

УДК: [101.3/124.5+159.9.16.2]:336.1

Ягі Махмуд Муса,

аспірант другого року навчання кафедри філософії, Національний технічний університет "Харківський політехнічний інститут", Україна, 61002, Харків, вул. Кирпичова, 6, тел.: (073) 494 08 46, e-mail: mahyaghi@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7433-2089

Яги Махмуд Муса,

аспирант второго года обучения кафедры философии, Национальный технический университет "Харьковский политехнический институт", Украина, 61002, Харьков, ул. Кирпичева, 6, тел.: (073) 494 08 46, e-mail: mahyaghi@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7433-2089

YAHİ Mahmoud Musa,

graduate student of the second year of training of Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", Ukraine, 61002, Kharkiv, Kyrpychova Str., 6, tel.: (073) 494 08 46, e-mail: mahyaghi@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7433-2089

Гарник Людмила Петрівна,

кандидат політичних наук, старший викладач кафедри педагогіки та психології управління соціальними системами імені академіка І. А. Зязюна, Національний технічний університет "Харківський політехнічний інститут", Україна, 61002, Харків, вул. Кирпичова, 6, тел.: (063) 443 68 24, e-mail: Milla.garnyk@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0983-9323

Гарник Людмила Петровна,

кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры педагогики и психологии

управления социальными системами имени академика И. А. Зязюна, Национальный технический университет "Харьковский политехнический институт", Украина, 61002, Харьков, ул. Кирпичева, 6, тел.: (063) 443 68 24, e-mail: Milla.garnyk@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0983-9323

Garnyk Lyudmila Petrivna,

PhD of political science, senior lecturer of the Department of Pedagogy and Psychology of social systems management, National technical university "Kharkiv Polytech-



АРХЕТИПИ ЕКОНОМІЧНОЇ ПОВЕДІНКИ ТА ЇХ ВИТОКИ У НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ БЛИЗЬКОСХІДНИХ КРАЇН

Анотація. Стаття репрезентує авторську спробу застосування архетипної парадигми у її класичній та сучасній інтерпретаціях для аналізу економічної поведінки маргіналів на тлі соціально-філософської думки близькосхідних країн. Також у рамках статті ми представляємо нашу ідею щодо реінтерпретації деяких європейських підходів та моделей архетипної парадигми відповідно до реалій ментального, культурно-релігійного та міжкультурного компонентів поведінки споживачів та ключових елементів конфліктної природи духовно-соціального модусу. Представлені у європейському соціально-філософському дискурсі найбільш популярні теорії, моделі та інструменти архетипного аналізу можна вжити для інтеркультурного порівняльного аналізу гомогенних та мультикультурних мусульманських спільнот у різних частинах Близького Сходу, проте для досягнення успіху у дослідженні та отримання реальних та об'єктивних результатів, ми пропонуємо використовувати додатково інструменти коректної та еквівалентної інтерпретації для подолання розбіжностей між європейським та орієнтальним клерикальним та соціально-філософським дискурсами. Ісламська (або клерикальна) філософія, Аль-Калям, за своєю природою близька до християнської теології, а мусульманська (зазвичай маргінальна, базується на різних трактовках та інтерпретаціях локальних звичаїв та релігійних догм) філософія є більш наближеною до схизми та альтернативних інтерпретацій класичних чи сучасних неісламських ідей, теорій та концепцій. Таким чином, наша стаття є лише спробою проаналізувати й інтерпретувати сучасні європейські теорії, щоб запропонувати дієві інструменти для соціально-філософського аналізу економічної поведінки у близькосхідних країнах.

Ключові слова: економічна поведінка, близькосхідний етос, інтеркультурність, архетипи, адат та шаріат, конфліктна природа духовно-соціального модусу.

АРХЕТИПЫ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ И ИХ ИСТОЧНИКИ В НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ СТРАН

Аннотация. Статья презентует авторскую попытку применения архетипной парадигмы в ее классической и современной интерпретациях для анали-

за экономического поведения маргиналов на фоне социально-философской мысли ближневосточных стран. Также в рамках статьи мы представляем нашу идею относительно реинтерпретации некоторых европейских подходов и моделей архетипной парадигмы относительно реальности ментального, культурно-религиозного и межкультурного компонентов поведения потребителей и ключевых элементов конфликтной природы духовно-социального модуса. Представленные в европейском социально-философском дискурсе наиболее популярные теории, модели и инструменты архетипного анализа можно использовать для сравнительного анализа гомогенных и мультикультурных мусульманских сообществ в разных частях Ближнего Востока, но для достижения успеха в исследовании и получения реальных и объективных результатов, мы предлагаем использовать дополнительно инструменты корректной и эквивалентной интерпретации для преодоления несоответствия между европейским и ориентальным клерикальным и социально-философским дискурсами. Исламская (или клерикальная) философия, Аль-Калям, по своей природе близка к христианской теологии, а мусульманская (обычно маргинальная базируется на разных трактовках и интерпретациях местных обычаев и религиозных догм) философия является наиболее приближенной к схизме и альтернативным интерпретациям классических или современных неисламских идей, теорий и концепций. Таким образом, наша статья является лишь попыткой проанализировать и интерпретировать современные европейские теории, чтобы предложить действенные инструменты для проведения социально-философского анализа экономического поведения в ближневосточных странах.

Ключевые слова: экономическое поведение, ближневосточный этос, интеркультурность, архетипы, адат и шариат, конфликтная природа духовно-социального модуса.

ARCHETYPES OF ECONOMIC BEHAVIOUR AND THEIR ORIGINS IN SCIENTIFIC-PHILOSOPHIC THOUGHT OF MIDDLE EASTERN COUNTRIES

Abstract. Article represents author's attempt of implementation archetypal paradigm in its classical and modern interpretations for analyzing economic behaviour of marginals in the field of scientific-philosophic thought of Middle Eastern countries. Also in the frameworks of the article we represent our idea of reinterpretation of some European approaches and models in the frameworks of archetypal paradigm according to economic objectives of mental, cultural-religious and intercultural components of consumer behaviour and key elements of spiritual-social modus conflicting nature. Represented in European social-philosophic discourse most popular theories, models and instruments of archetypes analysis can be implemented for intercultural research purpose for comparative analysis inside of homogenous and multicultural Muslim communities in the different parts of Middle East, but to gain success in research and for getting valid and objective results we propose to use additionally instruments of correct and

equivalent interpretation for mediation between european and oriental clerical and marginal social-philosophic discourses. Islamic (or clerical) philosophy, Al-Kalam, by its nature is close to Christian theology, and Muslim (usually marginal) philosophy (based on different visions and interpretations of local customs and religious dogmas) is more close to schism and alternative interpretations of classical or modern non-Islamic ideas, theories and concepts. Thus, our article is just attempt to analyze and to interpret modern European theories to propose valid instruments for socio-philosophic analysis of economic behaviour in Middle Eastern countries.

