

ІНСТИТУТ СВІТОВОЇ ЕКОНОМІКИ  
І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН  
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

# ДОСЛІДЖЕННЯ СВІТОВОЇ ПОЛІТИКИ

**Збірник наукових праць**

Випуск 50

Київ – 2010

ББК 66.4(0)я43+65.5я43  
Д70  
УДК 327

Дослідження світової політики: 36. наук. праць. Вип. 50 / Відп. ред. В.К. Гура / К.: Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України, 2010. – 229с.

До збірника, підготовленого співробітниками Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України, увійшли роботи, присвячені дослідженню закономірностей формування потоків глобального впливу в зоні країн Третього світу та сучасного стану соціально-економічних трансформацій різних регіонів планетарної периферії, аналізу перспектив зміни вісьової епохи еволюції людства, виокремленню завдань подолання загальнопланетарних проблем і ризиків, що постають на шляху його розвитку в ХХІ сторіччі.

#### 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.

Виходить 4 рази на рік

Свідоцтво  
про Державну реєстрацію  
КВ №7697 від 07.08.2003 р.

© Інститут світової економіки  
і міжнародних відносин  
НАН України, 2010

УДК 327 (4+5)+008

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

## ГЛОБАЛІЗАЦІЙНА УНІФІКАЦІЯ СВІТ-СИСТЕМИ ТА СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ІМПЕРАТИВИ РОЗВИТКУ АФРО-АЗІАТСЬКОЇ ПЕРИФЕРІЇ: конкуруючі перспективи ХХІ ст.

У статті досліджуються перспективи світ-системних змін у контексті виокремлення двох версій прогресу людства – євроатлантичної та південноазійської.

**Ключові слова:** світ-система, євроатлантична, південно-азійська, перспективи, людство.

Гура В. Глобализационная унификация мир-системы и социально-экономические императивы развития афро-азиатской периферии: конкурирующие перспективы ХХІ ст.

В статье исследуются перспективы мир-системных изменений в контексте становления двух версий прогресса человечества – евроатлантической и южноазиатской.

**Ключевые слова:** мир-система, евроатлантическая, южно-азиатская, перспективы, человечество.

Gura V. Globalizational unification of world-system and social-economic imperatives of development of Afro-Asian periphery: competing perspectives of XXI century.

The article researches perspectives of world-system changes in the context of two versions of progress of humankind – Euro-Atlantic and South Asia.

**Key words:** world-system, Euro-Atlantic, South Asia, perspectives, humankind.

З крахом біполярної системи процес скоювання свідомості народів планети псевдозакonomірностями необхідності підкорення настановам домінуючих глобальних сил був возведений у ранг одного з найважливіших засобів підтримки діючого світоустрою.

В доімперіалістичний період, з погляду тих, хто володів капіталом і, звісно, повнотою влади, ринкової економіки, як у межах передових індустріальних країн, так і за їхніми кордонами, було достатньо для регулювання економічного, політичного та, © В.Гура, 2010

кількість прибічників якої значно збільшилася за останні 100 років, з 13% (1900) до 19,5% (2000) від загальної кількості населення планети [34].

Розглядаючи ісламську систему як універсальну і разом із тим самобутню, ісламські країни починають формувати "третій шлях" розвитку чи альтернативну сучасність.

#### Література

1. Многоликая Глобализация / Под ред. П.Бергера и С.Хантингтона. М., 2004. – С.17.
2. *Zamir Iqbal, Abbas Mirakhor*. An Introduction to Islamic Finance. – Singapore. – 2007. – P.1.
3. Думанский Д. Исламский вектор Украины // Киевский ТелеграфЪ. – 26 мая – 1 июня 2006. – №20.
4. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003. – С.295.
5. *Warde Ibrahim*. Islamic Finance in the Global Economy. – Edinburgh, 2000. – P.6.
6. Там же. – P.7.
7. *Jerusalem Post*. – 26.09.2007.
8. *Warde Ibrahim*. Islamic Finance in the Global Economy. – Edinburgh, 2000. – P.5.
9. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003. – С.323.
10. Там же. – С.327.
11. *Warde Ibrahim*. Islamic Finance in the Global Economy. – Edinburgh, 2000. – P.5.
12. Мамедова Н.М. Исламская экономика и глобализация (на примере Ирана) // Ислам и Политика. – М., 2001. – С.361.
13. Там же. – С.364.
14. Там же. – С.364.
15. Там же. – С.364.
16. *Euronews*. – 05.08.2009.
17. Малюта Н.Е. Исламское банковское дело в Турции // Восточноведный сборник. – Вып. 3. – М., 2002. – С.59.
18. Там же. – С.62–64.
19. Беккин Р.И. Практическое применение исламской экономической модели: опыт Турции // Проблемы современной экономики. – 2006. – №3(19).
20. Султанов Э. Модель Эродгана // Завтра. – № 29. – 15.07.2009.
21. Многоликая Глобализация / Под ред. П.Бергера и С.Хантингтона. М., 2004. – С.19–20.
22. *Islam in the Era of Globalization*. Muslim attitudes towards

modernity and identity/ Ed. by Johan Meuleman. – London, 2002. – P.2.  
23. Там же. – P.3.

24. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003. – С.12.  
25. Там же. – С.21.

26. *Rethinking Globalism* Ed. by Manfred B. Steger. – Oxford, 2004. – P.221.

27. Думанский Д. Исламский вектор Украины // Киевский ТелеграфЪ. – 26 мая – 1 июня 2006. – №20 (314).

28. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003. – С.26–27.

29. *Joan M. Nelson, Jacob Meerman, Abdul Rahman Embong*. Globalization & national autonomy: the experience of Malaysia. – Singapore, 2008. – P.241.

30. Там же. – P.246.  
31. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003. – С.275.

32. *Akbar S. Ahmed, Hastings Donnan*. Islam, globalization, and postmodernity. – London, 1994. – P.63–64.

33. Там же. – P.XI.  
34. Тульский М. Изменение религиозной принадлежности населения мира за прошедшие 100 лет // Россия и мусульманский мир. – М., 2001. – №3. – С.110.

УДК 316.42(5-15)

**Н. Пророченко,**

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

## СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ РОЗВИТОК АРАБСЬКОГО СВІТУ ЯК СТАЛІЙ РІЗНОВИД АЛЬТЕРНАТИВИ ЄВРОАТЛАНТИЧНОЇ ВЕРСІЇ ГЛОБАЛЬНОЇ УНІФІКАЦІЇ

У статті досліджуються питання соціальної адаптації арабського суспільства до процесів модернізації в контексті проблеми збереження арабської ідентичності та культурного спадку.

**Ключові слова:** модернізація, арабська ідентичність, глобалізація, соціальна трансформація.

© Н. Пророченко, 2010

*Пророченко Н. Социокультурное развитие Арабского мира как устойчивая разновидность альтернативы евроатлантической версии глобальной унификации.*

*В статье исследуются вопросы социальной адаптации арабского общества к процессам модернизации в контексте проблемы сохранения арабской идентичности и культурного наследия.*

*Ключевые слова:* модернизация, арабская идентичность, глобализация, социальная трансформация.

*Prorochenko N. Sociocultural development of Arab World as stable kind of alternative of Euro-Atlantic version of global unification.*

*The paper explores the issues of Arab society social adaptation to the modernization process in the context of keeping Arab identity and cultural heritage.*

*Key words:* modernization, Arab identity, globalization, social transformation.

