

И.Л. Алексеев
**Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном:
 в поисках аналитической модели
 арабской революции 2011 г.**

I

أيادي مصرية سمرا ليهيها في التمييز
 ممددة وسط الزنير بتكسر البراوير
 سطوع لصوت الجموع شوف مصر تحت الشمس
 أن الأوان ترحلي يا دولة العواجز

Руки Египта смуглы, и они различны.

Но все они сплетены в одну цепь, раскалывающую преграды.

Все они стали гремящим голосом. Посмотри:

Египет под палящим солнцем требует:

Государство стариков, настало время тебе уйти

Абд ар-Рахман ал-Абнуди

Площадь (ал-Мидан). Отрывок из поэмы. Перевод Г.Г. Косача.

[Косач, 10.02.2011]

Начало 2011 г. ознаменовалось волной политических перемен в арабском мире, которую аналитики поспешили назвать «великой арабской революцией».

Как утверждает А.Б. Подцероб, предпосылки к происходящим в арабском мире событиям вызревали давно, однако размах народных выступлений и начавшаяся «цепная реакция» застали врасплох и правящие там режимы, и Запад, да и Россию. Особенностью этих выступлений стало то, что они охватили не только «проблемные», но и «благополучные» (с социально-экономической точки зрения) страны — Тунис, где за период 2004–2009 гг. доход на душу населения вырос с 3,5 тыс. тун. дин. (2,7 тыс. дол.) до 5 тыс. тун. дин. (3,9 тыс. дол.), где на средний класс, составляющий 60 % населения, приходится 83 % потребления, 80 % семей являются собственниками жилья и 21 % владеет автомобилями; и нефтедобывающую Ливию, где как всегда в

начале года (и буквально накануне восстания) нуждающиеся семьи получили дотации деньгами, продовольствие, а кое-кто и бесплатные сертификаты на автомобили [Подцероб, 14.03.2011].

Тот же автор отмечает, что причины вспыхнувших бунтов были вроде бы везде разные — тяжелое социально-экономическое положение в Египте, монопольный контроль над экономикой кланов Тараблуси и Бен Али в Тунисе, сепаратистские настроения в Киренаике в Ливии, социальное неравенство между суннитами и шиитами на Бахрейне и т.д. Вместе с тем свою роль сыграли и общие для всего арабского мира факторы. На Ближнем Востоке и в Северной Африке идут процессы формирования гражданского общества. Наряду с поколениями, воспитанными в традициях патернализма и преклонения перед харизматическими лидерами, появились новые, более образованные и информированные поколения, не желающие мириться с всевластием авторитарных режимов. С другой стороны, налицо упрочение позиций и усиление влияния национальной буржуазии, стремящейся покончить с разделом экономики на «сферы влияния» между семейными кланами или группами бюрократической буржуазии, повальной коррумпированностью госаппарата, превращением арабских стран в «наследственные республики», подавлением демократических свобод. Свою роль во многих странах сыграла, наконец, и порождающая чувство безысходности нищета значительной части населения [Там же].

Практически общим местом в аналитике и публицистике, посвященной этим событиям стало признание фактора информационной войны, как одного из ключевых при любых сценариях развития ситуаций.

Тем не менее анализ экспертных оценок, опубликованных в прессе, а в еще большей степени звучавших во время мозговых штурмов, демонстрирует отсутствие у специалистов какой-либо аналитической парадигмы, с помощью которой можно было бы попытаться объяснить логику развития ситуации и смысл происходящего. Так, руководитель прошедшего в феврале этого года в Высшей школе экономики и собравшего крупнейших московских арабистов круглого стола «"Революции" на Ближнем Востоке и Северной Африке: иллюзия или реальность?» А.Л. Рябинин констатировал, что «никто из экспертов не хочет давать прогнозы, потому что никто не хочет снова обжечься». Так же он напомнил, сколь радужными (вероятно, с точки зрения тогдашних идеологических приоритетов. — *И. Ал.*) были в свое время оценки Исламской революции в Иране, свергнувшей коррумпированный режим шаха, и насколько ошибочными оказались (сделанные уже в другую историческую эпоху) прогнозы относительно установленной в Алжире военной диктатуры» [Серегин, 17.02.2011]. Осторожность в прогнозах на сей раз оказалась тем более уместной, что уже после завершения круглого стола стали приходить сообщения об эскалации напряженности в Бахрейне и начале массовых расстрелов демонстрантов в Ливии. В целом позиция профессионального сообщества была

идеально выражена в статье дуайена российского прикладного востоковедения академика Е.М. Примакова, появившейся по горячим следам событий египетской революции: «Ситуация развивается ежедневно. Трудно сегодня сделать достоверный прогноз, но одно уже ясно: Египет серьезно меняется, и это будет иметь последствия на всем Ближнем Востоке» [Примаков, 09.02.2011]. Таким образом, мы по-прежнему способны оперативно и в деталях констатировать происходящие события, объяснение которых, возможно, может быть представлено только по наступлении их исторических и политических последствий. Внезапная отставка посла Российской Федерации в Ливии В. Чамова, сопровождавшаяся ссылками на анонимные источники, еще раз, хотя уже и с другой стороны, подтвердила обоснованность более чем сдержанных оценок аналитиков [Чамов, 24.03.2011].

Однако в экспертных оценках и дискуссиях выявилось по крайней мере несколько констант, которые могут быть использованы как опорные точки для анализа текущих процессов на Ближнем Востоке. Наряду с признанием роли нетрадиционных и не связанных с государством медиа (спутниковое телевидение и социальные сети) как механизма запуска и катализации этих процессов большинство наблюдателей так или иначе отмечают, что имеющий место кризис целого ряда современных арабских режимов чреват серьезными геополитическими изменениями [см., напр.: Попов 10.02.2011; Исаев 24.03.2011].

С другой стороны, нельзя не признать справедливым мнение авторитетного эксперта, заключающееся в том, что современный

«арабский мир — порождение обстоятельств политического характера, вызывавшихся к жизни происходившими в странах, являющихся ныне членами этого сообщества, этническими процессами. Он абсолютно далек от того, чтобы рассматривать его в качестве единого в культурном и даже религиозном отношении (если иметь в виду внутреннее разнообразие ислама) геополитического пространства. Более того, этот мир неоднороден с точки зрения существующих в нем политических систем и моделей экономического развития. Это — рыхлое и гетерогенное сообщество, раздираемое многочисленными “центрами силы”, давно утратившее какое-либо государственное образование, которое можно было бы квалифицировать в качестве ведущего (миф Египта как несущей конструкции арабского мира, возникший во второй половине 1950-х гг., ушел в прошлое со смертью Г.А. Насера). Это сообщество, состоящее из стран, не объединенных едиными символами, проводящих противоречащие неким “общееарабским” интересам курсы в своей внутренней и внешней политике, давно ставшими трудно сравнимыми с точки зрения уровня экономической модернизации, социальной мобильности и гражданских свобод. Говоря иначе, считать, что тунисские события вызвали к жизни политической кризис в Египте, который, в свою очередь и по принципу домино, способен при-

вести к революционным изменениям в иных странах, входящих в Лигу арабских государств, по меньшей мере неразумно».

[Косач 04.02.2011]

Тем не менее синхронная последовательность и внутреннее сходство революционных процессов в каждой из этих стран заставляет, при всей справедливости приведенной цитаты, искать какую-то общую основу для объяснения происходящего за пределами современной политологии и политической аналитики, даже если она осуществляется профессиональными специалистами по Ближневосточному региону. На наш взгляд, эта общая основа кроется в тех самых «обстоятельствах политического характера, вызывавшихся к жизни... этническими процессами», которые и привели к возникновению современного арабского мира — реальности, фактически не существовавшей в качестве самостоятельного политического феномена до начала XX в. Речь идет, таким образом, об особенностях **исторических** процессов, в результате которых сформировался арабский мир в его нынешнем виде, и — глубже — об особенностях исторического развития ближневосточных обществ, образовавших когда-то ядро исламской цивилизации.