Keywords: economic behaviour, Middle Eastern ethos, interculturality, archetypes, adat and Sharia, conflictive nature of spiritual-social modus.

Постановка проблеми. Згідно з традиційним науково-філософським європейським класичним уявленням про іслам та його історію, мусульманська культура зазвичай репрезентується як великий та уніфікований модус або рідше етос, який є балансом між маргіальною та сакральною сферами людського буття. Провідна роль шаріату (норм Божого закону) та домінування маргіальних цілей-мотивів у реальній поведінці та світосприйнятті людини, дають змогу мусульманській культурі зберігати цілісність зв'язку між маргіальним і духовно-етичним дискурсами у соціальній сфері. Згаданий дуалізм став підґрунтям для численних ідей та шляхів інтерпретації так званої “неісламської” філософської науки або “фалсафа”, яка репрезентує античну соціально-політичну думку як невід’ємну складову мусульманської культури, подібно до того, як пізніше у деяких мусульманських спільнотах була використана концепція “ісламізації знання” (реінтерпретація в ісламській риторичній традиції запозичених елементів соціальних інсти-

тутів чи норм, притаманних західній цивілізації), щоб стати модерними.

У цьому випадку науковий інтерес сфокусовано на вивчення масштабів впливу ісламу як стилю життя, світогляду та релігії на економічне життя та сучасну культуру у різних мусульманських спільнотах та країнах. Традиційно іслам у світі (не лише у мусульманських країнах Близького Сходу) визначає не тільки духовне життя вірян, а й їх економічну поведінку та соціальні комунікації (неотрайбалізм). У Корані так само як і у Сунні (зібранні достовірних нарисів з життя Пророка Мухаммада (С.А.С.), відомих ще як хадіси) та середньовічній мусульманській літературі ми можемо знайти багато матеріалу (глав або навіть книг), де були згадані племенні звичаї (адати) та маргіальні інтерпретації релігійних догм, які, зазвичай, регламентують економічне життя у різних мусульманських спільнотах. Згадані ключові елементи визначаються як соціально-економічна доктрина з її джерелами — Кораном та Сунною, — а також порядком їх імплементації до

практики економічної поведінки через норми шаріату.

Аналіз досліджень та публікацій. Класичні концепції, на яких ґрунтується сучасна архетипна парадигма, представлені у роботах Карла Юнга та його послідовників, а їх елементи – у релевантних теоріях Френсіса Фукуями, Елвіна Тоффлера, Джорджіо Агамбена, Джуліана Реїса, Пітера Белохлавека, Джихада Мохаммада, Нур уль-Айн Іліаса та ін. Проте методологічну базу для нашого архетипного аналізу економічної поведінки у мусульманських близькосхідних країнах ми можемо запозичити у роботах Мішеля Маффесолі (зокрема елементи, пов'язані з реконструкцією етосу суспільства майбутнього та спробами передректи розвиток суспільства, враховуючи майбутні трансформації його ментально-соціального модусу у постмодерну добу) [11] та Едварда Ваді Саїда, який піддавав критиці так званий “орієнталізм”, як продукт уяви та фальшивого дискурсу репрезентації східних (зокрема близькосхідних та мусульманських) світоглядів, культури, науки, поведінки, життя суспільства, соціальних інститутів та правових норм, які були продуктом колоніальної гегемонії провідних європейських країн на територіях Близького Сходу та Північної Африки [7]. Ми також маємо додатково підкреслити такий важливий незмінний та суттєвий елемент (божественно-соціальний) мусульманського соціально-економічного поведінкового модусу, як трайбалізм та неотрайбалізм (Майкл Херб), або як його ще описують у політичному дискурсі – неопатрімоніалізм. Переосмислю-

ючи сучасність (Фазтур Рахман) та постмодерн (Мішель Маффесолі), як соціально-політичний феномен у дусі сучасної інтелектуальної традиції, ми можемо виявити, що, незважаючи на символічні границі між цивілізаціями та культурами, вони все ще стикаються та набувають інших форм під впливом глобалізації, антагоністичних їй процесів глокалізації та оновлення локальної та племінної ідентичності, які визначають її конфліктну природу [5].

Цілі дослідження. Наше дослідження зосереджується на аналізі та моделюванні оптимальних інструментів, беручи до уваги ідею архетипного аналізу, щоб визначити ключові елементи архетипів та співвідношення між племінно-традиційними, моральними, етичними та сакральними елементами у раціональних та формальних конструктах культури економічної поведінки у контексті формування та розвитку мусульманської маргінальної та клерикальної філософської думки. Предметом нашого дослідження є простір аспектів економічної поведінки у маргінальному (фалсафа) та клерикальному (аль-калям) філософських дискурсах через призму архетипної парадигми, яка залишається для більшості дослідників-орієталістів новою та невивченою площиною у галузі міждисциплінарних прикладних соціально-філософських досліджень.

Гіпотеза статті базується на припущенні, що економічна поведінка у мусульманських країнах зазнає більшого впливу від місцевих звичаїв та рівня духовності, чим від ієрархії природних потреб людини (відповідно до теорії Майка Маслоу). Сьо-

годні мусульманські спільноти ми можемо зустріти у різних частинах світу (вони проживають у межах та за межами історичного ареалу мусульманської цивілізації), й водночас традиційні суспільства змінюють своє ставлення до сучасних форм банкінгу та підприємництва через зміну їх життєвих цінностей та пріоритетів, незважаючи на рівень їх релігійності. Тут ми маємо висунути друге припущення, що головні сучасні архетипи економічної поведінки базуються на місцевих звичаях (адат), які було інкорпоровано до основного релігійного закону (шаріат), а потім реінтерпретовано у традиціях п'яти Мазхабів (релігійно-правових шкіл).

