

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ВОСТОКА

## НАЦИЯ ИЛИ УММА: ИСЛАМСКИЙ МИР В ПОИСКАХ САМОИДЕНТИЧНОСТИ

С.А. Воронин

Кафедра всеобщей истории  
Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198*

Автор рассматривает идеологии национализма и исламизма как факторы идентификации на мусульманском Востоке. Национализм и исламизм объединяет оппозиция Западу, проекту глобализации. Они являются защитным барьером от социокультурной и экономической экспансии Запада. Однако эта общая задача не снимает внутренних противоречий между исламизмом и национализмом. И госнационализм, и исламизм становятся в глобализирующемся мире реликтами. Будущее, видимо, за идеологией неонационализма, являющейся синтезом этничности и самоидентификации, выражающейся в росте самосознания этносов, их стремлении к территориальной этнокультурной автономии, в устремлениях политических лидеров, выступающих за сохранение самоидентичности и одновременное вхождение в глобальный мир.

**Ключевые слова:** исламская демократия, С. Кутб, национализм, «Братья-мусульмане», культура глобализации.

Дискуссия, зародившаяся в XIX в., о путях развития и историческом выборе исламского мира между национальной или религиозной идеей создания общности, остается актуальной и поныне. Многообразие трактовок ислама активно используется различными политическими силами во имя артикуляции собственных интересов (например, о собственности, о порядке решения государственных дел). Возможность многосмысловых трактовок порождает и Коран, положения которого весьма противоречивы. Исламские богословы насчитывают в Коране около 200 противоречивых положений (1). С исламской традицией связаны многие государственные институты стран мусульманского мира: пост руководителя государства, который в иерархической лестнице стоит над постом президента, вопрос о преемственности

этого поста, контроль духовных лиц над политическим процессом, порядок обращения рядовых верующих с просьбами и жалобами напрямую к высшему должностному лицу.

Традиционные подходы и методы самоидентификации в исламском мире претерпели значительные изменения в середине XX в. Обретение независимости бывшими колониями и полуколониями выдвигало на первый план задачу нациестроительства. Катализатором и направляющей силой этого процесса на Востоке выступало государство.

Для социокультурной и политико-экономической жизни во всемирной истории до начала Нового времени был характерен полицентризм. Империи представляли собой конгломераты политических образований в рамках общего географического пространства. Государства строились на примате религиозного мировоззрения, тотальной власти государства над всеми сферами социально-экономического и культурного бытия социума. Социокультурная действительность была неизменной, обладала константой ценностных доминант. Интеграция между государствами до периода Новой истории носила фрагментарно-латентный характер. Экономический и культурный обмен происходил лишь в торговых центрах. В целом, до конца XVIII в. наблюдалась локально-спорадическая картина политической жизни мира.

Великие географические открытия значительно расширили уровень международных контактов, явились первым шагом к мировой интеграции и глобализации мира за счет эксплуатации ресурсов стран Востока. Различия в путях развития и становления капитализма выразились и в различных путях формирования национальных особенностей и национальных государств. На Западе переход от нации к нации-государству произошел естественным путем. На Востоке государство-нация стало результатом целенаправленной деятельности политических лидеров. На Западе национальное государство возникло, на Востоке было создано, искусственно сформировано.

В доколониальный период на Востоке функционировала устойчивая система регуляции взаимоотношений власти и граждан, коллектива и индивида, межличностных контактов и взаимоотношений. Колониальная политика, с одной стороны, разрушала традиции и ценностные установки восточного социума, а с другой, осуществляла консервацию самых архаичных методов и форм регуляции, привнося извне в традиционные общества капиталистические взаимоотношения. Колониализм нанес удар по индивидуальному и массовому сознанию, выдавив индивида из комфортного социального окружения семьи, рода, племени. Новации метрополий вызывали резкое отторжение в колониях. В конце XIX в. возникают политические движения, нацеленные на борьбу за независимость и создание национальных государств.

Анализируя процесс формирования «государства-нации» на Востоке, следует различать понятия «этническое» и «национальное». Этнос – естественный способ групповой организации населения, первичная форма воспро-

изводства общности людей, на основе общей почвы и крови, совокупность культурных, географических, социальных, антропологических и хозяйственных факторов (2). Доминантой этнического сознания выступает биологическая сторона, выражающаяся в чистоте происхождения «своего», соплеменника. С.В. Лурье видит в этнической культуре источник ценностей витального значения. Не чувствуя этнической идентичности, индивид испытывает ощущение незащищенности и потери самоидентификации (3). Деление традиционного сознания на «мы» и «они», «свои» и «чужие» синтезировано с интегративностью и витальностью этнического сознания и культуры. С целью идентифицировать общность, отличить ее от других за основу берется один из признаков (язык, конфессия и т.д.). Это естественно-этнические признаки. Их синтез с искусственными признаками (социально-политические доктрины и т.п.) формируют, по мнению Б.С. Ерасова, суперэтнизм как властное самоутверждение прав этноса на территорию на основе этнодифференцирующих признаков и исторической памяти (4).

Суперэтнизм близок по содержанию к понятию этничности, которую, по мнению И.Д. Звягельской, можно определить как форму социальной организации культурных различий. Этническая идентичность – разделяемые членами этнической группы общие представления о социокультурной традиции, месте происхождения, формирующиеся в процессе взаимодействия с другими народами (5).

История этносов не является историей в форме кумулятивного накопления времени, а представляет собой лишь смену одних временных и событийных этапов другими. Это чередование количественных характеристик не порождает нового качества, формирует ощущение бессмысленности бытия, возникает негативизм в сознании этноса по поводу своей экзистенции. Таким образом, этнос и подходит к новому этапу, где период смены событий заканчивается и начинается собственно история. Порогом, отделяющим этап «джахилии» (анархии, междоусобиц), то есть период чередования событий, у арабов стало появление пророка Мухаммада в VII в. и принятие ислама. Период вражды арабских племен сменился историей арабов.

Формирование нации не исключает и не уничтожает этничность, которая остается одним из значимых компонентов национального чувства. Нация – образование высшего порядка по отношению к этничности, она вбирает ее в себя, создавая более высокую коммуникативную плотность. Основными компонентами нации выступают государство, хозяйственная деятельность и культура (6). По мнению известного социолога М.О. Мнацаканяна, национальную общность надо рассматривать как конкретно-историческую современную форму этничности (7). Нация, как образование более высокого порядка, ассимилирует совокупность этнических образований. По оценке Б.С. Ерасова, происходит снятие генетической иерархии старых отношений в пользу новой социально-стратификационной дифференциации. Различия этнических единиц нивелируются в пользу новой общности – нации (8). Из-

лишняя этническая гетерогенность социума приводит к эффекту выдавливания или поражения в правах некоторых этнических единиц. Иллюстрацией может послужить индо-мусульманский конфликт, возникший в ходе раздела колониальных владений Британской Индии.

Нация выступает в хронологическом плане как более поздняя и в организационном – как более высокая форма регуляции социокультурных отношений, присущих индустриальным обществам с развитым разделением труда (9). Национальная идентификация является следствием взаимодействия различных социальных компонентов. С возникновением нации этнические признаки становятся второстепенными.

Основы национализма – это социально-политические доктрины, формирование единой «большой» культурной традиции. Все это ведет к интеграции общества, формируя ценностные доминанты, допускающие единство в многообразии (10). При этом этничность и национализм подразделяют мир на «мы» и «они», на «своих» и «чужих».

Сформировались три подхода к изучению национализма как социально-политического феномена. Б.С. Ерасов в фундаментальной монографии «Цивилизации. Универсалии и самобытность» анализирует и дает оценку сложившимся концепциям в изучении национализма, выделяя формалистический, релятивистский и культурно-коммуникативный подходы (11).

