

ІНСТИТУТ СВІТОВОЇ ЕКОНОМІКИ
І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

ДОСЛІДЖЕННЯ СВІТОВОЇ ПОЛІТИКИ

Збірник наукових праць

Випуск 35

Київ — 2006

ББК 66.4(0)я43+65.5я43
Д70
УДК 327

Дослідження світової політики : Зб. наук. праць. Вип. 35 / Відп.
ред. Л.О.Лещенко / К. : Інститут світової економіки і міжнарод-
них відносин НАН України, 2006. — 252 с.

Редакційна колегія

д.і.н., проф. Л.О.Лещенко (відповідальний редактор),
академік НАН України Ю.М.Пахомов,
д.і.н., проф. В.К.Гура, д.політ.н., проф. О.В.Зернецька,
д.і.н., проф. В.П.Кириченко, д.і.н., проф. І.А.Хижняк,
д.політ.н. А.В.Дашкевич, д.політ.н. 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. Б.М.Гончар,
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.

Виходить 4 рази на рік

Свідотцтво
про Державну реєстрацію
КВ №7697 від 07.08.2003 р.

© Інститут світової економіки
і міжнародних відносин
НАН України, 2006

В. Розумюк, кандидат політичних наук,
старший науковий співробітник
Інституту світової економіки
і міжнародних відносин НАН України

МАРКСИСТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ФЕНОМЕНУ "ІДЕОЛОГІЇ"

Подібно до переважної більшості термінів суспільно-гу-
манітарних дисциплін, слово "ідеологія" не має єдиного, од-
нозначного й чіткого визначення.

Уперше воно було вжито відомим французьким філосо-
фом Дестю де Тресі, який, розбудовуючи власні гносеологічні
конструкції навколо критики метафізичних підходів до філо-
софських проблем, запропонував створити "науку про ідеї" —
ідеологію. Розвиваючи інтелектуальні традиції Кондільяка і
Кондорсе, він застосував цей термін як абсолютно нейтраль-
ний, намагаючись обґрунтувати "науки про дух" з антрополо-
гічних і психологічних позицій.

Популяризації слова "ідеологія" значною мірою прислу-
жився Наполеон Бонапарт, який зі злою іронією обізвав послі-
довників Дестю де Тресі "ідеологами", оскільки останні запе-
речували цезаристські претензії корсиканця і виступали проти
узурпації ним абсолютної влади. Охарактеризувавши таким
чином представників певної філософської школи, Наполеон,
вклавши в цю оцінку весь сарказм і зневагу, мав на увазі ві-
дірваність "ідеологів" від реального життя і небажання рахува-
тися з фактами дійсності, стверджуючи некритичність їхнього
мислення та сліпе наслідування абстрактним догмам. Фактич-
но, у його вустах слово "ідеолог" прозвучало як синонім "вче-
ний віслюк".

У суто науковому розумінні проблема "ідеології" уперше
була поставлена К.Марксом і в подальшому дістала глибоку
послідовну розробку головним чином у роботах теоретиків-со-
ціалістів, тож навіть політичні опоненти марксизму аж до на-
шого часу змушені постійно використовувати ідеї та концепції
видатного пророка комунізму. Зрештою, саме його незапереч-
ний пріоритет у дослідженні цього питання призвів до того, що
поняття "ідеологія" почали асоціювати з марксистським вченням

20. *Harman D.* Opposition to CAFTA wanes in Nicaragua. — Truth about Trade and Technology, 26 September 2005. — <<http://www.truthabouttrade.org/>>.
21. *El CAFTA* entrará en vigor el 1 de enero. — Servicio Informativo del SELA de 15 del agosto de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
22. *Steever T.* Dominican Republic approves CAFTA. — Truth about Trade and Technology, 8 September 2005. — <<http://www.truthabouttrade.org/>>.
23. *Florida* quiere el ALCA. — Servicio Informativo del SELA de 31 del agosto de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
24. *Cintra R., Ricci M.* One step forward: the US trade agenda on the Americas. — Newropeans magazine, 9 October 2005. — <<http://newropeans-magazine.org/>>.
25. *Declaración del Cusco* sobre la Comunidad Sudamericana de Naciones. — Cusco, 8 de diciembre de 2004 // Website de la Comunidad Andina de Naciones. — <<http://www.comunidadandina.org/>>.
26. *El sueño* de la integración. Editorial de El Tiempo. — Colombia, 14 de diciembre de 2004. — <<http://www.sela.org/>>.
27. *Integración América del Sur: Geopolítica más que comercio.* — Servicio Informativo del 8 de diciembre de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
28. *Llosa A.V.* Iniciativa de Union Sudamericana enfrente problemas difíciles de resolver. — La Tercera, Chile, 7 de diciembre de 2004. — <<http://www.tercera.cl/>>.
29. *Entra en vigor Acuerdo de Comercio entre CAN y el MERCOSUR.* — Servicio Informativo del 1 de febrero de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
30. *Argentina, Brasil y Venezuela* formaran Petrosur. Terra. — Reuters. — 10 of may 2005. — <<http://www.terra.com/actualidad/articulo/>>.
31. *Países del MERCOSUR* se casarán con anillo energético // Servicio Informativo del 29 de septiembre de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
32. *Mercosur* y asociados siguen negociaciones por anillo energético. — Servicio Informativo del 7 de octubre de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
33. *Gasoducto del Sur* abastecerá a siete países suramericanos. — Servicio Informativo del 3 de octubre de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
34. *First broadcast for Latin channel* // BBC News World Edition, 24 July, 2005. — <<http://news.bbc.co.uk/>>.
35. *Suramérica* busca su integración con una agenda "prioritaria". — Servicio Informativo del 29 de septiembre de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
36. *Página oficial de la Cumbre América del Sur.* — Países Arabes. — <<http://www2.mre.gov.br/>>.
37. *América del Sur* — Países Arabes: Entendimiento Político y Comercio. — Servicio Informativo del 9 de mayo de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.
38. *Ali Rodriguez:* Negociacion entre arabes y suramericanos desde hoy. Venezuela hara énfasis en la agenda social durante cumbre en Brasilia. — Panorama/EFE. — Caracas, 10 de mayo de 2005. — <<http://www.mre.gov.ve/Noticias/A2005/Cumbre-SurArabe/otrasnotas.htm>>.

