К 200-летию Института востоковедения РАН

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск III

2019

ISSN 2542–1530

The periodical of the Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences

RELIGION AND SOCIETY IN THE EAST

Issue III
2019

Editor-in-Chief
Aleksei V. Sarabiev

ISSN 2542–1530

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск III
2019

ISSN 2542–1530

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук

Издание выпуска осуществлено в рамках программы мероприятий в честь 200-летия Института востоковедения РАН

Религия и общество на Востоке. Выпуск III (2019)

ISSN 2542–1530

ISBN 978–5–89282–780–5

Издание индексируется в РИНЦ

Интернет-сайт: http://religion.ivran.ru

Адрес редакции «Религия и общество на Востоке»:
107031 Москва, ул. Рождественка, 12, каб. 125

Первостепенным принципом отбора материалов является их научность.

Содержащиеся в статьях идеи и выводы могут не отражать мнения редакции и редколлегии.

Научное периодическое издание
Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

Подписано 11.10.2018. Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 18. Уч.-изд. л. 15,5. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии» (ПАО «Т8»)
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5.

© А.В. Сарабьев, 2019
© ФГБУН ИВ РАН, 2019

«Религия и общество на Востоке»
Периодическое издание. ISSN 2542–1530
Выходит раз в год

Главный редактор

САРАБЬЕВ Алексей Викторович
к. и. н. (Москва, ИВ РАН)

РЕДКОЛЛЕГИЯ

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович
к. и. н. (Москва, ИВ РАН)

ВОЛОДИН Андрей Геннадьевич
д. и. н., профессор (Москва, ИМЭМО РАН)

ГАВРИЛОВ Сергей Анатольевич
председатель Комитета по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений Госдумы РФ

ДРУГОВ Алексей Юрьевич
д. п. н., профессор (Москва, ИВ РАН)

КОБЗЕВ Артем Игоревич
д. филос. н., профессор (Москва, ИВ РАН, МФТИ(ГУ), РГГУ)

НАУМКИН Виталий Вячеславович
академик РАН, д. и. н., профессор (Москва, ИВ РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова)

ОРЛОВ Владимир Викторович
д. и. н., профессор (Москва, ИВ РАН, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова)

ФОМИН Олег Иванович
к. и. н., президент Фонда «РУССАР» (Москва, ИППО)

ШУВАЛОВ Константин Викторович
Чрезвычайный и Полномочный посол (МИД РФ)

ЯКОВЛЕВ Александр Иванович
д. и. н., профессор (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, ИВ РАН)

СОДЕРЖАНИЕ

К ЧИТАТЕЛЯМ, или
Нескончаемый разговор об изучении Востока
10

В ПОИСКАХ ОБЩЕГО ЗНАМЕНАТЕЛЯ

К основам методологии изучения
традиционных общин Востока
(расширенная стенограмма круглого стола,
ИВ РАН, 18 декабря 2017 г.)
22

Леонид АЛАЕВ
А была ли община? (Интервью)
70

Алексей САРАБЬЕВ
Межконфессиональные отношения
в свете вариантов депривационной теории
85

ВОСТОК – ЗАПАД

Леонид МЕДВЕДКО
Три круга русского евразийства
в дихотомии Востока-Запада
137

Вениамин ПОПОВ
Евразийская сущность Российской цивилизации
154

НИТЬ СОБЫТИЙ – КАНВА ИДЕЙ

Махди САЛЕХИ, Мохаммад МАСДЖЕД-ДЖАМЕ'И,
Ахмад МОКРИ
Исламо-христианский диалог в современном Иране:
проблемный анализ
191

Ильдар МИНЯЖЕТДИНОВ
Политика Ватикана в современном исламском мире: к вопросу о стратегии экуменизации традиционного ислама
222

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Сергей КУЗЬМИН
Буддизм и социализм: сравнительный анализ взаимодействий в СССР, ТНР, МНР и КНР
249

Елена ЛЕПЕХОВА
Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн)
292

EX PRINCIPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

Ливанское общество глазами маронитского патриарха Булоса II Меуши: два донесения швейцарских послов в Бейруте
(Подготовка, перевод, комментарии *Алексея САРАБЬЕВА*)
328

ОБ АВТОРАХ
354

ABOUT AUTHORS
358

ABSTRACTS
362

IN THE PAST ISSUES
370

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ
372

CONTENT

TO THE READERS, or
Endless Talk about the Study of the East

10

IN SEARCH OF COMMON DENOMINATOR

To the fundamentals of the methodology
for studying traditional communities of the East
(extended transcript of the round table,
IOS RAS, December 18, 2017)

22

Leonid ALAEV
Was there a community? (Interview)

70

Aleksei SARABIEV
Interfaith relations in the light of deprivation theory versions

85

EAST–WEST

Leonid MEDVEDKO
Three circles of Russian Eurasianism
in the dichotomy of the East–West

137

Veniamin POPOV
Eurasian essence of the Russian civilization

154

THREAD OF EVENTS – CANVAS OF IDEAS

Mahdi SALIHI, Mohammad MASJED-JAME'I, Ahmad MOKRI
Islamic-Christian dialogue in modern Iran:
a problematic analysis

191

Ildar MINYAZHETDINOV
Politics of the Vatican in the modern Islamic world: on the issue of the strategy of ecumenization of traditional Islam
222

HISTORICAL RETROSPECTIVE

Sergey KUZMIN
Buddhism and socialism: a comparative analysis of interactions in the USSR, TNR, Mongolia and the PRC
249

Elena LEPEKHOVA
The religious aspect of the legitimization of the status of women empresses in the Far East (Wu Hou and Koken)
292

EX PRINCIPIIS / FROM SOURCES

Lebanese society through the eyes of the Maronite Patriarch Boulos Meoushi: two reports of Swiss ambassadors to Beirut
Preparation, translation and comments by *Aleksei SARABIEV*
328

ABOUT AUTHORS
354

ABSTRACTS
362

IN THE PAST ISSUES
370

К ЧИТАТЕЛЯМ, или

Нескончаемый разговор об изучении Востока

Двухвековой юбилей, который торжественно праздновал Институт востоковедения РАН в 2018 г., дает повод в очередной раз обратиться к вопросам методологии изучения Востока. Она включает в себя то особенное, что объединяет подходы разных областей знания к предмету востоковедной научной мысли – собственно Востоку в самом широком его понимании.

Теоретические вопросы исторического знания всегда входили в круг научных интересов ученых Института востоковедения, специализирующихся на самых разных темах и странах этой части света. Достаточно вспомнить горячие дискуссии 70–90-х годов прошлого века о социальной эволюции восточных обществ, об азиатском способе производства, определявшем, по мнению некоторых, особый путь развития Востока, отличный от западного. О модернизации и ее типах, о религиозном факторе в социальном развитии, наконец, о типологии самих восточных обществ. В этом отношении достаточно упомянуть имена лишь некоторых выдающихся отечественных востоковедов, таких как Л.Б. Алаев, Ю.В. Ванин, А.Ю. Другов, Н.А. Иванов, Р.Г. Ланда, О.Е. Непомнин, И.М. Смилянская. Ученые следующих поколений также вносили свой вклад в корректировку методов научного анализа восточных обществ и особенностей их развития в разные эпохи, включая современность.

В свое время в стенах Института проходили постоянные семинары, посвященные теоретическим проблемам изучения Востока (например, семинар под руководством Л.Б. Алаева). По примеру такого рода ученых собраний осуществляется попытка возродить интерес к ключевой, пожалуй, проблеме – методологии изучения традиционных общин Востока (как прошлого, так и современности) – в рамках цикла тематических круглых столов. Материалы одного из них помещены в рубрике «Под общим знаменателем» данного выпуска в виде расширенной стенограммы, дающей возможность передать атмосферу живой научной полемики. Высказываясь по некоторым основополагающим для историков вопросам, ученые обнаруживают целую гамму мнений и подходов, иногда кардинально не совпадающих. И это служит подтверждением оценки самых общих вопросов как самых сложных.

Дискуссия методологического характера вообще не несет, может быть, непосредственно осязаемого научного результата, зато она в определенной степени проясняет как общие для многих понятийные установки исторического исследования, так и точки расхождения ученых, изучающих разные темы, страны и эпохи. 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. Возобновление дискуссии по перечисленным и смежным с ними вопросам, особенно учитывая преемственность их изучения в Институте востокове-

дения, не может остаться бесплодным в смысле научного результата.

Острой полемичностью отличается продолжающий тему второй материал выпуска, представленный здесь в виде интервью. Знаток средневековой Индии, опытнейший ученый, предложивший в свое время собственную оригинальную методику изучения научных подходов к социальной истории этой страны, продолжает рассуждать об одном из ключевых исторических понятий – общине, а также смежных проблемах исторического знания. Традиционное общество, культурная коммуникация, цивилизация, фундаментализм, модернизация – эти и другие понятия становятся в устах известного востоковеда объектами критического разбора. Во многом он исходит из тех нужд и нередко совершенно невыносимого положения, в которое были поставлены простые люди (крестьяне, ремесленники, называемые в работах некоторых историков общинниками), вынужденные сообща предолевать трудности и объединятся для решения сложнейших хозяйственных задач. Ученый предлагает отказаться от многих штампов, укоренившихся в исторической науке, и, в частности, продолжать разрабатывать особенные характеристики социальных групп определенных локусов и эпох, которые пока обозначаются макро-термином «община».

Заключительный материал рубрики вскрывает возможности теоретического подхода, на протяжении десятилетий разрабатываемого вокруг центральной концепции «относительной депривации». Это универсальное понятие означает, говоря обобщенно, субъективное ощущение лишённости или обделенности, возникающее исключительно в сравнении и охватывающее от небольших групп людей до более крупных сообществ (общин). Целый ряд теорий этого направления с успехом применяется в разных областях – от анализа экономических процессов

до социальной психологии. В данном случае интерес к депривационной теории связан с ее применимостью к изучению отношений между религиозно-конфессиональными общинами Ближнего Востока. Эта острейшая тема нуждается в углубленной разработке ввиду тесной увязки политических и социально-экономических явлений, вооруженных столкновений и планов мирного урегулирования с религиозной тематикой.

В теоретическом отношении во многих аналитических работах и, главное, при политическом и военно-стратегическом планировании нередко обнаруживаются поверхностные подходы, предполагающие изначальную конфликтогенность как самой религии, так и местных традиций, берущих начало, как правило, в религиозно-культурных особенностях отдельных конфессиональных общин. Такого рода подходы доминировали в период планирования вторжения западной коалиции в Ирак в 2003 г. Религиозный фактор муссировался и в разгар сирийского кризиса, на основании чего выдвигались даже планы разделения страны по конфессионально-территориальному принципу. Более внимательное отношение к общественным проблемам и стрессам (даже в условиях мирной жизни) пестрого в конфессиональном и этническом отношениях населения может, как представляется, существенно скорректировать такого рода одноплановые оценки, предотвратить роковые военно-политические шаги. Варианты депривационной теории, в конечном итоге, позволяют заглянуть вглубь проблем повседневного бытия населения многосоставного социума и приблизиться к ответам на многие вопросы, связанные с протестами и межобщинными столкновениями под религиозными лозунгами.

Общую методологическую направленность нынешнего выпуска поддерживает и специальная рубрика «Восток – Запад», первая статья которой представляет миро-

вые политические и общественные процессы сквозь призму одного из интереснейших и во многом небесспорных подходов – евразийской идеи. В материале видного и опытного отечественного востоковеда, работающего в этой гуманитарной парадигме, освещаются основные этапы развития российского евразийства, в основе которого лежит глубокое понимание и признание ценности уникальных традиций и цивилизационных начал, общих для целого континента. Богатые и самостоятельные национальные и религиозные культуры, не смешиваясь между собой, создают неповторимый набор, уникальные свойства которого заключаются не только в самих его традиционных составляющих, но даже в большей степени – в системе их взаимоотношений, отлаженной веками и остающейся в своем активном динамическом равновесии. Автор обращается к целому сонму отечественных философов и историков, развивавших некогда идеи евразийства. Корни такого динамического равновесия они видели в сложным историческом пути России, впитавшей на протяжении веков многие элементы восточного мировосприятия – элементы, составляющие основу того, что принято обобщенно называть восточной традицией.

