УДК 32.327

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ: ОПЫТ ВОСТОЧНЫХ ПОЛИТИЙ (исламская проекция)*

Косов Геннадий Владимирович,
Пятигорский государственный лингвистический университет, профессор кафедры международных отношений, мировой экономики и международного права, доктор политических наук, профессор, г. Пятигорск, Россия.
E-mail: kossov1@yandex.ru

Станкевич Галина Викторовна,
Пятигорский государственный лингвистический университет, профессор кафедры международных отношений, мировой экономики и международного права, доктор политических наук, доцент, г. Пятигорск, Россия.
E-mail: stankevichg@rambler.ru

Аннотация
Статья посвящена особенностям политического процесса в странах, где ислам является государственной религией, и характеризуется его роль и влияние как на внутреннюю, так и внешнюю политику этих стран. Раскрываются основные, по мнению авторов, характеристики политического процесса в восточных странах и принципы его осуществления. Рассмотрены влияние глобализации на политику этих стран и варианты её развития; выявлены возможные тенденции в развитии восточного политического процесса в условиях глобализации.

Ключевые понятия:
ислам,
община,
политический процесс,
глобализация.

Восток, являясь колыбелью всех мировых религий, крайне не однороден. В истории политической мысли наблюдались попытки сформулировать некоторые общие черты восточных цивилизаций. Так, М. Вебер, оправдывая культурный империализм, писал о нерациональных аспектах этих цивилизаций [2]. Нам представляется, что целесообразно разделить Восток как социокультурный феномен на классический Восток (Индия, Китай, Япония) и исламский Восток. Притом что, с одной стороны, Востоку в широком социокультурном понимании (и классическому, и исламскому) присущ ряд общих характеристик, а с другой, существует определенная проекция ислама, буддизма-индуизма и т.д. на сущность и политическую практику восточных политий.

Для характеристики роли религиозного фактора в политическом процессе восточных политий мы воспользуемся рядом положений теории незападного политического процесса Л. Пая [10] и отечественной ориенталистики (Л.С. Васильев [1]).

Л. Пай, выделяя специфику политических процессов западного и незападного типов, сформулировал 17 черт, отличающих политический процесс в незападных обществах от политического процесса в западных [10, с. 66–85].

Описанная Л. Паем структура незападного политического процесса достаточно полно и подробно раскрывает его особенности, а теоретические рассуждения Л.С. Васильева о специфике восточных сообществ позволяют проследить эволюцию основных элементов политического процесса.

Представляется, что доантичные политические структуры как на Западе, так и на Востоке были идентичны, и мы считаем, что они развивались по восточному типу (в социокультурном, а не в географическом понимании). Начиная с Античности, происходит разделение политических структур и практик на специфически западные и восточные. Данное разделение связано с появлением на Западе частнособственнических отношений, развитием товарного производства, отсутствием централизованной власти, наличием демократического самоуправления в общине и формированием «гражданского общества» [9, с. 10], в то время как в восточных обществах господствовала общинная и государственная, а не частная собственность. Данная тенденция вела к диктату общины над личностью, государства над общиной. Семья, клан, каста

*Работа выполнена в рамках гранта РГНФ 13-33-01005 «Нетрадиционные религиозные объединения как сетевой субъект в системе угроз на Северном Кавказе».

(не путать с варной), братство как варианты общины, с одной стороны, помогали человеку в противостоянии с государством, а с другой – являлись проводниками идей государства/власти в массы. Руководители данных структур были вписаны в государственную систему, являясь первой ступенью чиновничества. Именно поэтому политическая структура восточных политий стремилась к внутренней стабильности, а консервация норм общинной этики способствовала воспроизведению одного и того же типа политических структур.