39. *UE defende urgencia com Mercosul* // Selecccion de noticias del Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil (Folha de Sao Paulo). — 16 de mayo de 2005. — <<http://www2.mre.gov.br/>>.

40. *Comunidad Sudamericana* en tímido comienzo/ Servicio Informativo del 29 de septiembre de 2005. — <<http://www.sela.org/>>.

41. *Declaración de Brasilia.* — <<http://www.sela.org/>>.

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

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНИХ СИСТЕМ У КРАЇНАХ АРАБСЬКОГО СХОДУ В ПОСТЫПОЛЯРНИЙ ПЕРІОД

У постбіполярну добу арабські країни постали перед новими викликами і загрозами. Це і неефективна у порівнянні з розвинутими постіндустріальними країнами економіка і, відповідно, збільшення відстані у темпах розвитку, що супроводжуються маргіналізацією суспільства та посиленням підлеглого становища у світовій економічній системі. Це і відмінність (і великою мірою несумісність) соціально-політичних моделей, що пропонуються (а частіше нав'язуються) західним світом, з арабо-мусульманською цивілізаційною матрицею.

Реакція арабських суспільств на виклики сучасності визнається пошуком адекватних (і суспільним запитам, і світовому розвитку) моделей.

Одне з провідних місць у концепціях розвитку арабських країн займає іслам. Він традиційно виступає структуроутворюючим фактором суспільного життя. Ісламська цивілізація і арабський світ як її ядро залишається однією з найбільш консолідованих, активних і життєздатних. Основою її є почуття приналежності до єдиної спільноти, яке сильніше за відмінності в культурі, побуті, історичній спадщині тощо. Упродовж історії ісламське суспільство демонструвало гнучкість, динамізм і здатність адаптуватися до сучасності саме завдяки поєднанню поняття умми (община мусульман) з прийняттям відмінностей у побуті, місцевих звичаях тощо. Антиколоніальний рух у країнах Арабського Сходу мав ісламське релігійно-цивілізаційне

підґрунтя. Після здобуття незалежності уряди арабських держав повели боротьбу за отримання співмірного з країнами Заходу рівня життя і розвитку через модернізацію за західними моделями розвитку.

Проте проекти адаптації в середині ХХ ст. за західними зразками були провалені. На перший план знову вийшов культурно-цивілізаційний фактор. Спостерігається реісламізація, яка здійснюється за ініціативою правлячих еліт, що відчують небезпеку дестабілізації і намагаються заспокоїти народні маси, відмежовуючись від принципів вестернізації і демонструючи свою прихильність до ісламу. Це реакція ісламських еліт на загальну тенденцію послаблення легітимності держави в очах сучасних суспільств, які не пов'язують свою безпеку і гарантії стабільного заможного життя з державою. Для східного суспільства, де держава традиційно, від часу свого виникнення була і сприймалась як патрон, це особливо небезпечно.

Для ісламської цивілізації збереження власної цивілізаційної ідентичності залишається і історичною реальністю, і вищою метою суспільного буття. Крізь призму цієї мети ісламський світ і визначає своє ставлення до глобальних процесів, що характеризуються сьогодні експансією (причому у все більш жорстких формах) з боку розвинутих країн Заходу з метою уніфікації основних механізмів функціонування світової спільноти на основі західних економічних, політичних і навіть культурних моделей.

Останнім часом часто говорять про те, що психологія ісламського суспільства не встигає за темпами економічних і технологічних змін, викликаних модернізацією, що й спричиняє тяжіння до традиційних цінностей як запоруки психологічного комфорту. Як приклад, наводять монархії Аравійського півострова, де поряд із використанням досягнень сучасних технологій спостерігається беззаперечне прагнення жити відповідно до традиційних норм як на побутовому, так і суспільно-політичному рівні. Більш того, заможність цих країн надає їхнім громадянам (а точніше підданам) відчуття впевненості та задоволення собою. Як уявляється, тяжіння до традиційного способу життя обумовлюється серед іншого сакральним характером суспільних відносин, мотивів поведінки і світосприйняття індивіда в мусульманському світі.