Рассуждения в духе евразийства продолжаются в следующем материале рубрики, подготовленном опытнейшим дипломатом, возглавлявшим наши посольства в нескольких арабских странах, деятельным проводником идей диалога цивилизаций. В этой статье красной нитью проходит мысль о благотворности и даже доминирующем воздействии культур и религий восточных народов на складывавшееся веками самосознание русского народа. В статье содержится подробный экскурс в мировоззрение русских евразийцев, в том числе Владимира и Георгия Вернадских, Николая Трубецкого, Петра Савицкого и, конечно, Льва Гумилева. Евразийская идея, судя по всему,

далеко еще не выработала свой потенциал: работы и идеи этих философов продолжают волновать умы и в наше время. Учитывая углубление противостояния с так называемым «коллективным Западом», Россия все больше воспринимается как страна «Востоко-Запада», и восточные национальные традиции и религиозные культуры, тем самым, по определению не должны противостоять ее европейским основаниям, органично входя в состав сложной русской идентичности.

Во многом соглашаясь с автором, в то же время, нельзя не учитывать изменившуюся динамику демографического развития нашей страны: население России почти вдвое уступает прогнозам первых десятилетий XX в., в то время как темпы роста восточных обществ, наоборот, превосходят ожидания. Когда потомок крымско-татарского рода Исмаил Гаспринский, автор по сути манифеста «Русское мусульманство» (1881 г.) на рубеже XIX–XX вв. называл себя русским, это могло выглядеть экзотически, даже интересно. В наши дни многие его утверждения, наподобие того, что «русско-мусульманский мир раскинулся от берегов Северного Ледовитого океана до глубин заэкваториальной Африки и от границ Балтики и Адриатики до китайской стены и морей Индо-Китая», не могут не озадачивать. Интересно, что цитируемый сторонник «русско-мусульманского» евразийства не сильно преувеличивал идеи своих русских единомышленников. Евразиец Н.С. Трубецкой в 1925 г. (находясь в Берлине), как говорится, «с легкой руки» заключал: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу. <...> “Свержение татарского ига” свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву». Добавим к этому смелые исторические реконструкции Льва Гумилева, которые «неоевразийцы» весьма некритически и полностью принимают на веру, и мы получа-

ем набор философско-исторических идей, уязвимых для обвинений в несостоятельности со стороны противников евразийства. Уважаемый автор статьи, координатор Группы стратегического видения «Россия – исламский мир», конечно, к ним не относится.

Рубрика «Нить событий – канва идей» в нынешнем выпуске содержит интереснейшие статьи, связанные общей темой взаимодействия религий на острие схождения проблем прозелитизма, терпимости и активного диалога. Материалы отражают разные, даже полярные точки зрения, содержат в себе сильный полемический заряд.

Открывает рубрику переводная статья трех иранских исследователей, посвященная состоянию и перспективам исламо-христианского диалога с участием Ирана. Указывая на первенство Исламской республики среди мусульманских стран в продвижении диалога, авторы дают неожиданную для многих критику действий иранской стороны на такого рода встречах и форумах, действий, которые не позволяют, по мысли авторов, использовать весь потенциал этой формы межрелигиозного взаимодействия для достижения определенных целей. Конструктивная критика содержит и рекомендации тактического характера, преследующие цель усилить позиции иранской стороны в этом процессе и улучшить образ своей страны в ведущемся межрелигиозном диалоге.

Экуменические идеи, доведенные, пожалуй, до своего предела, оказываются первостепенными для авторов статьи. Типичные для этого направления положения приняты за отправные, и это обусловливают постоянные отсылки на работы одиозных западных экуменических деятелей (в особенности, американца Л. Свидлера), и в частности те, где целью диалога объявляется некое «изменение» как результат воздействия нового знания друг о друге. Авторы, очевидно, соглашаются с иранскими участниками

встреч с делегацией Всемирного совета Церквей, которые определили для себя даже «конечную цель теистических религий», полагая, что она заключается в «сближении человеческих сердец, коренящемся в братстве всех людей и их объединении в одну большую мировую семью». В статье указывается, что наибольшую активность со стороны христиан в такого рода встречах проявляют Католическая церковь, Всемирный совет Церквей, Англиканская церковь, европейские религиозные институты, а также православные Константинопольский и Московский патриархаты, иерархи Элладской церкви.

С диаметрально противоположных позиций выступает автор следующей статьи, специалист по Ираку и убежденный противник любого вмешательства в жизнь мусульманской уммы извне. В качестве деструктивного воздействия на мусульман он рассматривает в своей статье политику Ватикана с его мощным влиянием на умы не только католиков по всему миру, но и тех представителей молодого поколения искренне верующих мусульман, кто находит возможным и полезным прислушиваться к мнениям из этого центра мирового католичества, умело использующего свой политический вес и авторитет. Автор подвергает жесткой критике политику Ватикана в отношении так называемого традиционного ислама, считая ее целью разрушение этой религии изнутри после исторических неудач расправиться с его могуществом силой. Автор указывает также на необходимость предотвращения внутренних разрушительных для мусульманской уммы процессов, исходящих из доверчивой надежды на некие религиозные реформы традиционных форм исламской религии, якобы сближающие чаяния верующих разных конфессий ислама.

В этом отношении статья представляет собой антипод предыдущей, исходящей из безусловной ценности меж-

религиозной «конвергенции». Основную опасность для уммы автор видит в исторической преемственности некоего тайного антиисламского императива Ватикана, который, хотя и в сильно измененных формах, но проявляется и по сей день. Только теперь этот императив заключается во все том же, упомянутом выше «изменении», то есть реформировании ислама в угоду некоему единению, выхолащивание и придание этой религии формы, удобной для сближения с другими религиями. Ислам, согласно этой логике, будет сохранять лишь внешнюю оболочку, утрачивая вслед за желанием идти в ногу со временем, самую свою суть.

Идея реформы ислама, на необходимость которой мусульманам указывают многие католические деятели – от теологов до самого папы Римского, – насаждается в том числе посредством «папской глобальной экуменической инициативы». Притом основным объектом критики, нападок и даже обвинений в имманентной воинственности этой религии автор считает только традиционный ислам, в то время как сообщества, уже реформированные или хотя бы стоящие на этом пути, неприязни у Ватикана якобы совсем не вызывают. Результатом реформ мусульманского вероучения, тем самым, будет и уже становится «псевдоисламская цивилизация – с тем же названием и теми же внешними атрибутами, но уже с принципиально иным – абсолютно модернизированным и выхолощенным содержанием».

Следующая рубрика выпуска открывается обширным материалом, в некоторой степени продолжающем темы, затронутые его автором в нашем предыдущем выпуске. На этот раз в поле зрения исследователя попали вопросы развития тибетского буддизма и взаимоотношений с властью лам и простых верующих в период строительства социализма в Советском Союзе (Калмыкия и Бурятия), Ту-

винской, Монгольской и Китайской народных республиках (Внутренняя Монголия и Тибет). Интересно историческое сопоставление этапов таких взаимоотношений в республиках. Трагические эпизоды, доходящие до атеистического террора, перемежались с попытками властей умиротворить и использовать потенциал сангхи в своих интересах.

В статье выделяются следующие этапы, приходившиеся в разных районах на разное время: ослабление социального и политического влияния буддийского духовенства, борьба с религией в «период форсированного строительства социализма», кратковременный отказ от радикальных антирелигиозных мер, «коммунистический террор» (по выражению автора), частичное возобновление активности лам и восстановление сангхи. Автор в заключении сравнивает нынешний уровень поддержки буддизма со стороны государства по указанным странам, приходя к выводу, что традиционный для этих обществ буддизм в некоторых областях находится в острой конкурренции с другими, пришлыми религиями, в частности протестантскими течениями, а, например, в Монголии находится даже в наиболее уязвимом положении.

Исторический экскурс продолжается в следующей статье обращением к более отдаленным от нас временам Средних веков. Автор – исследовательница японских религиозных течений – предлагает два примера религиозной легитимации императорской власти в Японии и Китае в VII–VIII вв. Яркой особенностью приводимых примеров является гендерный фактор: необходимость подключения религиозного потенциала легитимации верховной власти была связана с неузуальностью в тот период женского верховного правления в обеих империях. И в том, и в другом случаях женщины-императрицы были вынуждены подкреплять свой авторитет верховных правитель-

ниц религиозными доводами. Они, в частности, распространяли культ поклонения буддийским мощам, использовали истолкование различных природных явлений как благоприятных для своего правления знамений.

Обращаясь в своей политике не только к буддизму, но также отчасти к даосизму и синтоизму, и катайская императрица У-хоу (иначе, У-Чжао, У-Цзэтян), и японская Кокэн (Сётоку) пытались подняться над гендерными ограничениями тех традиционных по своему характеру обществ, стремясь оказаться по сути в положении царя-чакравартина и бодхисаттвы, по самой природе не имеющих пола в земном значении.

Наконец, заключительная рубрика «Ex principiis / Из источников» содержит перевод архивных документов – донесений двух швейцарских послов в Бейруте от 1959 и 1960 годов, написанных, соответственно, на французском и немецком языках. Дипломатические донесения содержат детальный анализ политической и общественной ситуации в Ливане, причем сделан акцент на взглядах тогдашнего маронитского патриарха Булоса II Меуши по ключевым вопросам жизни ливанского общества. Этот яркий церковный деятель являлся не только выразителем мнений большей части ливанских, а также значительного числа сирийских христиан как духовный глава маронитов. Наряду с этим, он имел и весомое политическое влияние на принимаемые в масштабах страны решения, представляя целый слой населения (далеко не только христиан), настроенного проарабски и с явным националистическим оттенком.

Хорошо известный феномен сиро-ливанской эмиграции обусловил, в свою очередь, идейное и политическое влияние первоиерарха Маронитской церкви далеко за пределами собственно Ливана – в странах проживания многочисленной диаспоры почти на всех континен-

тах. В документах, в частности, упоминается о той роли видного вдохновителя оппозиции, которую патриарх сыграл в период противостояния с прозападно настроенным президентом Камилем Шамуном в 1958 г. Оценки патриархом Булосом современного ему ливанского общества в детальной передаче швейцарских дипломатов, равно как и мнения представителей маронитского епископата, дают возможность взглянуть на многие проблемы того времени как бы глазами ярких религиозных, политических и общественных деятелей. Можно надеятся, что эти источники внесут свои важные штрихи, дополнив правдивую историческую картину жизни ближневосточного общества тех лет.

Алексей Сарабьев

К ОСНОВАМ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩИН ВОСТОКА

(расширенная стенограмма одноименного круглого стола, ИВ РАН, 18 декабря 2017 г.)

Участники: *В.А. Кузнецов, Е.С. Лепехова, Д.А. Милеев, Д.Е. Мишин, В.В. Орлов, А.В. Сарабьев, А.И. Яковлев.*

Публикуется расширенная стенограмма обсуждения подходов к некоторым базовым понятиям общественно-исторического анализа социальных групп Востока, которые условно принято называть традиционными общинами. К последним относятся и локальные сообщества на основе совместной хозяйственной деятельности, и связанные общими интересами небольшие национальные группы, и религиозные конфессии. В ходе живой научной полемики высказываются мнения по основополагающим понятиям: община, традиция, цивилизация, этническая общность, модернизация и др. Рассуждая на важные для историков темы методологического характера, ученые обнаруживают целую гамму мнений и подходов, иногда кардинально не совпадающих. Свои взглды на людские сообщества – под углом зрения разных культурных и религиозных традиций, свойственных этим социумам общественных устройств, и наделенных особыми «восточными» чертами политико-экономических систем – участники дискуссии подкрепляют конкретными примерами исторических явлений и событий.

Ключевые слова: традиция, община, цивилизация, модернизация, общественное устройство, методология, Восток.

