
РЕЦЕНЗИИ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ. ПУТИ РАЗВИТИЯ И СУДЬБЫ

Сарабьев, А. В. (гл. ред.) Религия и общество на Востоке. Вып. III. М.: ИВ РАН, 2019.

Вышел в свет третий выпуск периодического журнала «Религия и общество на Востоке», издаваемого Институтом востоковедения РАН. Этот номер особенный, так как посвящен 200-летию юбилею Института. Начинается он с обширного предисловия главного редактора журнала Алексея Сарабьева, вводящего читателя в курс проблематики и круг рассматриваемых вопросов номера. Он особо акцентирует внимание на методологии изучения Востока и на теоретических вопросах исторического знания. Именно этому главным образом и посвящен данный выпуск. Разумеется, в контексте взаимоотношений религии и общества на Востоке – темы, никогда не теряющей своей актуальности.

Ключевые слова: религия, общины, Восток, история, евразийство, межконфессиональные отношения.

Выпуск открывает рубрика «В поисках общего знаменателя». Уже само название подразумевает сравнение культур, традиций и цивилизаций различного происхождения и поиска в них чего-то общего. Начинается она расширенной стенограммой круглого стола ИВ РАН от 18 декабря 2017 г. «К основам методологии изучения традиционных общин Востока», где обсуждались методологические вопросы, так или иначе связанные с проблематикой восточной общины. В формате научной дискуссии участниками были высказаны мнения по таким основополагающим понятиям, как «община», «традиция», «цивилизация», «этническая общность», «модернизация» и др. На круглом столе выступали: В. А. Кузнецов, Е. С. Лепехова, Д. А. Милеев, Д. Е. Мишин, В. В. Орлов, А. В. Сарабьев, А. И. Яковлев. Это специалисты по существенно различаю-

Историческая психология и социология истории 2/2019 197–215

щимся между собой культурам Ближнего Востока и Японии, неоднократно ими упоминался также и Китай. Несмотря на свои особенности, эти цивилизации прошли во многом схожий исторический путь касательно рассматриваемого круга вопросов, что и отметили участники, найдя много аналогий. Как отметил в предисловии журнала А. В. Сарабьев, возможность взглянуть на людские сообщества под углом зрения разных общественных устройств, культурных и религиозных традиций и свойственных восточным социумам политико-экономических систем представляется наиболее труднодостижимой: сами ключевые для этой цели понятия («община», «традиция», «цивилизация», «этническая общность» и др.) оказываются под огнем критики ввиду разного восприятия большинством ученых привычных для этих понятий означаемых. Однако такое обсуждение не может остаться бесплодным в смысле научного результата.

В основном участники круглого стола затронули проблемы линейного и нелинейного развития традиционных обществ и цивилизаций, а также современного мира. Проблема эта долгое время находилась в нашей стране под строгим идеологическим запретом, поскольку не вписывалась в рамки «единственно верного учения», подразумевавшего только один магистральный путь развития человечества: от первобытно-общинного строя к коммунизму. А все то, что не вписывалось в данную концепцию, формационную теорию марксизма, считалось буржуазным, реакционным и антисоветским. По этой причине многие наши ученые обходили эту неблагодарную тогда тему стороной, поэтому в советской науке, да во многом и постсоветской, в ней наметился огромный пробел. Участники же дискуссии, лишенные прежних идеологических шор, охватили настолько широкий круг вопросов, что А. В. Сарабьев в заключение предложил несколько сузить рассматриваемую тему к следующему круглому столу и остановиться, например, на таком понятии, как «модерн». Он же отметил, что линейность или даже цикличность предполагают поступательное развитие, прогресс, причем в отношении не времени, конечно, а повышения качества жизни, гармонии отношений и того, что называют духом. И по этим показателям современное общество едва ли превосходит традиционное, особенно если брать не узкие круги, имеющие доступ к технологическим благам, средствам и власти, а общество в целом. Таким образом, если настаивать на линейности, то в методологическом плане требуется хотя бы выработать параметры общества, по кото-

рым оно характеризуется как более или менее прогрессивное. Относительно понятия «прогресс» А. И. Яковлев считает, что если о нем можно говорить в рамках формационной теории, то уже в рамках цивилизационной теории понятие прогресса отсутствует. Он же отметил, что модернизация – это тип развития догоняющего по отношению к другим странам. Существуют определенные нормативные модели: страны первого эшелона развития (например, Англия, Франция), вторая модель – это, например, Россия, Германия, Япония, третья – большинство стран Востока. То есть в основе лежит стремление догнать, поэтому слово «линейное» здесь не подходит. В. В. Орлов же заключил, что данная дискуссия показала: никакие формы научно-технического прогресса не могут автоматически быть гарантом прогресса общества, научно-техническое процветание отнюдь не ведет к совершенствованию человека. Он также считает, что Восток, модернизируясь, разрушает свою традицию в угоду модернизации – особенно на начальном этапе такого варварского модернизационного усилия. Линейность же нашего (в частности, как историков-востоковедов) мышления – вещь совершенно неотъемлемая. И не потому, что модернизация подает нам примеры великой линейности или нелинейности. Но мы все так или иначе исходим из авраамической традиции, начинающейся от сотворения мира и заканчивающейся Страшным судом, и в этом смысле нелинейное восприятие большого исторического диапазона предполагает, что мы должны слишком далеко уйти от наших культурно-исторических опор, чтобы попробовать такое сделать. В. А. Кузнецов, касаясь проблемы линейности, сказал, что коранический текст мало нарративен, там нет последовательного рассказа о событиях и действиях. Это некая ячеистая схема, общая матрица, когда однажды приходит посланник, за ним идет народ, потом посланник уходит, народ сбивается с пути, и все начинается заново, это такая орнаментальная фигура, позволяющая рассказывать историю множество раз, делать ее фактически бесконечной и включать во множество народов, племен. Иудеохристианская традиция выстраивается вокруг центральной идеи договора конкретного народа с Богом, для нее все, что кроме этого стержня, периферийно. И отсюда эта линейность, а не только оттого, что мы движемся от творения к эсхатологическому концу, что прямой путь – один. Кроме того, если в христианстве есть идея восходящего движения, то в исламе этого нет, и одна история повторяется постоянно.