Сегодняшняя революционная волна в арабском мире уже третья в XX в. Первая такая волна, собственно и названная Великой арабской революцией, происходила в 1916–1918 гг. и была частью Первой мировой войны, итогом которой на Ближнем Востоке стал территориальный раздел Османской империи и возникновение «страновых» (*актар*, ед.ч. *кутр*) арабских национальных государств¹. Границы этих государств были закреплены системой мандатов Лиги Наций, выданных колониальным державам, действовавшим в этом регионе. Эта мандатная система стала переходным этапом к формированию нынешней политической карты арабского мира, скорректированной второй волной антимоноархических революций, произошедших в части арабских стран в 1950–1960-е гг. и закрепивших окончательное становление вестфальско-ялтинской системы международных отношений применительно к Ближнему Востоку и Северной Африке. Собственно говоря, исторический смысл мандатной системы состоял в том, что она была инструментом колониальной модернизации региональных обществ, вписывавших в мировой порядок Новейшего времени, а антиколониальные революции после Второй мировой войны положили начало процессу раздела сфер влияния сверхдержав в регионе в рамках так называемой биполярной системы «Восток–Запад». Таким образом, арабские страны, как часть того, что потом будет названо «Большим Ближним Востоком», стали одной из важнейших структурных частей «третьего мира», рассматривавшегося как арена противостояния «первого» — капиталистического и «второго» — социалистического миров.

1 | Эпистемология этого процесса, связанная с генезисом и разработкой дискурса арабского национализма подробно рассмотрена Г.Г. Косачем (см.: Косач, 2007).

Пишущему эти строки уже приходилось, комментируя революцию 25 января в Египте, высказывать идею, что происходящие сегодня в арабском мире события демонстрируют типологическое сходство с советской «перестройкой» 1980-х гг., разрушившей иерархию политико-экономических «миров» XX в. по степени их экономического развития и политической гегемонии, и что по аналогии с теми событиями наблюдатель вправе рассматривать арабскую «перестройку» 2011 г. как возможное начало конца так называемого «третьего мира» [Алексеев, 8.02.2011]. Эти ожидания — безотносительно любых конспирологических построений — выглядят вполне обоснованными уже хотя бы тем, что политическая конфигурация в регионе, полностью обязанная своим возникновением глобальным политическим трендам XX в., очевидным образом перестает отвечать изменившимся историческим условиям.

Современный глобальный тренд связан с окончательным преодолением наследия «проекта Модерн» со всеми его составляющими — национальным государством и политическим национализмом, индустриальной модернизацией, технократией, секуляризмом, глобальными полюсами силы и пр. Сегодня формируется принципиально иная концепция распределения мировой власти, опирающаяся на консенсус транснациональных элит, объединенных неким подобием средневековой патронажно-клиентельной связи, своего рода «неофеодализм».

Таким образом, мы можем констатировать очевидный кризис стратегии «вторичной», или «догоняющей», модернизации в арабском мире, выражающийся в кризисе институтов национальных государств, реализовавших эту стратегию². С другой стороны, сама эта модернизация (в какой бы степени ни были различны ее темпы, объемы и достижения в каждой и революционизированных стран) вкупе с глобализацией информационных потоков ускорила рост социальных ожиданий населения во всех этих странах и катализировала протестные настроения в отношении режимов, которые — при всех различиях их институционального дизайна, идеологической окраски и политической ориентации — объединяет авторитарный или автократический характер власти.

Внешний характер модернизации в арабском (и шире — мусульманском) мире, характер которой обуславливался так или иначе столкновением традиционного мусульманского общества с европейской колониальной экспансией, и вытекающие отсюда трудности неоднократно обсуждались в востоковедной литературе. В наиболее концентрированной форме эта проблематика была суммирована в работах Б. Льюиса [Lewis, 2002; Льюис, 2003]. Кризис такой модернизации

2 | Это отнюдь не означает неизбежности быстрого исчезновения этих национальных государств. Скорее, надо говорить именно о структурном кризисе системы международных отношений и глобальной политики, отражающемся в возникающей дестабилизации на региональном и локальном уровнях.

онной стратегии на фоне общего кризиса модерна как миропроекта и капитализма как социально-экономической формации, являющейся базисом этого проекта, на который также указывали практически все ведущие философы и социологи XX в., создает кризис теоретических моделей, которые сколько-нибудь удовлетворительно исторически объясняли бы происходящие процессы. Это в особенной степени касается мусульманского общества, интерпретировать которое с точки зрения европоцентристских концепций было затруднительно даже во времена, казалось бы, бесспорного торжества «западной демократии» в ее либерально-буржуазной или марксистской версии.

II

В этой ситуации повышается эвристическая ценность объяснительных моделей, разработанных вне парадигмы сугубо западных учений о человеке и обществе. Исламская цивилизация, к счастью, дает нам пример аутентичной социологии традиционного мусульманского общества, разработанной на базе классической арабо-мусульманской историографии и, по мнению многих исследователей, предвосхитившей многие открытия европейских политических мыслителей Нового времени. Речь идет об историко-социологической концепции Абд ар-Рахмана Ибн Халдуна (1332–1406).

Наиболее известна его теория политических циклов, сформулированная им на материалах истории в основном современных ему обществ арабского Магриба изложенная в его основном сочинении «Прологомены к книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров», известном также как *Мукаддима*, или «Введение».

Как справедливо отмечалось исследователями, вклад Ибн Халдуна в арабо-мусульманскую историческую и философскую мысль заключался прежде всего в том, что им была предложена принципиально новая концепция мировой истории, связывавшая исторический процесс с динамикой развития структур человеческого общества. Ибн Халдун перешел от «истории пророков и царей» (парадигма, заложенная еще ат-Табари) к истории человеческих сообществ, попытавшись выявить некоторые закономерности развития этих сообществ и объяснить их объективными причинами, кроющимися в природе людей [см., напр.: Бадиева, 1965; Игнатенко 1980].

Поставленная Ибн Халдуном задача «исследования основ» и «принципов» общественной жизни позволила ему заявить о создании «новой науки», которая и является истинной историей. Он определил ее, как важнейшую ветвь философии (*хикма*), то есть отнес к рациональным наукам. Методом же такой науки должен был стать критический анализ исторических сообщений (*ахбар*) с точки зрения здравого

смысла и проверка достоверности содержащейся в них информации. В результате Ибн Халдун приходит к построению динамической модели исторического процесса, в которой развитие человеческих обществ протекает неравномерно и оказывается обусловленным целым комплексом факторов биологического и социально-экономического порядка.

В наиболее общем виде теория Ибн Халдуна о политических циклах сводится к следующему. Ибн Халдун выделяет три основных типа человеческого общежития (*умрāн*): (1) *вахш* — «дикость» доземледельческий образ жизни, с элементарной социальной организацией и максимальной степенью вписанности в природную среду [Ibn Khaldūn 1958, vol I, pp. 173–174, 374; Бациева 1965, с. 160]; (2) *бадв* — «кочевье», «пустыня», «сельская жизнь» или «примитивное состояние», под которым понимается в основном кочевой образ жизни, но также сюда включается и сельское земледелие [Ibn Khaldūn 1958, vol I, pp. 67; Бациева 1965, с. 161; Mahdi 1937, pp. 31–33]; (3) *хадар* — «городская жизнь» или «цивилизация», периферией которой являются первые два типа [Ibn Khaldūn 1958, vol I, pp. 67; Бациева 1965, с. 161; Mahdi 1937, pp. 42]. Именно взаимодействие «цивилизованного»/«городского» центра и «кочевой»/«сельской» периферии определяет динамику социального развития по Ибн Халдуну. «Кочевники», которые живут в трудных социально-экологических условиях и для которых характерен низкий уровень потребления, высокий уровень групповой идентичности, солидарности и готовности к экспансии (*‘асабийя*), периодически завоевывают «городской» центр, обеспечивающий политико-экономический рост общества, и основывают там правящую династию. Первоначально их власть не требует больших расходов и в силу этого, не проявляет особо заметной тирании. По мере роста благосостояния «цивилизации» возрастает численность населения и уровень потребления материальных благ, сокращается объем ресурсов, возрастает налоговый гнет, усиливается тирания и снижается уровень *‘асабиййи*, что приводит к социально-политическому кризису, который заканчивается приходом новых завоевателей из «пустыни», начинающих новый цикл [Бациева, 1965]

Сопоставление концепции Ибн Халдуна с обширным материалом, накопленным историками и этнологами в изучении феномена симбиоза кочевых и оседлых обществ Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Центральной Евразии, позволяет утверждать, что фактически средневековый мусульманский мыслитель создал обобщенную теоретическую модель известного ему общества, в котором он сам жил. В этом отношении его работа может быть поставлена в один ряд с такими памятниками истории науки, как «Капитал» Маркса и «Хозяйство и общество» Вебера. Подобно тому, как Маркс разработал политэкономия, а Вебер — социологию капитализма, Ибн Халдун

создал теорию исторической и политической динамики того типа общества, который позднее самим Вебером был назван «доиндустриальной автократической империей» [Simon, 2002, p. 225].