А.В. Сарабьев: Рад приветствовать дорогих коллег и спешу поблагодарить за поддержку самой идеи – возродить обсуждение методологических вопросов, которые так или иначе связаны с проблематикой восточной общины. Понятийный аппарат исследования восточных традиционных общин и вообще методология социального развития в последнее время обнаруживают, на мой взгляд, внутреннюю рассогласованность. Сопоставление узловых понятий, присущих разным подходам к проблематике религиозного фактора в общественных отношениях вполне может оказаться плодотворным. Оно могло бы, с одной стороны, обозначить глубину и направления расхождений отправных точек в разных подходах, а с другой – продемонстрировать степень несоответствия друг другу значений одних и тех же понятий.

И первым в этом ряду может стоять само понятие традиционной восточной общины. Многие ученые, в том числе в нашем институте, изучают те или иные стороны этого общественного феномена. Понятие это используется при анализе исторических явлений или современных общественно-политических процессов, однако до сих пор это понятие, на мой взгляд, о котором стоит продолжать договариваться.

К примеру, наш замечательный ученый Леонид Борисович Алаев, который в своих работах всякий раз возвращается к проблемам генезиса и развития общины, отдал десятилетия на изучение этого феномена – в частности сельской общины Индии – наверное, покинул бы наше собрание, едва услышав, что мы собрались обсуждать свойства того, о чем предварительно не договорились, не условились в таких, например, вопросах: что понимать под общиной, в чем особенности восточной общины, насколько возможны обобщения за пределами характеристик об-

щины одной страны, региона или крупной исторической общности.

Тем не менее, обсуждать методологические проблемы восточных общин совершенно необходимо особенно в наше время, когда все больше говорят о кризисе традиционных основ государственного строительства, приближении смены мировоззренческой парадигмы и даже религиозно-нравственной. Община, обладающая набором актуальных структурных характеристик, и сегодня остается, говоря вообще, элементом социума – будь то клановоплеменная, хозяйственная (сельская или городская, например, махалля), религиозная или иная община. Позволю себе процитировать, что пишет тот же Л.Б. Алаев в отношении актуальности этого феномена: «Речь идет не об умирающем институте, который “кое-где еще порой” сохранился, а о живом организме, о форме жизни народа, о методах, при помощи которых он стремится выжить в тех тяжелых условиях, в которые его неуклонно ставит правительство» [1, 445].

В ходе подготовки нашего обсуждения я предложил всем ряд вопросов, которые помогли бы, по моему мнению, обозначить некоторые основные проблемы, которые будут обсуждаться на этой, и на следующих (как смею надеяться) наших встречах. Позволю себе образно сравнить эти свои вопросы с попыткой нащупать в темной комнате острые углы, которые в моей лично исследовательской деятельности не дают продвигаться уверенно, и эти таящие опасность углы не что иное как некоторые из понятий методологии истории.

В самом первом вопросе ставится проблема сохранения модернизационной парадигмы и восприятие ее линейности. В отношении линейного восприятия истории вообще существуют разные мнения, и одно из крайних я приведу: «Взгляд на историю, присущий XX веку, дол-

жен пробиться сквозь руины линейной схемы, основанной на представлениях об истории как прогрессе от “Античности” через “Средневековье” к “Модерну”. Я упомянул руины, потому что схема рухнула уже несколько десятилетий назад, но ее руины упорно обороняются. В них засели материалисты, посмертные представители XIX века, филистеры “прогресса”, социальной этики, одряхлевшие адепты критической философии и разномастные идеологи» [2, 115]. В нашем случае все зависит, конечно, от представления, что сегодня понимается под модернизационной парадигмой и обладает ли модернизация линейным характером. Мы все знаем, что в том числе и эти вопросы разрабатывает на протяжении уже десятилетий Александр Иванович, так что первое слово – ему.

А.И. Яковлев: Действительно, я разрабатываю эти понятия давно, и вижу некоторую опасность зацикливания в определении понятий, для себя вроде бы очевидных и приемлемых, но которые могут быть неочевидны для других. Между тем, для теории среднего урованя важно очевидное соответствие понятий текущим и конкретным явлениям. Прежде всего, под модернизацией я понимаю ее тип «догоняющей модернизации», развития догоняющего по отношению к другим странам. Существует определенные нормативные модели: страны «первого эшелона» развития (например, Англия, Франция), вторая модель – это, например, Россия, Германия, Япония, а третья – большинство стран Востока. То есть, в основе лежит стремление догнать. Меня поэтому несколько удивило, что Вы в вопросе сразу поставили слово «линейное». Модернизация, с моей точки зрения, не синоним развития, а скорее – процесс ускоренного развития. Модернизация – это всегда скачкообразное развитие, всегда минование участков, которые либо сейчас преодолеть нельзя,

либо они отсутствуют. И отсюда, догоняющая модернизация – это развитие не линейное, вернее, не последовательное по определению.

А теперь о том, как можно использовать это понятие. Для меня вопрос закрыт: в конце XX в. догоняющая модернизация завершилась – и по двум причинам. Страны Востока все, что могли взять от Запада, они взяли – в плане экономическом, социальном, политическом и культурном. Либо что-то они не могли взять, что не подходило по самой природе общества, либо они не в состоянии были взять в плане технологическом. Вторая причина, почему закончилась догоняющая модернизация: кончилось действие нормативной модели, то есть Запад утерял свои качества нормативной модели, поскольку сам переживает кризис переходности к новому состоянию. Это можно было бы раскрыть, как проявляется переходность в плане технологий, экономики, социальной культуры и т. д.

Я бы предложил такое понятие как *модернизация развития*. Опять-таки, не просто развития, а ускоренного развития, исходя из кризиса существующего сейчас в мире. Запад принимает тем самым определенные обязательства перед самим собой – по выходу из кризиса и выработке новой модели. Страны Востока, возможно, пытаются предложить свою модель развития. Во всяком случае, в Китае в Академии наук идет обсуждение основополагающей идеи гармоничного общества. Специалисты по Восточной Азии могли бы об этом сказать больше. С моей точки зрения, это претензия, заявка на предложение новой модели развития. Но опять-таки это будет модернизация, то есть ускоренное развитие – догонять не кого, но надо формировать новую модель. Таким образом, ситуация – прямо противоположная тому, что было.

Исходя из этого, продолжу тем, что в вопросе не обозначено. Модернизация подразумевает уважение к тради-

ции. Иначе говоря, если первичная модель – страны первого эшелона капиталистического развития – за несколько столетий (эпоху Возрождени, эпоху Просвещения, наконец, 1905 г. – секуляризация во Франции) они полностью пересмотрели свое отношение к цивилизационным основам своего общества, а религия – это стержень цивилизации, с моей точки зрения. Они обрели нормативные качества западной модели – секулярное общество. И вот это свойство, естественно не было воспринято на Востоке, который не прошел такого длительного пути изживания своей традиции. Там происходило то, что я называю асимметричное развитие. Если на Западе общество сохраняло свою органическую целостность на протяжении столетий, и формация менялась с докапиталистической на капиталистическую – синхронно по всем направлениям: экономика, социальные отношения, политическая система, культура, то на Востоке этого не было. Экономика более быстро развивалась, социальные отношения медленно, а культура и вовсе не менялась. Соответственно, то, что я называю асимметричным развитием. Отсюда – неизжитость Традиции с большой буквы. Сохранение традиции в качестве системообразующего элемента общества – и на уровне массового сознания, и на уровне политической культуры, бытовой и др. – и отсюда проблема с модернизацией развития. Поэтому можно говорить, мне кажется, теоретически о двух моделях развития в XXI в.: если на Западе решают проблему, вернуться ли к неким традиционным основам (то, о чем «бил в набат» Бьюкенен: «Вернем традицию!»), или же полностью отказаться и сохранить существующее положение. На Востоке иная ситуация: там традиция – это живая часть живого организма. Примером может служить Китай, без которого говорить о традиции невозможно. Не только китайские рестораны, китайский язык, который популяризует Общество

Конфуция, но сама идея гармонии общества китайского, с моей точки зрения, и подразумевает альтернативу возможной западной модели модернизации.

В.В. Орлов: Я глубоко впечатлен той мыслью, что, действительно, Восток, модернизируясь, разрушает свою традицию в угоду модернизации – особенно на начальном этапе такого варварского модернизационного усилия. Это совершенно справедливо. Мне, однако, хотелось бы акцентировать внимание на том, как вопрос и был сформулирован, – насколько актуальной остается линейная парадигма модернизационного развития. Мне кажется, линейность 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, боюсь, предполагает, что мы должны слишком далеко уйти от наших культурно-исторических опор, чтобы попробовать такое сделать. А поскольку вес задачи чрезвычайно велик, то вынести его на рычаг достаточно далеко от наших опор будет затруднительно. В этом смысле, линейность парадигмы, как мне кажется, актуальна.

Дело в другом. В свое время об этом очень интересно писал Андрей Витальевич Коротаев в своей статье «Горы и демократия», да и в других работах: он рассуждал об африканских обществах, которые успешно – в XVIII в. и ранее – создавали крупные экономические конгломераты, не нуждаясь в государственности [3]. В частности, он писал о Бенине, исторической Дагомее, которая очень неплохо развивалась, но государство там, как европейцы ни старались, обнаружить не смогли. Автор предлагал идею не-

скольких лестниц эволюции – не какой-то одной линейной конструкции, о которой писал, например, Тойнби («все улицы с односторонним движением, где одни машины въезжают, а другие уже далеко заехали»). А он предлагал очень плодотворную, на мой взгляд, идею разных линий, то есть, писал о том, что не существует единого мирового линейного продвижения – этакого столбового пути цивилизации (какого именно, не уточняю). Так что проблема линейности сильно актуализируется признанием неединственного линейного маршрута развития, будь то модернизационный проект Запада, или, как справедливо отметил Александр Иванович, уважение к традиции на Востоке наряду с модернизацией традиции по мере ее осуществления.

А.В. Сарабьев: А есть еще примеры альтернативных путей развития?

В.В. Орлов: Безусловно, тут нужны китаисты и индологи, чтобы спускать нас с теоретических высот на почву фактологии. Мне представляется, что мы можем увидеть это на примере тех же горских обществ, которые достигают достаточно высоких уровней сплочения, мобилизации против внешнего врага и проч., но выступают при этом как структуры, не имеющие сегрегированного органа насилия, что есть фактически функция государства. Очевидно, это вопрос не столько модернизации, сколько соблюдения принципа демократии в тех обществах, которые мы называем доиндустриальными. Ну, пусть даже не демократии, но когда вооруженный до зубов «демос» обладает «кратосом», приходит к вождю, убивает его, хоронит, и прямо тут же избирает себе нового вождя, то это, несомненно, явление, которое нуждается в объяснении.

Однако фокус вопросов, которые предложил Алексей Викторович, все-таки находится в зоне модернизации в современности и общинного поведения в сегодняшнем мире.

А.В. Сарабьев: Да, и мне представляетя, что прежде чем обсуждать особенности социального развития на Востоке, бытование традиции в широком смысле, важно нам «сверить часы», обозначить наши позиции по вопросу, продолжает ли оставаться актуальной сегодня линейная модернизационная парадигма? Ведь отталкиваться от известного «классического» определения модернизации в настоящее время довольно трудно: противопоставление сельского хозяйства и индустриализации сегодня, пожалуй, неуместно, если только для нас бытие (читай экономика) не определяет «сознание» (читай социальную коммуникацию, в том числе культурную). Даже развитие высоких технологий, робототехники и генной инженерии (IT, big-data technologies, cybernetics, genetics) не исключают отката социальных отношений назад, они вовсе не обязательно связаны с демократизацией политических систем и совершенствованием общественных отношений. Тем самым, вторая часть определения (социальное развитие от традиционного общества к современному) также не выдерживает критики. Тут приведу пример жесткой оценки сдвига в цивилизационном развитии, кризиса перехода от традиционного к постиндустриальному обществу, который, по мнению украинских политологов (а работа была издана 10 лет назад), начался раньше, чем это принято считать: «XIX век в условиях формирования всемирной макроцивилизационной системы, на фоне планетарной индустриализации наблюдается как эрозия основ традиционных культурно-социально-хозяйственных систем с их дальнейшими псевдовестернизационными ви-

доизменениями, так и кризис традиционных для различных цивилизаций религиозно-этических ценностей при их широкой замене суррогатными формами массовых идеологий националистически-фашистского, коммунистически-большевистского и конфессионально-фундаменталистского типов, не говоря уже о воинствующем варварстве “поп-арта“. Это раскрывает глубокие кризисные явления времени перехода от традиционных региональных цивилизаций к глобальной всемирной макроцивилизации постиндустриальной эпохи» [4, 31].