Огромную роль на Востоке играют кланово-племенные узы, что и отметили участники круглого стола. Д. Е. Мишин подчеркнул, что для средневековых арабов общепринятым было отнесение к общему предку. Понятие же «община» трудноприменимо уже потому, что само понятие племени имело порядка семи уровней. Для арабского племени основным был общий предок, и так было с самых древних времен. Есть примеры из эпиграфики (один из сборников надписей сафаидских бедуинов), когда бедуин примерно 100 г. н. э. ухитрился указывать свое племя вплоть до 8 колена. Так что для арабов определяющей была кровнородственная связь. Е. С. Лепехова отметила, что в Японии эти связи тоже сохранились и продолжают проявляться, например, в структуре японских корпораций, которые рассматривают себя как одну семью, и сотрудники должны работать на благосостояние этой семьи, то есть корпорации. Другое дело, что история традиционной общины-семьи была достаточно неоднозначной, и необходимое условие традиционной общины – наличие общего предка, общей генеалогии существовало и в Древней Японии, прежде всего среди аристократических родов, которые возводили своего общего предка к тому или иному божеству, каме, соответственно, и себя считали потомками этого божества. Е. С. Лепехова также отметила сплочение японского государства и армии вокруг сакрального стержня, а именно образа императора. Была идея не единой страны, и даже не «сына Неба» (это скорее китаизм), а живого бога. Ведь концепция «сына Неба» подразумевала некий «мандат Неба», причем предполагалось, что если император не выполнял своих обязанностей, то его можно свергнуть, заменить более достойным. А живой бог – это совсем другое, он бог сам по себе, он воплощенное совершенство, его нельзя свергнуть, ему можно только преданно служить.

Д. Е. Мишин добавил к этому высказыванию, что сасанидский царь тоже был богом, тем не менее иранцы превосходно их свергали, и ни одному богу не снилось, что они с этими царями делали. Участники также отметили роль племенной аристократии, от которой очень многое зависит в становлении, развитии традиционных обществ. А также огромное значение войн, в которых аристократия побежденной стороны, как правило, погибает и это приводит к «переформатированию» общества по образцу и воле победившей стороны. Во время войны также возникают разного рода союзы одних против других. Война также выступает некоторым двигателем прогресса, поскольку мобилизует общество и заставляет мо-

дернизироваться ради самосохранения. По мнению Д. А. Милеева, высказываемые здесь идеи очень хорошо соотносятся с осью вопроса о власти: отношение к власти, самоопределение к власти, критерии легитимной власти и т. д. Кстати, Китай и Япония дают богатые примеры властной иерархии, взаимоотношений с центральной безусловной властью, которой нельзя не подчиняться. Сильные и развитые цивилизации переживали периоды завоеваний теми, кого они не могли даже воспринимать как цивилизацию – подвергались нашествиям варваров (в Европе) или кочевников (например, в Китае). Соответственно, вырабатывались модели соотношения себя с новой властью, не соответствовавшей данной цивилизации.

А. В. Сарабьев и В. В. Орлов отметили необходимость характерных для каждой традиции механизмов легитимации власти, представления о властном начале, которые у разных народов могут различаться. В ядре общественной традиции должны были заключаться свои компенсаторные механизмы, позволявшие тем или иным образом выстраивать отношения с новой, пришлой властью завоевателей. А общество, не имеющее компенсационных и адаптивных механизмов такого рода, было бы обречено на очень быстрое исчезновение: любой крупный конфликт внутри общества, а тем более внешнее нашествие, очевидно, приведут к его гибели. В. В. Орлов при этом отметил адаптационные особенности ислама.

