістів у реалізації ісламських економічних проєктів, різноманітних соціальних програм, у створенні широкої соціальної бази підтримки їхньої діяльності. Водночас відкритим залишається питання меж співпраці ісламістів і сучасних арабських режимів, оскільки, не дивлячись на різноманітність останніх, усі вони визначаються ісламістами як нелегітимні, такі, що не відповідають ісламським критеріям. Це актуалізує проблему довіри між владою та ісламською опозицією в процесі співпраці і ставить нові питання щодо її перспектив. Чим у подальшому може обернутися така співпраця: ісламізацією арабських держав, прагматизацією ісламізму чи створенням нового життєздатного симбіозу (нової політичної структури, яка базуватиметься на конвергенції традиційних та сучасних елементів) – покаже час.

За умов зміни світової економічної кон'юнктури на користь арабських країн, у разі стрімкого зростання цін на енергоносії при збереженні високого попиту на них, співробітництво ісламістів із владою може зміцнитися. Очікувані кошти дозволять не тільки вирішити нагальні соціально-економічні питання, але й зробити це в рамках традиційних соціальних механізмів, які відповідають очікуванням населення та їхнім уявленням про соціальну справедливість та обов'язки держави. Такий сценарій забезпечить існуючі режими, адже створить для них дієві умови, виходячи

не з міркувань рентабельності або вимог світових фінансових структур, а відповідно до традиційних соціальних механізмів, що дозволить державі стати конкурентом ісламістів у галузі соціальної допомоги та зменшить критику останніх на її адресу.

Спостерігаючи за проявами, суспільною реакцією арабських соціумів на нові реалії, викликані модернізацією та глобальними зрушеннями, можна цілком погодитися з думкою відомого французького історика та соціолога Ф. Броделя, що модернізація не призведе до формування єдиної цивілізації і не знищить плюралізму історичних культур, які століттями існували в рамках великих цивілізацій. Модернізація зміцнює ці культури і призводить до відносного зменшення сили Заходу. Світ стає все більш сучасним і все менш західним.

Література

1. *Осипов А.* Особенности современного развития Саудовской Аравии // www.nasledie.ru/politvine/18-14/articlepfp?art=46 15.07.2000
2. *Nydell M.K.* Understanding Arabs: A guide for modern times. – Boston: Intercultural press, 2006. – 261 p.
3. *Amin S.* Modernité et interpretation religieuses // Africa development. – Dakar, 2004. – Vol. 20, N 1. – P. 8–9.
4. *Ibid.* – P. 44–45.
5. *Ibid.* – P.45.
6. *Daily Mail.* – 08.10.1979. – P. 21.
7. *Nydell M.K.* Understanding Arabs: A guide for modern times. – Boston: Intercultural press, 2006. – P. 5
8. *Байбаков А.* Будут ли арабы жить лучше? // Азия и Африка сегодня. – 2008, № 1. – С. 23–29.
9. *Там само.* – С. 23–29.
10. *Nydell M.K.* Understanding Arabs: A guide for modern times. – Boston: Intercultural press, 2006. – P. 5.
11. *Ibid.* – P.11.
12. *Hallyday F.* "Clash of civilization"? Sense and nonsense // Islam and the West: Clash or dialogue // Islam and global dialogue; religious pluralism and the pursuit of peace / Ed. By Boase R. – Aldershot; Burlington, 2005. – P. 121.
13. *Tibi Bassam.* Post-bipolar order in crisis: The challenge of politicized Islam // Islam. Crit. Concept in sociology / Ed. By Turner B.S. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol. 2. Islam, state and politics. – P. 96.
14. *Falk R.* The monotheistic religions in the era of globalization // Globalization: Critical concept in sociology / Ed. By Robertson R. and White K. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol.6. – P. 425–437.

15. *Turner B.S.* Politics and culture in Islamic globalism // Islam. Crit. concept in sociology / Ed. by Turner B.S. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol. 4. Islam and social movements. – P. 96.
16. *Eisenstadt S.N.* The reconstruction of religious arenas in the framework of "multiple modernities" // Islam / Ed. By Turner B.S. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol. 4: Islam and social movements. – P.10.
17. *Amin S.* Modernité et interpretation religieuses // Africa development. – Dakar, 2004. – Vol. 20, N 1. – P. 48.
18. *Ahmed A.S.* Islam and the West: Clash or dialogue of civilization? // Islam and the West: Clash or dialogue // Islam and global dialogue; religious pluralism and the pursuit of peace / Ed. By Boase R. – Aldershot; Burlington, 2005. – P. 103–118.
19. *Brooks R.A.* Liberalization and militancy in the Arab world // Orbis – Philadelphia, 2002. – Vol. 46, N 4. – P. 611–621.
20. *Azzam M.* Islamism revisited // International affairs. – L., 2006. – Vol. 82, N 6. – P. 1119–1132.
21. *Guolo R.* Il fondamentalismo islamico tra politica e religione // La Critica sociologica. – R., 2004 – 2005. – N 152. – P. 13–25.
22. *El-Said H., Harrigan J.* Globalization, international finance, and political Islam in the Arab World // Middle East journal. – L., 2006. – Vol. 60, N 3. – P. 457.
23. *Ibid.* – P. 460.
24. *Lombardi B.* Strategie per il potere: La figura di Hassan al-Turabi // La Critica sociologica. – Roma, 2004/2005. – N 152. – P.89.
25. *Herzog M.* Can Hamas be tamed? // Foreign affairs. – Wash., 2006. – Vol. 85, N 2. – P. 83–94.
26. *Куделев В.В.* Некоторые итоги парламентских выборов в Марокко // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html
27. *Lombardi B.* Strategie per il potere: La figura di Hassan al-Turabi // La Critica sociologica. – Roma, 2004/2005. – N 152. – P. 83–95.
28. *Царегородцева И.А.* Программа египетских "братьев-мусульман": принципы, задачи, решения // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html
29. *Faksh M.A.* Islamic fundamentalism thinking // // Islam. Crit. Concept in sociology / Ed. By Turner B.S. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol. 4. Islam and social movements. – P. 179–189.
30. *Куделев В.В.* В Марокко раскрыт террористический заговор с участием легальной исламистской партии // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html
31. *Herzog M.* Can Hamas be tamed? // Foreign affairs. – Wash., 2006. – Vol. 85, N 2. – P. 88.
32. *Мелкумян Е.С.* Очередной политический кризис в Кувейте // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html
33. *Herzog M.* Can Hamas be tamed? // Foreign affairs. – Wash., 2006. – Vol. 85, N 2. – P. 83–94.