Виклад основного тексту статті.

Дозвольте розпочати репрезентацію результатів нашого дослідження з метафори, наведеної Майклом Б. Вілкінсоном, що неможливо збудувати діючу мишоловку без наявності чіткого уявлення про природу миші [10, с. 212]. Так чи інакше, кожне міждисциплінарне дослідження, таке як інтеркультурне чи міжрелігійний аналіз, повинно мати правомірні інструменти, рангові шкали та семіотично рівні об'єкти для порівняння. Ось чому ми почнемо з пояснення різниці між Західною та Близькосхідною точками зору щодо соціокультурного простору та похідної від нього категорії — економічної поведінки — як об'єкта нашого філософського аналізу.

1. Символічний Схід: між реальними елементами та ілюзорними припущеннями

Існує чимало безплідних спроб представити та інтерпретувати біль-

шість сакральних та формальних елементів східного етосу через призму європейського світогляду, який ґрунтується на християнських віруваннях та стереотипах щодо ставлення до представників неєвропейських націй чи їх релігій. Дійсно, з XVIII ст. у європейському філософському та соціокультурному дискурсах з'являється орієнталізм як численні успішні спроби реінтерпретувати через призму романтичної традиції весь отриманий досвід від короткочасного знайомства з екзотичними елементами близькосхідної культури, такими як філософія, поезія, релігійна віра, звичаї, музика та мистецтво. Грубі помилки орієнталістів, зокрема в інтерпретації основних невід'ємних елементів близькосхідної структури суспільства, політичної та економічної поведінки, були розкритиковані у роботах Едварда Ваді Саїда та його послідовників. Таким чином, європейські дослідники символічно можуть бути поділені на два табори: 1) орієнталісти, які описують уявний Схід через неоколоніальну (євроцентричну) матрицю соціальних інститутів та процесів; 2) дослідники-практики, які прагнуть розкрити реальні та унікальні елементи інших культур, використовуючи дієві інструменти для їх польових досліджень. Проте у нашому випадку ми маємо підкреслити головні відмінні риси між західною та мусульманською філософськими матрицями. Перша відмінність криється у тому, що не існує жодної церкви чи соціального інституту в ісламі, подібно до того, що ми маємо у християнстві. В ісламі ми маємо п'ять релігійно-правових шкіл (маз-

хабів) та два принципи сприйняття та осягнення події у їх рамках.

Перший принцип може бути окреслений як сліпа імітація та практичне впровадження архаїчних етичних норм (таклід). Таклід закриває двері соціальному та культурному прогресу та часто свідчить про прояви у спільноті значної кількості звичаєвих або архаїчно-племінних архетипів, які є основними мотивами та причинами соціальної та економічної поведінки. Наприклад, розглянемо випадок з кривими зв'язками, коли розподіл влади та прибутків у нафтових монархіях Перської Затоки Майкл Херб описує запозиченою з перського епосу “Шахнама” метафорою: “Один слухняний раб краще, ніж три тисячі синів, тому що сини будуть бажати смерті батька, щоб посісти його трон, коли раб буде бажати лише слави своєму хазяїну”. Також дослідник підкреслює, що: “Родичі правителя можуть скинути його низкою способів. Його родичі, які правлять феодалом, можуть очолити місцевий виступ проти правителя, перемогти його армію та змістити його. Альтернативним сценарієм є випадок, коли представник королівської династії, залучивши допомогу слуг чи інших союзників, може вбити правителя. Такі вбивства запламували кров'ю історію багатьох династій у країнах Перської Затоки. По-третє, члени правлячих родин можуть просто брати до своїх рук прерогативи правління, мати особисту охорону, чинити правосуддя та отримувати свою традиційну частину від прибутків, поступово таким чином створюючи державу-конкурента та узурпуючи позицію правителя” [3, с. 26].

Тут ми маємо справу з архаїчними доісламськими племінними звичаями (адатами), які були зафіксовані у менталітеті та соціальних інститутах мусульманських спільнот у країнах Перської Затоки. Інший яскравий приклад з регіону Перської Затоки пов'язаний з історичним протистоянням між таборами шіїтів та сунітів у Бахреїні через утиски шіїтів (корінних жителів) сунітською меншиною (королівською родиною), яку підтримує Саудівська Аравія та інші монархії Перської Затоки.

Офіційно Арабська Весна почалася у Тунісі, набрала обертів у Єгипті та поширилася іншими країнами Близького Сходу та Північної Африки, проте лише кілька експертів висвітлили події зими 2011 р. у Бахреїні, що отримали назву “Революція перлин”. Населення Бахреїну (шіїти) вийшли на акції мирних протестів проти тиранії короля Халіфи, який обмежив їх економічні, соціальні та людські права у той самий час, коли надавав громадянство та економічну підтримку запрошеним з інших країн сунітам. Політика Халіфи була спрямована на збільшення чисельності лояльної та залежної від нього сунітської спільноти. Цей приклад ілюструє нам інший ключовий архетип, який характеризує мусульманські спільноти — соціальна та політична лояльність через економічну та персональну залежність.

Другим зі згаданих принципів сприйняття та осягнення події через призму клерикальної філософії є “іджтіхад” або незалежний правовий висновок, який базується на інтерпретації норм закону (цивільного права) та релігії (шаріату). Прогре-

сивні мусульманські вчені з лав шиїтів та сунітів легко погоджуються, що іджтіхад відкриває ворота для модернізації суспільства та інтеграції мусульман до глобального співтовариства. Проте у той самий час іджтіхад через свій високий трансформаційний потенціал та суперечливий характер (існує п'ять мазхабів та багато місцевих звичаїв та традицій (адатів), які часто суперечать одне одному) часто заперечується у традиційних суспільствах, де релігійний радикалізм та архаїчні звичаї є підґрунтям їх соціального етосу. Наприклад, в Ірані та Лівані, де традиційно проживає шийтська більшість, соціальна рівність та демократичні принципи (як невід'ємна складова структури кожної модерної держави — А.), які є результатами іджтіхаду, створили більш динамічні, більш пристосовані до потреб модерного суспільства політичні, економічні та соціальні інститути, які ґрунтуються на демократичних нормах, втілених у практику повсякдення. Випадок Лівану трішки відрізняється від Ірану (незважаючи на те, що обидві країни є республіками згідно конституцій), так як ліванська політична система базується на рівновазі між інтересами мультикультурного суспільства, де провідну роль відіграють християнська (мароніти) та мусульманська (шиїти та суніти) громади, які є більшістю серед населення країни. Щодо економічної системи, то Ліван так само як і більшість постколоніальних країн [8, с. 154–155] має два сектори: один зорієнтований на західну економічну матрицю, а інший — на ісламську економіку. Такий ліберальний характер його економічної моде-