В умовах глобалізації особливої актуальності набуває соціокультурна складова розвитку арабських суспільств. На Близькому Сході вже багато десятиліть обговорюється проблема арабської ідентичності. Тридцять років тому ця дискусія велася переважно в секуляристських та націоналістичних термінах. Держава робила акцент на модернізації як глобальній меті. Тепер всі країни Близького Сходу стурбовані проблемами збереження свого культурного спадку. Так Джонатан Сакс, головний раввін Об'єднаної єврейської конгрегації країн Співдружності (Лондон) стверджує: "Якщо у ХХ ст. домінувала політична ідеологія, то у ХХІ ст. домінуватиме політика ідентичності" [1]. За спостереженням арабського дослідника М.Бусніна, арабські країни звинувачують Захід у нехтуванні моральними цінностями та у ворожості до релігійних святинь, в агресивності, орієнтованій на знищення інших цивілізацій. Вони виступають проти нав'язування однополярної культури, однієї мови, перетворення культури в один із предметів експорту. Подібні погляди характерні не тільки для представників інтелектуальної та політичної еліти, але й для "вулиці", де панують переконання, що необхідно будувати бар'єр між арабо-мусульманським світом та культурною глобалізацією [2].

Нідерландський ісламознавець Ж. Варденбург зауважує, що мусульмани чутливі до відмінностей між тими, хто становить частину ісламу, й тими, хто до нього не відноситься. Як і всюди,

деякі чітко усвідомлюють свою відмінність від "інших", що веде їх у першу чергу до міркувань про власну ідентичність; інші, особливо чітко розуміючи свою відмінність від "інших", замислиються про ідентичність цих "інших". Люди схильні підкреслювати те, що вони вважають своєю ідентичністю, якщо відчувають свою відмінність від "інших" [3]. Мусульмани якщо відчують себе як представників однієї з трьох релігій, які принесли людству загальне послання монотеїзму та три релігійні писання. Протягом історії заклики пророків до людей несли у собі послання про правильний спосіб життя, якому повинна наслідувати кожна особистість в общині та суспільстві. Ці заклики встановлювали не тільки суворі "релігійні" вірування та практики, але й правила того, що й нині називається суспільним порядком, законом, етикою та мораллю з відповідними приписами та заборонами.

Іслам завжди був ресурсом підтримання та артикуляції мусульманської ідентичності крізь випробування історичними подіями, джерелом опору тиску як ззовні, так і з боку впливових сил всередині ісламського суспільства. У зовні хаотичних ситуаціях іслам зі своїми нормами та цінностями слугував опорою для сил, які відновлювали порядок. Важливим елементом відносин між мусульманами та "іншими" протягом ХХ ст. була трансформація мусульманських суспільств, що спричинила модернізацію та появу нових інтерпретацій ісламу та сучасності. В контексті цієї дискусії британський політолог, спеціаліст із Близького Сходу Ф. Холідей звертається до питання чи існує модель універсального розвитку, чи можливі аналіз і оцінка різних суспільств на базі єдиних критеріїв [4]. Причина поверхневого знайомства з основами арабського суспільства, на думку дослідника С. Алатаса, полягає у європоцентричному підході до досягнень інших, неєвропейських народів, їх тлумачення відповідно до європейських категорій та стандартів: "Європоцентризм... передбачає розгляд і оцінку неєвропейських суспільств у термінах, які диктують культурні смаки європейців" [5]. Теорії, які створюються європейцями, виходять з європейських філософських традицій, що склалися у певну наукову мову; все це накладає відбиток на самий вибір емпіричних даних. У результаті неєвропейська історична та соціальна

реальність реконструюється відповідно до європейських категорій і, що важливо, до європейських матеріальних інтересів та кон'юнктурних прагнень, в які неєвропейська реальність залучається на правах матеріалу – "глини", з якої лише має бути створено щось оформлене.

Безпорадна зверхність євроцентристських методів осмислення навколишнього "неєвропейського" світу пов'язана з загальною кризою розвитку євроатлантичної спільноти та, природно, похідним паралічем суспільних наук. Постсучасність відкрилась для стану західної теоретичної думки відсутністю продуктивних ідеологій та цілісних наукових учень, фрагментацією культури та релятивізацією свідомості. Втрата західним суспільством духовної вісі соціуму внаслідок витіснення, починаючи з XVII ст., еволюційно-історичної християнської цивілізації цивілізацією капіталістичною, призвела до профанації сфери етичних уподобань та несумісності споживацької ціннісної шкали та культурних норм з їхніми аналогами в інших цивілізаційних осередків планети.

Утворювана у такий спосіб ідейно-теоретична порожнеча капіталістичної цивілізації заповнюється постмодерністськими апологетами – концепціями викривленого зображення навколишньої мультикультурної реальності, тезами її неминучої трансформації відповідно до стандартів світ-системного ядра, фронтальною дискредитацією надбань інших цивілізаційних всесвітів планети через, так би мовити, відносність їхніх філософських істин, рудиментарність теоретичних напрацювань, консерватизм стереотипів і недосконалість досвіду.

Тобто, оригінальна неповторність множини глобальних соціокультурних комплексів, укорінена в довічних основах буття і трансцендентальності етичних систем, безпідставно спростовується, підміняючись, як зазначив видатний французький філософ С.Латуш, вестернізаційним креативним абсолютом, котрий нібито впорядковує світовий хаос відносності істин, примарності уподобань, множини цінностей і суперечливості смислів [6].

Не став винятком і Арабський світ, стосовно якого вестернізаційні культурні зазіхання переслідують до того ж цілком прагматичну мету – послаблення автохтонної культурної складової як частини традиційного політичного порядку арабських

держав. Однак, всупереч сподіванням ортодоксальних прихильників євроцентризму, очевидно, що об'єктивних умов для формування громадянського суспільства європейського типу в арабських країнах не існує, і їх формування представляється проблематичним. Проте це не заперечує існування власних механізмів соціальної адаптації до процесів модернізації і глобалізації, які здатні пришвидшити розвиток Арабського світу. Важливим тут має бути критерій визначення прогресу і його мети. Орієнтація на західний рівень розвитку, темпи і результати виявляється помилковою. Розвиток має відповідати прагненням конкретного (в даному випадку арабського) суспільства, а не західним за походженням міжнародним стандартам. Проблема полягає, як уявляється, у необхідності підсилення мобільності арабських суспільств для швидкої і позитивної (а не такої, що руйнує суспільну структуру) адаптації до зовнішнього світу і зайняття власного рівноправного місця у світовій системі. Немає сумніву в необхідності політичної та економічної лібералізації – питання у формах адаптації, які були б сумісні з арабською соціальною та політичною культурою. Не суспільство адаптувати до модернізації, а брати з неї елементи, які поєднуються з соціальною матрицею.

Отже, сферу даного дослідження можна окреслити питаннями про те, якими є поняття про особистість та суспільство, що переважають в арабському культурному середовищі, яким чином люди в Арабському світі намагаються жити відповідно до своїх ідеалів, які труднощі та парадокси виникають у відповідь на запит їх етичного світу.

Поряд з очевидними відмінностями у динаміці та напрямках суспільно-політичного та економічного розвитку таких арабських країн, як Сирія, Йорданія, Єгипет, Марокко, Туніс, Ємен, у їх політичній модернізації проявилися спільні тенденції: виникли нові функції політичної системи, елементи політичного плюралізму та багатопартійності, поширилися сучасні форми політичної активності широких верств населення, вдосконалюються політичні норми і традиції відповідно до вимог сучасності.

Разом з тим зберігаються і притаманні "незахідним суспільствам" риси: нечіткий розподіл сфер громадянського та

індивідуального, приватного життя; домінування у внутрішньо-політичному житті кланів, родів або династій.