Прагнення ісламських суспільств долучитися до світового розвитку, прискорити зростання власної економіки поширюється, але водночас укорінюється переконання, що робити це слід на ґрунті власних цивілізаційних концепцій. І справа тут не тільки в розчаруванні мас результатами модернізації, яка проводилась у вестернізованих формах, а й у відмінностях останніх від релігійно освячених моделей суспільного життя, традиційних цінностей і духовних основ, які існують в ісламі й об'єднують його послідовників в особливу цивілізацію. Простота догматики, зрозуміла цілісна картина світу і суспільства, що властиві ісламу, приваблює віруючих і забезпечує їхню відданість і глибоку релігійність, яка на фоні суттєво секуляризованого життя решти світу виглядає певним феноменом.

Сутність ісламу як релігії, його настанови, особливості розвитку суспільної думки на мусульманському Сході, а не економічна відсталість і гострі соціальні проблеми — основна причина відторгнення глобалізації західного зразка ісламським суспільством. Віра вимагає від мусульманина виконання небагатьох, але обов'язкових правил, постійного підтвердження релігійної відданості і покори. Тому мусульманин рідко скаржиться на свою долю (що не означає, що він нею цілком задоволений): релігія вчить його терплячості і стверджує, що умови життя людини визначаються Богом. Тому якщо традиційні ісламські норми в суспільстві дотримуються, індивід спокійний і терпляче переносить життєві негаразди, вважаючи їх випробуванням, надісланим Богом, а якщо ні — вбачає причину таких у недотриманні ісламських настанов. Звідси в історії ісламських держав суспільні рухи, як правило, були спрямовані проти невірного (з точки зору повстанців) розуміння ісламу, а не проти ісламського правління як такого.

Розуміючи невідворотність економічної глобалізації світу і необхідність долучитися до неї, ісламський світ відкидає глобалізацію в її культурній і суспільно-політичній площині, яка сприймається як загроза цивілізаційним і релігійним основам, з якою неможливо примиритися чи ігнорувати, яку треба ліквідувати. Основний імператив активності (і агресивності) представників ісламського світу — це захист ісламу від наступу Заходу.

Водночас ісламський фактор не є вичерпною відповіддю на виклики сучасності. Іслам внутрішньо різноманітний. Країни регіону традиційного розповсюдження ісламу суттєво вирізняються між собою як за конфесійними ознаками і тлумаченням ісламського вчення, так і за ступенем успішності пристосування до сучасних світових реалій. Зокрема, більше відмінного ніж подібного можна знайти між Індонезією і Саудівською Аравією, Єгиптом і Афганістаном.

Пояснити це можна відмінностями процесу становлення й історичного досвіду суспільства.

Народившись у середовищі арабських племен, іслам увібрав у себе (і великою мірою сакралізував) традиції і світогляд тодішнього арабського суспільства. У період формування ісламського віровчення домінуючою формою організації в арабів була община. Передусім це була соціально-економічна одиниця, де, як зазначає російський дослідник В. Рібаков, кожен член мав право на користування часткою общинної власності (з правом передання у спадок) залежно від місця і функцій у колективі. Виходячи з потреб збереження і відтворення общини, формувалась і система вилучення виробленого продукту та його перерозподіл відповідно до суспільно-економічних функцій (а не особистого внеску) кожного члена колективу. Такий принцип функціонування общини обумовив і внутрішню жорстку ієрархію, яка визначалася кровноспорідненими, клановими, племінними зв'язками і відносинами [1].

Суспільна свідомість, що формувалася в таких умовах, сприймала цю ієрархію як природний стан, вбачаючи в цьому не стільки механізм примусу, скільки систему опіки і право на гарантовану частину суспільного продукту. Підтримання життєздатності інституту общини, таким чином, було загальносуспільним інтересом і пріоритетом для окремого індивідуума. Пріоритет общинного інтересу над особистим було закріплено в традиціях, звичаях і правилах, які регламентували взаємовідносини всередині колективу. Перетворившись на панівну форму масової свідомості, іслам не стільки модернізував її, скільки закріпив уже існуючі сталі суспільні стереотипи: сакральну природу общини, її статус як середовища існування індивідуума, пріоритет общинних інтересів, орієнтацію поведінкової мотивації не на

збільшення матеріальних передумов праці, а на задоволення життєвих потреб та духовного самовдосконалення, що виражається в служінні інтересам збереження общини, у тому числі через самообмеження і самоконтроль.

Ієрархічна природа суспільного устрою в арабів відбилася і на процесі перетворення общини віруючих у політичний організм, у державу і згодом в імперію. Так із переселенням (хіджра) Мухаммеда з однодумцями з Мекки до Медини (тогочасна назва — Йасріб) виникли дві групи віруючих — мухаджири (ті, що переселилися з Мухаммедом з Мекки) і ансари (жителі Медини, що прийняли мусульманську віру). Яскраво відокремленість цих груп усередині ще єдиної умми проявилася після смерті Мухаммеда, коли і ансари, і мухаджири прагнули висунути на посаду голови общини саме свого представника. Тільки під тиском бедуїнських племен вдалося домогтися згоди ансарів (які чисельно переважали мухаджирів в уммі) присягнути мухаджиру Абу Бакру, який став халіфом. І в першій "шурі" — дорадчому комітеті, що складався з шести найвидатніших представників ісламської аристократії, створеному халіфом Омаром, усі члени були курайшитами — одноплемінниками Мухаммеда.