Особый интерес вызывает формалистическая концепция, базирующаяся на естественном характере национальных общностей, на самоутверждении этноса (или этнических групп), имеющего общий язык, исторический опыт, верования, устойчивые поведенческие нормы, обладающие экономической и географической общностью. При этом все перечисленные характеристики носят условный характер. Яркой иллюстрацией таких условностей являются арабы. Диалектические различия разговорного арабского языка приводят к отсутствию коммуникации у арабов из разных стран. Араб-египтянин не понимает араба-марроканца. Даже литературный арабский язык не является единым (Ирак, Йемен, Египет и т.д.). В конфессиональном плане не все арабы – мусульмане, а в свою очередь, многие исповедующие ислам – не арабы. Историческое прошлое арабских стран весьма различно. Несмотря на апологику арабизма и ненависть к периоду джахилии, понятие «арабская нация» носит условно-теоретический характер. Это и привело к формированию государственных видов национализма (египетского, ливийского и т.д.). Панарабизм продемонстрировал свою историческую несостоятельность. Концепция арабского единства используется сегодня лишь как возможность противопоставить «своих» (арабов) «чужим» (неарабскому миру и Израилю).

Основной задачей, которую решали политические лидеры Востока во второй половине XX в., стало синтезирование результатов, полученных в ходе взаимодействия колониального фактора и архаичных традиционных укладов. Виды их преломления в современных национальных государствах

Востока носили характер видоизменения и интеграции продукта колониального синтеза в национальную экономику и «обволакивания» (12) архаичных укладов с целью их модернизации. Все эти функции на Востоке, учитывая роль и природу государства, взяли на себя политические лидеры и государственные институты.

Этатизм выполняет в исламском мире весьма преобразовательную и созидательную роль. Государство на Востоке – эффективный инструмент для преодоления центробежных тенденций. Политические лидеры должны решать всю совокупность проблем, возникающих в процессе нациестроительства и на последующих этапах от политики до экономики. Необходимо соблюдать «золотую середину» без перекосов в сторону идеологических доктрин и лозунгов. Вопрос устойчивой национально-государственной интеграции решается тогда, когда лидер учитывает весь комплекс социально-экономических аспектов бытия социума. Относительно сбалансированным решением проблем в политике и экономике является ливийская модель развития М. Каддафи. В рамках индонезийской модели в период Сукарно произошел явный перекоп в сторону массовой политизации при игнорировании социально-экономической стороны развития. Перенос приоритетов развития на экономику при Сухарто привнес иную положительную динамику в развитие индонезийского общества.

Пытаясь понять природу национализма на Востоке как социально-политического явления, являющегося средством легитимизации политических лидеров, напомним, что на Востоке создание национальных государств носило характер инициативы, направленной сверху вниз, от государства к нации. Это был политический инструмент для консолидации компонентов комбинированного общества с их дальнейшей интеграцией в нацию. В этом смысле процесс нациестроительства носил искусственный характер в отличие от Запада, где создание нации-государства происходило естественным путем. Повторение этого тезиса было необходимо в связи с тем, что в национализме на Востоке, в специфике его природы и причин возникновения видят, с одной стороны, политический плагиат Запада, перемещенный на Восток, представителями истеблишмента, воспитанного и получившего образование на Западе, которые стремятся к захвату политической инициативы; с другой – в национализме видят синергетический эффект самоидентификации в ответ на ее размывание в колониальный период. З.И. Левин, отмечая многослойность и противоречивость субъекта националистического движения и сознания, выделяет типы национализма:

1) субнациональный:

– племенной;

– этнический;

– коммуналистский;

2) собственно национальный;

3) наднациональный: панарабизм, panaфриканизм и т.д.

Уровни этих движений направлены на разные принципы социальной интеграции и виды лояльностей (13).

На формирование и влияние типов национализма оказывают воздействие как внутренние, так и внешние факторы. На примере панарабизма просматривается амплитуда колебаний маятника, вся подъемно-откатная волна этого типа национализма. Развитие парадигмы панарабизма прошло путь от успеха антитурецкого восстания арабов до угасания идеи, которая вновь возродилась и обрела второе дыхание в период Тройственной агрессии, после чего вновь стала аморфной до следующего витка конфронтации с миром неарабов.

Вопросы национально-политической интеграции тесно связаны с противоречиями этнического и экономического характера. Освободительные движения, которые явились прологом к образованию «государств-наций», базировались на принципах солидаризма, поскольку конечная цель была очевидной – достижение независимости и борьба с колонизаторами. Солидаризм порождал осознание единства на субнациональном, национальном и наднациональном уровнях.

Характерен синтез компонентов комбинированного общества, воплощенный в принципе НАСАКОМ идеологии Сукарно, который стал синтезом национального, конфессионального и доктринального единства. Национализм выступал инструментом борьбы, механизмом самоидентификации, ислам воплощал идеалы справедливости, марксистская доктрина являлась рационалистической идеологией, которая представляла ключ к решению проблем социально-экономического характера. Доминантой этого синтеза выступал национализм, впитавший марксистскую революционность (14).

Учитывая центристремительные тенденции компонентов комбинированного общества, государства-нации, достигшие независимости, подходили к новому этапу развития, когда интегрирующая роль сотрудничества и объединения всех угнетенных против угнетателей переставала быть актуальной.

Лидеры и социум оказывались в ситуации, когда политическая концентрация опережала экономическую. Порой экономические условия для интеграции и вовсе отсутствовали. Государственный национализм и политические лидеры, создававшие его архитектуру, порой игнорировали сформировавшиеся за длительный период хозяйственные связи и контакты, приводили к территориальной дискретности этнических групп. Основной задачей была национальная консолидация и интеграция. Когда она выполнялась, как правило, возникал приоритет экономических связей в национальном сознании.

Так произошло в Индонезии, когда предельно идеологизированный режим Сукарно сменился режимом «нового порядка», проводимого генералом Сухарто. Но концепция интеграции по хозяйственному признаку входила в конфликт с концепцией интеграции на основе религии и культуры, на политической основе. Так, в арабском мире и по сей день не утихает дискуссия о

соотношении «каурийя» (народ как «сообщество сердец и душ») и «ватанийя» (отечество как единство территории). Каурийя – идеология панарабизма, а ватанийя – арабского национализма (15).

Основными доминантами политических систем Востока во второй половине XX в. стали этатизм и авторитаризм. Государство и лидер выступали главными силами в интеграции разрозненных в культурно-этническом и хозяйственном аспектах социальных образований. Содержанием понятия «государство–нация» является ощущение идентификации данного социума с конкретным политическим образованием. Со стороны государства это осуществление политики, нацеленной на создание и укрепление государственности, сформированной в рамках территориальных границ, направленной на устранение племенной, этнической и конфессиональной автаркии и сепаратизма как препон для национальной и социально-экономической интеграции (16).

На Востоке, как правило, конфигурация «государство-нация» (государственного национализма) персонифицирована в фигуре политического лидера, являющегося воплощением концентрации власти в государстве. Лидер и государство формируют суперэтническую общность, которая уравнивает и создает баланс между этносами, в нее входящими.

Как уже отмечалось, «этническое» и «национальное» является характеристиками разного порядка. Этническое – это ступень на пути к национальному, дополненная общностью территории, среды обитания, языка, религии, специфики менталитета, традиций. Однако совокупность этих признаков не приводит к созданию нации.

Влияние этнической составляющей на формирование нации относительно. М.С. Лазарев отмечает, что характеристики этноса включают несколько признаков, из которых сложно выявить основополагающий, определяющий. Это делает характеристики условными, и конституирующую роль приобретает специфика социально-исторического и политического развития общества (17). Историческое развитие арабского мира показывает, что даже относительная этническая гомогенность не формирует единой общности. Многие государственные образования на Востоке носят полиэтнический и поликонфессиональный характер, создавая преграды к национальной интеграции. Это служит источником постоянного напряжения и дестабилизации. Помимо этнических, существуют локальные образования и движения. Это социальные группы, интегрированные сами по себе, вне этносов и нации.