Власне, арабські суспільства не мали можливостей для повномасштабної модернізації, проте стали жертвами багатьох проблем, викликаних нею. Серед них неефективне управління економікою, корупція, надмірний протекціонізм, який призводить до перевитрат ресурсів, несприятливі зовнішні тенденції – світова криза, погіршення умов торгівлі. Врешті-решт, склалася ситуація, коли тих, хто програв, виявилось більше ніж тих, хто виграв. Незважаючи на те, що початкова стадія модернізації викликала великі сподівання, її результати принесли сильне розчарування, достатнє, щоб став домінувати психологічний та культурний відступ до традиції.

Вступ людства у постіндустріальну епоху породжує психологічний дискомфорт. Людина зазнає шоку перед новими процесами та явищами, які вимагають змін у світогляді, духовному досвіді, моралі, життєвій практиці. Стає необхідним для людини навчитися швидко та гнучко переходити в особистому, сімейному та професійному плані від однієї життєвої ситуації до іншої. Люди відчувають, що їхній зв'язок зі своїм корінням, що існував тисячоліття, порушений, що їхня культура, традиційні цінності не мають такого великого значення, як раніше. Зміни, які відбуваються, породжують у людях прагнення знову отримати точку опори в житті. Виходом представляється повернення до минулого, культ якого починає формувати духовні стереотипи та культурні моделі, окреслювати рамки поведінки. При цьому історичний досвід, як правило, ідеалізується. Характерною стає нудьга за "золотим століттям" ісламу (VII–X ст.), яке у масовій свідомості не просто пов'язано з ісламом, а розглядається як прямий наслідок виникнення цієї релігії [7].

До ісламських цінностей людей штовхає й те, що, звертаючись до них, вони опиняються в іншій системі координат, де на зміну свободі далеко не простого вибору, з яким постійно стикається людина в сучасному, до межі ускладненому суспільстві, приходять психологічно більш комфортний постулат: "Роби так, як наказує Бог". Крім того, за оцінкою туніського аналітика А.аль-Ахдара, араби звикли вважати, що їх релігія – центр всіх релігій, її святині – центр світу, арабська нація займає центральне

місце серед усіх націй. Ті процеси, які відбуваються тепер, наносять удар по "релігійному нарцисизму", змушують шукати відповідь на питання: у чому причина того, що найкращий із народів опинився у підлеглому становищі, і знаходять пояснення у відході від релігії [8].

Запроваджена в процесі поширення євроатлантичної версії глобальної уніфікації неоліберальна модель функціонування економіки та політичної демократизації швидко призвела до послаблення авторитету державних структур та виявила обмеженість їх спроможності розв'язувати проблеми (у тому числі проблеми соціальної регуляції, забезпечення соціальної справедливості (здатність держави захищати жебраків) та суспільної єдності. Високий ступінь нерівності в суспільстві послаблює згуртованість навколо влади та посилює політичну й соціальну нестабільність. Легітимність держави, як і всіх інших політичних організацій, полягає у її здатності забезпечити захист життя своїх громадян та цивілізаційних цінностей. Але із втягуванням арабських країн у процеси глобалізації урядам усе важче стає забезпечувати внутрішню стабільність та підтримувати збалансовані відносини зі своїми більш могутніми сусідами. А євроатлантичні за походженням інструменти модернізації з їхніми неоднозначними результатами у арабському середовищі потребують додаткової мотивації для їх сприйняття. Через прорахунки і відсутність переконливих та відчутних для всього суспільства позитивних результатів реформ традиційна соціальна структура зберігає статус стрижня суспільно-політичної організації середовища. Як зазначає М. Лэвайн, "із просуванням близькосхідних держав у напрямку неоліберальних реформ, які передбачають скорочення державних витрат на ключові елементи інфраструктури та соціальні потреби, держава буде слабшати, що стане сприятливим ґрунтом для соціально-релігійних рухів, які заповнять... вакуум і стануть головними гравцями у процесі перегляду соціальних зв'язків та ідентичностей і виникнення стабільних, навіть сильних суспільств" [9]. Перевага базових цінностей та традиційних політичних механізмів перед привнесеними демократичними інститутами полягає в тому, що їх легітимність немає потреби доводити суспільству: вона для нього очевидна.

Сьогодні багато арабських держав опинилися перед складним вибором. Діюча в них політична організація виявляється нездатною захистити ті цінності, які розділяє більша частина населення. Досі модернізація не надала переконливих, надійних та ефективних механізмів суспільного функціонування, які б переконали арабський соціум у перспективності руйнування традиційної соціальної структури.

В контексті сучасних процесів необхідним уявляється перегляд ролі та місця традиційних структур у суспільно-політичному житті арабських країн. Соціальна трансформація в арабському суспільстві – сфера дуже делікатна: урядові установи та арабські дослідники, як правило, уникають цієї теми.

Слід відзначити, що поширеною є думка про те, що процеси модернізації руйнують традиційну кланово-племінну структуру суспільства, і це є позитивною тенденцією. Так, на думку А. Ахмеда, причини розпаду традиційної соціальної солідарності та згуртованості ісламських суспільств (асабійї, за визначенням Ібн Хальдуна) наступні: "інтенсивна урбанізація, демографічний бум, масштабні міграції на Захід, зростання відстані між багатими та бідними, поширення корупції, погане управління, криза ідентичності та, мабуть, найважливіше, нові і часто чужі ідеї та образи, які є одночасно і привабливими, і відразливими, які йдуть із Заходу та стають викликом традиційним цінностям та нормам" [10]. Проте є підстави вважати, що традиційна структура не руйнується, а тільки відходить у тінь. На теперішній час традиційна соціальна структура неоднаково проявлена у функціонуванні суспільно-політичних механізмів окремих арабських країн, наприклад Ємену або Тунісу, Мавританії чи Єгипту, проте навряд це можна пояснити ступенем її руйнування під впливом модернізації, ймовірно, вона різною мірою прихована за вестернізованим фасадом політичного устрою.

Соціальна тканина арабського суспільства побудована на ендогамії. Традиція укладати шлюби всередині родини, між двоюрідними братами та сестрами залишається поширеною в арабських країнах. Так в Іраку близько половини населення укладає саме такі шлюби. Саддам Хусейн був одружений зі своєю кузиною і наказав своїм дітям шукати пару всередині клану. За допомогою міжродинних шлюбів утворюється дуже міцна родина.

Вона займає головне місце в релігійному та суспільному житті. Це – осередок гідності, єдиний інститут, в якому відбувається соціалізація індивіда, що, у свою чергу, означає: з самого початку особистість ніколи не постає сам на сам перед "публікою".

Араби вбачають у родині втілення ідеалів, за якими вони вирізняють себе з-поміж інших. При всіх відмінностях від країни до країни арабська родина має спільні риси, які роблять її унікальною та стабільною. В усіх арабо-мусульманських суспільствах норма права та нефіксований правом звичай, які регулюють матримоніальне життя індивідів, залишаються міцними. Дійсно, родинні справи, як і раніше, відносяться до мусульманського права, у той час як більшість систем цивільного та кримінального законодавства значною мірою надихаються європейським законодавством. Західний вплив (як поширення масової школи, урбанізація, більш пізній вік вступу в шлюб, зростання суспільного статусу жінки) стимулював еволюцію традиційного сімейного законодавства, але у парадоксальному напрямі. В той час як у західних країнах інститут родини слабшає, в арабському суспільстві він зміцнюється. Регулювання особистого статусу нормами, запозиченими із західноєвропейських юридичних систем, паралельно з законами шаріату не означає безумовного прийняття західної моделі родини. Непорушність коранічних норм у сімейному праві пояснюється тим, що найзрозуміліші юридичні приписи Корану та суні стосуються саме таких тем, як шлюб, розлучення, успадкування та піклування про дітей. При всій фрагментарності та лаконічності викладення цих правил сакральними текстами, за висловленням Ф. Фарга, "перетворює їх у корпус, який не можна змінити, не поранивши релігійного почуття" [11].