Д. Угринович отмечает три основные направления воздействия религии на политический процесс: «во-первых, влияние самой религии на политическое поведение верующего человека независимо от того, какую политическую позицию занимают служители церкви, затрагивают политические и социальные вопросы в своих проповедях, всякая пропаганда религии в известной мере усиливает политическую активность трудящихся, препятствует их участию в борьбе за общественное переустройство». «Во-вторых, религия воздействует на политический процесс через конкретные социальные учения, проповедующие церковные и религиозные организации. Наконец, в-третьих, религия оказывает воздействие на политический процесс через повседневную политическую деятельность церковных организаций» [13, с. 325–326]. Развивая данную мысль, можно утверждать, что религиозный фактор детерминировал появление особого психоментального типа западного и незападного человека. Если первый был «деятелем» (преобразователем) внешнего мира, то второй преобразовывал свой внутренний мир, следовал всеобщему закону Рита (с санскрита: «порядок вещей»), ориентировался на циклическое время, что делало предсказуемым его социальное поведение, детерминировало патерналистскую модель как семейной, общественной, так и политической жизни.

Итак, на Западе новации, в том числе и политические, явились следствием активности индивида, гражданина-собственника, а на Востоке – общины, принимающей только те ценности, которые соответствовали патернам общинной жизни, традиционному хронотопу.

Базовые структуры политической жизни в незападном обществе связаны с коммунитаризмом, с общиной, и, следовательно, политическое поведение зависит от общинной идентификации, от культурной /этнической /религиозной идентичности. В связи с этим и социальные/политические группы, и отдельные члены подобных сообществ сориентированы на конкретные аспекты общинных интересов, а не на политическую сферу.

Так, Л. Пай считает, что характер незападного политического процесса детерминирован формами социальных и собственно личных взаимоотношений, а власть/авторитет/влияние больше связаны с социальным статусом. Именно это и определяет проблему влияния как главную в политической борьбе, выводя за «скобки» дискуссии об альтернативных политических курсах. Процесс рекрутирования политической элиты и участия ее в политике в большей степени связан с культурной социализацией [7, с. 109–122], а не с деятельностью политических партий. Отметим, что даже для современных восточных политий партии, если вообще данный термин подходит для восточных политий, а точнее «братства», стремясь одержать первенство в политической борьбе и реализовать свои интересы, ориентированы на насаждение своего мировидения, мировосприятия, мирочувствования, социокультурных патернов, основных элементов образа жизни своей группы /сообщества/, клана и т.д.

Французский арабист П. Рондо, характеризуя политические партии в мусульманском мире, отмечает, что унитарные требования, выдвигаемые исламом, делали всегда подозрительными деление людей по кланам, фракциям, враждующим группировкам [5, с. 235–237]. Слово «хизб» (арабское обозначение «партии») обычно переводится в Коране как «раскольническая группировка», т.е. этому слову придается отрицательное значение (хотя в то же время в Коране содержится упоминание о «партии Аллаха» (хизбуллах) и «партии дьявола» (хизбушшайтан) [8, с. 15–17].

П. Рондо отмечает, что деление мусульман на три основные ветви нельзя считать партийным делением [5, с. 235–237]. В то же время в исламе задолго до появления современных партий религиозные братства нередко выражали определенные социально-политические тенденции.

– Религиозные братства представляли в классическом исламе наиболее прочную форму ассоциации, – считает П. Рондо [5, с. 235–237]. Это были группы людей, которые, следуя тому или иному мистическому учению, складывались вокруг духовного учителя, вырабатывая духовную иерархию. По-арабски братство обычно именуется «тарика» (путь), хотя иногда можно

встретить и «хизб», что означает, с одной стороны, некоторую неправомерность существования братства в глазах наиболее правоверных мусульман, но с другой – свидетельствует о возможностях, которыми располагает братство в сфере общественно-политической жизни. П. Рондо подчеркивает существующую преобладающую в исламском мире тенденцию к однопартийному правлению [5, с. 235–237], что объясняется спецификой политических режимов восточных политий в исламской проекции.

Итак, политический процесс в современных восточных политиях – это не процесс овладения (производства) властью, а процесс ее сохранения и использования с целью поддержки имманентно присущего, сложившегося и устоявшегося, ставшего традицией в политической жизни. В основе восточных политий лежит религиозный фактор, позволяющий государству выступать в качестве перманентного мобилизатора и охранителя патернов поведения, социальных практик [8].

Помимо базовых параметров, одинаковых для всех стран периферии, на Востоке существуют специфические черты, детерминированные исламом [13, с. 130–134.].