Ключевое для нашей беседы понятие, само это сбалансированное по основным параметрам так называемое «традиционное» общество как понятие осталось не типологизированным – от одной цивилизационной модели к другой, от одного исторического периода к другому. «Современное общество» как идеальный рубеж вектора развития – явление пока небывалое, в том смысле что в нынешней реальности (или в истории) трудно назвать какую-то образцовую модель общества или даже выделить основные ее типологические черты. Социальная атомарность, формализация общественных связей, снижение уровня общественной солидарности, виртуализация социальной активности через игры-симуляторы и соцсети, а в культурном плане обращение к архаике (или футуроархаике) и мифологическим мирам – все эти явления нынешних обществ не могут, по-моему, считаться элементами желанного «современного общества» как венца социального развития или хотя бы модернизации. Что касается линейности, то этот непраздный философский вопрос был характерен еще для древнегреческой философии. Линейность или даже цикличность предполагают поступательное развитие, прогресс, причем не в отношении времени, конечно, а повышения качества жизни, гармонии отношений и того, что называют духом. И по этим показа-

телям «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 которым оно характеризуется как более прогрессивное или менее. Их могут демонстрировать, например, такие статистические показатели, как продолжительность жизни, трудовая занятость населения – как общая, так и официально регистрируемая, – доступность медобслуживания, образования, но также и культурные показатели, такие как востребованность обществом и место в повседневной жизни произведений литературного, музыкального, художественного, научного творчества, фольклора и др.

Е.С. Лепехова: Без сомнения, линейная модернизационная парадигма остается актуально и сегодня, хотя и на западе звучат мнения, что она не является единственной. Одно из такого рода мнений звучало на Международном философском конгрессе летом 2017 г. в Греции, где на секции, посвященной цивилизационному развитию, в частности, Сандра Фэйербэндс (Калифорнийский университет) в своем докладе освещала критику концепции Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории». По ее словам, большинство американских исследователей считает, что сейчас эта концепция, где демократическое обществ является венцом общественного развития, уже несостоятельна, и они, соответственно предлагают поиск новых путей развития общества.

А.В. Сарабьев: Хорошо, но линейность развития предполагает, ведь, как начало, «архэ», так и некий «эсхатос»,

конечный момент, по крайней мере в авраамической традиции?

А.И. Яковлев: Да, есть начало – исходная модель, и есть линейное развитие, пусть и асинхронное. Линейность сохраняется, и отсюда проблемы – внимание к степени умаления традиционного, исходя из точки отсчета, а также к целесообразности умаления традиционного.

А.В. Сарабьев: Видимо, если бы не было поступательного изменения, то и самого понятия традиции не существовало бы. Другое дело, что эта асинхронность – а иными словами, разные ступени развития – постулируется в первую очередь от лица, так сказать, более продвинутой цивилизации. Соответственно, и авторство формулирования конечной цели, по всей видимости, должно принадлежать ей же. Вот как беспощадно трактовал идею догоняющего развития для восточных обществ английский социолог Джек Гуди: «Запад приписывает себе превосходство (которое начиная с XIX века явно проявлялось в нескольких сферах) и проецирует его назад во времени, формируя телеологическое понимание истории. Для всего остального мира проблема состоит в том, что подобные убеждения используются для оправдания такого обращения с “другими” обществами, при котором эти “другие” часто рассматривались как статичные, неспособные изменяться без помощи извне» [5, 386–387].

Возвращаясь собственно к восточным концепциям: очень ясно выражены начальный и конечный моменты истории человечества, в частности, в исламе, ведь так?

В.В. Орлов: Безусловно, причем во многих элементах исламской традиции, включая суфизм, разработаны и промежуточные ступени процесса развития – например,

«стоянки» *макамат*, обозначающие состояния души работающего над собой мистика.

В.А. Кузнецов: Нужно решить, рассматриваем ли вопрос линейности как вопрос онтологии или гносеологии. Мне кажется, что он относится скорее к специфике нашего познания, восприятия реальности. Линейность актуальна уже в силу того, что мы мыслим по-прежнему линейно, а дальше можем уже отталкиваться от этих линейных схем и рассуждать об их разнообразных деформациях. Что касается авраамической традиции, и в частности, ислама, то для него история имеет меньшее значение, чем для иудаизма и христианства. Сам коранический текст мало нарративен, там нет последовательного рассказа о событиях и действиях. Это такая ячеистая схема. Общая матрица, когда однажды приходит посланник, за ним идет народ, потом посланник уходит, народ сбивается с пути, и все начинается «по новой», это такая орнаментальная фигура, позволяющая историю рассказывать множество раз, делать историю фактически бесконечной и включать в нее множество народов, племен. Иудео-христианская традиция, которая выстраивается вокруг центральной идеи договора конкретного народа с Богом, для нее все, что кроме этого стержня – все периферийно. И отсюда эта линейность, а не только оттого, что мы движемся от творения к эсхатологическому концу, не только, что прямой путь – он один. А в исламе нет этого единства пути, он более, так сказать, демократичен в этом плане. Кроме того, если в христианстве есть идея восходящего движения, то в исламе этого нет, и одна история повторяется постоянно. Конечно, пророк Мухаммад должен был положить конец этому постоянному возвращению, но тем не менее. Поэтому и отношение к традиции в исламе другое. Кстати, один образованный молодой ливиец рассказывал, что за время войны

в Ливии все прежние племенные отношения восстановились. Теперь в городе, например, все знают, в каком квартале живут варфалла, в каком амазиги и т. д. Они формируют под себя там новый экономический базис, в частности создают кассу взаимопомощи, куда каждый член племени ежемесячно отчисляет определенный процент. Может, это и есть элемент того, что в вопросе обозначено как футуроархаика.

Д.Е. Мишин: Долгое время племенное сознание довлело даже над религиозным сознанием. Соглашусь с тем, что, действительно, такой племенной мотив никогда не умирал, и даже ислам его не убил. И он во многом играет определяющую роль.

Е.С. Лепехова: И все же, на основе каких факторов складывается традиционная восточная община – клановоплеменных или религиозно-конфессиональных? Дело в том, что вы говорили сейчас преимущественно об арабском Востоке, где, как я поняла, традиционная община складывалась на основе объединяющих племенных факторов. Я занимаюсь японским буддизмом, и по моим наблюдениям, в современной Японии единственными реликтами традиционной восточной общины, которые там сохранились, это, прежде всего, система приходов – *данка,* – которые образованы вокруг буддийских храмов. Система эта появилась сравнительно поздно, в XVII в., и была создана сёгунами правительства Токугава, главным образом для борьбы с тайным христианством. Грубо говоря, это, когда все, живущие вокруг буддийского храма приписывались к нему, например общины торговцев или ремесленников, все были обязаны посещать религиозные праздники этого храма, соответственно, при этом регистрироваться, делать

пожертвования и тоже при этом регистрироваться как пожертвовавший на развитие и благоустройство этого храма.

Д.Е. Мишин: Поскольку я занимаюсь самым ранним периодом среди здесь присутствующих, и как бы ближе всего стою к традиционной общине. Для средневековых арабов общепринятым было отнесение к общему предку. Понятие община трудноприменимо уже потому, что само понятие племени имело порядка семи уровней. Главным было отнесение к Аднану или Кахтану (соответственно, северные и южные арабы) и тут основным было понятие *шааб* (не «народ» в нашем понимании), причем в средневековых арабских словарях это слово восходило к глаголу *ташааба* «ветвиться». Каждый араб характеризовался определенной *нисбой*, которая указывала на принадлежность к племени, объединению племен и т. д., и более важной была *нисба* по более отдаленному предку. Причем если вы хотите, чтобы ваше племя влилось в другое, то это не как в Европе: когда, например, лангобарды разбили гепидов, то оставшиеся в живых гепиды стали лангобардами, а иначе были бы убиты. Дальше – коммендационный механизм, который, кстати, был и в Японии. Но что было у арабов: если одно племя входит в состав другого, они обязательно придумывают себе соответствующую генеалогию. Соотнесение себя с новой генеалогией обозначалось глаголом *интасаба*. Зачастую это выражалось в том, что создавалась фальшивая генеалогия. Возьмем, к примеру большое арабское племенное объединение *кудаа*: часть пыталась относить себя к южным арабам, для чего подводились не только генеалогические якобы данные, даже изменяли хадисы, где о них говорилось уже как о йеменцах. Итак, 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. ухитрялся указывать свое племя вплоть до 8 колена. Так что для арабов определяющей была кровно-родственная связь.

А.В. Сарабьев: Попытаемся вернуться к понятию традиции, доминирующей, соответственно, в традиционном обществе. Если говорить о современных арабах, то каждый выходец из, так сказать, серьезной семьи до сих пор воспроизводит, как Вы и говорите, 6–8 колен предков. Но как это связано в настоящее время с традицией? Это просто виртуальное знание или оно определяет поведение человека, взаимоотношения в семье, хозяйственные связи?

Д.Е. Мишин: Конечно определяет. Вспомним широко известную арабскую пословицу: с братом – против двоюродного брата, с двоюродным братом – против соседа, с соседом – против всех остальных. То есть, первый, к кому он пойдет, это будет кровный родственник. Но если необходимо более широкое объединение, условно говоря, северные против южных арабов, тогда уже категории непосредственного родства заменяются на категории происхождения – например, ты кахтанид или аднанид.

А.В. Сарабьев: Да, то есть, к какому эпониму в конечном итоге восходит род. Интересно, а в Японии сохранились такие кланово-племенные узы, которые определяют отношения?

Е.С. Лепехова: В Японии они тоже сохранились и продолжают проявляться, например, в структуре тех же японских корпораций. Наверное, общеизвестный факт, что крупная японская корпорация рассматривает себя как одну семью, и сотрудники должны работать на благо-

состояние этой семьи, то есть корпорации. Другое дело, что история традиционной общины семьи была достаточно неоднозначной, и то, о чем говорил Дмитрий Евгеньевич, что необходимое условие традиционной общины – наличие общего предка, общей генеалогии, то это 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. В V–VI в., когда в Японии стала развиваться государственность, система эта стала давать трещину, и связано это было с большим наплывом иммиграции с континента, когда появляется новый тип общины – иммигрантская, с ее внутренними этническими узами как выходцев из одной страны, но и с тем видом производства, в котором они задействованы (корпорация шорников, кожевников, резчиков и т. п.). Далее этот тип общины вступает в противоречие с традиционным типом на первых порах. Со свойственным этим нациям стремлением избегать острых углов, эти новые общины стараются мимикрировать и искать себе покровителей среди местных аристократических родов, примыкать к таким крупным аристократическим кланам. Не все кланы были готовы принять такую ситуацию, и некоторые, которые считали себя особенно чистыми в генеалогическом плане, например, Накатоми и Мононобэ, такие попытки отвергали, а другие, например, несколько ниже стоящий клан Сога, принимает их с радостью, понимая, что вербует себе сторонников среди таких общин в борьбе за власть с кланами Накатоми и Мононобэ и, соответственно, побеждает.

А.В. Сарабьев: Правильно ли я понял, что впоследствии реформы Мэйдзи некоторым образом отодвинули

и эту, уже измененную идентичность, и на первый план выставили религиозно-конфессиональную?

Е.С. Лепехова: Были попытки сделать это, особенно в отношении буддизма, но отчасти эффект реформ был смазан дальнейшими политическими событиями, особенно приходом к власти, скажем так, японских фашистов, сторонников нацистской Германии, которые в качестве основной государственной идеологии провозгласили синтоизм, и это было в определенном плане откатом к традиции.