Відданість розширеній родині ("хамулі" або "асабійї", за термінологією Ібн Хальдуна) стає її найважливішою характерною рисою. Вона домінує над відданістю інтересам народу, нації, ідеології, релігії і тим більше демократії. Коли до влади приходять черговий лідер, він вводить в апарат влади своїх родичів. Асабійя набуває особливого значення, коли вона встановлює контроль над державою. Тому зрозумілою є та величезна роль, яку в арабських політичних системах відіграють брати, сини, дядьки і навіть

зведені брати та дружини, доньки, матері правителів. Непотизм в арабських країнах – не порушення закону, а закон. Владні макроструктури (політичні партії, релігійні рухи тощо) будуються навколо ендогамних асабій, які через союзи зрощуються в єдину масу. Така модель авторитарної влади характерна для країн Перської затоки та Йорданії, де основні важелі управління знаходяться в руках правлячих монархічних родин.

В іншій моделі авторитарної влади в Арабському світі, прикладом якої слугують Єгипет, Сирія, Ірак, правляча група сформувалася з офіцерів, які захопили владу, а потім до неї була включена технократична еліта ("клас директорів" табакат ал-мудірін), яка утворила справжню номенклатуру. Солідаризувавшись, нова правляча група стає замкненою, поповнюючись за рахунок родинних зв'язків і наближуючись у такий спосіб до першої моделі авторитарної влади. Таким чином, наприклад, вища єгипетська бюрократія – ядро авторитарної держави – та органи Демократичної національної партії функціонують на основі симбіозу корпоративної бюрократичної солідарності та родинних зв'язків, які становлять джерело справжніх місцевих та національних асабій.

Асабії, які базуються на сімейних зобов'язаннях та спільній власності, – монолітні структури, а союзи між ними на основі будь-якої ідеології залежать від політичної кон'юнктури та легко розпадаються. Таким чином, ідеологія є вторинною, вона використовується асабією для зміцнення своєї влади. Так було із ваххабізмом, який сприйняли Сауди, баасизмом, який взяли на озброєння алавіти Сирії, та тікрітський клан Іраку. Наочний приклад місця асабії в державній структурі наводить співробітник Сінгапурського національного університету С.Ф. Алатау. Він характеризує державу в Сирії часів правління Асадів як сукупність кількох взаємозалежних асабій: "Влада знаходиться в руках алавітської меншості. На чолі держави стояв президент Хафез ал-Асад, але влада конструювалася не тільки приналежністю до алавітської общини, але й клієнтелою, союзницькими відносинами та кривними зв'язками ("насаб") – тобто тим, що може бути названим сутністю "асабії" [12]. Таким чином, вибудовується ієрархія кількох асабій. Хоча легітимізація влади здійснюється через насадження владою ідеології

баасизму та закличками до об'єднання арабів перед обличчям ізраїльської загрози, але методи насадження ідеології залишалися традиційними. Так Хафез ал-Асад для зміцнення власної влади змушений був ліквідувати лідерів кількох асабій другого ряду, які підтримували тісні стосунки з сунітської общиною.

Реальність сьогодення переконує, що асабія виступає надійним соціальним механізмом, уособлює ядро суспільних цінностей, які сприймаються як основа існування суспільства. Не дивлячись на суттєві соціально-економічні прорахунки, арабське суспільство характеризується як сильне, оскільки демонструє здатність зберігати відносну стабільність та життєздатність у перманентно несприятливих умовах.

Парадоксально, але в тих мусульманських країнах, де існує такий об'єднуючий фактор, як монархічне правління, яке підтримує асабію в суспільстві, зберігається відносна стабільність та спадковість. Стійкість монархій Перської затоки пов'язана з суспільно-політичною свідомістю та культурно-історичною матрицею населення. Монархічна форма правління оформилася тут задовго до її конституювання. Всі династії Аравійського півострова вийшли з племінного середовища та зберегли родові зв'язки. Історична концентрація влади в руках племені, а потім родини була закріплена правовим статусом набагато пізніше. Зважена економічна політика правлячих режимів дозволяє повернути на свій бік значну частину населення. Монарх не просто декларує своє піклування про підданих, а й дійсно його запроваджує. Правова та політична самосвідомість населення знаходиться на такому рівні, що форма правління не викликає активного неприйняття. Асабія продовжує відігравати суттєву роль у поведінці саудівців. Хоча в процесі зміцнення централізованої держави племінна автономія поступово слабшала, родоплемінна система залишалася найважливішим культурним та соціальним інститутом політичної ідентичності. За статистикою саудівців, загальна чисельність племен залишається незмінною – близько 80 (кочових та осілих). Шейхи племен, як і раніше, відіграють стрижневу роль у відносинах індивідуумів та уряду. В умовах формування нової політичної культури визначальним фактором залишається не стільки лояльність до держави, скільки лояльність до дому Сауд, з яким більшість племен пов'язані



матримоніальними зв'язками [13]. На психологічному рівні в суспільстві країн "аравійської шістки" зберігається таке поняття, як племінна ієрархія. Найпочеснішими вважаються племена з найбільш тривалою історичною генеалогією (традиційно віддається перевага бедуїнським племенам). Не дивлячись на племінну мозаїку, її епіцентром є Неджд. Багато племен, які домінують або є впливовими в Кувейті, Катарі, ОАЕ, Бахреїні, ведуть своє коріння звідси (тільки оманські племена – самостійна група, оскільки відгороджені від Неджда пустелею Руб ель-Халі). Кровно-споріднена спільність є суспільно-політичною передумовою інтеграції, оскільки родини та роди одного племені, осідаючи, опинялися в різних країнах. Рід Аль-Нуеймі, наприклад, поширений у Кувейті, Катарі, ОАЕ, Бахреїні, Саудівській Аравії та усвідомлює себе як взаємопов'язану спільноту, хоча родини, які входять до нього, мають різне підданство. У соціальних відносинах племінний рейтинг продовжує враховуватись (при створенні родини, отриманні впливової посади та ін.). На периферії слабкі племена шукають покровительства "благородних" [14].

Могутність соціального характеру в аравійських суспільствах відтворюється через позаекономічні об'єднання (племена, релігійні секти). Центром тяжіння кожного з них є родина – нуклеарна або розширена, яка має свою історію та ідеологію, що артикулюється через генеалогії. Велике значення у підтриманні соціальної могутності мають такі чинники, як візити, шлюби тощо. "Хоча правляча династія є найбільш важливою родиною, родина як така представляє собою головний інститут для будь-якого типу влади. Родини мають у своєму розпорядженні чітко встановлені та прописані неформальні та формальні шляхи врегулювання розбіжностей як усередині окремих "будинків", так й між ними... Неформальні зв'язки між родинами, власне кажучи, й виявляють ступінь соціальної могутності окремих осіб та родин" [15].

Соціальна могутність тільки невеликою мірою перехрещується з економічною, оскільки за гроші її важко придбати, хоча у довготерміновій перспективі економічні відмінності можуть стати й соціальними (подібно до того, як історично стали ієрархічними відносини між племенами, які розводили верблюдів, й тими, хто

розводив овець). Так іноземний радник – незалежно від його майнового стану – не зможе розраховувати на прийом у найшановніших родинах, особливо щодо питань одруження.

Соціальна могутність сприяє політичній активності. Після закриття кувейтського парламенту в 1986 р. почалось бурхливе зростання "діванійят". Цікаво, що родини, як правило, утримувались від підтримки якоїсь однією політичної платформи чи руху: голова родини може направити синів до різних політичних організацій для досягнення гарантованого успіху при будь-якому результаті політичних подій.