Мусульманские теологи в качестве одной из коренных особенностей своего вероучения называют единство религии и политики. В качестве аргумента они приводят тезис о том, что Мухаммед был не только проповедником, но и непосредственным организатором общины мусульман – уммы [12, с. 69–77]. Так, иранский политолог Сайид Хади Хосровшахи пишет: «Бог, пророк и великие проповедники, видевшие осуществление принципов ислама в организации процветающего общества, никогда не отделяли религию от политики». По словам Хасана ал-Банны, «в исламе исключен характерный для Европы конфликт между духовным и светским началами, между религией и государством... Христианская идея «богу – богово, кесарю – кесарево» здесь отсутствует, поскольку все принадлежит всемогущему Аллаху» [11, с. 56].

Толкуемая таким образом связь политики и религии означала утверждение теократии как идеальной формы исламского государства.

Ислам с самого начала был социальным движением и служил идеологическим обоснованием создания мусульманского государства. Именно Мединское государство, основанное пророком Мухаммедом, является идеальной организацией и высшим достижением духовной культуры, образцом для всех современных мусульманских обществ. Хотя, следует подчеркнуть, что Мединская община не была государством в традиционном даже для средневековья смысле. Это, как отмечает Г.М. Керимов, была община-коммуна, члены которой занимались в основном сельским хозяйством и укреплением первых мусульманских военных подразделений [6, с. 9]. Мухаммед, как и другие руководители родов и племен, сам решал все вопросы: судебные, социально-экономические, бытовые. Он и его последователи особенно подчеркивали отличие общины от уже существующих государств.

Так как Коран является «важнейшим руководством для материальной и духовной жизни людей вплоть до страшного суда», а «малейшее отклонение от него есть начало упадка религии, исламских норм и крушение божественной справедливости», то трудно себе представить, что полная реализация всех регламентирующих позиций возможна в неисламском социальном и политическом окружении. Следовательно, главная задача, стоящая перед мусульманским миром, – объединение всей людской семьи для того, чтобы привести «человечество в состояние, которое оно должно достичь, спасти этого носителя божественных качеств от сатаны и деспотических правителей, установить справедливость в мире и передать власть в руки безгрешных духовных правителей, чтобы те передали ее достойным людям» [8, с. 4]. Ведь ислам и исламское правление положат конец несправедливости и жестокости, всем порокам и разложению, помогут людям достичь желаемого совершенства.

В исламе единственной определяющей нормой, в соответствии с которой может быть организована политическая жизнь сообщества, является выдвигаемая на первый план общность уз веры. Эти узы образуют основу политической интеграции, социальной солидарности, экономической помощи и духовного братства. Аллах является суверенным правителем всех государств [5, с. 120].

На протяжении последних десятилетий мир был свидетелем неуклонного усиления политической роли ислама как во внутреннем, так и во внешнем политическом развитии целого ряда стран. После революции в Иране (1979 г.) заговорили о «возрожденческом движении почти всемирного масштаба», о «регенерации исламского этоса», о том, что мусульманский мир вступил в «одну из наиболее решающих фаз своей религиозной и культурной истории».

Ученый мир пытается найти объяснение этому феномену. Так, к причинам относят: «извечность бунта» (М. Родинсон); «двойной крах либерального капитализма и огосударствленного социализма» (Ж.-Ф. Канн, Ж. Жвийяр); «экспроприацию» религиозности широких мусульманских масс в пользу правящих группировок, использование идеи ислама для политической мобилизации в ущерб подлинному духовному обновлению (Х. Буларес); реакцию на имитацию западных партийно-государственных структур, системы образования, моделей экономического развития; чувство духовного и идеологического вакуума (А. Марун) [анализ проводится по: 12].

Р. Декмеджян считает, что причинами конкретного исламского возрождения могут быть [3, с. 37]: затянувшийся кризис мусульманских обществ, вызванный «дезориентирующим политическим, экономическим и социальным воздействием западного и советского империализма; императивы экономического развития; борьба народов за независимость; арабо-израильский конфликт; потеря арабами Палестины и Иерусалима; возникновение западного и марксистского секуляристских движений; продолжающиеся политические конфликты в арабских странах и в мусульманском мире вообще.