Участники стола по предложению А. В. Сарабьева также затронули понятие цивилизационного развития как измерение социального развития, на что были высказаны очень интересные и нестандартные соображения. В частности, А. И. Яковлев и В. А. Кузнецов отметили: что является нерациональным для одних обществ, является рациональным для других. На взгляд Д. Е. Мишина, цивилизация – это фантом, никто никогда себя так не называл. Да и для многих обществ это понятие отсутствует, и чем дальше мы будем уходить от абстрактных терминов вроде «цивилизации», тем более адекватно мы будем понимать данное общество. А. В. Сарабьев также предложил на суд участников круглого стола, в том числе и для следующих встреч, ряд понятий культурно-религиозной сферы: «секулярность», «религиозный модернизм», «традиционализм», «постсекуляризм», «футуроархаизация». Они связаны с религиозной картиной мира на фоне социальных изменений. Секулярный общественно-политический вектор, по его мнению, означает отход от прежней «священной» парадигмы взаимоотношений общества и государственной власти (с элементами сакрали-

зации «богоданной» власти, помазанием на царство монарха, священностью строгого иерархического принципа социальной организации). Модернизация религиозных институтов означает в таком случае их движение навстречу требованиям со стороны меняющегося общества, попытку приблизить и проповедь, и церковную икономию к новым формам, соответственно, дискурса и управления. Е. С. Лепехова сказала о тенденции сближения науки и религии в буддизме. А. И. Яковлев на это отметил, что уже давно выдвигается идея «секулярного христианства». Это идет в русле попыток приспособить традицию, да и религию к современности. А. В. Сарабьев заключил, понятие «футуроархаика» замыкает, закликивает сегодняшний разговор, оно выворачивает развитие общества наизнанку: оно означает возрождение традиционного наполнения смыслов, в то время как технологическое и социальное развитие уходит очень далеко. Получается, по его мнению, некая странная культурная конструкция, как бы постоянно оборачивающаяся вокруг своей оси. Таким образом, на круглом столе были рассмотрены многие вопросы, высказано много интересных идей и соображений, личных мнений, которые по возможности были здесь изложены. Более подробно с ними можно ознакомиться в самом журнале «Религия и общество на Востоке».

Следующая статья «А была ли община?» – это публикация интервью с заслуженным востоковедом, доктором исторических наук, профессором Леонидом Борисовичем Алаевым на тему понятия традиционной общины. Его всегда отличает независимость и оригинальность суждений, иногда вызывающие шок у ортодоксальных историков. Несмотря на преклонные годы, ему в его рассуждениях присуща свежесть взгляда на те или иные обсуждаемые на научных заседаниях проблемы. Поэтому его всегда интересно послушать, особенно молодежи. Интервью взял специально для издания главный редактор А. С. Сарабьев. По мнению Л. Б. Алаева, слово «община» многозначно, оно употребляется вполне произвольно и применяется ко многим разным социально-историческим явлениям. Традиционная же община – это нонсенс, община всегда современна. Ее организуют для своих нужд либо жители некой территории, либо помещик, либо правительство (как, например, в Китае, Северном Вьетнаме). Если только не брать во внимание какое-нибудь Общество любителей древностей, которое тоже ее формирует – исключительно в своей голове. Объединение людей в общины всегда бывает подчинено их интересам. А то, что община «со-

храняется» по традиции – это пережиток прежних взглядов, что община будто бы унаследована от первобытности. Ученый считает настоящей научной проблемой взаимодействие конфессии, этноса и территориальных общин. Эти три типа общностей никак не «традиционные», они создаются, взаимодействуют и «переформируются» на протяжении истории. Л. Б. Алаев говорит, что просто отрицает традицию, которая идет будто бы от родовой или племенной. Он, как вариант, предлагает взять за основу понятие «социальные группы», употребляемое в антропологии и социологии. Есть первичные социальные группы, и есть вторичные – как бы второго уровня. Первичные – это малые, когда члены группы в основном знают друг друга, а вторичные – когда лично не знакомы, но отдают себе отчет, что принадлежат к ней. Скептически он относится и к приравниванию традиции народа к его религии, поскольку религия – дело веры, и если мы отождествляем духовную жизнь народа с религией, то мы переходим в область дела веры. А наука не может изучать веру. Наука и религиозная вера – это как разные этажи без лифта между ними. Место же религии в традиции очень важное, потому что религия по определению должна быть древней, изначальной, и уже поэтому – консервативной.

По мнению Л. Б. Алаева, традиция – это жизнь, живой организм. Если какое-то общество отказывается от своего (варварского) наследства, то, во-первых, мы не имеем никакого права его осуждать, а во-вторых, надо постараться понять, какова теперь его новая традиция, как изменилась его система ценностей. Традиционалистски (или консервативно) мыслящие люди зачастую создают новую традицию, избирательно используя при этом, кстати сказать, нужные им (нередко замшелые) западные идеи. Традиция тоже эволюционирует. Это не просто сгусток чего-то древнего. Это, скорее, современное, но подаваемое и воспринимаемое как древнее, изначальное. Призывы вернуться к чистоте первоначальной религии, например, ислама, индуизма, являются на деле просто закамуфлированной попыткой выработать новое мировоззрение – по своему характеру антиевропейское, конечно, но слепленное из тех же европейских идей. Яркий пример – индуизм и современный коммунизм. Касательно призывов вернуться «к традиционным началам» он категорически возражает, здесь возникает вопрос: куда вернуться, например, Западу? К римскому язычеству? Или к тотальному верховенству римского папы? Или к инквизиции, Крестовым походам (самое время)? Для этого, считает Л. Б. Алаев,