Таким образом, ибн-халдуновская мысль оказывается тем более релевантной для понимания тенденций долгосрочного исторического развития традиционных мусульманских обществ Ближнего и Среднего Востока в целом, чем более очевидной представляется «недомодернизированность» этих обществ, в большей или меньшей — но всегда в значительной — степени сохраняющих черты доиндустриального уклада в своей социальной и политической структуре. В этой перспективе, на наш взгляд, представляется допустимым принять в качестве рабочей гипотезы тезис о том, что большинство современных арабских режимов в условиях незавершенной «догоняющей» модернизации сохранили типологические черты домодерных автократий (а некоторые из них — особенно государства Залива — попросту сохранили автократические режимы практически в чистом виде, лишь снабдив их в той или иной степени конституционно-демократическим фасадом, придающим им внешний облик современного национального государства).

III

В связи со сказанным представляется важным ряд вопросов, связанных со структурными особенностями логики политического развития такого типа обществ. К таким вопросам следует, в частности, отнести проблему соотношения исламского социально-политического идеала и династического автократизма (*султанийа*) и ее теоретическую разработку Ибн Халдуном [Simon, 2002, p. 148–166; ср. Бартольд, 1966]. Более того, по нашему мнению, это и есть центральный вопрос исторической социологии традиционного мусульманского общества, имеющий решающее значение при столкновении этого общества с феноменом модерна. Собственно говоря, весь категориальный аппарат *Мукаддимы* и его ядро (*умран бадави–умран хадари–‘асабийя*) представляет собой попытку описания модели динамического взаимодействия этих двух парадигм. Категория *‘асабийя* в этом контексте является ключевой для понимания подобной динамики.

«Классическая» исламская социальная модель — это модель городской религии, этики и политической культуры, носителями и промоутерами которой являются *‘улама’*. Эта модель основывается на идеале автономной теократической общины (*умма*), управляемой на основе богоданного закона (*шари‘а*), трактуемого, в частности, посредством консенсуса (*иджма‘*) самой этой общины, выразителями которого в начальный период ислама являлись сподвижники Пророка (*сахаб*а), а в позднейшие эпохи — знатоки шариата (*‘улама’*).

Близость социальной организации доисламской Мекки к античному полису [см., напр.: Петрушевский, 1966, р. 9–10], гетерархичность управления и исторически сложившийся антицарский племенной этос арабов с самых ранних этапов исламской истории препятствовали формированию иерархизированных систем управления авторитарического типа³. Объединение *мухаджиров*, *ансаров* и иудеев в мединской общине во главе с Мухаммадом также не означало установления самодержавной власти Пророка.

Как отмечал В.В. Бартольд,

«как и другие арабские города, Медина до Мухаммада не имела правильной политической организации <...>. Мухаммад своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «Божью общину», включив в нее, однако, и тех граждан, которые сохранили верность древнеарабскому язычеству или иудейству <...>. Община Мухаммада первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз под властью одного лица казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности». [Бартольд, 1966а, р. 304]

Таким образом, политический строй, складывавшийся в Аравии на заре ислама, мог характеризоваться как «родо-племенная демократия» [Беляев, 1966; Негря, 1981]. Подобный «демократизм», нашедший яркое отражение в договоре Мухаммада с основными группами, составившими мединскую *умму* и нашедший отражение в документе, известном в литературе как «Мединская конституция»⁴, тесно коррелировал с описанными А.В. Коротаевым процессами трайбализации аравийских обществ на фоне упадка древних государств и вожеств [Коротаев, 2003, р. 23–36]. Однако эта корреляция ни в коей мере не носила характера прямой зависимости. Исламская модель социальной организации — теократическая община во главе с харизматическим лидером — Пророком, — выступала альтернативой как чистому трайбализму, так и модели политической организации в рамках иерархических структур — «царств» и вожеств [Там же].

Сам термин «*умма*», восходящий к глаголу «*амма*» — «предшествовать, быть впереди» и находящийся в одном семантическом и ассоциативном ряду с терминами «*имам*» — «предстоятель, пример для подражания» — и «*умм*» — «мать», отсылал к идее духовной преемственности и духовного покровительства (*вала’дживар Аллах*). Это

3 | См. об этом прежде всего: [Коротаев, 2003], где фундированный ключевой литературой вопроса обзор политико-антропологического контекста эпохи, в которую разворачивалась проповедь Мухаммада ложится в основание неоднозначной гипотезы социально-экологических причин сложения древнеарабского антигосударственного этоса.

4 | Текст «Мединской конституции» см.: [Большаков, 1989].

божественное покровительство отличалось не только от отношений власти и подчинения, свойственных древнеаравийским царствам (как северным, так и южным), таким как Набатея, Пальмира, Саба, но и от отношений созничества (*хилф*), покровительства (*вала*'), побратимства (*му'ахат*), на которых строился тот складывавшийся в V–VI вв. новый мир Аравии, с его государствами (и вождествами), построенными на динамичном соотношении оседлых и кочевников, в которых последние почти всегда главенствовали (царства Лахмидов, Гассанидов, Киндитов, частично Химйар)⁵.

Несмотря на то, что осуществление Пророком политической власти подразумевало максимальную ее сакрализацию, эта власть, первоначально опиравшаяся на добровольное ее признание в рамках общественного договора, носила не автократический, а скорее харизматический характер. Это позволило сохранить значительную часть институтов родовой демократии в рамках теократической мединской общины, что непосредственно проявилось после смерти Мухаммада, когда *умма* столкнулась с необходимостью выбора нового руководителя и проблемой преемственности такого руководства и стратегий ее легитимации. Если «праведные халифы» так или иначе утверждались консенсусом ее элиты, прежде всего в лице *мухаджиров*, то уже при Омеййадах возобладала тенденция превращения халифата в автократию (*мулк*), отнюдь не лишенную вопреки общераспространенному мнению религиозной легитимации⁶.

В дальнейшем противостояние Омеййадам со стороны как шиитов, так и составлявших исламский мейнстрим (*джама'а*) кругов ревнителей религиозного благочестия, прежде всего в Хиджазе, обусловило формирование суннитской религиозно-политической доктрины и социальной этики как фактора, сдерживавшего произвол халифской автократии — как при Омеййадах, так и при Аббасидах. Значительную роль в закреплении основных принципов этой доктрины сыграла так называемая *Михна*, начавшаяся в период правления 'аббасидского халифа ал-Мамуна (813–833). Именно в период Михны со всей ясностью проявились выработанные к тому времени представления 'улама' о статусе халифа и пределах его полномочий. Стоит отметить, что значительная часть 'улама' (хотя и далеко не все из них), первоначально оказывавших серьезную поддержку 'Аббасидам в бытность их оппозиционным антиомеййадским движением, к моменту начала Михны находились в довольно жесткой, хотя и пассивной, оппозиции к правящей династии, пытавшейся навязать му'тазилитскую богословскую доктрину в качестве официальной ортодоксии. Именно такая позиция 'улама' способствовала в конечном итоге возникновению по-своему уникальной ситуации, когда в исламе не сложилось церковной инсти-

5 | О социальном строе доисламской Аравии см.: [Негря, 1981; Пиотровский, 1977; 1984; 1985; Коротаев, 1998], об этносоциальной терминологии Корана см.: [Резван, 1987; 2001, с. 74–81].