У Халіфаті Омейядів (661—750 рр.) егалітаризм і "демократичність" ісламу (у значенні вимоги беззаперечної покори Аллаху від усіх) не дозволили уникнути нової соціальної стратифікації, яка вилилася в існування всередині мусульманського населення категорії "мукатіла", до якої належали воїни-араби. Відмінність цієї категорії визначалася не тільки етнічною приналежністю, а й соціально-економічним статусом. Так мукатіла представляли собою ісламську аристократію. Вони, відповідно до власних заслуг перед общиною, отримували жалування з казни, земельні пожалування, служили в кавалерії, були звільнені від податків, у той час як мусульмани з числа неарабських народів великої арабської імперії Халіфату становили категорію "мавалі". Їхній соціальний статус був значно нижчим, хоча освіта часто кращою. Вони отримували за службу (державну або в піхотних підрозділах) жалування, мали право на частину військової здобичі, проте сплачували десятину, не мали права на земельні пожалування. Водночас належність арабів до категорії

"мукатіла" не означала єдності їхніх політичних інтересів. Саме в цей період загострилася боротьба між північними і південними арабськими племенами — кайс і калб — за домінування всередині общини.

Як справедливо зазначає В. Рибаків, "Основною формою державно-політичного устрою Арабського Сходу стала сукупність общин, об'єднаних на основі відносин панування і підлеглості, а також вписаних у жорстко структуровану ієрархію по відношенню до панівної общини, тобто Центру" [2].

Закріпивши сам факт створення ісламської держави, іслам, як базова категорія, запропонував суворий моґотеїзм, що виразився в принципі тоухіду, з якого випливає ідея умми як надетнічної надкультурної общини правовірних. Але іслам не зміг повністю підпорядкувати ідеї мусульманської спільноти структуру, засновану на кровноспоріднених зв'язках і відносинах. За словами російського дослідника А.Ю. Умнова, ісламський етнос був і залишається глибоко пов'язаним із традиційно-клановими соціокультурними матрицями, які підкріплені і безперервно відтворюються ідеями суворого єдинобожжя [3]. Після звільнення арабських країн від колоніальної залежності сучасні державно-політичні інститути, привнесені колоніалізом, відігравали роль декору, реальна ж влада знову стала базуватися на традиційних общинних структурах. Так іракський режим С. Хусейна був уособлений тікрітським кланом, сирійський Хафеза та Башара Асада — алавітською общиною, єменська влада базується на підтримці зейдитських племен хашид і бакіль. Навіть одна з найбільш розвинутих у справі демократизації ліванська державна модель є структурованою системою, що базується на розподілі функцій між релігійно-конфесійними общинами, кожна з яких має авторитарно-клановий характер.

Специфіка розвитку Сходу і в постколоніальний період визначається провідною роллю держави, яка виступає найбільшим власником, а отже, і силою, яка визначає характер суспільного життя. Це унеможливорює формування тут західного типу громадянського суспільства, яке базується на соціально активному, економічно самостійному (приватному власнику) індивідуумі. Суспільна опозиція державі в арабських країнах не мала рис класової боротьби, а виступала як боротьба общин і кланів

за доступ до Центру. Причому не стільки за контроль над ним, скільки за участь у розподілі благ і ресурсів.

Дж. Волл констатує, що національна свідомість населення залишається слабкою у порівнянні з племінною та етнорелігійною ідентичністю [4]. Тому навіть у тих арабських країнах, де "працюють" демократичні механізми, вони обслуговують, за висловом М. Хашемауї, систему "політичного клієнталізму: "На основі особистих спостережень і бесід із депутатами алжирського парламенту автор характеризує алжирського депутата як "агента з клієнталістським мисленням і посередницькими функціями, які нав'язуються йому певною соціальною групою" [5]. Діяльність депутата як представника виборців визначається не тим, до якої партії він належить, а клієнталістським підходом, оскільки відбір кандидатів здійснюється з урахуванням походження, соціального становища, зв'язками і впливовістю особи.

У зв'язку з цим не можна не звернутися до такого важливого соціального інституту арабського суспільства, як асабійї. Важливу роль асабійї у підтриманні стабільності суспільного життя відзначав ще арабський середньовічний учений Ібн Хальдун. Він наголошував, що саме асабійї, які є уособленням відносин солідарності, слугують основою для самоорганізації і єдності суспільства, для його кооперації [6]. Арабо-мусульманське суспільство і сьогодні зберігає ендогамний характер. Асабійї — замкнені соціальні групи, що підтримують солідарність за допомогою шлюбів, закритих клубів, спільного бізнесу, які є недосяжними для осіб поза їхнього кола, залишаються стрижнем конструкції арабо-мусульманських суспільств, контролюючи певну частину економічного і політичного простору держави.

За свідченням співробітника Американського університету в Бейруті Ф. Хурі, макроструктури (політичні партії, релігійні рух та ін.) створюються навколо серії ендогамних асабійї, які за допомогою союзів зростаються в єдину масу, але не асимілюються з нею [7]. Мета асабійї у рамках таких макроструктур — це підтримання в першу чергу своєї солідарності і влади, а не відтворення ідеологічних настанов і завдань. Ідеологія тут відіграє вторинну роль, вона обслуговує інтереси асабійї. Наприклад, використання арабськими Саудитами ваххабізму,

сирійськими алавітами й іракським тикритським кланом баасизму. Асабійї визначають формування не тільки структури влади, а й опозиції.