А.И. Яковлев: Я бы тоже хотел вспомнить в этой связи реформы Мэйдзи, возвращаясь к вопросу о модернизации. В этом историческом примере хорошо видно отличие двух моделей – западной исходной и восточной, догоняющей модернизации. В западной модели оказалась стертой традиция социальная – традиция общины. Серьезные изменения произошли в духовной сфере – началась борьба с Церковью, вытеснение религии, секуляризация, а следовательно – отказ от части традиционной системы ценностей. Западная модель стала «очищенной» от традиции. А на Востоке этого не случилось, причем даже в странах второго эшелона капиталистического развития, например в Японии: там опять-таки асинхронное развитие – успешное в экономике, более или менее успешное в социальной жизни, но когда начали формировать армию, то оказалось необходимым вернуться к традиционному мировоззрению самураев, и отсюда возродилась эта тяга к синтоизму. В Японии формировалась не национальная армия, как во всех современных странах, а армия, воюющая за императора – идея совершенно иная, нежели на Западе.

А.В. Сарабьев: А как можно в таком случае охарактеризовать центральную идею японского государства – концентрации вокруг определенного сакрального стержня?

Е.С. Лепехова: Да, вокруг сакрального стержня, который сохранился с глубокой древности.

А.И. Яковлев: В данном случае личность императора сакральна сама по себе. Хотя модернизация прошла успешно, Япония стала современным индустриальным буржуазным государством, победила Россию в войне, но при всем при этом она сохранила традиционные основы. Вот в чем отличие стран первого эшелона от второго: первый чист от традиции, во втором – традиция наполовину еще присутствует. Сюда относится и Россия.

А.В. Сарабьев: То есть, выходит, армия формировалась не вокруг монархического государства и его верховного символа, а именно вокруг сакральной фигуры, чисто традиционного элемента.

Е.С. Лепехова: Да, именно образа императора. Вообще идея формирования армии вокруг образа императора появилась не в эпоху Мэйдзи, она изначально присутствовала в японском сознании – мы опять к этому возвращаемся – с глубокой древности. Была идея не единой страны, и даже не «сына Неба» (это скорее китаизм), а идея живого бога, вот в чем дело. 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: Но сасанидский царь тоже был богом, но тем не менее иранцы превосходно их свергали, и ни одному богу не снилось, что они с этими царями делали. Если говорить об иранском или арабских обществах, то здесь очень важны были войны. В войнах погибали лучшие бойцы племени, погибала и племенная верхушка, а остатки племени поневоле куда-то вливались. Кроме того, война обычно влечет за собой вынужденные миграции – членов племени сгоняют с насиженных мест, племя начинает дробиться, одни уходят в одно место, другие – в другое. Это обусловливает слом прежних структур и возникновение иных общностей.

В качестве примера приведу Испанию, которая была завоевана мусульманами в 711 г., и вплоть до периода халифата завоеватели представляли собой конгломерат разных племен, враждовавших между собой. Осознания общей идентичности не было: арабы воевали с берберами, воевали между собой и племенные объединения – как арабские, так и берберские. Потом имела место «андалусская смута» конца IX в., которая представляла собой войну всех против всех и в ходе которой старые племенные объединения стали ломаться. В результате на протяжении всего X в. у них вообще не было племенных конфликтов – не потому, что пришли сильные правители, а просто некому было воевать, новые племенные объединения только формировались, и подчас – уже на другой основе. И вот в начале XI в. в ходе тогдашней «арабской весны» сильное государство рухнуло, и сильные противоречия вышли наружу – но уже исключительно арабов против берберов (и отчасти берберов между собой), арабские племена к тому времени на территории Испании слились.

Так что, война, смута всегда играла ту роль, что прежние племенные социальные организмы уничтожались. Как правило, это давало основу для более крупных объе-

динений. В Японии же, насколько мне известно, никогда таких крупных войн не было, не было таких завоеваний, когда, например, в Иране пришли монголы и все снесли, поэтому по идее эти традиционные японские структуры должны были быть очень живучими, ведь их физически не уничтожали...

Е.С. Лепехова: Вы имеете в виду кланово-племенные структуры, которые играли активную роль в военных действиях? Да, но их пытались, если не уничтожить, то довольно сильно пригнуть: когда в VIII в. начились реформы Тайка, была попытка построить государство по китайскому образцу, уменьшить влияние родовой аристократии и сделать императора не только живым богом, но и реальным, фактическим правителем всей страны. Эта попытка, правда, начала терпеть крах уже после смерти основных реформаторов, императоров Тэндзи и Фудзивара-но Каматари, а к периоду Хэйан стало окончательно ясно, что она провалилась. Против императорской власти стали бунтовать уже столичные монахини, недовольные тем, что назначили не того настоятеля, а императорские войска оказались настолько неспособными подавить бунт даже в пределах столицы, что им пришлось обращаться за помощью к самурайским аристократическим военным кланам.

Д.Е. Мишин: Давили сверху чаще всего какие-то одни роды, которые считались врагами. Например, в сасанидском Иране показательна история рода Суренов: в IV в. его представитель был вторым человеком после царя – живого бога и потомка богов, а в дальнейшем, после правления царя Йездигерда I, который, согласно источникам, уничтожал аристократические роды, Сурены навсегда исчезают из исторических документов. Но на смену им при-

ходят другие роды, на которые царь мог положиться. Эти внутренние процессы все-таки несравнимы с большой войной. Даже после мусульманского вторжения сасанидские роды продолжали помнить кто есть кто: в X в. в Фарсе отыскали главного сановника Ардашира I, основателя сасанидской династии. И вот, чтобы это рухнуло, нужна масштабная война.

А.В. Сарабьев: Для прогресса нужна война... Не хотелось бы в это верить. Если позволите, я бы предложил взглянуть на этот процесс непрерывной передачи традиции – или, наоборот, ее прерывания – в связи с понятием национального. Про племена мы поговорили, а что нации? В условиях, когда идут войны, идут преобразования сверху, когда в силу слабости одних племен идет объединение их против других, не есть ли это естественное формирование наций? Как вообще может быть связана традиция и национальное? Или же это западное понятие и к предмету нашей дискуссии не имеет отношения?

А.И. Яковлев: Конечно, это европейское понятие, XIX век – нация, национальное...

В.В. Орлов: А уж нация-государство – тем более... Чтобы «перебросить мостик» от Сасанидов к тому, о чем говорит Алексей Викторович, а заодно и дополнить предыдущее выступление, приведу пример уже из европейской истории. Когда в XVI в. португальскому королю Себастиану пришла в голову мысль учинить очередной крестовый поход, он погубил все португальское дворянство в знаменитой «битве трех королей» в Марокко 1578 г. И потом, до 1640 г. Португалии фактически не было: дворянство все полегло или было в плену, Испания поглотила Португалию. И только когда народилось новое дворянство и до-

росло до самоидентификации, Португалия вновь смогла претендовать на свою роль в регионе. Мне кажется, что это убедительное доказательство того, что не только для восточной модели характерно, когда традиционные общины в результате массовой гибели элит внезапно теряют импульс государственного строительства или объединения.

А.В. Сарабьев: Да, видимо, это тоже входит в процесс нациестроительства... Мне-то кажется важным все же рассмотреть соотношение национального, клановоплеменного, религиозно-конфессионального, которые как элементы входят, на мой взгляд, в понятие традиции в широком смысле слова. Если смотреть на конкретную историческую или современную общину (будь это община ливанских маронитов или горное племя острова Сокотра) сквозь призму одного из этих элементов, то это и будет взгляд на традицию с присущими ей общественными отношениями, культурными и религиозными связями, этическими нормами, стереотипами мировоззрения. Поэтому соотношение приведенных аспектов будет зависеть от конкретного примера отдельно взятого микросоциума. Однако в традиционном его измерении будут присутствовать в разных долях все эти элементы (и другие подобного рода). Степень же обобщения (вплоть до таких понятий-гигантов, как, например, «община русской деревни», «сельская община») – это вопрос определения и типологизации традиционных общин, который, как кажется, еще открыт.

Двигаясь дальше, предлагаю затронуть понятие цивилизационного развития – для меня лично самое загадочное понятие. Конечно, не само понятие цивилизации, а цивилизационный аспект, измерение социального развития.

А.И. Яковлев: Цивилизация – понятие трудное, объект, который трудно определить. Но Вы очень правильно поставили вопрос именно о цивилизационном измерении. Очень важно, что речь идет именно о цивилизационном измерении, которое предполагает некие совершенно конкретные показатели, нормы, принципы, которые действуют. В определении цивилизации я бы следовал за тем, что уже написано, в частности у таких классиков, как Тойнби, Броделя и прочих, а именно, что это устойчивая социально-экономическая общность, долгое время живущая на определенной территории, обладающая общим, укоренненным в веках наследием, общим мировосприятием или мировоззрением, общей системой ценностей, и цивилизационным стержнем является религия. Я бы не сводил, как Тойнби, цивилизацию к религии, но она является одним из стержневых элементов, определяет, так сказать, идеалы и ценности цивилизации. Конечно, трудно выделить цивилизацию в чистом виде – это как не бывает чисто белой лошади или белого снега. Но понятие цивилизационного измерения, мне, например, помогает анализировать модернизацию, поскольку без учета цивилизационного измерения трудно даже понять логику – почему где-то развитие тормозится, а где-то нет, почему для иных восточных правителей не срабатывает рациональный довод типа – нам это выгодно, значит мы это должны сделать, и если не выгодно, то мы должны от этого отказаться. И вдруг вопреки рациональному подходу принимается нерациональное решение. Почему? А это рационально, исходя из их цивилизационного измерения, где есть свои критерии, свои нормы, свои принципы. Взять хотя бы трагедию 11 сентября 2001 г.: после окончания процесса модернизации, когда везде господствуют вроде бы принципы индустриального общества, индустриальная культура главенствует и определяет все мировое развитие, вдруг рину-

лись бить эти башни – не с рациональными целями, а с абсолютно иррациональными. И какая реакция на эти события была вне западных стран – скорбели о гибели людей, но радовались демонстративному посрамлению «центра международной торговли». То есть налицо был абсолютно иррациональный образ врага. Можно рассматривать и ретроспективно – развитие на протяжении XX в., но важно посмотреть, что происходит сейчас – как постепенно тают цивилизационные ценности. Вот, Василий Александрович говорит о постсекуляризме – и действительно, в странах Востока, в отличие от Запада, в XXI в. религиозные начала слабеют или деформируются, фрагментируются, идет какой-то процесс, связанный с цивилизационными показателями. Но мне кажется, что это не означает перемены мест – что наверху будет рацио, то есть рациональные начала западной цивилизации, а традицонное обречено на распад, как это было на Западе. Полагаю, все будет сложнее.

А.В. Сарабьев: Вы начали с классических определений, где в основе цивилазации, действительно, оказывается рацио. Но, может быть, нам следует попытаться насыщать понятие цивилизации в большей мере из области, так сказать, «архетипического», социальной психологии?

А.И. Яковлев: Все же странно было бы разум исключать из человеческой деятельности – конечно, в цивилизациях Востока рациональное начало присутствует. Но это их рациональное начало, не западно-европейской или атлантической цивилизации – вот, что я имею в виду. Это совсем не рацио Нового времени, условно говоря, после Реформации, после Французской революции.

В.А. Кузнецов: Когда мы говорим о рациональности... Мне кажется, во-первых, что иррационального поведения не бывает, оно всегда рационально, но в рамках той парадигмы, в которой действует актор. Даже у психически больного поведение по-своему рационально, просто у него другие, свои вводные. Когда Александр Иванович говорит о цивилизационной рациональности, то... чтобы что-то анализировать, нам нужен общий язык. Вот, мы всегда исходили из того, что аристотелевская логика является тем базисом для анализа, который абсолютно универсален. Если и он не абсолютен, тогда на каком уровне мы можем найти общие категории, с помощью которых объяснять поведение? Я с большой опаской отношусь к тому, что касается архетипов и прочего. Мне кажется, что мы просто умножим количество неизвестных переменных. Есть обыденный опыт, от которого мы так или иначе отталкиваемся, и он говорит нам, что существуют разные цивилизации или культуры – как их ни назови, и от этого нам никуда не уйти.