6 | Подробней см.: Алексеев, 2010.

туции и официальной государственной ортодоксии [Nawas, 1994; 1996; Hinds, 2011].

Более того, мусульманская правовая доктрина (*фикх*) в том виде, как она формировалась в VIII–IX вв., разрабатывалась не состоявшими на государственной службе частными лицами, которые к тому же нередко были оппозиционно настроены по отношению к этой самой власти. По меткому замечанию О.Г. Большакова, мусульманское право той эпохи было «по своему характеру ... более буржуазно, чем то общество, в котором оно действовало» [Большаков, 1984, с. 290], а сформированный в рамках этой доктрины социальный идеал *'улама'* — «представляет **своего рода бюргерскую утопию** (выделено нами. — *И. Ал.*), знакомясь с ним, так и чувствуешь, что его примерял на себя торговец или зажиточный ремесленник, беспокоясь, чтобы ему нигде не жало» [Большаков, 1982, с. 205]. Одним из наиболее ярких примеров биографии такого свободного горожанина — торговца и улема — является жизнь Абу Ханифы [см. о нем: Батров, 2007], однако наиболее радикальными выразителями политических взглядов этой социальной группы были, конечно же, ханбалиты, чей духовный отец Ахмад б. Ханбал стал иконой антимутазилитской фронды средних городских слоев халифата первой половины IX в.

В этой связи отнюдь не выглядит случайным, что ханбалитские социально-политические идеалы, отошедшие в тень после неудачной попытки ал-Кадира утвердить их *акиду* в качестве нормативной ортодоксии и потесненные в сельджукскую эпоху опиравшейся по преимуществу на шафиитский мазхаб подконтрольного государству системой организованного религиозного образования в медресе, вновь оказались востребованы в рамках неоханбализма после разрушения государственных институтов халифата в результате монгольского нашествия.

В этом отношении особый интерес представляют политические взгляды Таки ад-дина Ахмада Ибн Таймийи (1263–1328), наиболее рельефным образом отразившие неоханбалитскую интерпретацию исламского социально-политического идеала [Laoust, 1939; 1952; 1986; 1994; Кирабаев, 2005; Маточкина, 2011].

В трактате *Ас-Сийаса аш-шар'ийя* (Управление на основе шариата, Шариатское правление) Ибн Таймийа рассматривает взаимоотношения правителей и подданных. Вместе с тем здесь можно найти ряд идей, касающихся политической теории. Но терминология, используемая в этой книге, неоднозначна, поэтому при ее переводе необходим комментарий. Например, Ибн Таймийа использует термин «*вилайа*» в значении «ответственная деятельность», «управление делами людей», а не в привычном смысле «ведомство» или «публичная должность». При употреблении слова «*'улама'*», шейх включает в это понятие всех тех, кто обладает каким-либо знанием, способствующим улучшению и развитию государства [Маточкина, 2011, с. 80]. Одновременно Ибн

Таймийа, считавший правление четырех «праведных халифов» (*ар-рашидун*) образцовой моделью, на которую должны ориентироваться все другие системы правления, усматривал противоречие между таким халифатом и авторитарической «царской» властью (*мулк*), допуская ее лишь в том случае, если правитель соблюдает принцип справедливости (*'адл*) и не нарушает шариат [Khan, 2007, с. 3–4, цит. по: Маточкина, 2011, с. 81].

Ибн Таймийа критиковал как суннитскую теорию халифата, так и шиитскую теорию имамата. Он был убежден, что ни в Коране, ни в сунне нет положений для традиционной теории халифата или Божественной теории имамата. Он рассматривал ислам как социальный порядок, основанный на верховной власти Божественного закона — шариата [Khan, 2007, с. 65, Маточкина, 2011, с. 84].

Ибн Таймийа полагал, что пророк Мухаммад установил в Медине определенный социальный и политический порядок, который, однако, не мог быть назван государством. Пророку подчинялись все члены общества, но он был лишь Пророком, а не главой государства. Он выносил юридические заключения, собирал налоги, вел войны, заключал договоры и организовывал племенные союзы, но все эти функции он осуществлял как пророк, а не как глава несуществующего государства. Эти достижения не определяли его пророческую миссию, но являлись ее логическим следствием. Ему подчинялись в равной степени и когда он не обладал властью, и после того, как он стал лидером сильной общины. Ему подчинялись, когда он был один, и ему будут подчиняться его последователи до конца времен. Пророк не был выбран или официально введен во власть своим народом, и он не был ответствен перед ними за свои поступки. Другими словами, если мы используем термин «суверенная власть» по отношению к нему, то следует признать, что она не была получена им с согласия или по желанию людей, а была дарована ему Богом. Коран четко определяет цели и задачи пророческой миссии Мухаммада, но не рассматривает назначение политического авторитета.

Из всего этого следует, что ни одна конституциональная теория не может основываться на политической практике Пророка. Ибн Таймийа не отрицает, что правление Мухаммада представляло собой один из видов политического руководства. Но он настаивал на том, что власть Пророка уникальна и его пример не может служить основой для политической теории в исламе. Ибн Таймийа пишет, что Омеййады и Аббасиды называли себя халифами, но лишь потому, что обладали властью и авторитетом, и были «правителями мусульман и властителями земли». Они не были преемниками Пророка, но лишь проводили в жизнь Божественный закон — шариат в качестве фундаментального закона государства. Согласно взглядам Ибн Таймийи, историческая практика мусульман не дала оснований для политической теории. Единый и универсальный халифат исчез с завершением правления пра-

ведных халифов, и на смену единству пришло многообразие. Мусульманский мир раскололся на несколько частей. Главной целью теологов стало восстановление былого единства. Но шейх не считал правильным рассматривать власть действующего правителя как авторитет, делегированный ему халифом. Он считал, что халифат не может быть сохранен даже как фикция.

Несмотря на то, что Ибн Таймийа не считал халифат необходимой формой государственного устройства, вопрос выборов и назначения правителя его тем не менее интересовал. По мнению Ибн Таймийи, имам должен быть назначен *ахл аш-шаука* (людьми, которые обладают действительной властью и авторитетом в обществе). Ибн Таймийа пишет, что имамат возникает только при поддержке со стороны тех, кто обладает властью и авторитетом в обществе. И человек не становится имамом до тех пор, пока его не поддерживают *ахл аш-шаука*. Цели имамата могут быть достигнуты при содействии силы и авторитета. Поэтому когда человек получает в залог преданность, которая дает ему силу и власть, он становится имамом. Имамат — это верховная власть и авторитет. Власть не может быть реализована при поддержке одного, двух или четырех человек, за исключением случаев, когда поддержка этих людей обеспечивает поддержку масс [Khan, 2007, p. 136].

Так, Ибн Таймийа считал, что ‘Умар пришел к власти не в результате *‘ахд* или *васитиййа* (распоряжение о назначении халифа) Абу Бакра, а в результате признания его халифом *ахл аш-шаука* и сподвижниками Пророка. Если бы они не согласились с решением Абу Бакра и не оказали бы доверие ‘Умару, он мог бы и не стать имамом, поскольку решающим фактором является действительная власть. Или если бы ‘Умар и несколько людей заявили о своей лояльности Абу Бакру, а остальные сподвижники отвергли его, он бы не стал имамом. Поэтому мнение о том, что человек становится имамом при поддержке одного, двух или четырех людей, которые не являются *ахл аш-шаука*, ошибочно. Недостаточно быть знатоком мусульманского права, необходимо также обладать властью. Государство основывается не на преданности нескольких улемов, а на кооперации всего общества, и особенно на поддержке тех, кто обладает реальной властью (*ахл аш-шаука*). Для Ибн Таймийи *ахл аш-шаука* — это все те люди, которые независимо от их профессии и статуса в жизни, пользуются уважением и обладают авторитетом в обществе. Он пишет:

«Халифат не обусловлен ничем, кроме поддержки *ахл аш-шаука* и отношения простых людей (*джумхур*), с помощью которых возникает государство, он (халифат) является лишь средством, которое позволяет реализовать цели уммы» [Ibid., 2007, p. 110].