Приверженцы национальной и наднациональной интеграции считают этничность и локализм реликтами прошлого, отрицая их роль в современном мире. Апологеты панарабизма называют чувство территориальной принадлежности (у этноса, нации) «пережитком животного начала» (18). Столь же относительный признак – общность территории – в силу миграционных процессов, особенно у кочевых образ жизни, у арабов трудно увидеть совпадение экологического и географического ареалов с эт-

ническим. Средством консолидации нации и ее специфической характеристикой является язык. Но и его роль в формировании нации неоднозначна. Высокая степень языковой гетерогенности не препятствует созданию государства–нации (Индонезия, Индия), а наличие языковой гомогенности (арабы) не приводит к созданию единого государства.

Таким образом, объективные критерии формирования нации (общность территории, этнические характеристики, общность языка и т.п.) носят условный характер. Наличие вышеуказанных признаков может привести к формированию нации, а может и нет. Э. Кедури отмечает, что «составные части формирования национализма... дезориентируют людей в достижении их целей и ведут к самообману» (19). П.А. Сорокин рассматривает проблемы формирования нации в контексте общих социальных проблем, в основе его метода – интегралистский подход. Анализируя природу социокультурного единства коллективов, он отмечает, что «общение душ» всегда осуществляется посредством непсихических агентов – «проводников взаимодействия». Люди перманентно находятся в состоянии символического взаимодействия при помощи сигналов, подаваемых в виде идей, эмоций и т.д. Особенно важно, согласно теории П. Сорокина, «наличность более или менее однообразного проявления («символизирования») одних и тех же переживаний взаимодействующими индивидами, что, в свою очередь, дает возможность правильного, единообразного толкования этих символических раздражений каждому из них» (20). Символ – проводник взаимодействия превращается в центр соединения множества векторов, сходящихся в одной точке. Он «поддерживает бытие коллективных единств, выполняет цементирующе-связывающую роль», как отмечает М.О. Мнацаканян (21). Этот объединительный узел и является интегральной национальной связью и делает национальную общность единым комплексом свойств, признаков и отношений амбивалентного характера, т.е. структурными элементами, взаимопроникающими и взаимодополняющими друг друга. По определению П. Сорокина, нация – «территориальная + языковая + государственная кумулятивная группа» (22). Б. Шефер видит в национализме «веру, которая не имеет реальной основы, которой придерживаются индивиды, пытаюсь найти ответ на необъяснимое» (23).

В основе формирования нации лежит коллективная воля, пассионарность социальных образований, это примат субъективного над объективным. Л. Биндер полагает, что «общность языка, менталитета... зависят от предварительного психоэмоционального принятия нации как основы политической общности». По его мнению, национализм – это порыв, субъективное чувство, не имеющее рационального объяснения (24).

Г. Кон и К. Силверт солидаризируются с выводом Л. Биндера, отмечая, что «нация формируется решимостью создать нацию» (25), в основе национализма «чувство, идея, эмоциональная установка» (26). Синтез воли и сознания лидера и социума – главные инструменты создания национальной



идеологии формирования «государства-нации». Фундаментом национально-го единства выступают психологические, а не этнические и социально-экономические детерминанты. Абдалла аль-Алайли, характеризуя феномен арабизма, писал о том, что общность должна быть в сердце, поскольку вера – более прочный фактор, нежели разум, «то, что утвердилось в сердце, формирует ум, тогда как обратная связь совершенно не обязательна» (27).

Возникший среди арабов Хиджаза на северо-западе Аравии в начале VII в., ислам привел к консолидации и процессу интеграции разрозненных племенных группировок, пребывавших в состоянии джахилии. Исламоведы и мусульманские богословы по-разному трактуют понятие «джахилии». В Коране (33:33; 48:26) джахилия – невежество (28). Эту линию продолжает и богословие, называя джахилию «временем неведения, незнания».

Крупный венгерский исламовед Игнац Гольдциер полагал, что подобная трактовка не совсем верна. Анализируя антонимы «халим» – спокойный, добрый, рассудительный и «джахиль» – необузданный, жестокий дикарь, он считает, что джахилия является обозначением периода дикости, варварских обычаев в истории арабских племен (29). Пророк Мухаммад прежде всего хотел положить конец конфликтности и соперничеству между племенами, прекратив кровавую вражду. Интегративная роль ислама на этом этапе создала всеаравийское единство. Беспощадно уничтожая джахилию в сознании аравийских племен, по мнению известного исламоведа Августа Мюллера, Мухаммад не смог побороть отзвуки джахилии в собственном сознании, «неукротимая беспощадность, какую он часто проявлял при уничтожении врагов, была древней чертой арабской суровости» (30).

Изначально ислам являлся культурно-этическим учением монотеистического направления. Комплекс установок, выработанных пророком Мухаммадом, прежде всего, служил консолидации племен Аравии. В последующие столетия, когда Аравийский полуостров выплеснул в мир воинственных и пассионарных арабов, ислам вобрал и перемолол ценностные установки и компоненты античной и персидской культуры, сформировав систему права, этическую концепцию, специфическое мировоззрение и политическую культуру.

Оформившись в многоуровневую политико-религиозную систему, ислам стал не только религией, но и образом жизни с присущим ему менталитетом социума, стилем мышления. Уже изначально, на раннем этапе формирования, политика и религия были неразделимы в исламе. Политизация ислама в истории и сегодня тесно связана с его аккумулятивными способностями. Ислам вбирает, впитывает в себя местные обычаи и традиции, обозначая исламский образ жизни с его этической и правовой регуляцией эталоном социального бытия.

Политизированный характер ислама создал идеальную форму исламского государства – теократию, в котором Верховным сувереном является Бог (Аллах), а его наместником, проводником божественной воли на Земле –

халиф, который априори должен иметь всю полноту абсолютной власти, являясь точкой ее центра, при опоре на улемов (духовных лиц высших должностей).

Теория и практика организации института духовных лиц в исламе весьма противоречива. Согласно официальной точке зрения, ислам не имеет централизованной духовной организации, которая направляет и осуществляет религиозную политику, а также распределяет средства, поступающие в ее распоряжение. В исламе отсутствует церковная иерархия (клир), нет посвящения в духовный сан путем рукоположения. Все духовные лица в исламе формально независимы, равны и подчиняются только воле Аллаха. А шииты еще и сокрытому имаму. Но действительность свидетельствует о том, что среди мусульманского духовенства существует своеобразная иерархия: духовные лица высших степеней (улемы и муджтахиды) и низших степеней (муллы). Для духовного роста и продвижения по иерархической лестнице необходимо признание морального и научного авторитета богослова всей уммой и другими теологами. После этого он приобретает право иджтихада – интерпретации, персональной трактовки догм и законов ислама. Обладая этим правом, богослов создает духовную школу, обрастая учениками и последователями. Муджтахиды имеют внутреннюю градацию: мардже ат-таклид (источник подражания), аятолла (знак божий), аятолла ал-узма (великий аятолла), гуджжат аль-ислам (доказательство ислама). Эти духовные степени присваиваются на основе мнения всех верующих мусульман (31).

К XI в. религиозно-философская концепция ислама оформилась в устойчивую систему взглядов и интерпретаций. Двери иджтихада были закрыты, что, по сути, означало консервацию религиозного учения в самом себе и неприятие каких-либо нововведений. Трактовка откровений пророка Мухаммада и его действий, зафиксированных в Коране и Сунне, а также отбор и интерпретация богословско-правовых источников после формирования основных направлений ислама были практически прекращены (32).