придется от слишком многого отказаться, считать напрасными все те усилия, которые Европа затратила на выход из Средневековья. Призыв «назад, к традиции» – это пропаганда. Именно те, кто это провозглашают, изменяют традицию, приспособив ее к современным, иногда своим собственным задачам (может быть, конкретнее – к установлению своей власти). Как специалист по Индии Л. Б. Алаев приводит в пример теорию и практику индийских коммуналистов. Они тоже призывают «назад, к Ведам», но на самом деле рушат традицию. Мусульманские же фундаменталисты именно возвращают нас в архаику. Совершать террористические акты при помощи современного оружия – это традиция? В качестве параметров цивилизованности религиозной культуры, кроме очевидных характеристик типа уважения других религий и прав верующих, он предлагает добавить уважение к человеку вообще и его правам, добавить свободу, толерантность, то есть понимание того, что вообще мнения могут различаться.

Л. Б. Алаев считает неудачным, что крупные человеческие популяции названы цивилизациями, потому что это слово имеет позитивный оттенок и связано с понятием «цивилизованный» в смысле культурный, развитый. В то же время при цивилизационном подходе мы должны считать цивилизациями и те общества, которые с нашей точки зрения нецивилизованные. Нужно понимать, что цивилизация как популяция и цивилизация как этап эволюции – это омонимы. Путаница в этом словоупотреблении продолжается. Такая же ситуация с термином «культура». Культурный – это что-то хорошее, но культура серой расписной керамики или политическая культура какой-то страны вовсе не означают чего-то лучшего, чем другое. В этом случае также надо обязательно отдавать себе отчет, в каком значении употребляется это слово. В заключение беседы Л. Б. Алаев и А. С. Сарабьев пришли к единодушному мнению, что все это – попытки реконструкций религиозной традиции сквозь призму собственных представлений о прошлом, будь то, например, салафизм или, шире, неотрадиционализм. Социальная инерция же благотворно сглаживает реформистские порывы и в традиции – как светской, так и религиозной.

Следующей идет статья главного редактора А. С. Сарабьева «Межконфессиональные отношения в свете вариантов депривационной теории». Она посвящена теоретическому подходу в исследовании межконфессиональных отношений, а именно центральной концепции относительной депривации, разрабатываемой еще

с 50-х гг. XX в. Это универсальное понятие, как отмечает автор, в общем смысле означает субъективное состояние лишенности или обделенности, возникающее исключительно в сравнении, оно охватывает разной величины социальные группы, вплоть до крупных сообществ. Теории этого общего направления с успехом применяются также и в социальной психологии. А. С. Сарабьев проявляет интерес к депривационной теории применительно к изучению отношений между конфессиональными общинами Ближнего Востока. Эта большая тема, по его мнению, нуждается в углубленной разработке ввиду тесной увязки с религиозной проблематикой, политическими и социально-экономическими явлениями, вооруженными столкновениями и планами мирного урегулирования, поскольку данная социологическая теория, обладающая отработанным научным инструментарием, может вывести анализ этих явлений в правильное русло, предложив лишенную эмоциональной подоплеку и поспешных религиозных коннотаций логику исследования.

Автор считает, что внимательное отношение к общественным проблемам и стрессам, в том числе в условиях мирной жизни, пестрых в конфессиональном и этническом отношениях обществ может существенно скорректировать одноплановые оценки и предотвратить многие роковые военно-политические шаги. Он имеет в виду якобы изначально присущие межрелигиозным отношениям конфликтность и тенденцию рассматривать вообще религиозный фактор как центральный в отношении текущих острых конфликтов и нестабильности на Ближнем Востоке. Варианты же депривационной теории позволяют заглянуть вглубь проблем повседневного бытия населения многосоставного социума и приблизиться к ответам на вопросы, связанные с протестами и межобщинными столкновениями под религиозными лозунгами. Социология, по мнению автора, обогащает возможности научного анализа этих вопросов и может по-настоящему вскрыть механизмы всего спектра межконфессиональных отношений на стыке истории, социологии и религиозной философии. В своей статье А. С. Сарабьев приводит мнения многих именитых ученых, таких как Н. И. Кареев, Л. А. Тихомиров, Джон Милбанк, Сэмюэль Стауффер, Дэвид Аберле, Чарльз Глок, Уолтер Гаррисон Рансимен, Тед Гарр, Джеймс Дэйвис, Стивен Кент, Фэй Кросби, Джэйсон Диттон, Ричард Браун, Прадеп Кумар, Жан Дюэм, Томас Петтигрю, Одэд Старк, Герхард Зоргер, Эдвард Тейлор и других.