Таким образом, по его мнению, люди сотрудничают друг с другом в достижении основных целей государства [Магочкина, 2011, с. 89–90].

Вместе с тем концепция уммы, исповедующей ислам, была рассмотрена Ибн Таймийей гораздо более четко и детально, чем теория

государства. Именно умма, как получатель Божественного откровения, несет ответственность за сохранение и распространение веры, и организация государства является одной из ее функций. Идея единой и универсальной общины имела особо важное значение во времена Ибн Таймийи по нескольким причинам. В самом мусульманском обществе законовед был обеспокоен шиитской пропагандой, которая подрывала основы ислама. Что касается внешней обстановки, Ибн Таймийа находился под впечатлением от нашествий крестоносцев и монголов. Эти опасности были постоянной угрозой для свободного мусульманского мира, ядро которого представляла мамлюкская империя в Египте и Сирии. Такая историческая ситуация диктовала необходимость единства фронта, суровую дисциплину и взаимопонимание среди мусульман [Khan, 2007, p. 110]. Мусульмане, считал Ибн Таймийа могут создавать независимые суверенные государства, существующие где бы то ни было, главное, чтобы они руководствовались шариатом. Если все эти государства будут признавать единый моральный закон и шариат, они непременно будут союзниками и добьются единства мусульманской уммы.

Задачи, возложенные на умму, не могут быть выполнены без поддержки государственной власти. Но имам лишь исполнитель, обремененный необходимостью проводить в жизнь законы шариата, он не обладает святостью или определенными привилегиями.

Более того, общество имеет право сместить халифа или султана, если он не выполняет условия «договора». То есть правитель необходим как «инструмент» претворения в жизнь воли Бога [Маточкина, 2011, с. 101–103].

Таким образом, можно утверждать, что неоханбалитская политическая модель предполагала известный демократизм, являвшийся выражением того духа мусульманского права и ценностных установок зажиточных горожан, которые, по оценке Большакова, были «более буржуазными», чем окружающее общество.

IV

Ибн Халдун, однако, отличает такой «ислам улемов» от ислама Пророка и его сподвижников. Это отличие он проводит именно по линии *'асабийи*. Первые мусульмане — говорит Ибн Халдун — не получали знание *дина* из ученых трактатов, путем образования и воспитания. Их *фикх* основывался на том, что им было непосредственно дано Пророком. Авторитет Пророка (*су'дуд*) и сила их веры делала их не нуждающимися во внешнем императиве (*вази'*) в виде царской власти и т.п. Этот императив носил у них внутренний характер. С другой стороны, арабы, «по своей природе (*таби'иййан*)» неспособные подчиняться какой-либо

власти, могли признать над собой только сакральный авторитет, каким в итоге и стал пророк Мухаммад.

По мысли самого Ибн Халдуна очевидно, что «солидарность» (*'асабийя*), пусть и основывающаяся естественным образом (*таби'ийан*) на кровнородственных связях, представляет собой несомненную морально-этическую ценность того же порядка, что и храбрость (*шуджжа'а*), «дерзость» (*ба'с*), свобода (понимаемая как независимость от установлений власти — *'адам му'анат ли-л-хукм*, «неподвластность»). В основе всего этого, на взгляд Ибн Халдуна, лежит в целом большая степень близости «пустынников» (*бадавий'ун*) к добру вообще по сравнению с жителями городов (*ахл ал-хадар*). Сам мыслитель объясняет это, исходя из исламской концепции изначальной чистоты духовной природы человека (*фитра*), которая более свойственна *бадву* как наиболее ранней форме социальной организации [Ибн Халдун, 2004, с. 161–175].

Отсюда следует, что в раннем исламе произошла конвергенция двух форм «солидарности» — кровнородственной («племенной», *'асабийя каб'алийя*) и религиозной (*'асабийя ал-ислам*). Однако «исламская *'асабийя*» оказалась недолговечной и уже при Омейядах — в силу тех же природных причин, по которым арабы, будучи не в состоянии подчиняться кому бы то ни было, склонны, тем не менее, властвовать над другими, — была трансформирована в автократическую монархию (*мулк*). При этом религиозная проповедь сохранила свое значение как мобилизующий фактор для новых *'асабийных* групп, в частности для Аббасидов и Алидов [Simon, 2002, p. 152–160].

Таким образом, циклическая динамика Ибн Халдуна раскрывается как постоянно возобновляемый поиск подлинного авторитета, который в отсутствие пророка замещается выдвигаемым из среды самой *'асабийной* группы патриархальным или харизматическим лидером, превращающимся в наследственного автократического правителя и исчерпывающего *'асабийу* своей группы, что приводит к завершению цикла и создает условия для захвата власти новой *'асабийей*. Не случайно, что наследие Ибн Халдуна после долгого забвения оказалось востребовано в XVII–XVIII вв. в Османской империи, нуждавшейся в этот период в ретроспективной легитимации султанской власти (именно тогда, как показал В.В. Бартольд [1966а], была разработана в том числе идея о передаче халифата последними Аббасидами Селиму I).

Это представляется важным еще и потому, что сам по себе тюркский фактор в концепции Ибн Халдуна занимает специфическое место. Несмотря на то, что *Китаб ал-ибар*, введением к которой, собственно, и является *Мукаддима*, представляет собой изложение истории преимущественно арабского Магриба, Ибн Халдун, проведший наиболее продуктивную часть своей жизни в мамлюкском Египте, не мог не интересоваться и историей Машрика — Передней и Малой Азии и Ближнего Востока, находившихся в то время в значительной степени под властью тюркских династий. Более того, анализ концептуальной

логики *Мукаддима* показывает, что ее автор рассматривает тюрков как особый восточный инвариант универсального «кочевничества», отличный от хорошо известного ему арабо-берберского «бедуинства» Северной Африки. Отличие тюрков одновременно от арабов и берберов позволяет Ибн Халдуну отнести им в своей концепции исторического процесса особое, неочевидное с первого взгляда место.

Наиболее выдающейся чертой тюрков, обусловленной географическими условиями их происхождения, с точки зрения мыслителя, является особый тип генерируемой в их среде *'асабийи*, которая не подчиняется общей циклической закономерности подъема и спада в течение трех-четырёх поколений, обуславливающей, по Ибн Халдуну, рост и упадок династических государств. Тюркская *'асабийя* позволяет ее носителям не только завоевывать большие пространства, но и удерживать власть над ними в течение длительного времени, создавая тем самым то, что Ф. Бродель мог бы назвать «структурами большой длительности».

Однако автор *Мукаддима* не ограничивается отсылкой к географическому и климатическому детерминизму, идея которого блестяще и крайне подробно разработана им на базе беспрецедентного, как отмечал И.Ю. Крачковский, по своей систематичности обобщения материала арабо-мусульманской географической литературы [Крачковский, 2004 (1957), с. 437]. Ибн Халдун стремится выявить механизмы поддержания *'асабийи*, анализируя политическую практику известных ему тюркских династий, прежде всего Сельджуков, а также тюркских и черкесских мамлюков в Египте и Сирии (стоит отметить, что последних, как и их предшественников Аййубидов, несмотря на их нетюркское происхождение Ибн Халдун рассматривает как клиентов тюркских династических домов и, таким образом, как органическую часть тюркского *политикума*). В этом отношении он делает важное наблюдение о постепенном ослаблении у Сельджуков института вазирата, и выдвижении на первый план наместников (*наиб*), либо рекрутировавшихся из поступавших на военную службу рабов (по типу мамлюков), либо выдвигаемых из числа близких правящему дому семей и воспитывавшихся в военизированном духе в рамках института атабеков. В обоих случаях и те и другие оставались связанными с материнской династией отношениями покровительства (*вала*, *вилаят*) и вассальной зависимости.