лі, що характеризується відкритою інвестиційною та торгівельною політикою, вільним ринковим ціноутворенням та високорозвиненими міжнародними економічними зв'язками, зробив Ліван “близькосхідною Швейцарією”.

Ліван обрав у середині шістдесятих років шлях розвитку, що базувався на принципах державного регулювання економіки з метою сприяння місцевому та іноземному приватному бізнесу, надання рівних можливостей для зарубіжного та локального капіталу, а також збереженню ліберальних засад валютного та митного контролю. У результаті громадянської війни 1975–1990 рр., значних збитків зазнали багато секторів національної економіки: інфраструктура країни була зруйнована, а її позиція як важливого економічного, торгівельного та банківського центру Близького Сходу була зруйнована. Громадянська війна у Лівані зумовила галопуючу інфляцію, високий рівень зовнішньої заборгованості держави, дефіцит бюджету. Ключову роль у подоланні наслідків війни та відродження економічної системи відіграла фінансова підтримка з боку Саудівської Аравії, Франції, Німеччини, Італії та інших західних країн.

Міжнародні позики та залучення іноземних інвесторів сприяли зростанню темпів відродження ліванської економіки. Протягом десяти років після закінчення громадянської війни Ліван знову почав займати ключову позицію у торгівельному та банківському секторах на Близькому Сході. Він став центром економічної кооперації та торгівлі між європейськими, близькосхідними та

африканськими країнами. Сьогодні у Лівані сучасний сектор ринкових послуг включає у себе: туризм, ІТ послуги, інтернет-банкінг, страхування та інші традиційні фінансові послуги.

До війни у Сирії банківський сектор у Лівані вважався одним із найефективніших у регіоні. Поточна сирійська криза завдала надпотужного удару по економіці Лівану: повністю були зруйновані такі ключові статті його прибутків, як торгівля та туризм. Закриття транзитних коридорів через територію Сирії значно зменшило ліванський експорт та реекспорт до країн Перської Затоки, Іраку та Йорданії. Сирійські біженці зараз становлять більше, ніж одну третину від чисельності населення Лівану. Через біженців у Лівані можемо спостерігати нестачу робочих місць, безробіття та зростання політичного напруження. Але, незважаючи на регіональний конфлікт, банківський та фінансовий сектори все ще користуються своєю високою міжнародною репутацією та продовжують їх позитивний розвиток. У минулому Ліван сплатив завелику ціну за війну 1975–1990 рр., тепер держава намагається докладати зусиль, щоб мінімізувати негативний вплив регіональних політичних конфліктів для підвищення показників розвитку економіки та добробуту нації.

Приклад Лівану демонструє нам головну різницю між традиційною (заснованою на сліпому відтворенні адатів та норм шаріату навіть у ХХІ ст.) економічною моделлю та сучасними економічними системами, де збалансовані сучасні економічні тренди, ісламський історичний спадок та економічна доцільність. Втім,

щоб продовжити нашу дискусію щодо архетипів економічної поведінки, ми маємо також приділити увагу символічним границям та вимірам соціально-культурного простору, де існує та економічно діє кожен індивід.

2. Сучасні інтерпретації соціокультурного простору та класичні теорії архетипів через призму економічної поведінки

Класична теорія архетипів, представлена у роботах Карла Густава Юнга та послідовників його школи, може бути доповнена розширеною версією теореми Коуса (Coase theorem) про монетарний вимір різних видів конфліктних протистоянь. Ця теорема говорить: “Принципово не має значення, від якої сфери соціокультурного життя походить поточний конфлікт, який пов’язаний із зовнішніми негативними факторами. Таким чином, оптимальне розв’язання конфлікту може бути досягнуто, якщо ми зосередимося на його монетарній природі. В умовах вільної ринкової конкуренції змагання за право управляти та контролювати згадані вище негативні зовнішні фактори буде належати тому економічному актору, для якого це право є максимальною стратегічною цінністю та баченням”. Таке бачення було запропоновано у працях М. Грановеттера, Р. Шведберга, О. Фаверо, П. Бурдье та інших дослідників, які розглядали теорію соціологічного імперіалізму в економічній інтерпретації, що базувалася на принципах:

1) економічна поведінка є похідною від соціальної дії, яка є ключовим моментом соціологічного аналізу згідно традиції Макса Вебера;

2) кожна економічна дія вбудована до соціальних інститутів, тому економічні інститути є соціальними конструктами у більшій мірі, ніж ефект невидимої руки ринку;

3) попит, так само як і правила ринкової конкуренції, є наслідком конфронтації різних акторів (держави, лобіювання, споживачів, соціальних об'єднань тощо).

Інтерпретації економічного та соціологічного імперіалізму відображають спроби “поширення правил гри” основної сфери модерного суспільства на інші його сфери, такі як співтовариство, політика, релігія та культура [4, с. 148–149]. Соціально-культурний простір та економічна реальність у світлі зазначених теорій можуть бути проаналізовані через призму класичної теорії архетипів, якщо ми визначимо три основні принципи близькосхідного соціокультурного модусу (рис.1).