Рубрика «Восток – Запад» посвящена очень большой и значимой для России теме евразийства, всерьез претендовавшей после распада СССР на то, чтобы стать официальной государственной идеологией РФ. Начинается она статьей «Три круга русского евразийства в дихотомии Востока – Запада». Ее автор, Леонид Иванович Медведко, личность легендарная – разведчик, ветеран ГРУ и, конечно же, известный ученый-востоковед. Он был одним из инициаторов создания «Евразийского союза» как партии, которая, к сожалению, уже канула в Лету, и проекта конфедеративного союза государств постсоветского пространства с единым политическим, экономическим, военным, таможенным, гуманитарным и культурным пространством. Последний не нашел должного отклика в лице руководителей бывших союзных республик, желающих в лучшем случае рассматривать его только как экономическую интеграцию. Это усугубляется также враждебностью к России со стороны руководителей стран Прибалтики, Украины, а также Грузии.

Идея Евразийского союза имеет под собой мощную философско-теоретическую базу в лице Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, Л. Н. Гумилева, Г. В. Вернадского. Это и отмечает автор. В развитии концепции российского евразийства Л. И. Медведко выделяет три основных периода.

Русско-эмигрантский этап евразийства он характеризует как один из первых кругов, придавший ему неповторимый «цвет времени». Второй круг евразийства принято связывать с ноосферными воззрениями В. И. Вернадского. Третий круг определяет как новый евразийский этап, связанный с именем Л. Н. Гумилева. Современная идеология евразийства, по мнению автора, совершив эволюцию от имперской державности, отвергает разные версии национал-большевизма и видит свою новую миссию на пути к развитому гражданскому обществу. Она отмежевывается как от бюрократического «развитого социализма», так и от олигархического криминального капитализма с его бездуховностью и вседозволенностью. Это должно исключать проявления всех видов национального и религиозного экстремизма.

Идея евразийства сейчас переживает не лучшие времена, немало людей относятся к ней скептически, в частности, А. В. Малащенко, критикуя евразийскую идентичность, называет ее суррогатом и утопией, саркастически замечая, что для него «самое трудное – писать о том, чего нет». Тем не менее Л. И. Медведко уверен,

что она востребована, поскольку лимит на противостояние и лобовое столкновение исчерпан не только для России, но и для всей Евразии в ее новом «другом» пространственно-временном измерении. Он считает, что Евразийский союз в обозримом будущем уже становится прообразом новой «другой» модели евразийского федерализма, сколь бы ни был труден к созданию (или воссозданию). Здесь возможно возвращение к идее Евразийского союза в первоначальном значении этого русского слова: укрепление «со-уз» народов бывшего Советского Союза. Осуществление идей евроазиатского сотрудничества, заключает автор, может стать началом пути к созданию Евроазиатского союза государств – более прочного, чем ЕС, который проявляет все более отчетливые признаки глубокого внутреннего кризиса.

Продолжает рубрику большая и фактически обзорная статья по истории и становлению евразийства В. В. Попова «Евразийская сущность российской цивилизации». Это мощное теоретическое течение, по мнению автора, помогает осознать сущность нашей российской цивилизации, располагающейся и имеющей культурные корни как на Западе, так и на Востоке. Соединение мощных славянского и туранского элементов в единую цивилизацию обусловило гармоничное сосуществование носителей разных религий. На протяжении истории органическое ненасильственное слияние разных племен и народов приводило к взаимному культурному обогащению, появлению своеобразного, цельного национально-цивилизационного типа. Автор также считает, что нынешний пестрый в религиозном и национальном планах евразийский мир продолжает демонстрировать свою цельность, подтверждением чему являются амбициозные экономико-политические евразийские проекты, реализуемые на пространстве СНГ. Автор подчеркивает причину возникновения евразийства в огромном эгоцентризме Европы, который рассматривался евразийцами как бич человечества, главный источник кризиса XX в. Евразийцы, по сути дела, представили новое прочтение исторической судьбы России как особого евразийского континента со своей спецификой и собственными законами развития. Евразийцы утверждали, что цивилизационная иноприродность России-Евразии и ее близость к культурным общностям Востока – это источник силы, а не слабости. Автор также считает, что в создавшихся условиях на фоне углубляющегося кризиса Запада объективно возрастает роль других цивилизаций: ки-

тайской, индийской, мусульманской, а также происходит активизация обществ африканских и латиноамериканских стран.

В. В. Попов отмечает, что в духовном плане Евразия есть особый религиозно-культурный мир. В значительной своей части он находится за пределами церковной ограды, однако явно тяготеет к русскому православию как своей духовной сердцевине. Ислам в глазах евразийцев был особо ценен тем, что в нем наиболее полно проявляется единство между образом жизни, религией, культурой и политикой. Родство двух религий, то есть ислама и православия, проявлялось в общей склонности к мистицизму в глубоком уважении «к мирскому, озаренному светом веры». В пределах единого туранского психологического типа и православное христианство, и ислам, несмотря на их явную доктринально догматическую несовместимость, благодаря общим чертам религиозной психологии евразийских народов и в результате исторического укоренения на пространстве России-Евразии приобрели сходные социокультурные черты. Поэтому В. В. Попов говорит о государствообразующей и цивилизационно сплачивающей роли как православия, так и ислама, отдавая безусловный приоритет православной культуре как стержневому фактору, обеспечивающему сближение различных культур, ментальностей и мировоззрений на всем пространстве России. Всестороннее содружество православных и мусульман, представителей других конфессий и национальностей было и остается важнейшей скрепой российской государственности.