А.В. Сарабьев: Может быть тогда не будет таким противоречивым понятие «другой»? Ведь на каком уровне человек понимает, что перед ним представитель другой цивилизации – на психологическом, на культурном?

Д.Е. Мишин: Но ведь этот вопрос решается не уровне цивилизаций. На мой взгляд, цивилизация – это вообще фантом, никто никогда себя так не называл. Да и для многих обществ это понятие отсутствует. Вот у персов цивилизация это *тамаддон*, то есть городской образ жизни, да и то это позднее заимствование. В пехлеви такого слова вообще нет. Вообще, термин «цивилизация» ввели для того, чтобы понимать социальное действие и общественное устройство. Почему, дескать, в одной стране импе-

ратор, а в другой – республика? А потому, что цивилизации разные. По-моему, совершенно не нужен этот термин, и говорить вместо этого об «общественных устоях» будет проще и понятнее. Иначе автор после ввода такого понятия на протяжении пятидесяти страниц вынужден пояснять, что он понимает под цивилизацией. Но мы как обществоведы призваны давать объяснение тех процессов, которые происходили в обществе, и соответственно, чем ближе мы к этому обществу будем, тем лучше. Поэтому чем дальше мы будем уходить от абстрактных терминов вроде цивилизации, тем более адекватно мы будем понимать данное общество. Мы должны вжиться в конкретное общество, которым мы занимаемся, и оценивать процессы, происходящие в нем, исходя из его собственных закономерностей. И в этом смысле объединение обществ в цивилизации, на мой взгляд, может привести нас к неправильным выводам. Вот, мы можем говорить «европейская цивилизация», но ведь это, с одной стороны, Англия, а с другой – Румыния, где и социальные, и политические процессы очень разные: если в Англии давно завершилось слияние общества в единую нацию, то в Румынии до сих пор остаются поселения и семьи, практикующие традиционные ремесла... Да, христианство и там, и там, но в Бухаресте, как я сам видел, например, пассажиры автобуса, едущего мимо церкви, все крестятся. И основываясь на логику процессов в Британии, мы не сможем понять того, что происходит в Румынии. Поэтому нам лучше стоять ближе к обществу, которое мы изучаем, наблюдать конкретные процессы, проходившие в нем.

А.В. Сарабьев: Выходит, перед нами две крайности: с одной стороны, пользоваться такими понятиями-гигантами как, например, «русский мир» или «мусульманская цивилизация», которые трудно применять в ана-

лизе ввиду их масштабности, а с другой стороны – использовать присущие только этим обществам понятия, их собственные наименования внутренних социальных явлений, и тогда никакие выходящие за рамки этих обществ обобщения не будут нам доступны – этакий *ars pro artis*.

Д.Е. Мишин: Крупные надгосударственные общности были и в Европе, скажем, весь христианский мир – это был corpus christianorum, кроме того существует всемирная мусульманская община, умма. В период буржуазных революций такие организмы стали рассекать на части, к примеру – обособление англиканской общины, когда стал возникать государственный патриотизм нового уровня по сравнению со Средневековьем, когда вассалы были свободны в выборе короля, например, но зависимы в духовном отношении, в рамках всемирной христианской общины, от предстоятеля церкви – например, папы. Государство в том виде, как оно есть сейчас, это институт достаточно поздний, который как бы наслоился на то сознание, что уже было. То же самое наблюдалось и у арабов: вплоть до начала XX в. они отнюдь не ставили целью стать гражданами независимых Египта, Ливии, Сирии... Поэтому такие термины, как национальные общности и патриотизм, не всегда налагаются друг на друга. Существует и государственный патриотизм, и, например, «русский мир», который шире; это два термина обозначающие реальность, в которой живет общество. И эти категории – «русский мир» и государство – правильны обе, но они как бы наслаиваются друг на друга. Точно также существует и всемирная мусульманская община, которая не всегда, правда, сочетается с государственным патриотизмом.

А.В. Сарабьев: Спасибо. Мне-то лично очень трудно согласиться, что в живой реальности существует единая ис-

ламская умма. Как и христианство, это религия, претендующая на вселенскость. Сама эта идея вселенскости имманентна христианству и исламу: ведь Спаситель явился для всего мира, и пророк Мухаммад, как считают мусульмане, тоже пришел для всех людей. Поэтому внутренний посыл интернационализма заложен в самом основании этих религий. Другой вопрос, было ли когда-нибудь в реальности полное духовное единение – наднациональное и надгосударственное – единоверцев между собой. Тут есть большие сомнения. Подозреваю, что зачастую у тех, кто заявляет о своей принадлежности исключительно к умме, а не государству, это своего рода кич, основанный на выхолощенном понимании идеального понятия вселенскости.

Д.Е. Мишин: Для каждого участника социально-политического процесса всегда существовало несколько, что ли, парадигм. Это как в одном романе Нагиба Махфуза – есть кадыя арабия и есть кадыя мысрия, и что из них первое, а что второе? Там каждый, в зависимости от ситуации принимал для себя решение и давал себе ответ на это.

А.И. Яковлев: То есть, существует иерархия идентичностей.

Д.Е. Мишин: Даже не иерархия идентичностей, а побудительных мотивов – что я буду делать. Ведь человек не обязательно идет на джихад, если соотносит себя не с государством, а с уммой...

В.А. Кузнецов: Да, не иерархия, а некий набор, напоминающий набор инструментов под рукой. И человек выбирает для себя то, что нужно или удобно в определенный момент.

А.В. Сарабьев: Хорошо, а есть такое понятие – японская цивилизация?

Е.С. Лепехова: Впервые о японской цивилизации заговорили не ранее конца XVIII – XIX в. Связано это было с культурной деятельностью японских националистов, и прежде всего Мотоори Норинага. Он пытался оформить концепцию японской цивилизации и во главе ее видел японскую богиню Аматэрасу. А задолго до Наринаги эта идея существовала, как ни странно, в японском буддизме и связана была с именами таких патриархов буддизма, как Сайтё (основатель школы Тэндай; точнее он перенес на японскую почву традиции китайской школы Тянь-да). В его трудах, прежде всего на основании учения о *джамбудвипе*, впервые появляется концепция японской цивилизации как составной части буддийского мира. Продолжил эту идею его друг и оппонент Кукай, основатель другой японской буддийской школы Сингон, который прямо заявляет, что если японский император будет должным образом поклоняться и читать сутры, чтить будд и божеств, охраняющих буддизм, то он будет автоматически возведен в ранг чакравартина, и соответственно, Япония – это уже не просто страна на периферии буддийского мира, а отдельный континент, где исповедуют буддизм, который влияет на судьбы буддийского мира.

А.В. Сарабьев: То есть, прямо по Тойнби: в основе все-таки – религиозная составляющая.

В.В. Орлов: Да, в чем-то это, действительно, перекликается с идеями Тойнби.

Е.С. Лепехова: Другое дело, что исторические реалии не дали развиться этой идее, поскольку уже после смерти

Кукая и Сайтё начинается постепенный упадок этой Хэйанской цивилизации, когда реальная власть уже переходит из рук аристократических родов, группировавшихся вокруг императора, в руки военных самурайских родов.

Д.А. Милеев: То есть произошел отход от китайского образа власти...

А.В. Сарабьев: Дмитрий, а в настоящее время употребимо ли в японских СМИ понятие японской цивилизации? Может быть, есть особый термин для этого или концепция?

Д.А. Милеев: По-моему это настолько само собой разумеется для японцев... Цивилизация – вряд ли, но есть ведь доктрина *коктаи*, которая сама по себе, наверное, и является теоретической попыткой осмысления – уже в XX в., когда Япония была самостоятельным государством, – осмыслить себя как нечто иное. Но важно, что подразумевалось не просто иное, а лучшее, образец, наивысшее, потому что император имеет божественное происхождение. Как бы, мы создадим сферу процветания в Восточной Азии и принесем благо всем.

А.В. Сарабьев: Такая нихоноцентричность, да?

Д.А. Милеев: Действительно, у японцев имела место борьба концепций паназиатизма и японоцентричности. Правда, я не думаю, что у японцев возникала необходимость обоснования такой простой мысли, что они и так самодостаточны.

Е.С. Лепехова: Да, в синтоизме она глубоко сидела в подсознании...

А.В. Сарабьев: То есть все-таки цивилизация, даже если о ней не рассуждают как о таковой, подразумевается как сама собой разумеющаяся.

Д.А. Милеев: Механизм осознания такой: столкновение с внешним и ответ. Ведь те деятели, о которых говорила Елена, это были единицы – они брали свою ученость с континента, они размышляли о японской цивилизации, «кто мы?» А для остальных, включая и правящие круги, не думаю, чтобы это являлось проблемой, пока не возникала угроза. Например, Мэйдзи: угроза – и сразу сплочение, стали осознавать себя единым народом.

В.В. Орлов: Я бы вернулся к теоретическим рассуждениям, и сказал бы как против понятия цивилизации, так и в пользу его, правда, не под таким углом зрения, как измерение. Мы нередко не задумываемся об этимологии термина цивилизации, в основе которой – *civilis*, гражданственность (в римском смысле). Это понятие еще до всяких научных определений несло морально-оценочный характер: мы – из гражданского общества, мы – благоустроенная империя, мы – носители культуры, а вокруг нас – варвары.

А.В. Сарабьев: Противопоставление *civilis* и *paganus*?

В.В. Орлов: Да, в первую очередь. Интересная вещь: в староарабском языке слово *кяфир*, что в современном арабском языке означает «язычник, неверный», обозначало пахаря, того, кто пашет, человека земли. Об этом интересно писал тунисский историк, философ и культуролог Абд ал-Ваххаб Бухдиба [6, 100]. Поэтому-то, как мне кажется, само слово «цивилизация» часто употребляется в оценочном ключе – «цивилизованная нация», «столбо-

вая дорога цивилизации» и т. п. – не буду сейчас воспроизводить все сходные идеологические конструкции. Мне кажется, что если мы будем реабилитировать понятие цивилизации, выстраивать из нее удобную для исследования конструкцию, то я бы обратил внимание на такой ее аспект: цивилизация как система духовного воспроизводства. Вот, как существует материальное воспроизводство у народа, племени, более крупной общности, очевидно, также существует и возможность в каждом следующем поколении воспроизводить ценности. Эти ценности так или иначе руководят людьми, у которых материальные проявления, казалось бы, вполне похожи на другие народы, а вот мотивации поведения, морально-психологические основы того, что они делают или делали в истории, радикально отличаются от народов, которые в материальном плане ничуть от них не отстали и не превысили их достижения.

Говоря о теориях вообще, следует подчеркнуть один весьма важный момент: в методологическом плане нам нужны теории среднего уровня – не высочайшие обобщения, которые нас оторвут от того, чем мы занимаемся. Уже из нашей сегодняшней дискуссии можно заметить, что мы каждый раз стремимся опереться на конкретные факты, спуститься с космических высей обобщений туда, где мы можем сделать обоснованный вывод. Мне кажется, что естественным компромиссом будут теории среднего уровня, попытка осознать, хорошо, пусть не цивилизационный вектор, но то, чем мы можем это слово заменить. То есть, мы должны рассуждать, не отрываясь от реального исторического наполнения того, о чем говорим.

А.И. Яковлев: Я поддержу Владимира Викторовича и в чем-то не соглашусь с ним. Да, цивилизация может рассматриваться как система воспроизводства определен-

ных норм, но она противостоит варварству, лишенному этих норм. И второе, с чем не соглашусь, это то, что, видимо, не следует отказываться от понятия цивилизации, если этот инструмент еще помогает понимать действительность.

А.В. Сарабьев: Чрезвычайно интересный факт – о старом значении слова *кяфир*. Хорошо бы проконсультироваться также у автора недавно вышедшего у нас трехтомника по древнеарабской лексике, Анны Григорьевны Беловой. Если держаться арабского материала, то для меня тут определяющей будет оппозиция *хадари / баду*. И тут возникает новый, может быть, неожиданный аспект, ведь бедуины, считая себя носителями наиболее традиционных норм культуры, свысока смотрели на горожан. А есть подобное на материале восточноазиатском?