В XIX в. набирают силу реформаторские течения в исламе, призывающие к модернизации и возрождению права иджтихада. Мусульманская реформация пыталась ликвидировать противоречие в разъединении объективного и субъективного, которое заключалось в отсутствии официально рукоположенных лиц в исламе и в наличии на практике улемов, монополизировавших право иджтихада. На фоне развернувшейся национально-освободительной борьбы в исламском мире против колониального гнета реформаторы выдвинули требование о признании права индивидуального иджтихада, то есть права на индивидуальные, самостоятельные суждения по всему комплексу богословских вопросов. Между мусульманином и Богом не должно быть посредников. Верующий должен быть приближен к Аллаху, необходимо раскрепощать личность и приспособлять индивидов к новым капиталистическим отношениям (33). Модернизация сознания стала основной задачей реформаторов. М.Т. Степанянц отмечает: «По своему содержа-

нию реформация ислама представляет собой новое толкование комплекса религиозно-этических, политических, экономических проблем. Нетрадиционная интерпретация онтологического и гносеологического аспектов проблемы соотношения Бога и человека характеризуется санкционированием, пусть ограниченной, свободы воли, инициативы личности» (34).

Мусульманская реформация, выступая в качестве попытки обновления социума, разделились на два течения, – Модернизм (европеизация), требующий снять запрет на «бида» (новации), и Возрожденчество, требующее возврата ко временам пуристского ислама и рассматривающее ислам в качестве божественного Абсолюта и отрицающее «бида», т.е. вектор в прошлое. Сторонники модернизации отвергали концепцию теократии и выступали за признание права каждого верующего или демократически избранного органа (парламента) права на иджтихад (35). Апологеты Возрожденчества отстаивали идею теократии, опираясь на опыт ханбализма и ваххабизма.

Основатель ханбализма, создавший правоведческую систему взглядов – «Мазхабу», – Ханбала (1263–1328), категорически отвергал и пресекал любые попытки иджтихада, проявлял нетерпимость к другим решениям и призывал следовать ценностям Корана и Сунны. Оживление и актуализация идей ханбализма произошло в XVIII в. Религиозная доктрина неждского богослова Мухаммада ибн Абу аль-Ваххаба (1703–1787), основателя и теоретика ваххабитского движения, призывавшего к возврату к истинной вере, основанной на авторитете Корана и Сунны, базировалась на ханбализме (36).

Реформация вела к пробуждению самосознания покоренных исламских народов, инициировала подъем национально-освободительного движения, ставила вопрос о месте и роли индивида в космосе.

Модернистское течение Реформации стало предтечей и основой идеологии государственного национализма, а Возрожденчество оживило в сознании верующих концепцию теократии, религиозного фундаментализма. Реформация XIX в. стала основой для формирования двух основных типов легитимизации политических лидеров после достижения независимости на Востоке в XX в. В сущности, исламские модернисты выступали за секуляризацию государства, пытались, по словам З.И. Левина, «аргументировать возможность совмещения всего комплекса мировоззренческих и социальных установок ислама с требованиями нового времени» (37), стремились к созданию национального государства. Национализм, как известно, рассматривает нацию как высшую ступень социально-исторической организации. Такой подход неизбежно отводил религии (исламу) роль второго плана.

Сторонники Возрожденчества утверждали, что в самой природе ислама заложена концепция государственности на основе религии (ислама). Исламское государство создавалось на базе общности религиозной. Они резко негативно оценивали национализм именно в связи с его «антирелигиозностью» и сравнивали его с «ассабийя» – солидарностью микроколлективов, лояль-

ных своему племени. Противники национализма утверждали, что как *ассабийа* приводила к межплеменным конфликтам, так и национализм, защищая прежде всего интересы нации, дезинтегрирует исламский мир, приводя к центробежным явлениям и войнам (38). Следует отметить, что, несмотря на столь резкие противоречия между национализмом и фундаментализмом, они как явления социально-политического плана пребывают в дихотомии. Как национализм прикрывается зачастую исламскими лозунгами, так и фундаменталисты нередко консолидировали этнические конгломераты, формируя нацию посредством исламских догматов.

Противоборство религиозного фактора и национализма присуще всем мусульманским странам. Несмотря на отсутствие видимых противоречий этнического и религиозного аспектов у арабов, поскольку ислам рожден из недр арабизма, тем не менее, вторая половина XX в. продемонстрировала жесткую политическую конкуренцию, борьбу между этими доктринами и типами легитимизации политического лидерства в арабском мире.

Подъем национально-освободительного движения на Востоке во второй половине XIX в. – начале XX в. обострил противоречия между концепциями консолидации и интеграции, между национальной и религиозной идеей. Произошел окончательный разрыв между национализмом и панисламизмом. Д. аль-Афгани и М. Икбал выступали за общерелигиозное единство, оценивая национализм как угрозу раскола уже сложившегося единства.

Основоположником идеологии панисламизма являлся Сайид Джамалудин Афгани (1839–1897). Концентром его взглядов стало знаменитое письмо к османскому халифу Абдул Хамиду II. Н. Кедди охарактеризовала это послание «как легитимную смесь мессианства, религии и прагматической политики» (39). Афгани выдвигал глобальный план мобилизации мусульман, населяющих территории Британской Индии, Афганистана, Белуджистана, Бухарского и Кокандского ханств, а также регионов Кашкадарьи (Шахри сабз), Кашгара и Яркенда (Синьцзян) с целью джихада против агрессоров (Великобритании и Российской империи) и создания на этих землях «Исламского союза и союза мусульманской общины» (40).

В XX в. все большее влияние на социально-политические процессы в исламском мире начинает оказывать исламизм, базирующийся на взглядах Афгани. Для понимания исследуемой проблемы не лишне будет напомнить о серьезных дефинитивных отличиях явлений, именуемых «исламский фундаментализм» и «исламизм». В.В. Наумкин предлагает более концентрированное определение для исламского фундаментализма – салафизм (араб. яз. «салаф» – праведный предок) и дает ему следующее определение – это религиозное явление, означающее обращение к истокам ислама и строгое соблюдение правил и норм, изложенных в Коране и Сунне. Фундаментом идеологических настроений салафитов является борьба против новаций, вносимых в исламскую ортодоксию, и призыв к возрождению пуристского ислама эпохи пророка Мухаммада и первых четырех праведных халифов (41).

Исламизм в отличие от фундаментализма, увязшего в теологических вопросах, представляет собой политическое явление, преследующее конкретные, прагматические задачи, это, по сути дела, политический ислам. По мнению Р.Г. Ланды, исламизм – «определенная стадия социополитического развития мира ислама, последовавшего вслед за панисламизмом XIX века и национализмом первой половины XX века» (42).

Основная формула исламизма – «Ислам – это решение». Апологеты исламизма выступают за сохранение суммы исламских культурно-религиозных ценностных установок как неотъемлемого условия для прогресса мусульманского мира. Гиперзадачей, по мнению идеологов исламизма, является создание исламского государства, построенного на законах Пророка и торжестве исламской справедливости. Исламизм, по определению Б.В. Долгова, представляет собой направление в современной арабо-мусульманской общественной мысли, которое «отражает стремление определенной части общества сохранить свои исторические традиции, религию, культуру, то есть национальную самоидентификацию в условиях вызовов современного мира, прежде всего, глобализации» (43). Исламизм и фундаментализм выступают как взаимосвязанные и коррелирующиеся явления.

Исламизм изначально заявил о себе как о социально-политическом явлении в сфере культуры, до того как вторгся в область политики. Основной мишенью идеалов исламизма стала доктрина национализма. Исламистская культурная революция свершилась узкими группами активистов и интеллектуалов, на которых в конце 1960-х гг. совсем или почти совсем не обращали внимание. Но она по-своему предвосхитила некоторые процессы, которые происходили в исламском обществе 10 лет спустя, и приготвилась ответить на них (44).