Рубрику «Нить событий – канва идей» начинает статья иранских авторов «Исламо-христианский диалог в современном Иране: проблемный анализ», переведенная с персидского. Посвящена она актуальной теме взаимоотношения христиан и мусульман в Иране, имеющей не только межконфессиональное, но и политическое межгосударственное значение. Статья рассматривает тему в хронологии пятидесятилетней давности, за это время произошли события, оказавшие огромное влияние на развитие исламо-христианского диалога. Среди них – изменение официальной позиции католической церкви на II Ватиканском соборе, на котором враждебное отношение католической церкви к другим религиям, в частности исламу, было отчасти сглажено; создание Всемирного совета церквей, а также победа Исламской революции в Иране. Несмотря на достигнутые успехи в этой области, авторы считают, что по-прежнему существуют препятствия на пути достижения желаемого уровня диалога.

В статье подчеркивается, что взаимоотношения ислама и христианства как двух богооткровенных монотеистических авраамических религий никогда не отличались ожидаемой толерантностью и сдержанностью. Нетерпимость, проявленная последователями этих двух религий в определенные исторические периоды, коренится, скорее, в эксклюзивизме некоторых религиозных институтов и вмешательстве политических сил, нежели в учениях упомянутых религий. Авторы называют два главных фактора, вызывающих напряжение во взаимоотношениях ислама и христианства: во-первых, всемирный характер миссии этих религий и, во-вторых, догматическая мотивация противостояния. Эти факторы создали внушительную историю конфликтов между мусульманами и христианами, наиболее ярко проявившуюся в полемико-апологетической литературе. Однако заслуживает внимания тот факт, что, осуждая исламский и христианский эксклюзивизм, участники диалога реализуют заключенный в нем потенциал для признания истинности других религий.

Одной из основ исламо-христианского диалога авторы считают создание единого фронта против атеизма, секуляризма, глобализации и экспансии Запада. В целом представляется, что одним из положительных результатов построения исламо-христианского диалога (особенно диалога с православием) на базе социально-политической проблематики служит выработка единой позиции против Запада и его агрессивной культурной политики. Подтверждением этого факта является единодушие представителей православной церкви и участников иранской делегации в решительном выступлении против западной глобализации и секуляризма. Авторы статьи подчеркивают также недостатки, присущие этому диалогу, которые очень важно преодолеть и нивелировать. Это неприятие другого, пропагандистская направленность, низкий уровень диалога, отсутствие стратегического плана, отрыв религиозного диалога от диалога цивилизаций.

Следующая статья рубрики – «Политика Ватикана в современном исламском мире: к вопросу о стратегии экуменизации традиционного ислама» И. Миняжетдинова. Автор обращает в ней внимание читателей на глобальный духовный кризис, угрожающий мусульманской умме, который уже проявляется в очевидной утрате ценностных ориентиров. Она оборачивается ростом радикализма, ксенофобии, обострением противоречий и конфликтами. Разрушение же духовного ядра исламской цивилизации влечет за собой по-

степенный разлом исламского сообщества, который уже начинает проходить по культурной, политической и духовной линиям. Поэтому понятно возникновение реформаторского движения в исламе, но проблема здесь в том, что, по мнению автора, эти реформы являются требованием клуба западных групп элит, от разноплановой поддержки которых зависит финансовое, экономическое и политическое благополучие правящих мусульманских кругов. Западные элиты требуют внесения изменений в ислам по той причине, что он все еще продолжает играть роль сдерживающего фактора и выполняет функцию духовной скрепы, которая якобы не позволяет мусульманским сообществам окончательно и бесповоротно войти в новый неомодернистский мировой порядок. Несмотря на многолетнюю и мощную культурную экспансию Запада, исламские сообщества все еще пытаются держаться за это свое цивилизационное ядро.

Ватикан стал одним из ведущих глобальных кураторов процесса модернистской трансформации многих традиционных духовных систем разных восточных сообществ. По мнению И. Миняжетдинова, папский глобальный экуменический проект – инструмент, призванный содействовать объединению традиционных конфессий разных народов в единую универсальную мировую постмодернистскую религию. Католическая дипломатия прилагает очень серьезные усилия для того, чтобы стимулировать развитие реформаторского движения в исламе, придав ему экуменический характер. В частности, Папская курия стремится мобилизовать в исламском мире свою группу сторонников высокого уровня, поддерживающих ее глобальный экуменический проект. Исламская политика Ватикана свидетельствует о том, что ему важно не пропустить исторический момент и объединить растущее, но разрозненное движение мусульманских модернистов, направив его в нужное ему идеологическое русло. Ватикан смог создать внутри исламского мира разветвленную инфраструктуру католического присутствия, через которую он также успешно реализует свою сегодняшнюю политику в отношении мусульман и ислама. Это присутствие далеко не военное, однако результаты его – что вообще характерно для сегодняшнего дня – оказываются даже более эффективными. Секрет успеха папской дипломатии в исламском мире автор видит в присущем ей неповторимом фирменном стиле, который не спутаешь со стилем внешнеполитической деятельности какой-либо другой страны, ибо он имеет характерные только для него специфические черты. Они выражаются в сочетании, казалось бы, несовместимых вещей: тра-