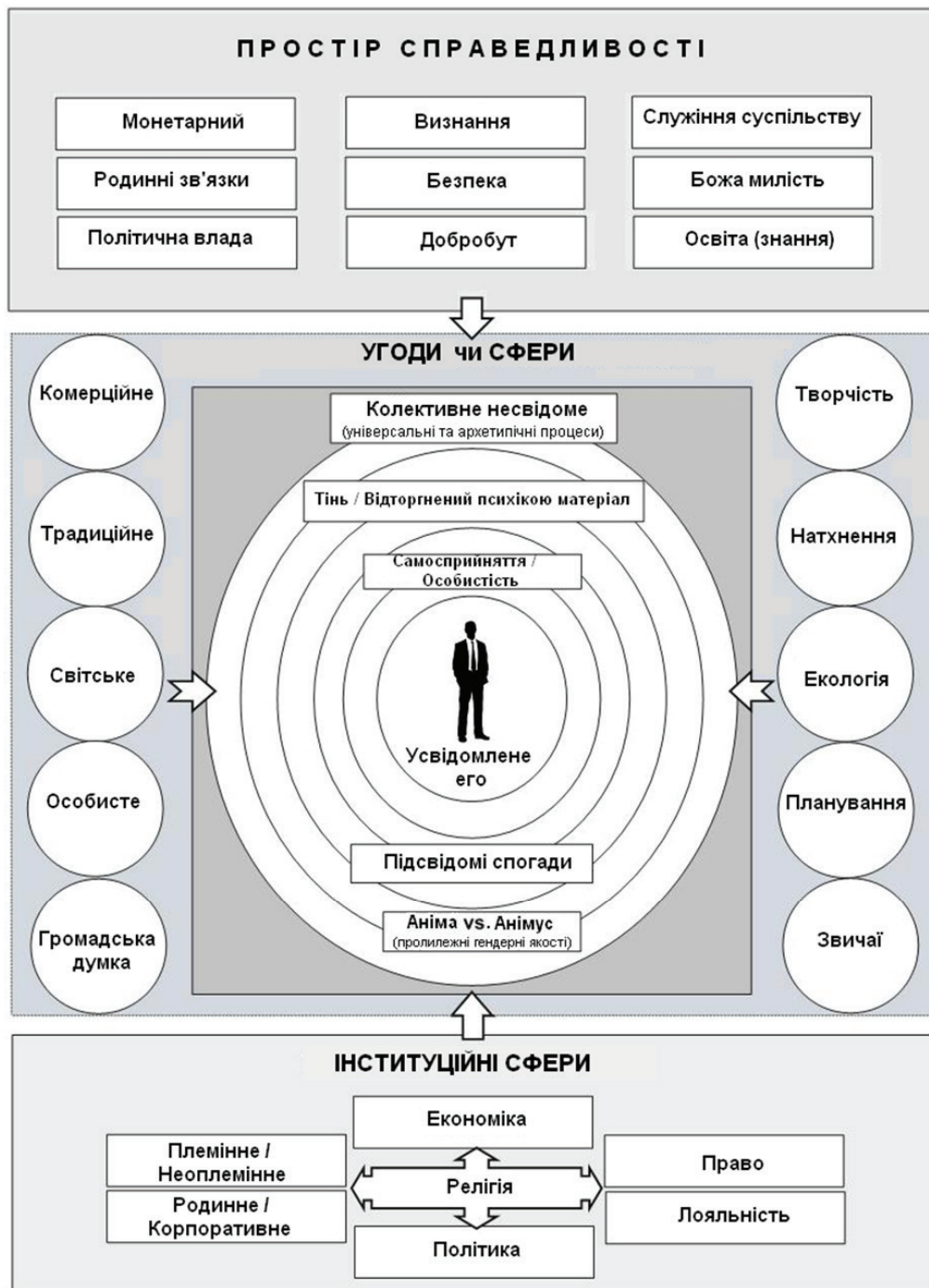
Ідея щодо побудови структурної моделі близькосхідного соціокультурного модусу була заснована на соціальному вимірі теорії Семюела Н. Ейзенштадта, що отримала назву “багатовимірна сучасність”. Практично кожна особистість має багатовимірну ідентичність, зумовлену його/її соціальними ролями. Таким чином, поведінка та діяльність особи залежать від інституційних сфер та груп факторів, які здійснюють вплив на самоідентичність актора та його вибір.

Наша модель базується також на аксіомі, що кожен учасник економічного процесу може діяти у різних вимірах соціокультурного модусу у той самий час. Це означає: кожний актор у той самий час отримує потен-

ціально рівний доступ до різних вимірів, та щоб мати рівний потенціал, кожен учасник має бути відкритим для отримання нових знань та навичок щодо правил, які змінюються, даної гри — конфліктна взаємодія між взаємопов'язаними інтересами та різними цінностями, які мають інституціональний, етичний та функціональний виміри. Згадані соціальні процеси формують сприятливий базис для розвитку різноманітних політичних (формальних та неформальних) утворень, які можуть бути визначені як племена чи неоплемена, які формуються зазвичай в умовах міського життя.

Згідно з М. Маффесолі, визначення “плем'я” може вживатися для позначення течій у молодіжній субкультурі в епоху постмодерну. Трайбалізація як тренд постмодерних соціальних трансформацій означає повернення від суспільства до спільноти, до кланових ідеалів. Така трансформація виникає у дусі постмодерного суспільства через критичне осмислення, трансформацію та реінтерпретацію — та ніколи через розповсюдження. Середньовічний арабський вчений Абу Зайд Абд ар-Рахман ібн Мухаммад ібн Хальдун аль-Хадрамі, відомий на Заході як Ібн Хальдун, описав цикл соціальних трансформацій та оновлення соціального устрою, пов'язані з балансуванням між двома видами формацій: племінною та міською ментальністю.

Ібн Хальдун був першим з мусульманських вчених, хто реалізував успішну спробу дослідити та описати природу соціального конфлікту у концепції “асабія” у Мукаддіма, що також широко відома на Заході як



БЛИЗЬКОСХІДНИЙ СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ МОДУС

Рис 1. Виміри близькосхідного соціокультурного модусу

Вступ до “Кітаб аль-Ібар” або “Книги уроків, записів джерел та подій у історії арабів і берберів та їх можновладних сучасників”. Арабське визначення “асабія” може бути перекладене як еквівалент “єдності суспільства”, “групової солідарності” та “трайбалізму”. У своїй дихотомії, де неповоротке міське життя протиставляється життю племені, вчений змальовує природу конфлікту між поколіннями та неминучу втрату влади у випадку, коли пустельні кочівники завойовують місто. Тут ми побачимо такі східні архетипи, як кривні зв'язки, солідарність, лояльність та індивідуалізація (племені, клану, тимчасового союзу, спільноти), яка пов'язана з такими сферами, як політика, міське життя, економічна поведінка та знання.