Г. Джемаль связывает революционализацию ислама с тем, что «энтропийные механизмы, действующие в человеческой субстанции, исказили единство воли к смерти и воли к власти. Жертвенная элита, построенная по пассионарно-героической модели, ушла из исламской практики и перестала быть действенной» [4, с. 112]. Поэтому, считает он, исламское сообщество занялось возрождением героической элиты, выделением из своих рядов людей воинской психологической и ментальной ориентации, которые должны составить костяк будущего правящего класса в исламской умме.

Политические и экономические кризисы перекатывались по мусульманскому миру, громыхая государственными переворотами и псевдореволюциями. И все большей части мусульман казалось, что единственным выходом из тупика может служить обращение к исламу, исламская альтернатива, ибо «в руках продажных властей и прочих ахундов, которые были хуже деспотических правителей, Священный Коран использовался как инструмент для насаждения насилия, жестокости, коррупции, оправдания угнетателей и врагов Господа» [8, с. 4–5].

Движение за возвращение к первоначальному исламу представляется реакцией на неспособность элиты в исламских странах установить легитимный общественный порядок в рамках жизнеспособной политической структуры. Корни кризиса легитимности в мусульманских странах профессор политических наук университета штата Нью-Йорк Р. Декмеджян видит в неудачной попытке их политических и интеллектуальных элит заменить традиционный исламский легитимизм светскими идеями легитимизма и социальной сплоченности [3, с. 36].

Политический исламизм резко активизировался не вдруг, а в «определенном социально-политическом контексте, отмеченном социальным крахом развития, который вовсе не обязательно связан с экономическим крахом» [5, с. 124], – отмечает Х. Буларес. Определенность этого социально-политического контекста проявляется двояко: в резком усилении неравенства, росте угнетения со стороны властвующих элит в подавляющем большинстве мусульманских стран и в отчуждении и утрате жизненных ориентиров, возникающих в результате подражательной, имитирующей модернизации.

Г.Х. Янден определяет возрождение ислама как феномен «политического оппозиционизма». По его мнению, вызов Запада 70-х гг. XX века получает политико-религиозный ответ, так как ислам в мусульманских странах является и религией, и политикой, и «не было другой силы или организации, которая оказалась бы способной руководить, вдохновлять и направлять борьбу» [5, с. 122].

Постколониальная стратегия экономического развития в большинстве мусульманских стран дискредитировала в глазах широких масс модернизацию как таковую, так как модернизация происходила за счет снижения уровня жизни громадной части населения. Зревший протест против такой модернизации нуждался в политико-идеологической форме, которая бы нашла, что противопоставить: 1) достаточно быстрому, неподконтрольному изменению условий жизни; 2) наступлению всего «чужого», «импортного», навязанного извне и разлагающего «свое»; 3) резкому усилению и обнажению социального неравенства. Представляется справедливым утверждение о том, что своеобразным идеологическим обоснованием такого рода социальным ожиданиям стал ислам.

Основатель и лидер партии «Джамаат-и ислам» в Пакистане Абдул Ала Маудуди

является признанным автором разработки в современных условиях концепции «исламского государства». Он считает: 1) верховная власть в исламском государстве принадлежит Богу, правительство выполняет функцию заместителя (халифа) Бога на Земле; 2) шариат есть основной закон страны; 3) действующее законодательство не должно противоречить шариату; 4) государство не должно преступать «границы», установленные исламом [11, с. 83].

Часть мусульманских теоретиков и идеологов и в настоящее время заявляют, что их вероучение не признает законодательства, вводимого рациональными человеческими аргументами. Так, лозунг «Братьев-мусульман» звучал: «Коран – наша конституция». За главой государства признаются функции административного регулирования исключительно в рамках шариата. Данная традиция уходит корнями в средневековую арабскую философию, в рамках которой и правители, и государственные деятели одновременно являются и судьями, и надзирателями. Их власть может быть исполнительной, административной, судебной, но не законодательной, ибо законодателем является сам Бог.