Подобный механизм воспроизводства элиты с помощью постоянно возобновляемой *'асабийи*, основывавшейся уже не только на кровно-родственной связи, но и на идее политической общности (также опиравшейся, что немаловажно, на религиозное рвение), способствовал устойчивому симбиозу «кочевой» по духу военно-аристократической верхушки тюркских династических правителей и городской культуры подвластных им народов. В условиях, когда *дар ал-ислам* находился под двойной угрозой — крестовых походов и Реконкисты, с одной стороны, и монгольского нашествия — с другой, — этот симбиоз, с точки зрения Ибн Халдуна, был важнейшим фактором сохранения исламской

цивилизации как нормальной формы человеческого общежития (*умран*), что позволяло мыслителю расценивать правление тюрок как проявление Божественной благодати, ниспосланной для сохранения ислама. В этом же контексте следует рассматривать и историческую встречу Ибн Халдуна с Тамерланом в 1401 г. в Дамаске. Вполне обоснованно опасаясь за свою жизнь, Ибн Халдун, тем не менее, не только добился амнистии мамлюкских пленных и гарантий личной безопасности, но и высоко оценил политическую мудрость и кругозор этого великого тюрко-монгольского правителя, возможно, увидев в нем также черты диалектического синтеза *бадва* и *хадара* в истории.

Османская (и шире — тюркская) модель представляет интерес еще и потому, что в политической практике тюркских династий, начиная с Сельджуков, кажется, был найден специфический способ преодоления упадка династической *'асабийи*. Речь, как было отмечено выше, идет о создании своего рода «зонтичной структуры» династического патронажа, охватывавшей потенциально конкурентные *'асабийные* группы и включавшую их в свою клиентелу. Собственно османская модель добавила к этому новый тип *'асабийной* группы — объединение *гази*, первоначально опиравшееся на симбиоз османской племенной клиентелы с тарикатской структурой *бекташиийа*, впоследствии стало пополняться новыми рекрутами в рамках системы *девширме*. Эти новые рекруты, мобилизовавшиеся, как известно, преимущественно из покоренных балканских христиан и получавших статус «дворцовых рабов» (*капы кулу*), образовали впоследствии корпорацию янычар. На первый взгляд янычарство было некоей новой стадией развития института мамлюков, однако примечательно, что с введением *девширме* собственно мамлюки не исчезли. Институт янычар оказался как бы надстроен над продолжавшей существовать системой военно-административной мобилизации. При этом важной особенностью янычар была их интегрированность в практически гетеродоксную жестко дисциплинированную орденскую систему, генерировавшую свою особую *'асабийу* именно посредством этой дисциплины и замены кровнородственной связи духовным братством. Эта новая *'асабийа* стала в итоге не только опорой правящей султанской династии (*османлы девлети*), но и — что особенно существенно — сумела подчинить себе *'улама*, бюрократически организовав их в некое подобие исламского «духовенства» во главе с аналогом первоиерарха — *шейх уль-исламом*. Важно отметить, что в результате всего этого впервые в исламской истории стала возможна сословно-иерархическая организация общества, где янычары (*ахл ас-сайф*) и духовенство (*ахл ал-калам*) составили две основные группы служилого сословия (*аскери*)⁷. Институционально это сословие было высшим по отношению к *ра'ийа*⁸ — податному сословию, зависимому от государственного пок-

7 | Само название которого говорит, по крайней мере на уровне концепта, о примате «меча» над «пером», т.е. собственно военного начала над бюрократическим.

8 | Букв. «пасомые», ср. с византийским церковным «паства».

ровительства, к которому помимо крестьян-мусульман относились также объединенные в систему *миллетов* иноверцы (*зимми*). Подобная «модернизация» и универсализация традиционной системы патронажно-клиентельных связей, несомненно, способствовала размыканию ибн-халдуновского асабийного цикла и созданию как бы «техническо-го» механизма генерирования и постоянного возобновления *'асабийи*.

V

Таким образом, мы полагаем, что общая структурная специфика современных арабских обществ состоит прежде всего в их неполной модернизированности, в силу которой они в различной степени сохраняют системные характеристики ибн-халдуновского *'умрана*. Последний, в свою очередь, представляет собой комплементарный симбиоз городских и внегородских форм жизни, фундаментально отличающихся друг от друга возможностями генерирования *'асабийи*, которая не может быть сведена к кровнородственной солидарности, а должна быть понята как «групповое чувство» в самом широком смысле. То есть «бедуины» и «горожане» отличаются между собой разной степенью возможности для формирования особого типа сплоченных групп, обладающих достаточной степенью «дерзости» и отчаяния («пассионарности» в терминах Гумилева), чтобы быть способными к самоуправлению, готовых бросить вызов автократической власти и взять эту власть в свои руки. При этом уровень этой пассионарности находится в обратной зависимости от степени включенности населения в жизнь «города» (*хадар*). В современных условиях *хадар* — это политическая структура современного типа гражданское (*civil*) общество, а *бадв* — маргинализованные и пролетаризированные слои общества, не включенные или недостаточно включенные в структуру современных социально-экономических отношений, в том числе и собственно бедуинский трайбализм. Именно эти слои становятся социальной базой для возникновения пассионарных групп, сила *'асабийи* которых, собственно, и определяет их политические перспективы.

Нетрудно заметить, что характерной чертой большинства арабских революций 2011 г. (кроме ливийской) является то, что движущей силой протестного движения была главным образом городская образованная молодежь, вовлеченность которой в модернизационные процессы — доступ к бесплатному или льготному образованию и здравоохранению — обусловила рост социальных ожиданий этой группы населения, поддержанной также средними городскими слоями по сходным причинам. Не менее очевидно также, что темпы реального экономического роста не могли обеспечить быстрой реализации этих ожиданий, а политический авторитаризм добавил к этому атмосферу интеллектуальной и духовной несвободы, и все это в сочетании с неолиберальными реформа-

ми в финансовой сфере и геополитической напряженностью в регионе приблизили уровень напряжения в обществе к критическому. Немаловажную роль сыграли здесь структурно-демографические факторы, что было убедительно показано на примере Египта А.В. Коротаевым и Ю.В. Зинькиной [Коротаев, Зинькина, 2011].

Не вызывает сомнения, что наибольшей *'асабийей* в подобной социальной среде обладают исламистские движения, типологически и генетически родственные египетским «Братьям-мусульманам». Вероятность их победы в Тунисе и Египте была бы велика уже на первом этапе, если бы результаты революции не были бы фактически присвоены актуальными правящими элитами, пожертвовавшими политическими персонами высшего эшелона ради сохранения режимов в целом. Фактор *'асабийи*, помимо прочего, объясняет и механизм успеха подобных движений в прошлые годы в различных странах региона в тех случаях, когда там проводились свободные демократические выборы. Абсолютная институциональная и идеологическая совместимость умеренных исламистов с национальным государством и национальным политическим дискурсом, давно и убедительно продемонстрированная, в частности, на примере «Хамас» Г.Г. Косачем [Косач, 2001], доказывает современный характер этих движений. Это, очевидно, и есть аутентичная исламская демократия, опирающаяся на реинтерпретированную ибн-таймиевскую модель социальной организации уммы как городского пространства ограниченной демократии («улемократии»).

Ливийский случай был, судя по всему, попыткой действительно трайбалистского демодернизационного переворота, однако *'асабийя* бенгазицев оказалась недостаточно сильной, что повлекло за собой прямое международное вмешательство. Перспективы развития ситуации, однако, на момент завершения данной статьи оставались неясными, в частности еще и потому, что племенная карта Ливии оставалась со времен Каддафи государственным секретом страны [Чамов, 30.03.11]. Исследователи, однако, уже успели отметить, что

«именно благодаря полному разрушению связи государства и общества, впервые из всех арабских революций оппозиционное правительство было сформировано **до того**, как революция закончилась... В отличие от Туниса, Египта и Йемена, всплеск неограниченного насилия со стороны ливийских властей вынудил многих правительственных чиновников покинуть свои посты и примкнуть к революции. Однако в результате это привело к тому, что оппозиция лишилась партнера по переговорам в правительственных кругах, на которого она могла бы положиться в переходный период. В то же время такое отступничество большого количества высокопоставленных чиновников, в том числе дипломатов, имевших тесные связи с международными организациями, дало революционерам штат политически опытных новобранцев, который обеспечил революции поддержку на институциональном уровне.