34. *Nydell M.K.* Understanding Arabs: A guide for modern times. – Boston: Intercultural press, 2006. – P. 5.
35. *Tibi Bassam.* Post-bipolar order in crisis: The challenge of politicized Islam // Islam. Crit. Concept in sociology / Ed. By Turner B.S. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol. 2. Islam, state and politics. – P. 162.
36. *Серебров С.Н.* Хадрамаут. Южная Аравия. Племя и общество в условиях урбанизации // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Новейшая история, экономика, политика. – 1998. – Вып. 3. – М., С.296–308.
37. *Мелкумян Е.С.* Очередные выборы в парламент Кувейта // Институт Ближнего Востока, 22.05.08 // www.i-r-p.ru 17.08.08.
38. *Salam N.* Les communautés religieuses au Liban. Revue internationale de sociologie de la religion. –1988. – Vol. XXXV\4. – P. 467.
39. *Агавельян Ю.В.* Некоторые особенности этноконфессиональной социальной структуры ливанского общества в 70-90-е годы // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Новейшая история, экономика, политика. – 1998. – Вып. 3. – М., С. 6–11.
40. *Labévière R.* Les coulisses de la terreure, – P.: Grasset, 2003. –P. 104.
41. *Ibid.* – P. 126.
42. *Косач Г.Г.* Саудовская Аравия: Закон об общественных организациях // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html.
43. *Борисов А.Б.* Ливия: роль племенного фактора // http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html
44. *Lechner F.* Religion, law and global order // Globalization: Critical concept in sociology / Ed. By Robertson R. and White K. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – Vol.5. – P.91–106.

П. Варбанець,

кандидат політичних наук,
науковий співробітник

Інституту світової економіки і
міжнародних відносин НАН України

ПРОЦЕСИ ПОЛІТИЧНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ ІСЛАМСЬКИХ КРАЇН: МІЖ ГЛОБАЛЬНОЮ ТА ІСЛАМСЬКОЮ ЦИВІЛІЗАЦІЙНО-ІСТОРИЧНОЮ СУЧАСНІСТЮ

Глобалізація та викликані нею соціально-економічні зрушення, що відбуваються в ісламських країнах (зокрема, поширення освіти, посилення контактів з іноземними державами, участь у діяльності міжнародних організацій), спонукають суттєві якісні трансформації політичного життя сучасних мусульманських дер-

жав. Унаслідок впливу глобалізаційних процесів наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. політичні системи більшості з них знаходяться у стані постійного розвитку: зростає ступінь політичної культури та політичної активності населення, створюються представницькі органи влади, збільшуються їх права та повноваження, поширюється багатопартійність. Навіть у країнах із монархічними режимами, в яких особливу роль у політичному житті відіграють традиції, поширюються процеси політичної модернізації.

Модернізація є наслідком зіткнення сучасної глобальної та традиційних ісламських культур і виглядає неминучою, оскільки ісламський світ вимушений відповідати на виклики сучасності. Від того, якою буде ця відповідь, і залежить майбутнє ісламського регіону. У ХІХ та ХХ ст. асиметрія міжцивілізаційної взаємодії в середовищі мусульманських народів і країн зводилась переважно до процесів вестернізації та запозичення західних інститутів і структур. Вестернізація, як історичний механізм, довела свою ефективність у реформуванні традиційних структур у багатьох державах Сходу. Однак у Світі ісламу, як і в деяких інших регіонах планети, ця політика зіштовхнулася зі значними труднощами. Кризу класичних моделей модернізації, марність очікування західними політологами лінійних трансформаційних змін було яскраво підтверджено нездатністю ісламських суспільств перейти на рейки західної цивілізації, що й підштовхнуло до активізації пошуку альтернативних теорій та шляхів виходу із проблемної ситуації. Нові реалії, такі, як глобалізаційний процес та посилення у світі рухів за визнання автохтонної соціокультурної ідентичності, спонукають країни регіону до переосмислення існуючого досвіду модернізації. Це переосмислення автор кваліфікує як новий етап постмодернізації, коли країни ісламського регіону починають шукати шляхи розвитку на основі власних цивілізаційних надбань.

Водночас історичний досвід свідчить, що успішність будь-якої модернізації залежить від ступеня й глибини політичних змін. Саме політична модернізація є запорукою подальшого успішного розвитку – політичного, соціального, економічного. Через це у даному дослідженні процесам політичної модернізації автор приділяє найбільшу увагу.