Одним из важных моментов в учении ислама, по мнению Г.М. Керимова, который активно используется в современных условиях, является толкование нации и гражданства. Согласно Корану «исламская нация» – это умма (народ) – единая нация, сложившаяся в границах всех мусульманских государств. Так, Муаммар Каддафи писал, что «ислам – это фактор сохранения исламской нации, идейная основа арабского национализма» [6, с. 60], а Али Аскер Хекмет уточнял, что «у мусульман один национализм, и этот национализм – ислам, ибо для мусульман национализм – символ веры» [6, с. 55]. «Гражданство» определяется термином «джинсия» и соответствует государственному разделению (например, египтянин, алжирец, иранец и т.п.)

В рамках концепции исламского миропорядка, которая была озвучена в Декларации Международного семинара, прошедшего 3–6 августа 1983 года в Лондоне, подчеркивается, что одной из политических целей уммы является объединение всех исламских движений в единое глобальное движение, «с тем, чтобы создать исламское государство» [5, с. 124]. Процесс создания исламского государства сопряжен, по мнению участников семинара, во-первых, с ликвидацией всех видов власти, находящихся в конфликте с Аллахом и Его Пророком, во-вторых, всякого политического, экономического, социального, культурного и философского влияния западной цивилизации. Конечной целью исламского варианта глобализации должно стать установление справедливости «во всех человеческих отношениях на всех уровнях в мире» [5, с. 124].

Исламский сценарий глобализации связан с превращением исламской традиции в политическую идеологию, стремящуюся, во-первых, к объединению всех мусульман в едином исламском государстве, и, во-вторых, к тотальной войне против всех неверных с целью их обращения в ислам для дальнейшего их включения в состав исламского государства. Современный автор Аль-Афгани разработал основополагающие принципы панисламизма: «во-первых, отказ от привнесенных концепций в силу их отчужденности от исламского общества и непригодности для него; во-вторых, подтверждение основного принципа (панисламизма) – ислам верен для любого места и времени» [5, с. 112].

Таким образом, на наш взгляд, политический процесс в восточных странах связан с вычленением и поддержкой в политической и социальной жизни имманентного, естественного, устоявшегося, проверенного на основе религиозных ценностей.

1. Арабо-исламский мир на пороге XXI века. М.: ИНИОН АН СССР, 1999. 186 с.

2. Воскресенский, А.Д. Незапад в дискурсе мирополитической компаративистики [Текст] / А.Д. Воскресенский // Международные процессы. 2004. № 3. С. 54–63.

3. Васильев Л.С. История Востока. В 2-х т. М.: Высшая школа, 1993.

4. Вебер М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре / АН СССР, ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при президиуме. Вып. 2. М.: ИНИОН, 1991. 186 с.

5. Декмеджян Р. Анатомия исламского возрождения: кризис легитимности, этнический конфликт и поиски исламских альтернатив // Проблемы исламоведения. Вып. 1. М.: ИНИОН АН СССР, 1982. 198 с.

6. Джемаль, Г. Освобождение ислама [Текст] / Г. Джемаль. М., 2004. 416 с.

7. Жданов, Н.В. Исламская концепция миропорядка [Текст] / Н.В. Жданов. М.: Наука, 2003. 568 с.

8. Керимов Г.М. Учение ислама о государстве и политике. М.: Знание, 1986. 64 с.

9. Косов, Г.В. Специфика политического процесса в периферийных странах [Текст] / Г.В. Косов, Ю.Г. Ефимов // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 9. С. 109–122.

10. Косов, Г.В. Политическая концепция ислама: цивилизационный и политологический анализ [Текст] / Г.В. Косов. Ставрополь: Изд-во Возрождение, 2008. 220 с.

11. Косов, Г.В. Становление гражданского общества в России: цивилизационный и политологи-

ческий анализ [Текст] / Г.В. Косов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2009. № 4. С. 8–14.

12. Пай, Л. Незападный политический процесс [Текст] / Л. Пай // Политическая наука. 2003. №2. С. 66–85.

13. Плешаков, О.В. Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане [Текст] / О.В. Плешаков. М.: Наука, 2003. 286 с.

14. Проблемы исламоведения. Вып. 1. М.: ИНИОН АН СССР, 1982. 198 с.