Як бачимо, влада на Сході концентрується в персональних відносинах і соціальних структурах, які існують за фасадом урядових інститутів і формальної сфери політичного життя. За зізнанням алжирського депутата Н.А. Хаммуда від вілайї Гізі-Узу, для вирішення проблем він використовує власні можливості і зв'язки, бо "парламентські методи контролю абсолютно неефективні. Якщо ти звертаєшся письмово чи усно до міністра чи будь-якого відповідальної особи, запит залишається без відповіді. Особисті відносини кращі ніж правові" [8].

Навіть у сучасних умовах традиційні інститути регулювання суспільного життя, що закріплені в ісламі, залишаються більш пристосованими для його здійснення з огляду на особливості ментальності. У суспільній моралі арабо-мусульманського соціуму пріоритет належить непрагматичним символіко-ритуальним аспектам (честь, статус, національна і конфесійна належність, гордість), діє особливий механізм врегулювання конфліктів (кровна помста, посередництво). Соціальна структура, соціальний устрій і соціальні відносини, цінності й ідеали в цілому залишаються традиційними. За результатами досліджень, які були здійснені співробітником Нью-Йоркського університету Р. Антуаном, вирішення конфліктних ситуацій серед селян Йорданії, під час врегулювання соціальних конфліктів наголос робиться на загальноарабській солідарності або на інтересах роду-племені." Саме заради збереження общинних цінностей сторони часто йдуть на поступки. Автор також зазначає, що звернення до суду часто має на меті тільки набуття переваги над опонентом, якого таким чином змушували повернутися до справжнього (тобто з використанням традиційних прийомів) вирішення спірної ситуації [9].

Дієвість племінних механізмів визнавалася і використовувалася навіть такими секуляризованими і диктаторськими режимами, як іракський часів С. Хусейна. Відомо, що баасисти в Іраку надали перевагу не різним формам суспільних асоціацій, а сімейно-племінним зв'язкам, інкорпорувавши їх у систему державної влади. Вожді племен отримали широкі права:

підтримання порядку на території племені, стягнення податків і здійснення судочинства.

Повернемось до розгляду ісламського фактора в суспільно-політичному житті сучасного арабського суспільства. Можна стверджувати, що іслам залишається домінуючою формою суспільної свідомості і засобом затвердження власного обличчя держави. Тому іслам виступає як самостійна система уявлень із соціальних питань, державної структури, претендує на роль особливого способу суспільного функціонування і механізмом захисту від загрози підризу традиційних відносин й інститутів усередині соціумів через спроби впровадження західних політичних і соціальних моделей. Більшість спроб їхнього впровадження в арабо-мусульманські суспільства зазнали поразки. Так імітація європейського стилю в політиці і поведінці, які здійснювалися іранським (Реза-шахом Пехлеві), лівійським (Ідрісом) і єгипетським (Фаруком) монархами, призвела до їх політичного дефолту. Не тільки за змістом, але й за формою вони намагалися копіювати спосіб життя західних суспільств. Їхня політика була спрямована на забезпечення економіки сучасною технікою і технологією, а ринку якісними і різноманітними товарами, але водночас це супроводжувалося секуляризацією освіти, побуту, активним впровадження продукції західної культури з усіма притаманними їй відмінностями від ісламських уявлень про добродійний спосіб життя, становище жінки в суспільстві, відносини між дітьми і батьками, про ієрархію суспільних цінностей, співвідношення особистих і колективних інтересів тощо. У результаті цього монархи стали чужими в своїй країні і втратили ознаки легітимності в очах народу, у першу чергу, як охоронці суспільних цінностей.

У той час як державна політика протидії вестернізації у поєднанні з трансформацією світових цінностей у загальнодержавні, відбір зі світового досвіду окремих, таких що є "сумісними" з національними і релігійними цінностями елементів, як це спостерігається в державах Аравійського півострова, Йорданії, Марокко, забезпечує стабільність і поступовий розвиток, оскільки відповідає уявленням більшості громадян про легітимність влади, здоровий стан суспільства і мету його розвитку. Адже, як доводить практика і численні наукові

дослідження, ісламське суспільство усвідомлює себе основним гарантом підтримання і відтворення істинного вчення, а основним механізмом цього, за відсутності інституту церкви, в ісламі є держава.

Такої думки дотримується зокрема індонезійський дослідник Алі Мумтаз. За його спостереженнями, принцип тоухіду (абсолютного монотеїзму) обумовлює введення в концепцію розвитку морально-релігійних принципів, як вдячність Богу, справедливість, що визначається як мета розвитку. Ототоження розвитку з відтворенням морально-етичних засад (що перетворює мусульманську общину на ідеальне і "найбільш розвинуте суспільство у світі) через наслідування справам Пророка, керуючись Кораном і сунною. Звідси впливає ісламське сприйняття прогресу як стабільності і наслідування традицій і канонів. Ознаки прогресу, мети суспільного розвитку конкретні і зафіксовані в ісламському вченні. Тому суспільство виконує функції не творця, а носія і контролера за дотриманням норм, джерелом яких є Божественний закон [10]. За твердженням А. Аміра, успіх економічного розвитку Заходу пояснюється, поряд з економічними факторами, перебудовою в процесі Реформації світосприйняття в секуляристському, раціональному матеріалістичному дусі. У той час як у мусульманському світі відсутні інтелектуальне і філософське виправдання здобуття матеріального добробуту як головної життєвої мети [11].

У теперішній час активно дискутується питання ступеня універсальності і меж сумісності демократичної системи з незахідними соціокультурними моделями, зокрема в арабському світі.