дий средневековой орденской корпорации и современной дипломатической практики, чисто внешнеэкономических и внешнеполитических интересов Ватикана и духовных задач миссии, элементов католической культуры и светской этики. Ватикан, по мнению автора, провозгласивший равенство всех религий и свободу вероисповедания, тем не менее сам противоречит своим же принципам, демонстрируя далеко не толерантное отношение к традиционному исламу. Требуя от уммы проведения кардинальных реформ ислама, Римская курия хочет видеть исключительно его модернистский «суррогат», причем в собственной интерпретации, тем самым фактически отказывая подавляющему большинству мусульман, явно не разделяющему папские чаяния на этот счет, в праве на их традиционную веру. Таким образом, автор затрагивает острую тему, которая наверняка заинтересует специалистов по исламу и самих мусульман. Вокруг нее возможна острая дискуссия между теми, кто разделяет мнение автора, и теми, кто с ней не согласен.

Следующая рубрика «Историческая ретроспектива» начинается статьей С. Л. Кузьмина «Буддизм и социализм: сравнительный анализ взаимодействий в СССР, ТНР, МНР И КНР». На основе большого фактологического материала, почерпнутого в том числе из архивов, автор описывает трансформацию отношений с буддийской церковью правящих коммунистических и прокоммунистических партий от прихода их к власти до настоящего времени (КНР) или до падения социализма (остальные страны). Рассматривается период строительства социализма в СССР (Калмыкия и Бурятия), Тувинской Народной Республике (ТНР), Монгольской Народной Республике (МНР) и Китайской Народной Республике (КНР: Внутренняя Монголия и Тибет). При всех своих различиях, их объединяют коммунистическая идеология в определенный период и враждебное отношение к религиозным организациям, в которых они фактически видели своих конкурентов. Не случайно марксизм, коммунизм наряду с фашизмом, либерализмом и т. д. называют светскими религиями, или квазирелигиями. Об этом прямо говорит автор, утверждая, что марксизм-ленинизм в СССР, ТНР и МНР был религией (хотя таковой официально не признавался), а в КНР остается таковой и сейчас: непогрешимость догмы («учение Маркса всесильно, потому что оно верно»); эсхатология – коммунизм как будущее человечества; культ непогрешимых К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина и мессианство; канон из их произведений; культ

революционных мест и останков революционеров; институт «мучеников» революций и гражданских войн; мировое зло – «эксплуатация человека человеком»; иконы – изображения классиков и вождей; пропагандистская литература вместо религиозной; служители культа – партийные идеологи; обряд посвящения – церемония приема в партию; система ритуалов идейно-политического воспитания; миссионерство – коммунистическая пропаганда; проповеди – выступления идеологов на митингах; идеологическая регламентация жизни, власти, науки, искусства и т. д. С. Л. Кузьмин обосновывает рассматриваемую им антирелигиозную политику тем, что марксизм-ленинизм не должен иметь конкурентов – это угроза власти красных партий. Отсюда разгром ими традиционных религий. На рассматриваемых территориях народы, исповедующие тибетский буддизм, были наиболее привержены своей религии, которая была опорой их традиционализма и цивилизационной идентичности. Поэтому она являлась главным препятствием их коммунизации.

После смерти Мао Цзэдуна в 1976 г. и прихода к власти Дэн Сяопина и его реформаторской группы положение тибетских буддистов улучшилось, в остальных же рассматриваемых странах положение резко улучшилось после краха коммунистической идеологии. Однако, как подчеркивает автор, религиозная деятельность в регионах распространения тибетского буддизма в КНР все более регулируется и модифицируется властями ради политической целесообразности. Такой подход направлен на «изживание» тибетского буддизма изнутри, что согласуется со стратегическим курсом КПК на ликвидацию религий. Вместе с тем, говорит автор, инвестиции государства в восстановление буддийских храмов и монастырей, а также число вновь открытых монастырей и производство предметов культа в КНР намного превосходят таковые в РФ и Монголии (хотя такие инвестиции в КНР делаются в основном ради привлечения туристов). В постсоциалистических Монголии и России тибетский буддизм пользуется намного большей свободой. В РФ происходит восстановление и строительство отдельных храмов, но государство поддерживает лишь одну из нескольких общин традиционного буддизма – Буддийскую традиционную сангху России. В Монголии, в отличие от РФ и КНР, власть не восстанавливает разрушенные монастыри, не строит новых и почти не оказывает помощи буддизму. Он находится там в более уязви-

мом положении, чем протестантизм, активно насаждаемый богатыми зарубежными организациями.