15. Угринович Д.М. Философические проблемы критики религии. М.: Политиздат, 1965. 349 с.

1. Arabo-islamskij mir na poroge XXI veka. M.: INION AN SSSR, 1999. 186 s. (Russian).

2. Voskresenskij, A.D. Nezapad v diskurse miropoliticheskoj komparavistiki [Tekst] / A.D. Voskresenskij // Mezhdunarodnye processy. 2004. № 3. S. 54–63 (Russian).

3. Vasil'ev L.S. Istorija Vostoka. V 2-h t. M.: Vysshaja shkola, 1993 (Russian).

4. Veber M. Raboty M. Vebera po sociologii, religii i kul'ture / AN SSSR, INION, Vsesojuz. mezhved. centr nauk o cheloveke pri prezidiume. Vyp. 2. M.: INION, 1991. 186 s. (Russian).

5. Dekmedzhjan R. Anatomija islamskogo vozrozhdenija: krizis legitimnosti, jetnicheskij konflikt i poiski islamskih al'ternativ // Problemy islamovedenija. Vyp. 1. M.: INION AN SSSR, 1982. 198 s. (Russian).

6. Dzhemal', G. Osvobozhdenie Islama [Tekst] / G. Dzhemal'. M., 2004. 416 s. (Russian).

7. Zhdanov, N.V. Islamskaja koncepcija miroporjadka [Tekst] / N.V. Zhdanov. M.: Nauka, 2003. 568 s. (Russian).

8. Kerimov G.M. Uchenie islama o gosudarstve i politike. M.: Znanie, 1986. 64 s. (Russian).

9. Kosov, G.V. Specifika politicheskogo processa v periferijnyh stranah [Tekst] / G.V. Kosov, Ju.G. Efimov // Social'no-gumanitarnye znanija. 2012. № 9. S. 109–122 (Russian).

10. Kosov, G.V. Politicheskaja koncepcija islama: civilizacionnyj i politologicheskij analiz [Tekst] / G.V. Kosov. Stavropol': Izd-vo Vozrozhdenie, 2008. 220 s. (Russian).

11. Kosov G.V. Stanovlenie grazhdanskogo obshhestva v Rossii: civilizacionnyj i politologicheskij analiz [Tekst] / G.V. Kosov // Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura. 2009. № 4. S. 8–14 (Russian).

12. Paj, L. Nezapadnyj politicheskij process [Tekst] / L. Paj // Politicheskaja nauka. 2003. № 2. S. 66-85 (Russian).

13. Pleshakov, O.V. Islam, islamizm i nominal'naja demokratija v Pakistane [Tekst] / O.V. Pleshakov. M.: Nauka, 2003. 286 s. (Russian).

14. Problemy islamovedenija. Vyp. 1. M.: INION AN SSSR, 1982. 198 s. (Russian).

15. Ugrinovich D.M. Filosoficheskie problemy kritiki religii. M.: Politizdat, 1965. 349 s. (Russian).

UDC 32.327

RELIGIOUS FACTOR IN THE POLITICAL PROCESS: THE EXPERIENCE OF EAST POLITIES (MUSLIM CASE)

Kosov Gennady Vladimirovich,
Pyatigorsk State
Linguistic University,
Professor of International Relations, World Economy and International Law,
Doctor of Political Sciences, Professor
Pyatigorsk, Russia.
E-mail: kossov1@yandex.ru

Stankevich Galina Viktorovna,
Pyatigorsk State
Linguistic University,
Professor of International Relations, World Economy and International Law,
Doctor of Political Sciences, Associate Professor
Pyatigorsk, Russia.
E-mail: stankevichg@rambler.ru

Annotation
The article is devoted to the peculiarities of the political process in countries where Islam is the state religion and it is characterized by its role and influence, both on the domestic and foreign policies of these countries. It reveals the main characteristics of the political process in the eastern countries and the principles of its implementation according to the authors. It identifies the influence of globalization on the policies of these countries and the ways of its development, possible trends in the development of the East of the political process in a globalized world.

Key concepts:
Islam,
the community,
the political process,
globalization.