Племінна структура залишається впливовим елементом соціальної структури і Судану. Приналежність до того чи іншого племені продовжує визначати самосвідомість значної частини населення країни. Так президент країни О.Башир належить до племені джаалія, яке вважається одним із ключових в арабсько-суданському етносі. Племінна приналежність виявляється важливою при обранні пари: вважається правильним укласти шлюб із людиною зі свого племені. Родина є основою самоідентифікації особи. Люди намагаються селитися ближче до родичів, так що іноді складаються цілі квартали, населені людьми, які вважають себе більш-менш близькими родичами. Такий специфічний процес соціальної стратифікації призводить до того, що в людей з'являються претензії на певні права у даному кварталі та певна нетерпимість до нових мешканців.

Племінна структура залишається важливим елементом соціальної стратифікації і, не дивлячись на зусилля по нівелюванню міжплемінних відмінностей, приналежність до того чи іншого племені визначає самосвідомість значної частини населення арабських країн. Так, за результатами парламентських виборів у Йорданії 2003 р., з 110 депутатів тільки 25 представляли партії, решта – незалежні або кланово-племінні лідери. За даними соціологічних опитувань, 90% йорданців вважають, що існуючі політичні партії не представляють їхніх інтересів. Йорданська влада, ймовірно, взагалі згорне політичні реформи та стане спиратися на східноіорданську традиційну еліту й спецслужби. 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 [16].

Клієнталізм є характерною рисою й сучасного Алжиру. За результатами соціологічних опитувань, проведених співробітником Паризького інституту політичних досліджень М.Хашемауї, відбір кандидатів від різних політичних партій, у першу чергу, визначається ступенем їх впливу на різних рівнях (центральному та місцевому). Списки кандидатів формально представляються від керівництва вілай, а на практиці національна комісія затверджує тих, хто їй потрібен. При висуванні кандидатур від різних партій велике значення має походження кандидатів, їх становище в суспільстві, соціальне представництво. Відбір кандидатів відбувається на основі соціального та політичного клієнталізму. Так у сімох берберських регіонах Алжиру списки виборців складає племінна аристократія. На основі проведеного опитування серед парламентарів М.Хашемауї робить висновок, що депутат може належати до будь-якої партії, але його діяльність визначає клієнталістський підхід. "Державний та суспільний клієнталізм є двома боками одного феномену.., вони доповнюють один одного, будучи продовженням один одного" [17]. Сімейна лояльність широко представлена і в структурі міжнародних терористичних організацій: часто терористичні ланки складаються з близьких родичів. Наприклад, у створенні фінансової системи ісламізму активну участь брав шурина У. бен Ладена Халід бін Махфуз, родина якого одна з найбагатших у світі. Одну з впливових добродійних організацій – Міжнародна організація ісламської допомоги – до останнього часу очолював одним із зятів У. бен Ладена М.Дж. Халіфа. Родинна, кланова близькість, помножена на спільну боротьбу, перетворює терор у родинний бізнес, успіх якого великою мірою визначається міцністю родинних зв'язків.

Община, що складається з міцних родинних груп, залишається найважливішою економічною та соціально-політичною одиницею, яка охоплює більшість населення арабських країн та механізми якої тільки приховані сучасними модернізаційними атрибутами політичної системи. Традиційні форми лояльності, як уявляється, вписуються в модернізовану суспільно-політичну систему. Прикладом може бути успішна підприємницька діяльність саудівських принців (еміра Абд Ар-Рахмана з клану Судейрі), де соціально-економічні зв'язки за своєю природою залишаються традиційними. Симбіоз, який простежується тут, так само спирається на традиційні механізми. Це симбіоз еліти – принців правлячої династії та старих торговельних родин (наприклад, Хашшогів).

Модернізація усуває мотивацію до господарського обособлення племен. Але кількість племен не зменшується, вони перепрофілювалися: створюють кооперативи для спільного ведення господарства. На племінному рівні спільність проявляється в консолідованому підході до проектів, що здійснюються на території, яка вважається районом проживання чи впливу даного племені, у забезпеченні підтримки одноплемінника на виборах.

У ході модернізації економічна сфера впливу традиційних еліт скорочується (фінанси в сучасних арабських державах, як правило, контролює держава), але вони продовжують спиратися на лояльність собі селищ та племен і цим залишаються цікавими владі, яка фінансово підтримує голів племен та кланів. Так, у Йорданії держава надає шейхам та їхнім дітям значні щомісячні субсидії. Великі державні кошти також через шейхів сплачуються "експертам" нерегулярних військових формувань (шейхи племен створюють цілі дивізії та військові табори, які в той же час знаходяться під контролем держави). В Ємені при президенті А.А.Салеху так само відбувається зміцнення взаємодії з шейхами племен. Це проявляється у сплаті племінним вождям щомісячних дотацій, щедрих подарунків із нагоди свята або видатних подій; наданні бажаним із числа племінних лідерів можливості займатися торгівлею та здійснювати інвестиції; у заохоченні племінних вождів до отримання місць у Раді представників та зайняття ними керівних посад у місцевих радах та напівофіційних партійних структурах. Керівники племен усе частіше займають керівні офіційні посади у місцевих органах влади, партіях та

народних організаціях. На думку посла Єменської Республіки в Російській Федерації А. Аль Раухані, попри всі політичні та економічні зміни, які відбулися у суспільстві, плем'я зберегло важливу політичну та соціальну роль, а також пріоритетні позиції у владі. Племена продовжують існувати, спираючись на міцні родоплемінні зв'язки та внутрішню єдність. Хоча племена досі трактують події, що відбуваються, з позицій звичаєвого права, вони не протидіють прогресу та вимогам сучасності. Племена чинять опір тільки тим діям центральної влади, які сприймаються як загроза племінним прерогативам та інтересам [18].

Прикладом найбільш патріархальної соціальної структури в Арабському світі, мабуть, є Мавританія. Структура соціуму тут носить кланово-племінний характер. Населення представляє собою конгломерат етносів арабо-берберів та негро-африканців. Етноси складаються з племен і кланів, які поділяються на касти. Наймаргінальнішим суспільним прошарком в усіх мавританських етносах вважаються колишні раби та їхні нащадки ("харатіни"). Етнічні та релігійні структури Мавританії століттями підтримували та відтворювали форму соціальних взаємовідносин з узаконеним традицією інститутом рабства. Не дивлячись на чотири спроби уряду заборонити рабство у законодавчому порядку, юридична процедура виявляється безпорадною перед соціальною традицією. Мавританські соціологи виявили психологічний аспект залежності раба від господаря, який назвали "синдромом Дяді Тома": більшість рабів вважають, що їх із господарями пов'язують кровні сімейні зв'язки. За словами мавританського опозиціонера Ульд Османа Єсси, "раби переконані, якщо вони не будуть виконувати волю свого господаря, то не потраплять після смерті до раю. Їх виховання відбувається у такій соціальній та релігійній системі, яка з кожним днем вкорінює це переконання" [19]. На думку російської дослідниці І. М. Мохової, успіх курсу на ліквідацію рабства в Мавританії залежить від зміни традиційного менталітету та еволюції соціальної структури, що навряд чи відбудеться найближчим часом. Приклад Мавританії ще раз свідчить, що для арабо-мусульманського суспільства ієрархія пріоритетів є відмінною, якщо не діаметрально протилежною західній. Економічні параметри залишаються другорядними щодо суспільних цінностей та культурних еталонів.