Цікаво, що навіть у наші дні природа соціальної єдності у близькосхідних суспільствах все ще залишається незмінною. Соціальна єдність, що виникає спонтанно у племенах та інших малих родинних групах (кланях), може бути посилена шляхом розповсюдження спільної релігійної ідеології, як це було у випадку зародження під егідою Великої Британії на початку ХХ ст. нової близькосхідної держави — королівства Саудівська Аравія [9, с. 360–361].

Мозаїку соціальної єдності, яка традиційно приводить групи до влади, містить різні психологічні, соціологічні, економічні та політичні елементи, які визначають падіння старих груп та сходження на їх місце нових груп, династій чи імперій, збудованих на сильніших чи більш молодих проте тісних зв'язках єдності. Інша популярна ідея Ібн Хальдуна

пояснює, чому суспільство трансформується у величну цивілізацію та через що часи сходження завжди змінюються добою руйнації. Деякі сучасні вчені інтерпретують цю ідею як спробу створити оригінальну теорію бізнес-циклів, засновану на прикладах з історії Османської Імперії. Середньовічні вчені також описували царину політичної економії та ісламської монетарної системи, яка базувалася на золотому динарі та срібному дирхамі, як ліквідної та спільної для всіх мусульманських країн валюти, що має використовуватися згідно норм шаріату для виплати благодійних пожертв, податків та внесків.

Етичний вимір економічної поведінки ми можемо також знайти у працях таких середньовічних вчених, як Абу-Хамід Аль-Газалі, Ібн-Каюм, Аль-Фарабі та Аль-Разі, які у своїх творах приділяли увагу різним темам, що пов'язані з природою розуму та мотивами нашої поведінки. Аль-Фарабі та Аль-Газалі у своїх роботах дискутували на теми, пов'язані з оцінкою громадськості економічної доцільності, моральною економічною поведінкою, що ґрунтується на знанні про дозволені та заборонені дії та належні ісламські інструменти для економічного впливу та регулювання. В їх роботах ми можемо зустріти такі категорії, як: “нафс” (особистість чи его), “фітра” (людська природа), “рух” (душа), “акль” (інтелект), “ірада” (воля), “ріба” (лихварство), “іджма” (консенсус вчених) та “кияс” (аналогія). Та у світлі мотивів нашої економічної поведінки ми використовуємо інші терміни, такі як: “аль-ідара” (менеджмент), “хізба” (соціально-економічна адміністра-

тивна інституція) та “маслаха” (добробут).

Згідно до численних мусульманських робіт з філософії (обидва напрями аль-калям та фалсафа) у площині соціально-економічної філософії людська поведінка в цілому може бути проаналізована через призму п’яти категорій: 1) обов’язкові дії – “фард”; 2) рекомендовані дії – “мандуб”; 3) прийнятні дії – “мубах”; 4) неприйнятні дії – “макрух”; 5) заборонені дії – “харам” [2]. Водночас ми маємо підкреслити, що домінуючим типом економічної поведінки є патрон-клієнтські відносини, спричинені низкою архетипів, які залежать від особистих економічних потреб людини та цінностей, ресурсів, ризиків, прагнень та цілей.

3. Клієнталізм, неотрайбалізм та їх інтерпретація в архетипах економічної поведінки

Клієнталізм чи патрон-клієнтські відносини є невід’ємною складовою та перманентним підґрунтям економічної, політичної та соціокультурної взаємодій для близькосхідного етосу. У вимірі політичної економії, клієнталізм може бути інтерпретовано як патрімоніалізм або неопатрімоніалізм, які базуються на родинних зв’язках, лояльності, племінній або неоплемінній ідентичності (корпоративній культурі) та залежності. Таким чином, якщо ми бажаємо проаналізувати архетипи економічної поведінки у мусульманській перспективі та спробувати порівняти її види у різних країнах Близького Сходу та за його межами, ми маємо встановити спільну для всіх близькосхідних людей тенденцію – прагнення створити комфортну інфраструк-

туру (навіть у західних країнах), яка ґрунтується на традиційних економічних потребах та культурних цінностях, соціальних ролях та звичаях. Таке прагнення зазвичай реалізується через інкорпорацію ісламського банківського сектору у національну (західну) економічну систему (див. рис. 2).

Ми захопилися ідеєю перевірити та порівняти рівень домінування згаданих архетипів в економічній поведінці громадян у мусульманських країнах та за їх межами. Тому для нашого дослідження ми використали Інтернет (соціальні мережі) для збору даних та методологію їх обробки, запропоновану Моатазом А. Фаттахом [1].

Згідно ідеї М. А. Фаттаха, існує три групи респондентів, які визнають себе мусульманами: традиціоналісти, модерністи та секуляристи [Там само, с. 26–27]. Дослідник описує традиціоналістів як людей, які вважають, щоб щось було ісламським, воно повинно бути повністю схвалене шаріатом та улемами (ісламські вчені, представники клерикальної філософії). Традиціоналісти також вважають соціокультурний обмін з немусульманами людською інновацією та імітацією поведінки невірних (немусульмани або представники опозиційного мусульманського руху чи секти). Модерністи можуть прийняти та пристосувати до своїх потреб тільки ті новації, які не суперечать шаріату, а у питанні щодо можливості соціокультурного обміну з немусульманами вони віддають перевагу раціональному пошуку мудрості. Секуляристи вважають, що є можливим пристосувати новації до