Е.С. Лепехова: Говоря о цивилизации как системе определенных норм, которые противопоставляются варварству, по моему мнению, это наиболее характерно для древнекитайской цивилизации. Там даже в большей мере, чем в Европе существовало противопоставление культурного человека как носителя определенных норм, прежде всего, конфуцианских, и варвара как человека, у которого напрочь отсутствуют эти нормы.

А.И. Яковлев: Да, но это внутри только одного общества.

Д.А. Милеев: А оно, по этой системе мировоззрения, и может быть только одним.

В.В. Орлов: В таком случае речь идет об осознании себя как народа цивилизованного и «других» как нецивилизованных. То есть такое противопоставление сразу идет

на службу некой идейной конструкции, нравится нам это или нет. В таком смысле это вопрос гносеологический – проблема самопознания народа и выработки его отношения к другим.

Замечу далее, что мы тут говорим то об общине, то об обществе, мы обсуждаем то широкие социальные вопросы, то проблемы традиционных общин. Раз мы собрались обсуждать теоретические вопосы, нам для начала следует признать, что традиционное общество состоит не только из общин. Существует множество «акторов», которые обладают не-общинным характером. Если мы говорим о неких цивилизационных признаках – как угодно можно называть систему духовного воспроизводства в определенном регионе, – то, может быть, имеет смысл поискать не в общинном устройстве, а в других элементах – государстве, идеологии, конечно, религии, которая либо способствует объединению, либо это языческая многоголосица.

Е.С. Лепехова: Да, например, механизм возникновения новых общин в Китае вокруг еретических синкретических сект, *сидзяо*.

В.В. Орлов: Или можно вспомнить, как у ранних мусульман спрашивали о сущности руководства Мухаммада и получали ответ в том духе, что он и сейид (племенной вождь), и кахин (жрец). Дело в том, что в аравийской традиции делами племени, как правило, руководило одно лицо, а в том мире – другое, и революционная идея Мухаммада состояла в объединении обоих в одном лице.

Видимо, существует множество примеров того, как религиозное сознание помогает построению «надобщинного» общества, ломает внутренние общинные границы. Ду-

маю, что это одна из самых перспективных тем, в том числе для наших дискуссий.

Д.А. Милеев: Мне показалось, что 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 соотнесения себя с новой властью, не соответствовавшей данной цивилизации. В Китае, правда, появлялись триады как узловые элементы национально-освободительной борьбы, но они впоследствии деградировали или уходили в плоскость организованной преступности.

А.В. Сарабьев: Возвращаясь к традиции, видимо, будет правильно выявлять особенные, характерные для каждой традиции механизмы легитимации власти, представления о властном начале, которые у разных народов могут различаться. А говоря об отношении к власти завоевателей, – конечно, в ядре общественной традиции должны были заключаться свои компенсаторные механизмы, позволявшие тем или иным образом выстраивать отношения с новой, пришлой властью.

В.В. Орлов: Да, 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,

приведут к его гибели, это очевидно. Все-таки, если мы ищем некие очертания цивилизации, то я бы вернулся – извините за некоторую настойчивость – к идее духовного воспроизводства, то есть обеспечения для следующих поколений своего рода камертона, по которому настраивается весь общественный организм. То есть должен быть некоторый набор ценностей, инструментарий восприятия мира, который позволит не погибнуть, сохранить себя.

Кстати говоря, это очень важно было для раннего ислама. Ведь когда исламское вероучение вышло за пределы Аравии, для мусульман существовали серьезные «Сцилла и Харибда». Первая – это стремление жестко приводить всех под господство сложившейся в Аравии формы ислама, и тогда исламу никогда не стать мировой религией – она воспринималась бы как религия ненавистного оккупанта. Вторая модель – ассимиляционная, но доведенная до абсудра, когда ислам настолько хорошо приспосабливался бы к культурам и традициям народов, которые его принимают, что могло бы возникнуть как бы «сто исламов» вместо одного. Такой цивилизационный вызов ислам преодолел: так или иначе мы видим порождение «народного ислама», куда входят очень хорошо все культурные особенности. Например, «абхазский ислам» и «негритянский ислам» – чрезвычайно разные с точки зрения народной культуры, но с точки зрения нормативного ядра, по большому счету, мы не видим никакой разницы. Отсюда – колоссальное внимание к праву как стержню исламской цивилизации, тому, что может остаться неизменным, и общим для очень разных версий. Ислам – правовая цивилизация; как тут не вспомнить работы знатока мусульманского права Леонида Рудольфовича Сюкияйнена [7].

А.И. Яковлев: Цивилизацию я бы определил следующим образом: это стабильная этнодемографическая

и социально-культурная общность, населяющая определенную территорию и обладающая в течение многих веков явно выраженными традиционными чертами и непреходящими основами культуры, мировосприятия и национальной психологии [8, 10–11]. Частью цивилизации является традиция – устойчивое, сложившееся на основе определенной религии в течение длительного времени и повторяющееся в течение веков, общее для определенных сообществ людей отношение к миру и людям. Традиция выражается в своем для каждого человеческого сообщества комплексе взаимосвязанных обычаев, норм поведения, взглядов и идеалов социальных, религиозных и культурных ценностей, преемственно переходящих из поколения в поколение [8, 12].

В.В. Орлов: Я бы тоже не настаивал, что духовное воспроизводство есть единственный опорный камень цивилизации. Но если с ним не считаться, то все остальное в понятии «цивилизация», очевидно, не будет прочным. Хотя соглашусь, что и этнические, и демографические, и другие факторы игают здесь свою весомую роль.

А.В. Сарабьев: Позвольте теперь предложить на ваш суд следующий ряд понятий культурно-религиозной сферы: секулярность, религиозный модернизм, традиционизм, постсекуляризм, футуроархаизация. Мне кажется, было бы полезно в ходе следующих наших встреч попытаться дать характеристику их значимости для анализа развития традиционных восточных общин. Я подобрал их таким образом, что выстроенные в таком порядке эти понятия отражают, на мой взгляд, одну из линий религиозной динамики на небольшом отрезке времени (в т. н. новейшей истории). Они некоторым образом отражают крайние точки волнообразного разверты-

вания религиозного в условиях постоянно меняющихся тенденций общественного развития. И поскольку изменение религиозной картины мира на фоне социальных изменений представляет собой, образно говоря, переменную в степени переменной, то и сами эти понятия могут быть определены в значительной степени только относительно (в том числе, относительно друг друга). Например, секулярный общественно-политический вектор означает отход от прежней «священной» парадигмы взаимоотношений общества и государственной власти (с элементами сакрализации «богоданной» власти, помазанием на царство монарха, священности строгого иерархического принципа социальной организации).

Модернизация религиозных институтов означает в таком случае их движение навстречу требованиям со стороны меняющегося общества, попытку приблизить и проводедь, и церковную икономию к новым формам, соответственно, дискурса и управления. В качестве ответа на «новые веяния» в консервативной по определению религиозной среде (причем не только в масштабе поместных церквей, мазхабов (в исламе) или отдельных сангх (в буддизме), но и в глобальном масштабе) поднимается протест в среде верующих, который включает в себя и сильные религиозно-культурную и национально-культурную составляющие. Конструктивную программу такого протестного в основе своей явления предлагается называть традиционизмом.

А вот отрицание (в психологическом смысле слова) актуальности и модернизма, и традиционизма, уход от пугающего столкновения религиозного и практического планов порождает архаизацию картины мира, а точнее – наделение футурологических ожиданий архаичными чертами вплоть до деталей воображаемой архаики. Расползшаяся по нынешним мировым культурам такая футуроархаика

являет собой зону психологического комфорта, где план религиозного низведен до магического, реальное трудно отличимо от виртуального, и даже насилие обладает относительным характером.

А.И. Яковлев: Как писал один американский религиовед, постсекуляризм – это порождение эпохи модернизма, это не откат назад, а преображенное отношение к традиции. Это не воспроизведение традиции в буквальном виде, невозможно вернуться в пройденное время – мы ведь начинали наш разговор с линейного пути развития. Для Востока современные процессы – плоды асимметричного развития, а для Запада – совсем другое. Так что, хорошо, что перечисленные понятия вынесены отдельно, но надо понять, как их попытаться осмыслить.

Прежде всего, нужно определиться, говорим ли мы об опыте западного общества или восточного, и какого конкретно. Ведь сейчас наблюдается как универсализация, так и дифференциация мировых процессов по самым разным показателям. Причем разделение проходит поверх национальных границ. К примеру, фрагментация обществ идет по многим измерениям – религиозным, политическим, экономическим и социальным.

Я бы еще раз одобрил Вашу постановку вопроса. На мой взгляд, Вы начали с базового понятия – модернизации, по отношению к которому надо определиться. И вопрос о перечисленном ряде понятий как раз свидетельствует о том, что модернизация закончилась, и общество в том виде, в каком мы его изучали и наблюдали, завершило свое существвание. Открываются возможности – и абсолютно новые, и те, что как бы дремали в недрах общества, те, что не успели «додавить», те, что были забыты и сейчас возрождаются.

А.В. Сарабьев: А для Вас лично постсекуляризм означает в большей степени антисекуляризм или же новый секуляризм?

А.И. Яковлев: Это своего рода новый секуляризм. Это не отрицание того, что было, а порождение Нового времени, продукт конца Модерна. Это преображенное отношение к религии вообще. Не так давно вышла книга о. Александра Шмемана о русской литературе [9], где он пишет, что заканчивается эпоха, когда в религиозной жизни господствовали религиозные институты, и они определяли все процессы духовного развития. Религия сохраняется, но становится более индивидуальным делом личности – не знаю, правда, можно ли распространять это наблюдение за рамки христианства. Он пишет, что мы перешли порог, за которым восприятие религии стало другим. Он писал это в начале 70-х годов в Нью-Йорке, мы в России переживаем это в религиозной жизни, возможно, только сейчас. Мне важен методологический момент: явление сохраняет свою сущность, но изменяется со временем – это не повторение, а новое. В этом я вижу смысл понятия «постсекуляризм».

Е.С. Лепехова: Приходит на ум наглядный и очень яркий пример такого постсекуляризма – явление «секулярного буддизма». И ввел его не кто иной как Далай-лама XIV. На днях в Институте философии РАН прошел семинар, посвященный этому понятию. Оказывается, они уже второй год проводят конференции совместно с Институтом Далай-ламы в Индии, и принимают участие как наши и западные ученые, так и тибетские ламы, получившие и традиционное буддийское, и современное западное образование. Проводятся эти конференции по инициативе Далай-ламы XIV и общей темой выступает секуляри-

зация буддизма или сближение буддизма и науки. Нашей ученой был задан прямой вопрос Далай-ламе XIV, что будет, если наука докажет несостоятельность одного из буддийских постулатов. На это Далай-лама XIV ответил, что догмат будет пересмотрен в пользу научного открытия. К чему это может привести? Как мне кажется, и тибетский буддизм, и наш, неразрывно связанный с тибетским, ожидает следующая опасность. Один из постулатов буддизма связан с теорией перерождений, а она имеет первостепенное значение, ведь сам институт верховных лам, или *тулку-лам*, строится на этой теории. Сам далай-лама является не кем иным как перерождением Авалокитешвары, а ламы следующей ступени тоже являются перерождениями того или иного буддийского божества или знаменитого ламы. В другом направлении буддизма, Карма-кагью, это институт *кармап*, которые являются перерождениями того или иного кармапы. Вот, если далай-лама попытается пересмотреть концепцию перерождений в соответствии с научно доказанной ее несостоятельностью, то может оказаться, что большая часть тибетских и наших лам в Калмыкии, Тыве и Бурятии не воспримут подобного пересмотра коренного постулата. В среде последователей тибетского буддизма по всему миру возникнет опасность раскола. В этой ситуации, в роли хранителя традиционных буддийских ценностей может выступить Китай, как это ни парадоксально звучит. Выступить в защиту традиционного буддизма.

А.И. Яковлев: Модернизированный, суперсовременный Китай окажется хранителем традиций! Могу дополнить сказанное Вами: уже давно выдвигается идея «секулярного христианства». Это идет в русле попыток приспособить традицию, да и религию к современности.