Існує думка, що іслам несумісний з демократією. Для арабо-мусульманського суспільства через особливості суспільно-політичної еволюції, яка в загальних рисах була змальована вище, характерна відсутність впливових сил, що прагнуть до демократії західного зразка. Арабам швидше властиве використання західних демократичних механізмів для відтворення своєї суспільної структури і коригування процесів. Доказом цього, на думку професора соціології Каліфорнійського університету А. Віммера, є і відсутність реального поділу гілок влади, і етнопонаціональний, або конфесіональний, або племінний

характер формування партій [12]. Така природа основних суб'єктів політичного процесу обумовлює і їхню поведінку. На Заході партії висловлюють інтереси певних соціальних груп і прошарків, намагаючись здобути прихильність виборців через задоволення соціальних потреб. Партії, створені за національною, конфесійною чи клановою ознакою, мають чітко фіксований (і сконсолідований) сегмент населення, спираються на нього і діють у його інтересах, які зводяться, як правило, до здобуття більш високого місця у владній ієрархії, що дасть право на користування більшим шматком суспільного продукту. Ірак — приклад етнопонаціональної побудови партійної системи: курди, шіїти, суніти.

Проте ісламу притаманні певні демократичні елементи — дорадча практика (шура), одностайна думка улемів із питань фікха (іджма), самостійне тлумачення норм ісламу (іджтіхад). Ісламу, як зазначає Р. Брукс (Північнозахідний університет, США), необгрунтовано закидають відсутність практики і традиції звітності влади перед виборцями (суспільством). Насправді звітність влади притаманна ісламській системі, але вона проявляється у відповідальності за дотримання ісламських норм, а не виконання передвиборчих програм, як у західному світі.

Період європейського колоніального панування призвів до становлення в арабському світі національних держав сучасного типу з притаманними йому політичними формами (президентська, парламентська республіки) і методами управління (вибори, політичні партії). Це у свою чергу об'єктивно сприяло застосуванню окремих механізмів і норм західної демократії в суспільно-політичному житті. Водночас специфіка суспільної структури обумовлювала домінування на практиці традиційних рівнів лояльності (конфесійних, племінних, регіональних та ін.) які продовжували відігравати провідну роль у відносинах між членами суспільної конструкції в арабських країнах.

Боротьба за державну незалежність висувала на роль пріоритету лояльність до держави, яка ставала символом боротьби за національне звільнення, стрижнем суспільного згуртування, локомотивом економічних перетворень і соціальних реформ. Проте результати розбудови незалежних держав на основі

модернізації виявилися набагато скромнішими від очікувань, а отже, і гасла національної єдності й державної лояльності ставали менш привабливими й ефективними.

Наприкінці 70—на початку 80-х рр. ХХ ст. загальне погіршення світової економічної кон'юнктури змусило уряди арабських країн звернутися до політики економічної відкритості й лібералізму (або під тиском таких міжнародних фінансових установ, як МВФ та СБ, або через необхідність вкладання фінансових надлишків, які не могла поглинути власна економіка). Це поставило питання про збереження політичної стабільності в суспільстві, яке негативно ставилося до проектів модернізації й активно їй протидіяло, зокрема, в особі ісламських політичних рухів, які в цей період набувають особливого впливу на суспільство і носять масовий характер.

Єдиним рішенням такої дилеми могло бути (і стало) контрольоване впровадження демократичних елементів (переважно "неліберального" типу). Арабські правлячі кола почали вносити елементи відкритості в громадянське суспільство, у пресу, у виборчу систему своїх країн. Загальнонаціональні вибори більш-менш регулярно відбуваються в Марокко з 1963 р., Йорданії — з 1989 р., Кувейті — з 1991 р. Але вища влада все одно залишається в руках однієї людини — короля чи президента. Так за результатами виборів Х. Мубарак в Єгипті обраний на п'ятий президентський термін, Бен Алі в Тунісі — на третій, А. Салех в Ємені — на другий. Голова держави контролює силові структури, ЗМІ, більшу частину економіки. Сильні й незалежні від влади політичні партії відсутні. Ті, що номінально існують, очолюються вихідцями з політичної еліти країни, пов'язаними з правителями сімейними, особистими чи економічними зв'язками. Основна мета такого державного плюралізму — дати опозиції випустити пар, позбавити бажання підірвати основи влади. Ліберальний авторитаризм заохочує розвиток недержавних громадських організацій (доброчинних, освітніх, професійних). Проте влада слідкує за тим, щоб ці організації не втручалися в політику і не утворювали згуртовані незалежні сили.

Між тим такі обставини не ставали предметом критики з боку арабської інтелектуальної еліти, оскільки була зрозуміла

неможливість іншого шляху адекватного забезпечення економічної модернізації й відповідної соціальної трансформації. Але, як уявляється, запровадження "неліберальної" демократії в арабських державах, які залишаються авторитарними за змістом, пов'язано і з "підданицьким" типом політичної культури, коли, як зауважує російська дослідниця В. Миронова, в умовах відносної соціально-політичної нестабільності піддані погоджуються бути керованими, що виявляється в наданні переваги сильній владі голови держави. В арабському суспільстві розповсюджена думка, що лише централізована влада здатна залучити всі верстви населення до суспільного прогресу, встановити в суспільстві взаєморозуміння через добре організовані вибори і контрольовану владою діяльність політичних партій. Прихильність населення до харизматичної влади веде до появи авторитаризму нового типу, або "тоталітарної демократії", коли сильна влада голови держави поєднується з демократичними принципами керівництва країною [13].