Однако после освобождения ряда ливийских территорий от власти Каддафи для управления ими возникла неотложная потребность в создании административных структур» [Baumeh, 22.03.11]

Собственно, нехватка этой самоорганизации и повлекла за собой иностранное вмешательство, без которого ливийская революция попросту бы захлебнулась. Тот же сценарий выглядит весьма вероятным и в Йемене, где племенной фактор, не будучи столь секретным, как в Ливии, однако гораздо более противоречив, что придает ситуации еще большую непредсказуемость.

Таким образом, по нашему мнению, ключевым фактором актуальных политических трансформаций является наличие сильных *'асабийных* групп, способных взять власть в ситуации кризиса прежних государственных структур. Видимо, традиционным племенным структурам (там, где они есть) следует отказать в *'асабийе* подобной силы. Действительно, традиционной *'асабии* хватает на то, чтобы поднять восстание, но ее явно недостаточно для захвата власти, не говоря уже о ее удержании. И здесь приобретает особую важность замечание Ибн Халдуна о том, что наиболее успешной является *'асабийя*, соединенная с религиозной идеей. Несомненно, что наиболее органичное сочетание этих двух факторов в рамках традиционной организации мусульманского общества представляет собой религиозное братство (*тарикат*)⁹. Такие братства являются, по существу, своего рода «протопартиями», способными консолидировать представителей различных слоев общества и лоббировать свои интересы на основе лояльности харизматическому лидеру. Вполне вероятно, что именно они могут оказаться реальной альтернативой новым или обновленным старым авторитарным, псевдоавтократическим или квазидемократическим режимам, которые при поддержке Запада будут установлены в результате нынешних арабских революций.

В случае неудачи этих новых режимов в стабилизации ситуации, весьма вероятной ввиду их вторичного и поэтому ослабленного характера, глобальные игроки в регионе вполне могут сделать ставку именно на структуры тарикатского типа. При этом именно суфийские братства, в силу большей органичности своей структуры и традиционного характера харизмы своих лидеров, могут оказаться гораздо более эффективными, нежели более институционализированные структуры «ихвановского» образца. Традиционный характер харизматического лидерства в суфийских тарикатах и патронажный характер связей между их членами в случае их прихода к власти будет логически трансформирован в патерналистские автократические режимы, абсолютно соот-

9 | Важно отметить, что речь идет именно о принципе организации такого братства, генерирующего *'асабийные* связи и укрепляющего пассионарность его членов именно за счет религиозной мотивации. Собственно мистицизм, связываемый обычно с суфизмом, в рамках которого сформировался классический тип таких братств, не имеет здесь принципиального значения. Гораздо большую роль играет добровольная дисциплина членов братства и их консолидация вокруг харизматического лидера — шейха или *мушшида*. В этом смысле разница между, скажем, суфийским тарикатом шазилийа, опирающимся на теософское учение Ибн 'Араби, и «Братьями-мусульманами», критикующими «великого шейха суфизма» с позиций, близких к неоханбалитским и салафитским, состоит лишь в идеологической маркировке. Характерно, что глава «Братьев» обозначается квазисуфийским термином *ал-мушшид ал-'амм*.

ветствующие традиционалистским социальным ценностям и альтернативные исламистской «демократии улемов»¹⁰.

Разумеется, подобный сценарий релевантен лишь в случае консенсуса глобальных и региональных политических игроков относительно необходимости стабилизации в исламском мире. Однако проект подобной макрорегиональной стабилизации сталкивается с существенным риском, обусловленным тем фактом, что весь Ближний и Средний Восток и Северная Африка лежат в зоне искусственно проведенных границ, которые легко могут быть порушены в ходе революционной хаотизации «Большого Ближнего Востока». В этой ситуации повышается значение государств, претендующих на роль региональных лидеров, прежде всего Турции и Ирана, которые могут быть выдвинуты на роль патронов макрорегиональной стабилизации. В таком случае нельзя исключить возможность формирования макрорегиональных блоков и патронажных союзов политических элит, в консолидации которых традиционные структуры могут сыграть не последнюю роль. В рамках этих процессов можно ожидать полномасштабного задействования межобщинных связей по линии суннитско-шиитского раскола, в рамках которого Турция, чей нынешний режим известен как своими тарикатскими корнями, так и связями в клубах британских и американских элит, может начать консолидировать вокруг себя сохраняющий остатки османфильства неотрадиционалистский спектр сил суннитской, прежде всего арабской, части исламского мира. В то же время иранская улемократия, не имеющая существенной конфессиональной базы поддержки за пределами своей территории, будет вынуждена обеспечивать такую поддержку чисто политическими методами, опираясь на силы с типологически схожей политической ориентацией, т.е. на исламскую демократию «ихвановского типа». В случае реализации такого «второго издания» осmano-сефевидского противостояния за его пределами окажутся с одной стороны настоящие — независимо от их идеологической маркировки — авторитарические монархии, от Марокко до Саудовской Аравии, с другой — внесистемные радикалы, пассионарность которых сегодня канализуется различными «джихадистскими» структурами типа ал-Ка'иды. В случае же ставки глобальных игроков на поддержание неустойчивости можно ожидать лишь мультипликации трагического иракского или афганского опыта последнего десятилетия в масштабах всего исламского макрорегиона.

10 | Прецедент такого развития событий мы можем наблюдать в постмонгольский период в истории Ближнего Востока, когда успех османского завоевания арабских стран на фоне общего кризиса локальных династий и мамлюкских режимов был в значительной степени обеспечен опорой Османов на тарикатские структуры и суфийскую идеологию (в частности, культивирование учения Ибн 'Араби). Помимо прочего, именно опора на суфизм, сочетавший одновременно элитарную метафизику и народную религиозность, способствовала практически полной маргинализации, как политической силы, их основных конкурентов — неоханбалитов, выступавших, наряду с рядом суфийских братств, одними из основных идеологов сопротивления монголам.