К началу 70-х гг. XX в. культура национализма утвердилась и доказала свою жизнеспособность во многих странах исламского мира. Сукарно, Каддафи, Зия-уль-Хак, Садат и др. разделили мир ислама на сепаратные части, основанные на нередко искусственно созданном национальном единстве полиэтнических, поликонфессиональных и гетерогенных социумов. Обозначив приоритет национальных интересов Египта в процессе урегулирования ближневосточного конфликта, выдвинув лозунги «Египет – превыше всего», «Мы – египтяне, мы – нация», Анвар Садат – президент страны – стал жертвой исламской организации «Братья-мусульмане», пытавшейся повернуть политический корабль Египта в фарватер исламизма (45).

Националистические доктрины политических лидеров нередко являли собой адаптированный перевод европейских идеалов и ценностей на язык, доступный традиционному сознанию. Так, М. Каддафи нередко апеллировал к Ж.Ж. Руссо, Сукарно цитировал К. Каутского и др. Возникла монополия на современный письменный язык. «Этот проект эмансипации», – как отмечает Ж. Кепель, – «воплощавшийся в жизнь на “национальном языке” и формировавший его как таковой – позволил им потеснить духовных лиц,

улемов, традиционно обладавших монополией на ученый письменный язык и сделавших его вектором сакрального выражения ценностей общества» (46). По прошествии времени этот письменный язык стал в руках авторитарных лидеров национализма инструментом пропаганды и легитимизации их власти над обществом. Именно в это время на политическую авансцену исламского мира вышли идеологи исламизма Саид Кутб и Маулан Маудуди. В своих выступлениях и статьях они, блестяще овладев современным языковым инструментарием, сделали его орудием своих ценностных установок, императивом которых являлось не национальное единство, а религиозное, которое преподносилось как единственно возможное во всех аспектах социокультурной и политической самоидентификации.

Исторической «матрицей» современного исламизма является организация «Братья-мусульмане», созданная крупным египетским исламским деятелем Хасаном аль-Банной в 1928 г. Конец 1920-х гг. ознаменовался ощущением фрустрации и растерянности в исламском мире. Колониализм Запада и упразднение в 1924 г. К. Ататюрком халифата оказали стрессовое воздействие на массовое сознание мусульман. Халифат и морально, и политически символизировал исламское единство. Теперь он был демонтирован и заменен на секулярно-националистическую модель К. Ататюрка. Создание «Братьев-мусульман» стало реакцией на эти процессы. В начале 1950-х гг. «Братья-мусульмане» сначала поддерживали «Свободных офицеров» и Насера, однако вскоре между национализмом египетского лидера и исламизмом «Братьев» возникли непреодолимые противоречия. В 1954 г. Насер разгромил ассоциацию. Однако он не подозревал, что этим шагом наносит непоправимый ущерб своему харизматическому лидерству. Для исламистов (а их поддерживала значительная часть населения) Насер стал началом, апологетом джахилии, доисламского варварства. По мнению С. Кутба, входившего в состав «Братьев-мусульман», необходимо было ликвидировать джахилию, чтобы на ее руинах построить исламское государство. Кутб в рамках своей доктрины оперировал понятием «такфир», означающим отлучение от уммы того, кто считал себя мусульманином. Этот отлученный уже не имеет права на шариатскую защиту. Его кровь разрешена, он заслуживает смертной казни (47).

Мощным ударом по арабским национальным режимам, помимо нарастающих внутренних противоречий, стало поражение арабской армии в Шестидневной войне с Израилем в 1967 г. Националистические режимы начнут трещать по швам под грузом нерешенных проблем. Именно в эту культурную брешь устремится исламистская мысль, эволюционировавшая под влиянием С. Кутба (48).

29 августа 1966 г. С. Кутб окончил свою жизнь на виселице. Казнь видного теоретика исламизма превратила трещину между национализмом Насера и идеологией «Братьев-мусульман» в раскол. Эстафета исламизма была подхвачена пакистанским деятелем Маудуди, и это свидетельствовало о

том, что исламизм преодолел границы арабского мира. Исламизм на Индийском субконтиненте развивался плавно, без дискретных разрывов, присущих деятельности «Братьев» в Египте. Маудуди сумел заложить фундамент исламского государства, мыслящегося как антитеза «мусульманскому национализму», ставшего доктриной возникшего в 1947 г. Пакистана. Он занимался развитием письменного языка – урду, наследия мусульманских завоевателей Индийского субконтинента, ставшего государственным языком Пакистана и политическим символом пакистанского национализма, в основе которого лежала идея объединения мусульман на ограниченной территории Индостана. Непрочность этой концепции была доказана в 1971 г. отделением Бангладеш (Восточного Пакистана).

Маудуди решительно возражал против исламского государства, ограниченного региональными рамками, власть в котором перешла бы в руки националистических элит. Безбожным он называл всякий национализм, тем более тот, который питался европейскими ценностями. Он выступал за исламизацию сверху, где суверенитет осуществлялся бы от имени Аллаха. Он заявлял, что политика является «органической и неотъемлемой частью исламской веры», а «исламское государство... панацеей от всех проблем» (49). Для него пять принципов ислама являлись лишь прологом к джихаду, понимаемому как борьба против творений Аллаха, узурпировавших его суверенитет (50).

Религия, согласно Маудуди, становилась идеологией политической борьбы. В 1941 г. он создал партию «Джамаат-и-ислами». Маудуди отстаивал концепцию «третьего пути», отвергая как модели общественно-экономического развития капитализм и социализм.

Заслуга Маудуди в формировании исламизма заключалась в том, что он теоретически обосновал культурный разрыв как с мусульманскими националистами, так и с миром фундаменталистов. Он заявлял: «Как по духу, так и по цели ислам и национализм прямо противоположны друг другу... Конечная цель ислама – мировое государство, в котором будут разорваны цепи расовых и национальных предрассудков, и все человечество войдет в единую культурную и политическую систему» (51). Его подходы заложили основы коммунизма – идеологии и политической деятельности, исходящей из стремления отдельных социальных сил поставить интересы какой-либо религиозной общины над интересами других религиозных общностей, проживающих в данной стране (52). Признаки коммунизма – в отождествлении религиозной общности с национальной, в противопоставлении интересов титульной религиозной общности другим конфессиям. Коммунизм отрицает возможность бесконтрольного сосуществования конфессий в рамках одного государства (53).

М. Маудуди определил правовой статус немусульман в исламском государстве. Они имели право на отправление культа, могли находиться на государственной службе. Но им запрещалось распространять свои религиозные убеждения и претендовать на реальную власть (54).

В конце 60-х гг. XX в. именно перекрестное влияние Кутба и Маудуди подготовило в суннитском мире исламистское движение. В шиитском эта «заслуга» принадлежит Хомейни.

В дискуссии между национальным и религиозным объединением больший прагматизм, создающий устойчивые политические модели, присущ национализму. Политические лидеры, сделавшие ставку на национальную интеграцию, добились на протяжении XX в. значительных успехов.

В религиозном принципе интеграции заложены внутренние противоречия, нарушающие монолитность консолидации. Ислам распадается на два крупных течения: сунниты и шииты. Основные направления обросли многочисленными мазхабами (ответвлениями). Так, исламский национализм был положен в основу создания государства в Пакистане. Однако это не привело к консолидации этносов. Произошел распад Пакистана, из состава которого выделилось новое государственное образование – Бангладеш. Этнические факторы вступили в противоречие с конфессиональными. Представления о религии как основном инструменте интеграции были дискредитированы.

Начавшееся в конце XIX – начале XX в. движение за социально-политическое и культурное обновление, помимо реформаторства, было представлено просветительством, которое через короткий период времени объединилось с модернистским течением Реформации, поскольку не могло решить основные задачи, стоявшие перед восточным социумом – национальной консолидации и национального освобождения.