Можна припустити, що річ не у "незламності" традиційних структур, а у відсутності альтернативи їм (якщо не брати до уваги авторитарну за своїм характером державу, яка, однак, не знищує, а співпрацює, або сама базується на таких структурах). Общинно-племінна структура залишається важливим елементом соціальної стратифікації, не дивлячись на зусилля по нівелюванню міжплемінних відмінностей. Наприклад, лівійський лідер М. Каддафі у своїх суспільних експериментах намагався звести нанівець вплив та роль племінного фактора у новій структурі соціуму. Проте замах на М. Каддафі у лютому та березні 1978 р., організаторами яких були голова військової розвідки капітан М. Шаріф та його двоюрідний брат капітан ВПС М. Аль-Саїд, вихідці племені, яке ворогує з племенем М. Каддафі, примусили владу уважніше дивитися на проблему міжплемінних розбіжностей. Стосунки та конфлікти між племенами рідко оприлюднюють, але всередині політикуму вони мають суттєвий вплив. Зокрема, деякі дослідники пов'язують "справу Локкербі" – знищення американського пасажирського літака над Шотландією – з боротьбою кланових інтересів усередині лівійського уряду та апарату спецслужб.

Згодом лівійська влада почала висувати на ключові посади в армії та ревкомах відданих собі осіб зі своїх кланів. Так одноплемінники М. Каддафі – полковник Х. Ішкал та полковник М.А.Хафіз – були призначені командувачами лівійськими військами на півдні країни та в окрузі Феззані, відповідно, а двоюрідні брати лідера лівійського народу – Саїд та Ахмед – увійшли до складу керівництва воєнної розвідки. Розстановка "своїх людей" визначила коаліцію племен, підтримка яких стала важливим фактором стабільності режиму.

Спробу змінити споконвічний спосіб життя в Палестині здійснив свого часу і Я. Арафат, запропонувавши палестинцям соціалізм та арабську солідарність. У його оточенні у 1960–1970-ті рр. були присутні араби, які представляли майже всі верстви суспільства. Але все закінчилося тим, що він змушений був спиратися на звичну кланово-племінну структуру, а на головні ролі вийшли представники найвпливовіших кланів, зокрема, родини Дахланів у секторі Газа, та Раджубів на Західному березі. Водночас головою палестинських спецслужб при Я.Арафаті тривалий час був його брат Муса.

Перемога ХАМАС не зробила державні структури Палестини більш сучасними, але хаотизація державного управління майже не відображається на палестинському суспільстві. ХАМАС повернулася до звичних та перевірених часом методів управління арабським суспільством, які ґрунтуються на кланових солідарностях, що базуються на зв'язках між сім'ями "хамулат". Хама-сівіці домовилися зі старійшинами найвпливовіших кланів та практично не втручаються у життя суспільства, надаючи можливість кожному виживати, спираючись на підтримку своєї групи.

Цілком життєздатною в умовах модернізації залишається і традиційна система общин Лівану. В багатьох рисах общинна структура тут повторює державну соціальну систему, створюючи автономний соціальний простір та впливаючи на своїх членів через 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" [20]. Попри успішність модернізації на окремих напрямках, у соціокультурній сфері зберігаються міцні позиції традиції, зокрема, соціалізація індивіда відбувається через общину, всередині 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 [21]. Більш того, за висновками ліванського дослідника С. Халафа (Американський університет, Бейрут), тепер усе більше ліванців свідомо демонструють свою конфесійну приналежність, оскільки без неї індивід виявляється позбавленим коріння, імені, мови. "Людина нікого не бачить і

не чує, доки не заявить про свою конфесійну приналежність... Конфесійна приналежність... перетворюється у своєрідні обладунки, які охороняють власника від реальної та уявної небезпеки... Чим міцніше обладунки, тим більш уразливими та такими, що піддаються параноїдальним настроям, виявляються представники деяких общин" [22]. Як уявляється, община виступає самодостатньою суспільною цінністю, яка переважає навіть відчуття самозбереження. Цікавими у цьому контексті є спостереження Шарон Д. Янг (університет Південної Кароліни, США), яка досліджує проблему відмінностей у системі цінностей в ізраїльському суспільстві між арабським та єврейським населенням. "Не дивлячись на очевидну дискримінацію стосовно громадян арабського походження з боку державних органів та болісне переживання першими почуття власної ураженості, арабська меншість так і не змогла самоорганізуватися таким чином, щоб дати відсіч утилкам" [23]. Одна з причин цього – арабські сімейні клани (хамулат) або суперничають, або вступають у союзницькі відносини, а ізраїльська влада використовує суперечності для зміцнення контролю та привертає на свій бік племінних лідерів, які виявляли готовність до співробітництва. Ключовим фактором у середовищі ізраїльських арабів залишається "сулха" – "дифузна мережа відносин, що охоплює всіх членів общини", яка дозволяла залагоджувати конфлікти шляхом переговорів між найавторитетнішими представниками окремих кланів. Між кланами відбувалася боротьба за офіційні посади. Вона носила такий загальний характер, що часто ставала самоціллю: "Боротьба між чоловіками за створення та підтримання індивідуальної, сімейної, общинної та гендерної могутності проявляє себе у різноманітних формах, серед яких боротьба за контроль над муніципалітетами була лише однією з них" [24].

Аналогічний висновок робить співробітник Інституту політичних досліджень (Ліон) Ж. Саламон, на прикладі ліванської столиці він розглядає проблему слабкої участі населення на місцях у формуванні міського середовища. "Криза полягає у тому, що на перше місце завжди ставиться община як своєрідний обов'язковий екран, який неодмінно повинен відокремлювати суспільство від місцевої влади з одного боку та від

держави з другого. Йдеться про проблему як місцевої, так і загальнонаціональної представницької демократії... Ми маємо справу з представницькою демократією, яка не має жодного бажання стати реальною демократією, заснованою на участі громадян у процесі ухвалення рішень" [25]. Населення схильне до відособлення за конфесійною ознакою, що заважає виникненню територіальної солідарності.

Як довго після зникнення економічного підґрунтя для соціальної модернізації на рівні суспільної традиції зберігатиметься традиційна лояльність? Чи можна сьогодні стверджувати, що економічна основа, особливо привнесена ззовні, інший суспільний та історичний досвід стануть структуроутворюючою базою, що зруйнує національну релігійну культурну специфіку? Ймовірно, слід очікувати суттєвої трансформації останньої, але, як уявляється, не в бік послаблення, а в бік пристосування до нового політико-економічного середовища. Крім того, сама економічна ситуація навряд чи зміниться настільки, щоб зруйнувати традиційні соціальні лояльності замість того, щоб їх використовувати, як це успішно здійснюється і сьогодні у багатьох арабських країнах урядами, опозицією.

Представнику західного суспільства важко уявити собі, що таке клан і якими є взаємовідносини між кланом та його членом. Дух клану вимагає абсолютної лояльності його члена керівництву, тобто шейху, а також пристрасного кланового патріотизму, безмежної відданості та готовності на будь-які жертви заради інтересів клану. Поняття "подібні до себе" необхідне для згуртування в боротьбі зводиться до найголовнішої подібності – родинної спорідненості. Родинні зв'язки створюють міцну основу для протистояння "чужим".