Проте, говорячи про інертність соціальної матриці арабських суспільств, де реальну роль продовжують відігравати кланові, конфесійні, племінні, інші види зв'язків, ми не маємо на увазі статичність суспільства. Зміни відбуваються. В арабських країнах збільшується кількість освічених людей, їх інформованість про світовий розвиток, але висновки від цієї обізнаності часто не на користь західних моделей. Навпаки, політика Заходу, починаючи від колоніального поневолення арабських народів, нерівноправний характер світогосподарських зв'язків і закінчуючи антиіракською операцією США, забезпечують арабським суспільствам стійкий антиамериканізм і неприйняття західних моделей. Крім того, мусульмани завжди чітко відчували свою зверхність над представниками інших конфесій — "невірними". Ця зверхність фіксувалася на рівні державному (сплата додаткових податків, нерівні умови розгляду справ у суді, заборона займати державні посади для немусульман) і давала правовірним відчуття належності до найбільш досконалого соціуму, яке підринається сучасними світовими реаліями.

Коли дискредитовані модернізацією західного зразка авторитарні режими арабських держав опинилися в кризі, альтернативою їм став політичний іслам, що активно включився у боротьбу

за політичну владу і реалізацію свого бачення суспільного устрою. Політичний іслам, а не ліберальна демократія. Причина цього у відсутності впливової ліберальної політичної сили і відсутності підтримки демократичних принципів в арабо-мусульманському світі. Тому традиційна модель держави виявляється більш дієздатною.

Проте навіть у рамках арабського світу ми спостерігаємо різні варіанти пристосування до глобальних змін і різний ступінь їхньої успішності. Тут варто, на нашу думку, звернутися до питання про роль еліти в цьому процесі.

За влучним спостереженням В. Рибаківа, суспільна форма власності, розпорядником якої виступала сукупна воля общини, персоніфікована в голові роду, клану, вожді племені, призводила до сакралізації його влади в свідомості членів общини. Будучи верхівкою ієрархічної піраміди, голова общини одночасно слугував і її фундаментом. На відміну від Заходу, де суспільна піраміда будувалася знизу вгору, на Сході цей процес відбувався зверху вниз. У результаті чого общинно-племенний соціум скріплюється сукупністю внутрішньо общинних зв'язків і відносин, поєднанням в особі голови общини світської і духовної влади. Цей механізм був відтворений і закріплений на рівні догматики у вченні Мухаммеда.

Фактор сакральності влади і сьогодні відіграє суттєву роль у функціонуванні політичної системи на Арабському Сході. Так запровадження політичної конкуренції в арабських країнах означає залучення до легальної політичної діяльності альтернативної політичної сили. Як правило, найвпливовішою такою силою в арабських країнах є ісламісти, які в своїй масі відкидають демократію, виступаючи за реалізацію фундаменталістського проекту. Згідно з фетвою (богословсько-юридичне судження, обов'язкове для виконання віруючими) єгипетського шейха Абд аль-Рахмана, засудженого за тероризм, у світі ісламу може існувати тільки одна партія — партія Аллаха, а поняття вільної конкуренції на ринку ідей або на виборах абсурдне [14].

У середовищі ісламських інтелектуалів розповсюджено переконання у невідворотності лібералізації політичного життя. Так саудівський шейх з числа так званих ісламських лібералів Абд аль-Азіз аль-Касим активно виступає за створення нової

політичної системи, яка базувалася б на існуванні громадянського суспільства як інструмента тиску на владу. Проте свій політичний лібералізм він не розповсюджує на соціальні проблеми, заперечуючи можливість емансипації жінок [15]. У 2003 р. ісламські ліберали Саудівської Аравії розробили цікавий політичний документ — хартію "Бачення сучасного і майбутнього Вітчизни", де містяться політичні вимоги розподілу гілок влади, затвердження верховенства закону, рівні права для всіх громадян незалежно від територіальної, племенної, конфесіональної приналежності, створення парламенту, свободи слова, зібрань і політичних організацій.

Виникнення в Саудівській Аравії ліберального ісламського руху, який прагне знайти компроміс між ісламом і демократією є, за словами французького арабіста-політолога С. Лакруа, кроком на шляху до постісламізму. Автор відзначає також особливість саудівського реформізму, яка полягає в тому, що тут демократичні реформи поєднуються з релігійною реформою в сенсі перегляду (а не заперечення) ваххабітської релігійної доктрини.

Схожими є погляди молодого покоління активістів "Братів-мусульман". Їхній лідер Абул Ула Маді заявив в інтерв'ю лондонській газеті "Аль-Хайят", що вихід ісламістського руху з політичного тупику полягає у сприйнятті принципів ліберальної демократії — прав людини, основних свобод, підзвітного уряду, прозорості влади. Водночас він заперечує можливість визнання легітимності агностичних чи атеїстичних поглядів [16].