Просветительство в исламском мире было западноориентированным, испытывало влияние идей Руссо, Вольтера, Монтескье. Мусульманские просветители выдвигали концепцию, заключающуюся в том, что основополагающим политическим принципом ислама является демократия. Ф. Марраш (1836–1883) впервые апеллировал к новому социально-политическому идеалу, критикуя деспотии и призывая к установлению просвещенной монархии (55). Аль-Кавакиби (1849–1902) в «Природе деспотизма и гибельности порабощения» изложил взгляды о народном правлении. Он критиковал деспотов и отстаивал демократические принципы ислама, отмечая, что «мусульманство основано на принципах демократического управления, то есть всенародности и совещательной аристократии, то есть совета нотаблей» (56). Его политические симпатии сводятся к особому, специфическому виду демократии, отличной от западной, «стоящую между демократией и аристократией» (57). Направленность национально-освободительных движений против угнетения формировала вектор борьбы против деспотических режимов. Это привело к идеализации республиканской формы правления. М. Икбал отмечал, что она «не просто полностью соответствует духу ислама. Она стала необходимостью, в связи с высвобождением в исламском мире новых сил» (58). Актуализация республиканского правления привела к созданию реформаторами-просветителями концепции народовластия, заложенного в природу ислама. Она воплощена в выборности главы уммы. Парламент, по



их мнению, известен исламу задолго до его появления на Западе, поскольку ислам «издавна внедрял в жизнь социальные... виды демократии» (59). Под парламентом понимался совещательный орган при халифе. Однако он не был выборным.

Мусульманские просветители не могли не понимать специфику Востока, исламского мира, доминирование авторитаризма в политических системах. Видимо, их политическим идеалом являлась специфическая исламская демократия, основанная на приоритете сильной власти президента, опирающегося на парламент. Маятник политических симпатий некоторых просветителей-реформаторов в итоге качнулся в сторону авторитарно-тоталитарных форм лидерства. Мухаммед Абдо, апеллируя сначала к республике, позднее трансформировал свои взгляды: «Только справедливый диктатор может привести Восток к развитию... Пятнадцать лет такого правления позволят мусульманам осуществить подготовительные шаги в сторону представительного правления» (60).

Вторая половина XX в. сформировала демонстрационный эффект прихода к власти представителей политических движений ислама как мирным, так и силовым путем. На фоне рутинизации авторитетов национализма и сформировавшегося в обществе неприятия крайних фундаментальных проявлений ислама рождаются в последние десятилетия XX – начале XXI в. своеобразные симбиозные течения политического ислама с новой идеологией, пытающиеся синтезировать доктрину национализма с концепцией исламской демократии. В этой связи происходит пересмотр представлений об исламской умме как общине единоверцев вне зависимости от их национальной принадлежности. В выступлениях лидеров палестинского «Хамас», ливанской «Хезболлы», иракского сопротивления значительно сокращен объем исламской риторики, опирающейся на традиционные догматы. Сохраняя верность и приверженность исламским канонам, оставаясь в русле исламского движения, они выступают в защиту идей социальной справедливости и равенства, которые формируются как на секулярных, так и на религиозных основах (61).

Результатом синтеза и взаимовлияния секулярных и конфессиональных концепций в исламском мире стало формирование в конце XX – начале XXI в. идеологических течений «исламонационалистов» и «националисламистов». Будущее, по-видимому, в том, как отмечает В.М. Ахмедов, «насколько успешными окажутся попытки совместить аутентичный проект развития государства с элементами западной системы ценностей и мусульманский модернизм с традиционными исламскими представлениями и идеями» (62). В концепциях «националисламистов» акцент, соответственно, делается на светский элемент, а исламу отводится роль социокультурного, интегрирующего фактора. Проводится жесткое зонирование ареалов компетенции уммы и нации. В соответствии с подходами «исламонационалистов» ислам выступает как основа самоидентификации. В теоретическом плане

конечная цель – мировая мусульманская община, в практическом – приоритет национальных интересов (63).

Скорее всего, комбинированные формы идеологии станут катализатором социально-политического и экономического развития, поскольку и госнационализм (как политическое явление, а не средство самоидентификации нации), и исламский фундаментализм все более становятся реликтами ушедшего XX в. Их исторические миссии можно считать выполненными. Исламский фундаментализм от ваххабитов XVIII в. до наших дней базируется на концепции теократии, согласно которой государство распространяет свою власть на все сферы жизни общества и индивида. Осуществляется тотальный контроль всего образа жизни, всех отношений в социуме: политических, экономических и культурных. Суверенитет в исламском государстве принадлежит Богу, что означает управление на основе шариата. Фундаменталисты утверждали, что они выступают за свободные выборы не ради становления демократии или индивидуальных свобод, а во имя утверждения ислама. Когда теоретики фундаментализма поднимали проблему демократии, речь вовсе не шла о ее совместимости с исламом, а о том, что концепция западной демократии трудно сочетается с исламским правлением, основой которого является шариат – закон ислама, данный Аллахом (64).

В этой связи рождается политический парадокс-закономерность, заключающийся во взаимобратном эффекте демократизации: чем шире демократические права и свободы в ряде исламских стран, чем свободнее и конкурентнее выборный процесс, тем выше вероятность прихода к власти исламистов. Свободные демократические выборы могут привести к победе исламистов, поскольку их риторика близка населению мусульманского мира. Вопрос в том, насколько предвыборные лозунги соответствуют их истинным намерениям.

Таким образом, национализм и исламизм выступают в качестве этапов в развитии политических систем исламского мира, сменяющих и взаимозаменяющих друг друга. Госнационализм, как идеология нациестроительства и консолидации гетерогенных социумов, носил априорно авторитарный характер. К моменту, когда он выполнил свою историческую миссию и эра харизматических лидеров периода парада суверенитетов подошла к финалу, его сменил исламизм как реакция на усталость от авторитарных тенденций и разочарование в плодах госнационализма как светской идеологии. После заката авторитарно-националистических режимов взоры исламской уммы обратились к вечным ценностям ислама, ознаменовав начало радикального исламизма на волне извечной халифатской ностальгии, запрятанной в недрах массового сознания мусульман.

Когда ряд западных исследователей говорят о невозможности использования в исламском мире демократического механизма оппозиции, смены одной правящей партии на другую, представляется, что это утверждение не совсем верно. Национализм и исламизм как идеологии, сменяющие друг друга в зависимости от исторического времени и политических реалий, яв-

ляются, как нам видится, специфическим аналогом западного механизма смены правящих партий.

Национализм и исламизм объединяет оппозиция Западу, проекту глобализации. Они являются защитным барьером от социокультурной и экономической экспансии Запада. Однако общая задача этих идеологий не снимает внутренних противоречий между исламизмом и национализмом. Исламизм в начале XXI в., выступая в качестве ответной реакции на культуру глобализации, претендует на роль института глобализации в рамках исламского мира, возрождая концепцию панисламизма и оживляя политические мифы прошлого. В этом он кардинально противостоит национализму. Мессианские претензии исламизма были озвучены еще в 50-е гг. XX в. С. Кутб в памфлете «Вехи» выступал с резкой критикой существующего мирового порядка, который, по его мнению, пребывает в цивилизационном кризисе. Только ислам способен преодолеть этот кризис, спасти человечество и гарантировать мир на Земле (65).

Апологеты исламизма обозначают два приоритета в своей политической стратегии. Микрозадача – проект глобализации всех мусульман мира; макрозадача – исламская мировая глобализация, т.е. создание мирового порядка под эгидой ислама. Такая парадигма развития неизбежно повлечет за собой столкновение цивилизаций, о чем предупреждал С. Хантингтон. Относительно успокаивает мировое общественное мнение тот факт, что исламисты ставят недостижимые цели в условиях информационного и техногенного общества XXI в. Однако дестабилизировать обстановку и поставить под сомнение легитимность существующих режимов в их силах. Кризис государств исламского мира, базирующихся на идеологии национализма, создал предпосылки для возрождения религии. Идея Божественного порядка выдвигается исламистами как альтернатива секулярным государствам, всему светскому мировому порядку. По мнению известного египетского ученого Самира Амина, формирование мировой капиталистической системы привело к качественным изменениям механизмов развития мира. Интернационализация хозяйственной жизни породила господствующую в мире культуру, имеющую капиталистический (а не западный) характер, именуемую «культурой глобализации». Последняя периферизирует местные культуры, существование которых теперь теряет смысл без поддержания связи с господствующей глобализующейся культурой (66). Сформировавшаяся картина мира лишает оригинального содержания культурный ландшафт современного мира, неизбежно разделяя его на центр и периферию.