Як зауважує дослідниця Джорджтаунського університету (США) Маргарет Ніделл, аксіоматика арабського суспільства протилежна західному. Західне суспільство сформоване переконанням, що точкою відліку є індивідуальність, що закони рівною мірою стосуються всіх членів суспільства, що кожна людина має право на приватне життя й що суспільство та середовище піддаються контролю технічними засобами. Проте в арабів приватне, індивідуальне життя рівнозначне самотності, а всі

події – особисті та суспільні – сприймаються як фатальні. Якщо західне суспільство мультикультурне та гетерогенне, то арабське гомогенне і дотримується – в різних арабських країнах – подібних принципів, оскільки майже однакова система виховання дітей із дитинства прививає конформізм, а схожа структура родини спонукає до консерватизму ("всі так живуть"). Усі відносини між людьми, з погляду араба, носять статусний характер, тому під час знайомства він намагається передусім визначити статус співрозмовника, а себе та свою родину представити у найкращому вигляді. Спілкування – одна з головних цінностей для араба. Тому вони не бувають на самоті навіть у ситуаціях, коли людина Заходу прагне до самотності (у жалобі, наприклад). В арабському суспільстві немає конфліктів та суперечностей між соціальними прошарками (вищим – впливові клани; середнім – державні службовці, військові, викладачі, торгівці, землевласники; нижчим – селяни, жебраки (бедуїни, як хранителі традиційних цінностей, знаходяться поза ієрархією)). "Араби не схильні ставити під сумнів той соціальний стан, до якого вони належать від народження. Як правило, ніхто не докладає значних зусиль, щоб піднятися на щабель вище... Власний статус можна поліпшити через професійні успіхи, владні повноваження, освіту, багатство, але справжня соціальна приналежність ніколи не буде забута суспільством" [26]. Сучасні форми суспільної соціалізації, як наприклад система загальної середньої освіти, не приносять кардинальних змін. Масова школа, без сумніву, виконує гомогенізуючу функцію, де спільно соціалізуються цілі покоління, також вона стимулює загальний прогрес знань. Але доступ до освіти та поступальний розвиток учня насправді підпорядкований низці відборів, критерії яких пов'язані з клановою культурою, яка передається родинно в рамках еліти. Крім того, школа відтворює нерівність прибутків між окремими родинами, оскільки, як тільки індивіди вийдуть у самостійне активне життя, віддача від освіти, отриманої в школі, буде відповідати соціальній приналежності їх родин.

Відповідно до того, як людина підіймається по суспільній драбині, її стосунки з навколишніми набувають характеру все більшої закритості, що слугує віддзеркаленням їхніх успіхів та вертикальної мобільності. Звідси – переважання сімейних фірм. "У країнах Затоки члени правлячих родин відвідують один

одного, але не відвідують людей не з їхнього кола... Вони живуть в особливих кварталах міста. Вони влаштовують один одного на роботу й не шукають собі іншого заняття. В них свої спортивні клуби та сімейні суди" [27].

Посилення взаємозалежності держав та регіонів в умовах глобалізації та інтернаціоналізації суспільного розвитку, прискорення основних економічних, соціальних та політичних процесів підштовхує арабські країни до пошуку сучасних моделей розвитку, які неможливі без модернізації економічних та політичних структур, проте при цьому зберігатиметься їх специфіка, самобутність та багатоваріантність. Дійсно, як доводить практика, західні зразки демократії важко адаптуються на арабо-мусульманському ґрунті. Історико-культурна та мусульманська традиції освячують авторитарну природу правління. Все це доводить правильність висновків та передбачень арабського соціолога Ібн Хальдуна, який наголошував на вирішальній ролі ассабійї в суспільному розвитку арабо-мусульманських народів.

Тривалий час ці структури розглядалися як рудимент, що більш-менш швидкими темпами (залежно від специфіки країни) руйнується під впливом процесів модернізації і глобалізації. Непублічний характер функціонування традиційних механізмів, на відміну від демократичних інститутів, створює ілюзію їх руйнування. Як уявляється, традиційні структури в умовах сучасного арабського суспільства успішно адаптуються до змін. Культурне ядро в умовах глобальної еволюції не тільки зберігається, але й активно впливає на формування сучасності. Реформи, які здійснюються в рамках модернізації, не суперечать, а швидше вимагають, як додаткового фактора, суспільної стабілізації активної участі традиційних структур.

Модель політики в суспільствах незахідного типу в основному визначається формою суспільних та особистісних відносин, а влада, авторитет та вплив залежать значною мірою від соціального статусу. Тому політична боротьба сконцентрована не на альтернативних політичних курсах, а в основному на питаннях впливу. Процес рекрутування в політику в суспільствах такого типу фактично є процесом культурної соціалізації, при цьому базова структура незахідного політичного життя – обцинна, а політична поведінка прямо чи опосередковано пов'язана з

обцинною ідентифікацією. Тому політичні групи в незахідних суспільствах орієнтовані на якийсь аспект обцинної політики, а не на політичну сферу діяльності, і щоб вистояти в політичній боротьбі, політичні партії в цих країнах повинні висловлювати свій світогляд і відстоювати певний спосіб життя. В цьому сенсі вони швидше нагадують громадські рухи, ніж власне політичні партії, а в політичному житті зростає роль клік. У зв'язку з цим політична лояльність стає обумовленою не політичною метою, а, ймовірно, почуттям ідентичності з певною суспільною групою, і пов'язані з політичною лояльністю проблеми розв'язуються на рівні внутрішньогрупових інтересів. Боротьба за владу тут відбувається не між партіями, які представляють різні політичні інтереси, й не між групами, які змагаються для доказу переваги своїх адміністративних методів, а між різними способами життя. В суспільствах такого типу немає єдиного політичного процесу, а є кілька практично незалежних політичних процесів, які пов'язані з різними способами життя населення.

Отже, традиційні механізми функціонування та самовідтворення соціальної структури арабського суспільства виступають одночасно і перевагою, яка забезпечує життєдіяльність суспільства у несприятливих умовах (які створює сучасний процес глобалізації), і перешкодою на шляху модернізації, оскільки знижує мотивацію суспільства та індивіда підтримати непевну перспективу, яку обіцяє модернізація.

В цілому, можна узагальнити, що соціокультурному розвитку Арабського світу, у частині генезису соціальної структури та формування визначальних політичних процесів, притаманні автономні самобутні джерела та закономірності, що домінують над розбудовою інших сфер суспільного життя. При цьому слід окремо підкреслити, що інтелектуально-пошуковий ажіотаж у чотирикутнику "суспільство – економіка – політика – культура" певною мірою штучно підтримується апологетикою євроцентричного гатунку. За нею, зокрема, безперечний пріоритет належить економічному та науково-технічному прогресу людства, тобто, так би мовити, "матеріальній культурі", який проголошується виключно ефективним, у той час як духовна сфера суспільного життя – "нематеріальна культура" – визначається "вторинною", "залежною" і "похідною" від господарського

піднесення. До того ж, раціональність такої послідовності, згідно з глобалістським розрахунком, має забезпечувати широке добровільне запозичення зазначеної логіки до "менш продуктивних" соціокультурних комплексів планетарної периферії для їхнього оздоровлення.

Однак, як було показано вище, соціальна структура близько-східних держав, забезпечення в них суспільно-політичної стабільності, легітимність правління владних еліт пов'язані переважно з культурно-історичними чинниками функціонування арабських спільнот, а не з економічною домінантою. По-друге, коректне визначення ролі "культурного каркасу" в цивілізаційному прогресі людських спільнот як "незалежної основи" – на що прихильники європейської ортодоксальної науки вперто не бажають звертати уваги – вже давно достатньо переконливо розроблене такими видатними мислителями, як М. Вебер, Т. Парсонс, чи вихованцями Франкфуртської філософської школи – Ю.Хабермасом, Т.Адорно, М. Хоркхаймером та ін., з приво-ду чого один з її послідовників, К. Шнейдер, зазначав: "На противагу погляду стосовно пояснення суспільного розвитку лише шляхом аналізу <економічного підґрунтя>, ми, слідом за Максом Вебером, вважаємо, що культурний онтогенез людських суспільств здійснюється за власними закономірностями і відповідно потребує особливих способів пояснення" [28]. По-третє, криза розвитку євроатлантичних спільнот зумовила кризу "теорії розвитку", втрату західною суспільствознавчою наукою розуміння образу цілісної загальноцивілізаційної світобудови, вульгаризацію світосприйняття, за яким "первинна реальність" з її об'єктивними еволюційними законами нехтується в ім'я "репрезентативної реальності" з фантазмагоричними модельними схемами культурних засад міжлюдської взаємодії.