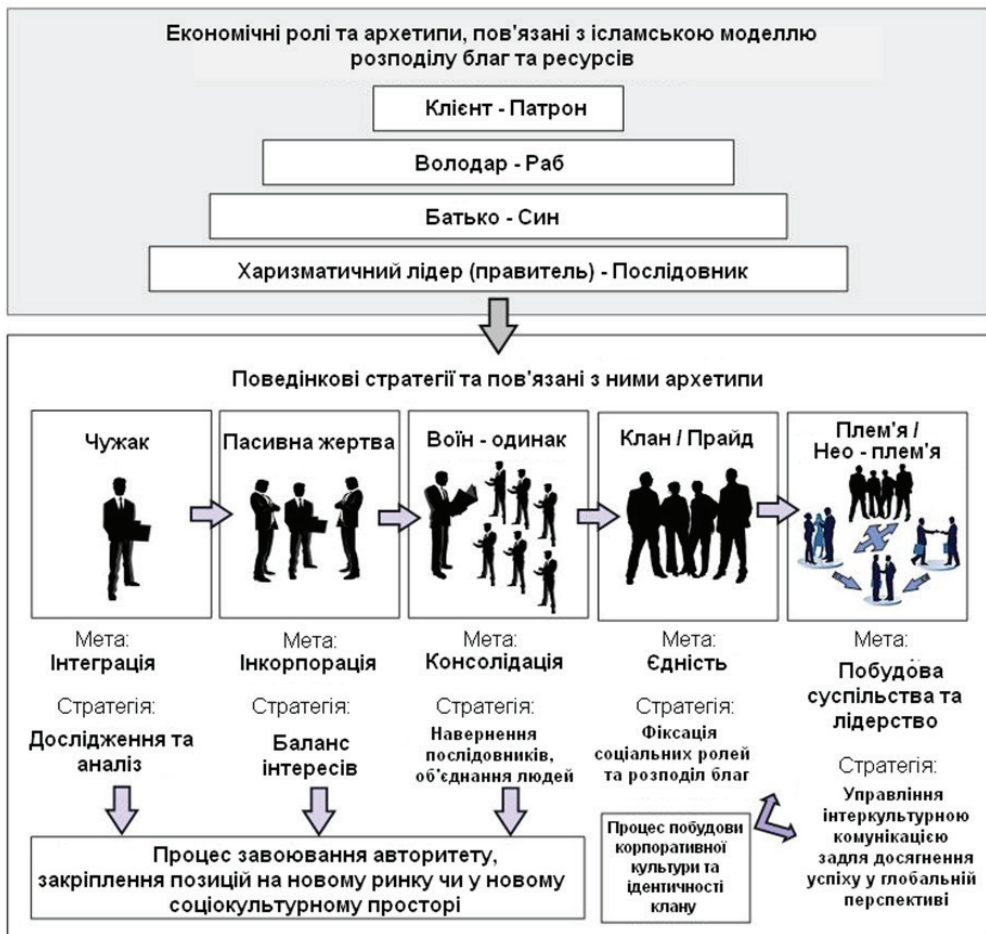


Рис. 2. Архетипи економічної поведінки в мусульманській перспективі

їх потреб, якщо вони представляють інтерес для суспільства, незважаючи на святі тексти. Відносно ставлення до можливості соціокультурного обміну з немусульманами, вони цілком згодні з тим, що комунікація та співпраця – це краще, ніж сліпа імітація дій предків.

Наше дослідження було проведено узимку 2016 – навесні 2017 р. у Лівані та Україні (ліванська діаспора) серед 280 респондентів. Ключовими моментами дослідження були: релігійна та соціокультурна ідентич-

ність, рівень освіти та соціальний статус, рівень статків, економічна активність, соціальна дистанція або відкритість та готовність до співпраці з представниками інших культур. Для оцінки характеру соціальної активності та соціальної кооперації ми задіяли шкалу Богардуса [6, с. 71–73] (рис. 3).

Обговорюючи отримані результати нашого дослідження у перспективі теорії архетипів, ми маємо зробити акцент: архетипи економічної поведінки подібно до ставлення до

представників деяких етнічних груп чи національностей залежать від соціокультурного середовища та економічних умов, у яких має виживати індивід. Цей аргумент суперечить твердженню Мішеля Маффесолі про те, що у постмодерну епоху релігія, так само як і політика, у їх класичному значенні, зникають з поля зору, а у багатьох сегментах соціокультурної сфери вони заміщуються універсальними конструктами “божественного-соціального”. Зокрема в Україні, так само як і в Лівані, ми можемо виявити різні субкультури, які є скоріше модерними та маргінальними реінтерпретаціями традиційних соціальних інститутів чи політично спрямованих релігійних (ісламістські рухи, християнські, шіїтські чи сунітські політичні партії у Лівані) спільнот.

Іслам є більш ніж релігією, так само як і християнство чи будь-яка інша монотеїстична релігія: він є сти-

лем життя, світоглядом, соціальною доктриною та інклюзивною соціокультурною рамкою для розвитку економіки та особистості. Саме тому у діаспорі навіть ті, хто є мусульманами чи не мусульманами, але народилися у мусульманській країні, поділяють ісламську думку щодо дозволених та заборонених речей, підтримують благодійність та своїх співвітчизників, незважаючи на релігію чи політичні погляди. Проте у випадку України, де маємо велику ліванську діаспору, ми можемо також побачити строге розмежування між шляхами пояснення соціальних явищ та економічної поведінки ззовні (у цьому випадку ми бачимо єдність та консолідовану спільноту чи діаспору) та з середини, де ми можемо визначити патрон-клієнтські зв'язки та традиційну для більшості суспільств Близького Сходу племінну (політична партія, релігій-

	Ліванська діаспора в Україні	Громадяни Лівану
1. Конфесійна приналежність	Мусульмани (46,5%), Християни(30,5%), Інші (23,0%)	Мусульмани (Шіїти - 34,5%, Суніти - 24,8%), Християни (34,4%), Інші (6,3%)
2. Соціокультурна ідентичність	Ліванці (56,4%), Араби (43,6%)	Ліванці (89,7%), Араби (10,26%)
3. Освіта	Вища освіта (73,5%), Середня освіта (25,0%), Інше (1,5%)	Вища освіта (35,7%), Середня освіта (45,0%), Інше 19,3%)
4. Соціальний статус	Аспірант (10,2%), Студент (63,3%), Підприємець (23,5%), Інше (3,0%)	Студент (32,9%), Працівник університету (2,8%), Підприємець (49,4%), Інше (14,9%)
5. Рівень статків (щомісяця)	1000 \$ (48,5%), 5000 \$ (35,0%), більше ніж 5000 \$ (16,5%)	Менше ніж 1000 \$ (32,4%), 1000 \$ (36,0%), 5000 \$ (26,0%), більше ніж 5000 \$ (5,6%)
6. Економічна активність	Страховання (2,1%), Кредит (68,9%), Цінні папери (2,0%), Інше (27,0%)	Страховання (45,4%), Кредит (34,5%), Цінні папери (17,3%), Інше (2,8%)
7. Соціальна дистанція	Українці (28,5%), Росіяни (28,5%), Сирійці (42%), Інші (57,1%), Євреї (100,0%)	Європейці (28,5%), Сирійці (85,7%), Інші (57,1%), Араби (42%), Євреї (100,0%)
8. Соціально-політична активність	Релігійні громадські організації (68,2%), Громадські організації (11,8%), Інше (20,0%)	Політичні партії (69,2%), Релігійні громадські організації (20,8%), Громадські організації (9,0%), Інше (1,0%)