Ісламські ліберали, з точки зору Е. Сівана, створили самодостатню доктрину політичної трансформації арабо-мусульманського суспільства відповідно до вимог сучасної ситуації [17]. На їхню думку, треба актуалізувати ісламську спадщину, передусім давню практику розвитку ісламу через вільну інтерпретацію священних текстів (іджітахад). Водночас ліберали закликають не нехтувати світовим досвідом і запозичувати все, що може бути корисним, пропускаючи через "культурні фільтри традиції". Крім того, у ліберальних мусульманських колах існує переконання, що в політичній сфері іслам не може запропонувати адекватних сучасності політичних моделей. Ісламський закон (шаріат), до якого апелюють ісламісти, є, по-перше, неоднотіпним, а

по-друге, таким, що заперечує природні з точки зору сьогодення права, наприклад, рівноправ'я жінок, немусульман і мусульман. Тому головною сучасною політичною вимогою може бути тільки вимога демократії. Причому ліберали відкидають можливу дієвість ісламських демократичних інститутів на зразок "шури", але визнають впливовість і адекватність ісламських моральних цінностей демократії.

Проте ліберальна течія в ісламі є елітарною і не чисельною.

Помірквані ісламісти ставляться до демократії позитивно, вбачаючи в ній засіб боротьби за владу, можливість поліпшити політичний клімат і уникнути репресій із боку влади. Єгипетський шейх Мохаммад аль-Газалі вважає демократію "засобом організації відносин між правителями і підлеглими і гарантією проти зловживань владою" [18]. А відомий ідеолог ісламізму шейх Юсу аль-Кардаві вбачає головну чесноту демократії в її процедурах і механізмах, які захищають людей від свавілля і тиранії [19].

За словами Н. Гадбяна, радикальні ісламісти відкидають демократію як чужу теорію і практику. Такі відомі ідеологи ісламізму, як Саліх Сіррійя, Абу аль-Мадуді, звертають увагу на принципову відмінність між демократією й ісламськими політичними принципами: в ісламі суверенітет належить богу, а не людям. Жодна людина не має права встановлювати закони — це і є справжня свобода. Радикальні ісламісти звинувачують демократію в нещирості. Оскільки, на їхню думку, насправді в західному суспільстві правлять економічно потужні групи. Саме вони, а не виборці реально впливають на політику [20].

Як уявляється, зміст цієї проблеми полягає в суперечливому поєднанні необхідності політичної лібералізації арабських держав у контексті глобалізації й економічної лібералізації зі специфікою арабської суспільної матриці, яка виявляється мало зміненою цими глобалізаційними процесами і є значною мірою несумісною зі змістом європейських демократичних моделей. Політична лібералізація неминуча для арабських країн. Тепер питання про доцільність демократизації — вирішено позитивно. Але відкритим залишається питання про форми адаптації демократичних норм і інститутів, які були б сумісними з арабською соціальною і політичною культурою.

Література

1. Рыбаков В. Ислам и гражданское общество // Мировая экономика и международные отношения. — 1996. — №8.
2. Рыбаков В. Там же.
3. Ислам: от племенных обществ — к постиндустриальной эпохе // Восток. — 2001. — №1. — С. 148—156.
4. Voll Y.O. Sultans, saints and presidents: the Islamic community and the state in North Africa // Islam, democracy and the state in North Africa. — 1997. — P. 1—16.
5. Xachemaoui M. Presentation politique en Algerie: Entre mediation clientelaire et predation (1977—2002) // Rev. Française de science politique. — P., 2003. — Vol.53, №1. — P. 35—72.
6. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. — М.: Аспект Пресс, 1999. — С. 191.
7. Khuri F. The ascent to top office in arabislamic culture: a challenge to democracy // Conflict resolution in the arab world: selected essays / Ed. By Salem P. — Beirut, 1997. — P. 121—139.
8. Xachemaoui M. Presentation politique en Algerie: Entre mediation clientelaire et predation (1977—2002) // Rev. Française de science politique. — P., 2003. — Vol.53, №1. — P. 68.
9. Antoun R.T. Institutionalized deconfrontation: A case study of conflict resolution among tribal peasants in Jordan // Conflict resolution in Arab world: Selected essay / P. Salam. — Beirut, 1997. — P. 140—173.
10. Muhammad Mumtaz Ali. An exploration into Western and Islamic concepts of development and civilization. New observations // Hamdard Islamicus. — Karachi, 2002. — Vol.XXV. — №3. — P. 7—23.
11. Ali Ameer. Islamism: emancipation, protest and identity // J. of Muslim minority affairs. — Abingdon, 2000. — Vol.20, №1. — P. 18.
12. Wimmer A. Democracy and ethnoreligious conflict in Irak // Survival. — L., 2003—04. — Vol.45, №4. — P. 111—133.
13. Миронова В. Политический выбор лидеров Магриба: авторитаризм или демократия // Азия и Африка сегодня. — 2005. — №8. — С. 15—20.
14. Arab and democracy // J.of democracy. — Wash., 2000. — Vol.11, №3. — P. 79.
15. Lacroix S. Between islamists and liberals: Saudi Arabia's new "is-lamo-liberal" reformist // Middle East j. — Wash., 2004. — Vol.58, №3. — P. 345—365.
16. Arab and democracy // J.of democracy. — Wash., 2000. — Vol.11, №3. — P. 82.
17. Sivan E. Le choc au sein de l'islam // Debat. — P., 2003. — №124. — P. 137—152.
18. Ghadbian N. Democratization and the Islamist chelleng in the Arab word. — Boulder(Col.); Oxford: Westview press. — 1997. — XV. — 171 p.
19. Ibid. — P. 80.
20. Ghadbian N. — Ibid.