Следующая статья рубрики – Е. С. Лепеховой: «Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-Хоу и Кокэн)». В ней она делает сравнительный анализ религиозного аспекта в легитимации женщин-императриц на Дальнем Востоке на примере китайской правительницы У-Хоу (У Чжао) (624–705) и японской императрицы Кокэн (Сётоку, 718–770). Обе они, по мнению автора, активно использовали буддийские доктрины в качестве политической пропаганды для легитимации своего статуса, покровительствовали буддийской сангхе и принимали монашеские обеты. На пути к власти У-Хоу и Кокэн столкнулись с оппозицией в лице придворных чиновников и могущественных аристократических кланов, поэтому в качестве основополагающей силы они использовали поддержку буддийской сангхи и привлекали к делам управления в качестве советников и доверенных лиц буддийских монахов. Автор подчеркивает, что включение в государственную доктрину буддийских представлений о вселенском царе-чакравартине придавало новую трактовку традиционным идеалам управления и тем самым позволяло теоретически обосновать законный статус этих правительниц в проконфуциански настроенном обществе. В качестве политической пропаганды они использовали культ поклонения буддийским мощам и распространение их, а также истолкование различных природных явлений как благоприятных знамений. Использование религиозных аспектов буддизма и отчасти даосизма и синтоизма в своей политике выражало стремление У-Хоу и Кокэн подняться над гендерными ограничениями традиционного общества в статусе вселенского царя-чакравартина и бодхисаттвы, по природе своей не имеющего пола.

У-Хоу свои политические нововведения, связанные в первую очередь с «феминизацией» верховной власти и ритуала, стремилась тщательно обосновывать теоретически, с помощью включения в сферу государственной идеологии буддийских и даосских доктрин, что придавало новую трактовку традиционным идеалам управления. Ее религиозно-политическая деятельность могла оказать влияние на правителей из других стран Дальнего Востока, в частности, японскую императрицу Кокэн. Так считают некоторые исследователи, которые также обращают внимание на то, что и У-Хоу, и Кокэн были буддийскими монахинями. У Чжао после

смерти своего первого мужа – императора Тай-цзуна в 649 г. была отправлена в буддийский монастырь, а Кокэн, приняв монашеский постриг, управляла затем страной в качестве «владыки, принявшего буддийские обеты». Обе они использовали буддийские тексты в качестве собственной политической пропаганды, покровительствовали буддийской сангхе и держали при себе буддийских монахов в качестве ближайших советников. Для борьбы с оппозицией в качестве политической пропаганды эти императрицы использовали религиозные тексты и ритуальные практики, главным образом буддийского характера. Помимо буддийских доктрин, они также прибегали к традиционной китайской практике истолкования природных явлений как благих знамений, чему особенно придавала значение в годы своего царствования императрица Кокэн. Использование буддизма в качестве политической пропаганды У-Хоу и Кокэн оказало определенное влияние на культуру и историю Китая и Японии VII–VIII вв. Автор все это сопровождает большим фактологическим материалом, с которым можно ознакомиться в данной статье.

Рубрика «Ex principis / из источников» включает в себя статью «Ливанское общество глазами маронитского патриарха Булоса II Меуши: два донесения швейцарских послов в Бейруте». Она подготовлена главным редактором журнала А. В. Сарабьевым, в ней дан его перевод с французского и немецкого этих донесений и приведены его комментарии. Как отмечает сам автор, в статье публикуются и подробно комментируются архивные документы 1959 и 1960 гг., в которых швейцарские послы в Бейруте дают подробную оценку ситуации на политической арене и в общественной среде Ливана. Это одни из немногих архивных документов, почти полностью посвященных религиозно-политической проблематике ливанского общества. Они опираются на информацию, полученную от ключевых иерархов Маронитской церкви, и прежде всего – от тогдашнего патриарха Булоса II Меуши. Их автор самостоятельно скопировал (а также воспользовался готовыми цифровыми копиями) и изучил в Архиве современной истории при Федеральной высшей технической школе Цюриха (Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich) и в Федеральном архиве в Берне (Swiss Federal Archives, Bern).

Автор подчеркивает, что оба документа отличаются относительной непредвзятостью, коренящейся вообще в политическом курсе Швейцарии тех лет; они по-своему информативны, ориги-

нальны, демонстрируют высокий профессионализм их авторов и живое участие в тех вопросах, которые обсуждались с маронитским патриархом и бейрутским архиепископом Игнасом Зияде. Излагаются сведения о ведущих представителях политического бомонда и социально-политических процессах, приводятся высказывания патриарха Булоса II о состоянии христианских общин Ливана и судьбе христианства на Ближнем Востоке. В плане исторической темы межконфессиональных отношений в регионе эти документы, содержащие исторические детали и мнения из первых уст, несомненно, представляют собой ценный источник для специалистов и живую зарисовку полнокровной жизни независимого Ливана того времени. Они по-своему уникальны и весьма рельефно отображают вовлеченность ливанских религиозных общин и их иерархов в политические процессы того времени, в том числе в региональном масштабе. Для историков, занимающихся Ближним Востоком в ракурсе межконфессиональных связей и противоречий, публикуемые донесения могут представлять несомненный интерес.

Таким образом, этот выпуск журнала «Религия и общество на Востоке» затрагивает широкий спектр вопросов, посвященных изучению и постижению Востока, составной частью исследования которого являются религия и межконфессиональные отношения. Более подробно и фактурно с темами, приведенными в этом номере, читатели могут ознакомиться непосредственно в самом журнале, тем более что он есть в открытом доступе в цифровом виде.

Р. М. Зиганьшин