У той же час реальна архітектоніка реальної культурної світобудови означає, за Т. Парсоном, організацію цінностей, норм і символів культурних систем у відокремленості навіть від персоніфікованих уособлень чи поточних загально соціальних чинників, уже не кажучи про економічні моделі чи цільові зовнішні впливи. Елементи культурних систем, згідно з Т. Парсонсом, включають у себе "системи символів" трьох типів: пізнавального, пов'язаного з переконаннями та ідеями;

катектичного, пов'язаного з "експресивними символами", завдяки яким орієнтація людини за допомогою цільового об'єкта спрямована "всередину емоційного стану", та оціночного, в рамках котрого домінує значення має "стала символіка" або "нормативні ідеї" [29].

У досліджуваному "арабському прикладі" одні з цих елементів, як-то релігійні або духовні цінності, носять незмінний характер через сакральність сфери прояву і специфіки соціального впливу. Інші – характер та звичаї, норми індивідуальної та громадської поведінки, котрі визначають права, обов'язки, ступінь відповідальності кожного щодо решти, специфічні форми живопису, музики, літератури – виявляють ту ж сталу якість унаслідок пов'язаності з певними, більш обмеженими в просторі та часі історичними й традиційними умовами.

Вже, так би мовити, "за визначенням", тобто в силу своєї природи, очевидно, що згадані складові не можуть бути подолані ані зовнішніми фінансово-економічними важелями, ані методами політичного втручання, ані чинником військової загрози, ані чужорідною культурною експансією. Соціокультурні комплекси арабських країн, як еkleктична сукупність нормативно-цінносних, самобутньо-традиційних та ідейно-релігійних ментальних утворень, уособлюють нездоланну матрицю організації суспільного життя соціальних осередків та індивідуальної поведінки громадян, забезпечують відтворення факторів історичної спадкоємності та цивілізаційної самоідентифікації у часі і просторі.

### Література

1. Sacks J. The dignity of difference: Avoiding the clash of civilizations. // Islam and global dialogue; religious pluralism and the pursuit of peace / Ed. By Boase R. – Aldershot; Burlington, 2005. – P.131.
2. Аль-Хуррїя. – 24.06.2003.
3. Waardenburg J. Muslims and others: Relations in context. – Berlin; N.Y.: de Gruyter. – 2003. – XX, 519p.
4. Halliday F. Islam and the myth of confrontation. Religion and politics in the Middle East. – L., N.Y.: Pauris, 2003. – 255p.
5. Alatas S.F. The historical sociology of Muslim societies: Khaldunian applications // Intern. sociology. – L., 2007. – Vol. 22, N 3. – P. 270.
6. Latouche S. L'occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portee et la limites de l'uniformisationplanetaire. – P.:La Decouverte, 1989. – P.11–43.

7. Борисов А. Исламизм в странах Магриба // Восток. – 2004. – № 6. – С. 121–133.
8. Аль-Муляхи. – 2.01.2003, – С.17.
9. Levine M. Chaos, globalization and the Public Sphere: Political struggle in Iraq and Palestine // Middle East J. – L., 2006. – Vol. 60, N 3. – P. 492.
10. 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. 109.
11. Fargues Ph. Generations arabes: L'alchimie du nombre. – P.: Fayard. – 2000. – P.112.
12. Alatas S.F. The historical sociology of Muslim societies: Khaldunian applications // Intern. sociology. – L., 2007. – Vol. 22, N 3. – P. 281.
13. Сейранян Б.Г. Основные этапы развития политической системы Саудовской Аравии (1924–2005) // Восток. – 2007. – № 5. – С. 79–92.
14. Александров И.А. Монархи Персидского залива: Этапы модернизации. – М.: Дело и Сервис. – 2000. – С.63.
15. Crystal J. Negotiating with the State: Political Dialogue in the Arabian Gulf // Conflict Resolution in the Arab World: Selected essay/ Ed. P.Salem. – Beirut, 1997. – P. 259.
16. Мелкумян Е.С. Очередные выборы в парламент Кувейта. // Институт Ближнего Востока, 22.05.08. // [www.ir-p.ru/17.08.08](http://www.ir-p.ru/17.08.08).
17. Xachetaoui M. Presentation politique en Algerie: Entre mediation clientelaire et predation (1977-2002) // Rev. française de science polit. – 2003. – Vol. 53, N 1. – P.70.
18. Аль Раухани А. Эволюция традиционных форм институтов власти в Емении. Азия и Африка сегодня. – № 9. – 2007. – С.48–54.
19. Мохова И.М. Мавритания: приведет ли демократия к модернизации? <http://www.iimes.ru/rus/stat/2007/02-05-07.htm>
20. Salam N. Les communautés religieuses au Liban. Revue internationale de sociologie de la religion. – 1988. – Vol. XXXV/4. – P.467.
21. 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. – Вып. 3. – М., 1998. – С.6–11.
22. Khalaf S. From a geography of fear to a culture of tolerance: Reflections on protected stifle and the rectories of culture of civility in Lebanon // Conflict resolution in the Arab world: Seterfort essay/ P.Salem. – Beirut, 1997. – P. 370.
23. Jang Sh.D. Sharat Politics: Honor and peacemaking in Israeli Palestinian Society. – N.Y.; L., Routledge, 2005. – P.201.
24. Ibid. – P.26.

25. Salamon J. Le projet urbain et le paradoxe de la concertation: vers une approche sémiotique de l'exemple beyrouthin // Semiotica. – Berlin, N.Y., 2006. – Vol. 159. – P.229.
26. Nydell M.K. Understanding Arabs: A guide for modern times. – Boston: Intercultural press, 2006. – P.68.
27. 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.131.
28. Schneider K. Sociokulturell Gesellschaftsentwicklung: Eine darstellung wissenschaft und praktischer aspekte. – Frankfurt-am-Main: Haad und Herchen, 1980. – S.1–2.
29. Parsons T. The social system. – Gelencoe: New Haven, 1951. – P. 5-8; Toward a general theory of action / Ed. by Parsons T., Shils E. – New York: John Willey and Sons, 1962. – Vol. 2: Values motives and sistemes of action. – P.163.

УДК 327.5(5)

С.Гуцало,

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

### ЗНАЧЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТА ЕКОНОМІЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ ЯК ФАКТОРА КОНСОЛІДАЦІЇ І МОБІЛІЗАЦІЇ АРАБСЬКОГО СВІТУ

Стаття присвячена явищу регіоналізму в Арабському світі. Показується, що особливості Арабського світу дають підстави говорити скоріше про реінтеграцію або возз'єднання арабських країн, ніж про їхню інтеграцію в західному сенсі.

**Ключові слова:** Арабський світ, регіоналізм, реінтеграція, возз'єднання, Арабські регіональні організації.

Гуцало С. Значение политической и экономической интеграции как фактора консолидации и мобилизации Арабского мира.

Данная статья посвящена явлению регионализма в Арабском мире. Показывается, что особенности Арабского мира дают основания говорить скорее о реинтеграции или воссоединении арабских стран, чем об их интеграции в западном смысле.

© С.Гуцало, 2010