Запад привнес в исламский мир ценностную парадигму нациестроительства, которая пошла по обратному вектору, учитывая восточную ментальность. Не от наций к государству, а от государства к нации. Однако процесс нациестроительства не развивался на Востоке синхронным курсом с процессом преодоления гетерогенности общества, с универсализацией их культурных норм и ценностей. Это противоречие взрывает изнутри хрупкий консенсус государства-нации на Востоке.

Именно поэтому исламисты и фундаменталисты рассматривают идеологию национализма и светское национальное государство как имплантированную Западом модель чужеродного политического развития, не отвечающую социокультурному дискурсу, а поэтому не обладающую легитимностью. Юсуф ал-Карадауи заявляет, что глобализация нации-государства рассматривается им как «заговор» против ислама (67). В целом позиция исламистов сводится к тому, что современный *Rah Americana* должен быть заменен *Rah Islamica*. Исследователь современного политического ислама Ф. Холлидей справедливо квалифицирует исламское государство как «клерикальную диктатуру», новую модель тоталитарного правления, легитимированного религией (68).

Первая в новейшей истории попытка создать неоисламистский проект теократического режима состоялась в Иране. Хомейни рассматривал иранскую политическую модель как эталон для всей уммы. Изначально реакция исламского мира на проект Хомейни была весьма одобрительной. Но вскоре, когда лидеры исламских государств увидели агрессивное поведение иранского режима, выразившегося в экспорте исламской революции и конфронтации в международных отношениях, их реакция резко трансформировалась. Они дистанцировались от Ирана.

С. Амин выступает с резкой критикой иранского режима и других консервативных режимов. «Революционный» Иран деградирует. В последние два десятилетия XX в. он совершил эволюцию от растущей экспортоориентированной экономики до страны «четвертого мира» с отсталой структурой экспорта. Доктрина исламистов таким образом, сама того не ведая, служит, по мнению Амина, империалистам.

«Два дискурса – империалистический и сакафуйский («ас-сакафуйа» ар. яз. – заостренная, консервированная культура, призывающая к возрождению чистоты ислама) идут бок о бок друг с другом» (69), – пишет египетский ученый. Характерной чертой парадигмы исламизма является призыв к консервации общественного развития. Доктрина ас-сакафуйа, понимаемая как религиозное учение, призывающее к защите культурной самобытности при взаимодействии с другими цивилизациями, по мнению Амина, абсолютно бесполезна для понимания общественных процессов. «Самобытность, объясняющая все, не объясняет ничего», – отмечает он (70).

Таким образом, представляется сомнительным, что исламистская доктрина имеет перспективу в качестве одного из типов легитимизации политического лидерства. Несомненно, всплески исламских настроений будут еще долгим и постоянным спутником традиционных обществ исламского мира. По мере экономического развития и проникновения ценностей современного мира, носящих общепланетарный характер, исламистам будет все труднее находить свою политическую аудиторию.

Тогда какова же идеология, способная сохранить самоидентичность обществ Востока и стать основным оппонентом культуры глобализации. Ей становится неонационализм, формирующий оппозицию государств против

носителей глобализации, против доминирования одной державы над всем миром. Однако природа современного национализма как типа легитимизации политического лидерства совершенно иная, нежели в середине XX в. По мнению З.И. Левина, «Национализм, кажется, обретает второе дыхание» (71). Современный национализм ориентирован на другие задачи. Если во второй половине XX в. национальные лидеры Востока стремились, прежде всего, деколонизовать историю, сформировать нации из разных элементов пестрой этнической и конфессиональной мозаики, т.е. решить внутренние задачи построения нации и формирования национального самосознания, то сегодня речь идет прежде всего о защите от глобализации, разрушающей самоидентичность. Концепция национализма включает в себя представления о нации как единой общности, обладающей национальным самосознанием, о национальном языке как инструменте сохранения национальной культуры и интеграторе национального единства (72).

Борьба за формирование и защиту национального самосознания активно велась и ведется политическими лидерами Востока. Национальное самосознание воспринимается как основа сохранения нации. Лишь религия может поспорить с национализмом за место в душах людей, но последний, по мнению ливийского лидера М. Каддафи, «всегда берет верх» (73). В 1988 г. Каддафи выступил с инициативой начать борьбу за чистоту арабского языка, запретить СМИ употреблять слова, имеющие международное значение: радио, телевизор. Он предложил найти им арабский эквивалент. В Иране при шахе М. Реза Пехлеви была предпринята попытка очистить фарси от арабизмов и тюркизмов, составляющих половину словаря. В конце 1970-х гг. в Ираке был введен запрет на исполнение в радиоэфире песен, содержащих иностранные слова (74).

Все политические концепции национализма на Востоке середины XX в. базировались на патриархальной самобытности, опирались на традиции, призывая к модернизации. Синтез неотрадиционализма и модернизации был создан индонезийским лидером А. Сукарно. Самобытность стала коварным пороком, о который и споткнулся индонезийский президент, апеллировавший к устоям средневековой индонезийской общины, абсолютизовавший патриархальную старину. Иранский шах М. Реза Пехлеви в своей книге «Мое служение Родине» делал акцент на великом прошлом иранской цивилизации – прародине арийцев, на культурных достижениях иранской монархии, на цивилизаторской миссии его страны, которая выступает связующим звеном между Востоком и Западом. «Моя страна может стать мировым лидером, может дать миру новый синтез Востока и Запада, древности и современности», – писал шах (75).

Все вышеизложенные примеры характеризуют феномен этатистского национализма, т.е. суперэтнической идеологии, в основе которой высшей ценностью выступает приоритет интересов государства. Этот этап, по-видимому, остался в прошлом. И госнационализм, и исламизм становятся в глобализирующемся мире реликтами. Будущее, видимо, за идеологией неона-