Список источников и литературы

- Алексеев, 2010 — Алексеев, И.Л. *Khalifat Allāh — Халиф* [волею] Бога? К проблеме легитимации политической власти в халифате в эпоху Омеййадов // *Pax Islamica*, 2(5) / 2010, с. 60–74.
- Алексеев, 8.02.2011 — Игорь Алексеев. Конец «третьего мира». Историческая и политическая подоплека массовых беспорядков в Египте // *Газета. Ру. Наука. Лекции* / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gazeta.ru/science/2011/02/08_a_3517802.shtml — 14.04.2011
- Бартольд, 1966 — Бартольд, В.В. Халиф и султан // Бартольд, В.В. *Сочинения*. Т. 6. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М.: Наука, 1966.
- Бартольд, 1966а — Бартольд, В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд, В.В. *Сочинения*. Т. 6. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М.: Наука, 1966.
- Батров, 2007 — Батров (Батыр), Рустам. *Абу-Ханифа: жизнь и наследие*. Ч. 1. Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Н.Новгород–Ярославль: ИД «Медина», 2007.
- Бациева, 1965 — Бациева, С.М. *Историко-социологический трактат Ибн Халдуна Мукаддима*. М.: Наука, 1965.
- Беляев, 1966 — Беляев, Е.А. *Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье*. М., 1966.
- Большаков, 1982 — Большаков О.Г. Средневековый арабский город // *Очерки истории арабской культуры V–XV веков*. М.: Наука, 1982. С. 205–208.
- Большаков, 1984 — Большаков, О.Г. *Средневековый город Ближнего Востока (VIII — середина XIII в.)*. Социально-экономические отношения. М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
- Ибн Таймийа, 2007 — Ибн Таймийа, Таки ад-дин Ахмад. *Ас-сийаса аш-шар'ийа*. Каир, 2007.
- Ибн Халдун, 1951 — *ат-Та'риф би Ибн Халдун ва рихлатух гарбан ва шаркан*. Ал-Кахира, 1951.
- Ибн Халдун, 2004 — Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахмāн. *Мукаддимат ибн Халдун* / Тахкик дуктур Хамид Ахмад ат-Тахир. Ал-Кāхира: Дар ал-Фаджр ли-т-Турāс, 2004.
- Игнатенко, 1980 — Игнатенко, А.А. *Ибн-Хальдун*. М.: Мысль, 1980.
- Исаев 24.03.2011 — «На месте Ливии и Ирака образуются “черные дыры”/ Востоковед Гумер Исаев о событиях в Ливии // *Газета. Ру. Наука. Лекции* / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gazeta.ru/science/2011/03/24_a_3563685.shtml?1 — 14.04.2011
- Кирабаев, 2005 — Кирабаев, Н.С. *Политическая мысль мусульманского средневековья*. М., 2005.
- Коротаев, 2003 — Коротаев, А.В. *Происхождение ислама: социально-экологический и политико-антропологический контекст*. М.: ОГИ, 2003.
- Коротаев, Зинькина, 2011 - Коротаев, А.В., Зинькина, Ю.В. Египетская революция 2011 г.: структурно-демографический анализ // *Полит.ру. Исследования* / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.polit.ru/research/2011/03/04/egyrev.html> — 13.04.2011.
- Косач, 2001 — Косач Г.Г. Политический ислам в палестинском контексте: движение ХАМАС // *Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке*. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, Академия геополитики и безопасности, 2001.

- Косач, 2007 — Косач Г.Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Тишков В.А., Шнирельман В.А. (отв. редакторы). *Национализм в мировой истории*. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2007.
- Косач 04.02.2011 — Григорий Косач. Революция в Египте: как творятся мифы // *Новое Восточное Обозрение* / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://journal-neo.com/?q=ru/node/4262> — 14.04.2011
- Косач, 10.02.2011 — Григорий Косач. Египет: революция закончилась? // *Новое Восточное Обозрение* / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://journal-neo.com/?q=ru/node/4295#sdcndnote2anc> — 14.04.2011
- Крачковский, 2004 (1957) — Крачковский, И.Ю. *Арабская географическая литература*. М.: Вост. лит, 2004 (1-е изд.: Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*. Т. IV. М.-Л., 1957).
- Льюис, 2003 — Льюис, Бернанд. *Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм*. М: Олимп-бизнес, 2003.
- Маточкина, 2011 — Маточкина, А.И. *Религия и власть в воззрениях средневекового мусульманского законоведа Ибн Таймийи*. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2011 (рукопись).
- Негря 1981 — Негря, Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. М., 1981.
- Петрушевский, 1966 — Петрушевский, И.П. *Ислам в Иране в VII–XV вв. Курс лекций*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966.
- Подцероб, 14.03.2011 — Алексей Подцероб. Восстания арабов в XXI веке: что дальше? // *Новое Восточное Обозрение*. Электронный ресурс. Режим доступа: http://journal-neo.com/?q=ru%2Fnode%2F5041#_edn1 — 14.04.2011
- Резван, 1987 — Резван, Е.А. Исследования по терминологии Корана: сура, 'абд ('ибад) [Аллах], умма // *Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю. Крачковского*. М.: Наука, 1987. С. 219–231.
- Резван, 2001 — Резван, Е.А. *Коран и его мир*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Серегин, 17.02.2011 — Олег Серегин. «Арабский мир находится в таком состоянии, что нельзя исключать ничего» / 17 февраля в Высшей школе экономики состоялся круглый стол «"Революции" на Ближнем Востоке и Северной Африке: иллюзия или реальность?». Известные российские арабисты попытались проанализировать и выявить причины социальных и политических волнений, охвативших этот регион мира // *Новостная служба портала ГУ-ВШЭ*. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.hse.ru/news/recent/27240757.html> — 14.04.2011
- Попов 10.02.2011 — Вениамин Попов. Меняется политическая карта арабского мира // *Новое Восточное Обозрение*. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://journal-neo.com/?q=ru%2Fnode%2F4414&subscribe=1> — 14.04.2011
- Примаков, 09.02.2011 — Евгений Примаков, академик. Египетский взрыв: что дальше? Центр тяжести с площади Ат-Тахрир перемещается на политическое поле // *Российская газета - Федеральный выпуск № 5402 (26)*, 09 февраля 2011.
- Чамов, 24.03.2011 — «Режим Каддафи может продержаться три-четыре месяца». Скандально низложенный посол России в Ливии Владимир Чамов дал эксклюзивное интервью "МК" // *Московский Комсомолец № 25599*, 24 марта 2011 г.
- Чамов, 30.03.11 — «По иракскому варианту...». Экс-посол РФ в Ливии Владимир Чамов отвечает на вопросы «Завтра» // *Завтра*, 30 марта 2011 года. № 13 (906). Беседовал В. Шурыгин.
- Al-Azmeh, 1981 — Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study of Orientalism*. London: Third World Center for Research and Publishing, 1981.
- Al-Azmeh, 2003 — Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation*. Budapest: Central European University Press, 2003. (First published in London: Cass, 1982).
- Baymeh, 22.03.11 — Baymeh, Mohammed. Is the Lybian Revolution an Exception? // *Muftah*. Web: <http://muftah.org/?p=956&page=2>
- Hinds, 2011 — Hinds, M. // *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2011 http://brillonline.nl/subscriber/uid=1948/entry?entry=islam_COM-0732.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahman. 1958. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York, NY: Pantheon Books (Bollingen Series, 43).

- Ibn Khaldūn, 1858. — Muqaddimat kitāb al-‘ibar wa dīwān al-mubtada’ wa-l-khabar fi ayyām al-‘arab wa-l-‘adjam wa-l-barbar wa man ‘āsharahum min dhawī-s-sulṭan al-akbar. (Prolegomens d’Ibn Khaldoun) / Texte arabe publ. par E. Quatremere // *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale (NEMBI)*. Vol. XVI (I) — XVIII (III). Paris.
- Khan, 2007 — Khan, Q. *The Political Thought of Ibne Taymiyah*. New Delhi, 2007.
- Laoust, 1939 — Laoust, Henry. *Essai sur les doctrines sociales et politiques d’Ibn Taimiyya (661/1262–728/1328)*. Le Caire: IFAO (Institut français d’archéologie orientale), 1939.
- Laoust, 1952 — *Le Traité de droit public d’Ibn Taimiyya* (traduction annotée de la *Siyāsa shar’iya* de H. Laoust), Institut français de Damas, 1952.
- Laoust, 1986 — Laoust, Henry. *La profession de foi d’Ibn Taimiyya*. Paris: Geuthner, 1986.
- Laoust, 1994 — *Al-hisba fi al-islam. Traité sur la hisba, Ibn Taymiyya*, publié et traduit par H. Laoust, Paris: Geuthner, 1994.
- Lewis, 2002 — Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press, 2002.
- Mahdi, 1937 — Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldūn’s Philosophy of History. A study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*. London: Allen & Unwin, 1937.
- Nawas, 1994 — Nawas, John. A Reexamination of three current explanations for Al-Ma’mun’s introduction of the Mihna // *International Journal of Middle Eastern Studies*. 26, 1994. Pp. 615–629
- Nawas, 1996 — Nawas, John. The Mihna of 218 A.H. /833 A.D. Revisited: An Empirical Study // *Journal of the American Oriental Society*. 116.4., 1996. Pp. 698–708
- Said, 1978. — Said, Edward W. *Orientalism*. N.Y.: Random House, 1978.
- Simon, 2002 — Simon, Robert. *Ibn Khaldūn. History as a Science and the Patrimonial Empire*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2002 (Hungarian edition: 1999).