Рис. 3. Рамки та фактори, які визначають архетипи економічної поведінки

на група) та неоплемінну соціальні асоціації (нерелігійні громадські організації, студентські спілки тощо). У випадку Лівану, де політична система базується на балансі між інтересами християн, мусульман (шиїтів і сунітів) та представників інших релігійних меншин, найбільш розповсюдженим типом соціальних відносин є клан чи прайд. Плем'я або неоплем'я є архетипом, який описує скоріше ліванську діаспору в Україні, ніж громадян Лівану, через різницю в економічних, політичних та соціальних факторах ззовні та в середині країни, які по-різному впливають на членів тієї самої спільноти залежно від того, чи проживають вони у Лівані або розвивають свій бізнес в Україні. Взагалі громадяни, які об'єднані у клани, є домінуючим архетипом у їх соціальній та економічній поведінці, члени діаспори є неоплем'ям, де різні (віра, соціальний статус, національність, етнічна приналежність, рівень статку) люди мають спільні причини для консолідації та захисту їх єдності — щоб вижити для майбутнього розвитку.

Висновки. Архетипи як унікальні інструменти критичного та об'єктивного аналізу частіше використовуються у західному психологічному, гендерному та філософському дослідженнях, тому наше дослідження є спробою застосувати європейську теорію для викриття причин та передумов економічної поведінки та соціальних асоціацій у рамках близькосхідного модусу. Архетипи як похідні від історичної пам'яті, перманентних моделей поведінки, невід'ємної складової природних потреб та прагнень, можуть бути незмінними у рамках

традиційного суспільства (кланів чи прайдів у Лівані), коли у той самий час вони можуть реінтерпретуватися, трансформуватися чи адаптуватися до умов нової культури, виходячи з потреб суспільства.

Архетипи економічної поведінки базуються на: раціональному виборі, доцільності, рівні релігійності, культурному та соціальному різноманітті, готовності до співпраці та співіснування з представниками інших культур (у випадку із сирійськими біженцями у Лівані та Україні). Негативне ставлення до сирійських біженців у Лівані сьогодні пов'язано з економічним застоєм та безробіттям через війну у Сирії. В Україні ставлення до сирійських біженців є кращим через рівні стартові соціально-культурні умови для всіх іноземних громадян, які офіційно отримали українську посвідку на проживання. Традиційно у кожній регіональній адміністрації в Україні ми маємо спеціальний відділ по роботі з іноземними громадянами. Завданням такого відділу є сприяти та розвивати зв'язки між спільнотами та соціальними асоціаціями іноземних громадян, щоб захищати права людини та надавати їм правовий супровід. Проте робота з іноземними громадянами є доволі складною через брак достовірної та своєчасної інформації про домінуючі архетипи їх економічної та соціальної поведінки. Через економічні інструменти (сектор ісламського банкінгу, благодійність) представники радикальних сект чи груп та їх послідовники (як "Брати-мусульмани", ПГІЛ, Хізб-ат-Тахрір тощо) зазвичай намагаються інкорпоруватися до західних суспільств, де є відсутній чи слабкий

контроль за походженням зовнішніх інвестиційних чи благодійних капіталів, які надходять туди з країн Близькосхідного регіону. Ісламський банківський сектор, як інструмент залучення заможних інвесторів з країн Близького Сходу до України, має бути інкорпорований лише тоді, коли національна фінансова система стане збалансованою та добре налагодженою. Тому перспективний напрям дослідження архетипів економічної поведінки буде приваблювати не тільки таких теоретиків, як філософи та соціологи, а також практиків, таких як економісти, менеджери, державні службовці та дипломати, які мають справи з близькосхідними інвесторами та мусульманськими спільнотами.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Fattah M. A.* Democratic values in the Muslim World / M. A. Fattah. — London: Lynne Reinner Publishers Inc., 2006. — 209 p.
2. *Haneef M. A.* Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis / M. A. Haneef. — Kuala Lumpur: Al-Khoda, 1995. — 156 p.
3. *Herb M.* All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in Middle Eastern Monarchies / M. Herb. — New York: SUNNY Press, 1999. — 352 p.
4. *Oleynik A. N.* Extended version of Cause theorem and limits of “economic imperialism” / A. N. Oleynik // Social sciences and modernity. — Vol. 4. — 2008. — P. 147–162.
5. *Rahman F.* Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition / F. Rahman. — Chicago: University of Chicago Press, 1984. — 182 p.
6. *Sam D. L., Berry J. W.* The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology / D. L. Sam, J. W. Berry. — New York: Cambridge University Press, 2006. — 576 p.
7. *Said E. W.* Orientalism: Western conceptions of the Orient / E. W. Said. — Noida: Penguin Books India, 2006. — 416 p.
8. *Thomas S. M.* The global resurgence of religion and the transformation of international relations: The struggle for the soul of the twenty-first century / S. M. Thomas, foreword by D. Tutu. — New York: Palgrave MacMillan, 2005. — 300 p.
9. *Vishwanathan G.* Power, politics and culture: interviews with Edward W. Said / G. Vishwanathan. — London: Bloomsbury, 2005. — 490 p.
10. *Wilkinson M. B.* Philosophy of religion: An introduction / M. B. Wilkinson. — New York: A&C Black, 2010. — 394 p.
11. *Маффесолу М.* Околдованность мира или божественное социальное // СОЦИО-ЛОГОС. — Москва: Прогресс, 1991. — С. 274–283.