ционализма, являющейся синтезом этничности и самоидентификации, выражающейся в росте самосознания этносов, их стремлении к территориальной и этнокультурной автономии, в устремлениях политических лидеров, выступающих за сохранение самоидентичности и одновременное вхождение в глобальный мир. В этой связи С. Амин видит перспективу в изменении вектора развития – с культуры глобализации на глобализацию культуры, с сохранением национальной идентичности народов мира. С этим утверждением трудно не согласиться.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) *Чиркин В.Е.* Традиционное мусульманское сознание и право // Идеологические процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки. – М., 1984. – С. 43.
- (2) *Ерасов Б.С.* Цивилизации. Универсалии и самобытность. – М., 2002. – С. 333–334.
- (3) *Лурье С.В.* Историческая этнология. – М., 1998. – С. 127.
- (4) *Ерасов Б.С.* Цивилизации... – С. 338.
- (5) Конфликты на Востоке: этнические и конфессиональные / Под ред. А.Д. Воскресенского. – М., 2007. – С. 33.
- (6) *Ерасов Б.С.* Цивилизации.... – С. 339.
- (7) *Мнацаканян М.О.* Национализм и глобализм. – М., 2009. – С. 69.
- (8) *Ерасов Б.С.* Цивилизации.... – С. 342.
- (9) Там же. – С. 342.
- (10) Там же. – С. 343.
- (11) Там же. – С. 197, 344–347.
- (12) Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. – М., 1984. – С. 273.
- (13) *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли (1917–1945). – М., 1979. – С. 42–45.
- (14) *Беленький А.Б.* Идеология национально-освободительного движения в Индонезии 1912–1942. – М., 1978. – С. 205–208.
- (15) Expectant Peoples. Nationalism & Development. – N. Y., 1967.
- (16) *Этингер Я.Я.* Международные отношения в Африке. – М., 1972. – С. 115.
- (17) *Лазарев М.С.* К национальной ситуации на современном Востоке. Методологический подход // Национальные проблемы современного Востока. – М., 1967. – С. 33.
- (18) Arab Nationalism. An Anthology. – Berkley & L. – A., 1962. – P. 227.
- (19) Nationalism in Asia & Africa. – L, 1970. – P. 30.
- (20) *Сорокин П.А.* Система социологии. – М., 1993. – Ч. 1. – С. 184.
- (21) *Мнацаканян М.О.* Национализм и глобализм. – М., 2009. – С. 63.
- (22) *Сорокин П.А.* Система социологии. – М., 1993. – Ч. 2. – С. 356.
- (23) *Shafer B.C.* Facer of Nationalism. New Realities & old Myths. – N. Y., 1972. – P. 313.
- (24) *Binder L.* The Ideological Revolution in the Middle East. – N. Y., 1964. – P. 76.
- (25) *Kohn H.* Nationalism: It's Meaning & History. – N. Y., 1955. – P. 101.
- (26) Expectant Peoples. Nationalism & Devolpment. – N. Y., 1967. – P. 17.
- (27) *Nuseibeh N.Z.* The ideas of Arab Nationalism. – N. Y., 1959. – P. 59.
- (28) Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1990. – С. 291, 359.

- (29) *Гольдциер И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М., 1938. – С. 153–154.
- (30) *Мюллер А.* История ислама от основания до новейших времен. – СПб., 1895. – Т. 1. – С. 65.
- (31) *Дорошенко Е.А.* Шиитская традиция и революция 1978–1979 гг. в Иране // Политические отношения на Востоке: общее и особенное. – М., 1990. – С. 151–152.
- (32) Религия и секуляризация на Востоке / Ред. Л.Р. Полонская. – М., 1993. – С. 15.
- (33) *Степаняну М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). – М., 1974. – С. 13.
- (34) Там же. – С. 15.
- (35) Там же. – С. 17.
- (36) *Васильев Л.С.* История Востока. – М., 1998. – Т. 2. – С. 201.
- (37) *Левин З.И.* Арабские вольнодумцы XX столетия // Религия и секуляризм. – М., 1993. – С. 92.
- (38) *Степаняну М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли... – С. 89.
- (39) *Keddie N., Sayyid Jamal ad-Afghani.* A Political Biography. – L. – A., 1972. – P. 140.
- (40) *Сикоев Р.Р.* Афгани Дж.: «Письмо к османскому халифу» // Ближний Восток и современность. – 2007. – № 32. – С. 6.
- (41) *Наумкин В.В.* Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток. – 2006. – № 1. – С. 7.
- (42) *Ланда Р.Г.* Международный форум востоковедов и африканистов в СПб. // Восток. – 2006. – № 4. – С. 156.
- (43) *Долгов Б.В.* Исламизм в контексте конфликта цивилизации // Конфликты на стыках цивилизаций в начале XXI века. – М., 2007. – С. 43–45.
- (44) *Кепель Ж. Джихад.* Экспансия и закат исламизма. – М., 2004. – С. 29.
- (45) Подробнее см.: *Воронин С.А.* Анвар Садат: эволюция внешнеполитического курса в процессе решения ближневосточного конфликта. – М., 1997.
- (46) *Кепель Ж. Джихад.* Экспансия и закат исламизма... – С. 30.
- (47) Там же. – С. 36.
- (48) Там же. – С. 37.
- (49) *Nasr S.V.R.* The Vanguard of the Islamic Revolution. – L., 1981. – P. 7.
- (50) *Maududi S.A.* Fundamentals of Islam. – Lahore, 1975. – P. 249–250.
- (51) Religion, Politics & Social Changes the Third World. – N. Y.; L, 1971. – P. 114.
- (52) Религия и общественная жизнь в Индии. – М., 1983. – С. 64.
- (53) *Микаелян Н.Р.* Мусульманский коммунизм как фактор формирования политического сознания в Пакистане (70-е – конец 80-х гг.) // Политические отношения на Востоке: общее и особенное. – М., 1990. – С. 138.
- (54) *Adams Charles J.* The Ideology of Maulana Maududi // South Asian Politics & Religion. – Princeton, 1966. – P. 375.
- (55) *Марраш Ф.Ф.* Чаша права. Цит. по: *Степаняну М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли... – С. 129.
- (56) *Аль-Кавакиби Абд ар-Рахман.* Природа деспотизма и гибель порабощения. – М., 1965. – С. 18.
- (57) Там же. – С. 17.
- (58) *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious thought in Islam. – Lahore, 1962. – P. 157.
- (59) *Choudhury G.W.* Constitutional Development in Pakistan. – L., 1959. – P. 75.
- (60) *Kerr M.H.* Islamic reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh & Rashid Rida. – Berkeley; L. – A., 1966. – P. 135–136.

- (61) *Ахмедов В.М.* Социально-политические процессы в арабских странах Ближнего Востока. – М., 2007. – С. 91–92.
- (62) Там же. – С. 94–95.
- (63) Там же. – С. 90–96.
- (64) Подробнее см.: *Сапронова М.А.* Политический процесс в арабских странах. – М., 2007; *Ахмедов В.М.* Социально-политические процессы...
- (65) *Sayyid Qutb.* Signposts. – Cairo, 1989. – P. 201–202.
- (66) Цит. по: *Сейранян Б.Г.* Культура глобализации или глобализация культуры? // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. – 2007. – Вып. 6. – С. 193.
- (67) *Yusuf al-Qaradawi.* The Islamic versus the imported solution. – Beirut, 1988. – Vol. 1. – P. 152.
- (68) *Holliday F.* Islam & myth of confrontation. – L., 1995. – P. 69.
- (69) Цит. по: *Сейранян Б.Г.* Культура глобализации... – С. 195–196.
- (70) Там же. – С. 196.
- (71) *Левин З.И.* Общественная мысль на Востоке. Постколониальный период. – М., 1999. – С. 83.
- (72) *Мнацаканян М.О.* Цивилизации... – С. 110–120.
- (73) *Кадафи М.* Зеленая книга. – М., 1989. – С. 29.
- (74) *Mass Culture, popular culture & social life in the Middle East.* – Frankfurt, 1987. – P. 155.
- (75) Цит. по: *Кляшторина В.Б.* Иран 60–80-х годов. От культурного плюрализма к исламизации ценностей. – М., 1990. – С. 106–108.

## NATION OR MUSLIM COMMUNITY. ISLAMIC WORLD IN SEARCH OF IDENTITY

S. Voronin

World History Chair  
Peoples Friendship University of Russia  
*Miklukho-Maklaya Str., 10a, Moscow, Russia, 117198*

The article studies the ideology of nationalism and Islamism as factors in the self-identification of the Muslim East. The author notes that nationalism and Islamism are united by their opposition to Western culture and values, to the concept of globalization. They are a protective shield against Western socio-cultural and economic expansion. However, this common objective of both ideologies does not eliminate the inherent contradictions between Islamism and nationalism. Both state nationalism and Islamism are obsolete in a globalizing world. The future belongs to Neo-nationalism, which is a synthesis of ethnicity and self-identity, which manifests itself in the growth of ethnic consciousness, a desire for territorial and ethno-cultural autonomy, in the aspirations of political leaders, who advocate the preservation of identity and the simultaneous access to the global world.

**Key words:** Islamic democracy, S. Qutb, nationalism, «Muslim Brothers», culture of globalization.