А.В. Сарабьев: А не заложено ли в этих попытках в качестве второго шага сближение религий?

Е.С. Лепехова: Согласно Далай-ламе XIV, о чем он часто говорит, первый шаг – это все-таки сближение буддизма и науки, а вот второй шаг – неизбежное сближение буддизма и христианства.

А.И. Яковлев: Что касается идеи сближения религий в христианстве, то тут сколько голов, столько и идей, но вам хорошо известно, что в господствующих религиозных институтах христианского мира подобные идеи сейчас не приветствуются. Напротив, умаление авторитета Всемирного Совета Церквей свидетельствует о том, что некоторые былые иллюзии по поводу возможного сближения уже развеялись. ВСЦ превратился в маргинальную структуру: он существует и собирается, но надежд на него никто особых не возлагает.

А.В. Сарабьев: Хорошо. А можно узнать ваше мнение о предложенном термине «футуроархаика»?

А.И. Яковлев: Мне непонятен его смысл.

В.В. Орлов: Для меня этот термин тоже герметичен, он требует осмысления. Это, как мне кажется, вопрос активного вторжения в жизнь человека виртуальной реальности, даже скорее дополненной реальности, когда посреди действительно существующих явлений возникает элемент, который виртуален.

А.В. Сарабьев: Думаю, это понятие замыкает, зацикливает наш сегодняшний разговор следующим образом. Мы начали с классического определения модернизации как

поступательного движения от аграрного общества к индустриальному, от традиционного общества к современному. Но понятие футуроархаики выворачивает это развитие наизнанку: оно означает возрождение традиционного наполнения смыслов в то время как технологическое и социальное развитие уходит очень далеко (не уверен, вперед ли). Получается некая странная культурная конструкция, как бы постоянно оборачивающаяся вокруг своей оси.

А.И. Яковлев: В своей книге «Факелы Персидского залива» [10] Алексей Михайлович Васильев рассказывал, что в 1970-е годы был на спектакле кувейтцев, где обыгрывался возможный футурологический сценарий, когда в Кувейте нефть закончится: они вынуждены тогда возвратиться в пустыню, ставят черные шатры, вспоминают, как их предки искали воду и т. д. То есть, круг завершен, они возвращаются к исходной точке.

А.В. Сарабьев: Тот футурологический вымысел имел место около 40 лет назад, а вот другой, можно сказать, противоположный пример. Не так давно к ученым нашего Института обращались устроители конкурса на книжную премию шейха Зайеда бин Султана Аль Нахаяна (Sheikh Zayed Book Award, ОАЭ) с просьбой порекомендовать для перевода на арабский язык актуальную российскую литературу, могущую представить нашу страну в глазах арабов. В конце концов они сами отобрали книги, и что оказалось: их заинтересовали в основном произведения экспериментальной и постмодернистской направленности. Кстати, за год до того лауреатом премии в одной из номинаций стала книга арабского автора «Философия Жиля Делёза», она у меня имеется. По-моему, показательно, и это как раз футуроархаика наоборот: люди, которые ходят в галабеях и укалях, интересуются совсем не нашей традиционной

культурой или историей, а тем поворотом в сознании, который имел место в нашей стране в 90-е годы.

В.В. Орлов: Мне кажется, что многое из того, о чем мы сегодня говорили, свидетельствует, что никакие формы научно-технического прогресса не могут автоматически быть гарантом прогресса общества. Есть замечательный компьютерный термин *GIGO* (*garbage in – garbage out*): если в компьютер заложены неверные данные, результат их обработки не может быть верным. Это может относиться и к научному прогрессу, да и Вы сейчас ставите этот вопрос: насколько эквивалентен технический прогресс прогрессу человечества, если расширить до таких рамок предмет нашей дискуссии. Видимо, полной тождественности нет. Во всяком случае, научно-техническое процветание отнюдь не ведет к совершенствованию человека. Впрочем, это очень открытая для дискуссии тема.

А.И. Яковлев: Применяя марксистскую терминологию, если о понятии прогресса можно говорить в рамках формационной теории, то уже в рамках цивилизационной теории понятие прогресса отсутствует.

А.В. Сарабьев: Большое спасибо за участие в нашем круглом столе, рад, что мы все согласны в полезности такого рода встреч. Конечно, сегодня мы затрагивали очень широкий круг тем, и это было сделано с рассчетом понять возможный формат таких дискуссий в будущем – как по их построению, так и по темам. Учитывая пожелания сузить тематический охват, предлагаю остановиться, например, на таком понятии как модерн. Для меня лично оно остается недостаточно проясненным, а среди специалистов приходится слышать разные его трактовки. Мо-

жет быть, в ходе ближайшей встречи нам сосредоточиться на явлении модерна, или есть другие предложения?

В.В. Орлов: Это хорошая идея – раскрыть разные измерения или разные облики этого понятия, того, что мы, собственно, под ним подразумеваем.

А.И. Яковлев: Согласен, но для меня было бы желательно попытаться анализировать это явление на нашем восточном материале. Может быть, один-два региона. Сегодня, скажем, было очень удачное сочетание – Ближний Восток и Япония. Тут возможен поиск общих моментов, даже закономерностей. Попробовать сквозь призму цивилизизационных или национально-государственных особенностей взглянуть на такие пары понятий, как секуляризм и постсекуляризм, модернизм и постмодернизм. Итак, мое предложение, в любом случае, – конкретизировать и локализовать направление наших обсуждений.

Текст подготовил А.В. Сарабьев

ЛИТЕРАТУРА

1. Алаев Л.Б. Сельская община: «Роман, вставленный в историю»: Критический анализ теорий общины, исторических свидетельств ее развития и роли в стратифицированном обществе / Институт востоковедения РАН. М.: Ленанд, 2016. 480 с.
2. Варандж, Улик (Фрэнсис Паркер Йоки). Imperium: Философия истории и политики / Пер. с англ. СПб.: Русский Міръ, 2017. 543 с.
3. Коротаев А.В. Горы и демократия: к постановке проблемы // *Восток-Oriens*, 1995, № 3. С. 18–26.
4. Павленко Ю.В. Глобальные цивилизационные сдвиги современности и духовные основания Запада и Востока // Цивилизационная структура современного мира. В 3 т. / Под ред. Ю.Н. Пахомова

и Ю.В. Павленко. Т. 2: Макрохристианский мир в эпоху глобализации / ИМЭМО НАНУ. Киев: Наукова думка, 2007. 693 с.
5. Гуди, Джек. Похищение истории / Пер. с англ. М.: Весь мир, 2015. 432 с.
6. Bouhdiba, Abdelwahab. A la recherche des normes perdues. [Tunis]: Maison tunisienne de l'édition, 1973. 269 p.
7. Сюкияйнен Л.Р. Правовая и политическая мысль // Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т. / под общ. ред. Ю.М. Кобищанова. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008, с. 239–254.
8. Яковлев А.И. Страны Востока: синтез традиционного и современного: Пособие для студентов высших учебных заведений. М.: Восточный университет, 2007. 168 с.
9. Шмеман, Александр, протопресвитер. Основы русской культуры: (Беседы на Радио Свобода. 1970–1971) / Ред.-сост. Е.Ю. Дорман. М.: ПСТГУ, 2017. 416 с.
10. Васильев А.М. Факелы Персидского залива. М: Политиздат, 1976. 174 с.

REFERENCES

1. Alaev, Leonid B. (2016), *Sel'skaya obshchina: "Roman, vstavlennyj v istoriyu": Kriticheskij analiz teorij obshchiny, istoricheskih svidetel'stv ee razvitiya i roli v stratificirovannom obshchestve* [*Rural community: "A novel inserted in history": A critical analysis of community theories, historical evidence of its development and its role in a stratified society*], Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Lenand, 480 p. (In Russian).
2. Varange, Ulick (Francis Parker Yockey) (2017), *Imperium: Filosofiya istorii i politiki* [*Imperium: The Philosophy of History and Politics*], transl. from English, St.-Petersburg, Russkij Mip, 543 p. (In Russian).
3. Korotaev, Andrey V. (1995), *Gory i demokratiya: k postanovke problemy* [*Mountains and Democracy: to the problem*], *Vostok-Oriens*, 3, pp. 18–26. (In Russian).
4. Pavlenko, Yuriy V. (2007), Global'nye civilizacionnye sdvigi sovremennosti i duhovnye osnovaniya Zapada i Vostoka, *Civilizacionnaya struktura sovremennogo mira* [*Civilization Structure of the Modern World*], in 3 vols, volume 2: *Makrohristianskij mir v ehpohu globalizacii* [*The Macro-Christian World in the Era of Globalization*], Kyiv, Naukova dumka, 693 p. (In Russian).

5. Goody, Jack (2015), *Pohishchenie istorii* [*The Theft of History*], transl. from English, Moscow, Ves' mir, 432 p. (In Russian).
6. Bouhdiba, Abdelwahab (1973), *A la recherche des normes perdues*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 269 p.
7. Syukiyaynen, Leonid R. (2008), Pravovaya i politicheskaya mysl', *Ocherki istorii islamskoj civilizacii* [*Essays on the History of Islamic Civilization*], in 2 vols., ed. by Yuriy M. Kobishchanov, vol. I, Moscow, Rosspen, pp. 239–254. (In Russian).
8. Yakovlev, Alexander I. (2007), *Strany Vostoka: sintez tradicionnogo i sovremennogo* [*Eastern Countries: a synthesis of traditional and modern*], Moscow, Vostochnyj universtitet, 168 p. (In Russian).
9. Shmeman, Aleksandr, protopresbyter (2017), *Osnovy russkoj kul'tury: Besedy na Radio Svoboda, 1970–1971* [*Basics of Russian Culture: Conversations on Svoboda Radio 1970–1971*], ed. and comp. by E. Yu. Dorman, Moscow, Orthodox St.-Tikhon Humanitarian University, 416 p. (In Russian).
10. Vasilyev, Alexey M. (1976), *Fakely Persidskogo zaliva* [*Persian Gulf Torches*], Moscow, Politizdat, 174 p. (In Russian).

А БЫЛА ЛИ ОБЩИНА?

Интервью с Л.Б. Алаевым специально для издания «Религия и общество на Востоке», июль-август 2018 г.

Записал и подготовил к публикации А.С. Сарабьев.

Публикуются рассуждения заслуженного востоковеда, доктора исторических наук, профессора Леонида Борисовича Алаева, на тему понятия традиционной общины и связанных с ним понятий. Они появились сначала в качестве заинтересованной реакции на материалы круглого стола, проведенного учеными Института востоковедения РАН. Интервью с историком позволило представить высказанные идеи в их более развернутом и уточненном виде. В интервью затрагивается, в частности, соотношение понятий «община» и «конфессия», делается попытка выделить уровни социальных групп, сообществ, называемых нередко общинами, а также подвергается сомнению целесообразность широкого употребления самого термина «община». Традиция как культурно-религиозный фундамент людских сообществ оказывается, в представлении автора, очень подвижной категорией. Она характеризует, как считает автор, текущее состояние общества и обусловлена реальными потребностями его членов, тогда как популярный ныне традиционизм выступает часто в качестве инструмента властных и экономико-политических амбиций деятелей этого крыла. То же касается и религиозной традиции, призывы к возврату к которой раздаются, по мнению автора, все в том же инструментальном ключе.

Ключевые слова: община, традиция, конфессии, социальные группы, Восток-Запад.

А.В. Сарабьев: Леонид Борисович, позвольте поблагодарить Вас еще раз за замечательный доклад, который Вы делали на круглом столе «К основам методологии изучения традиционных общин Востока» в феврале 2018 г.! Ваше выступление органично продолжило дискуссию младших коллег-востоковедов о некоторых основных понятиях социальной истории, начатую за два месяца до того. Памятуя о Ваших многочисленных работах, посвященных общине (например, «Община в его жизни. История нескольких научных идей в документах и материалах», 2000, «Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции» изд. 2-е, 2014, «Сельская община: “Роман, вставленный в историю”. Критический анализ теорий общины, исторических свидетельств ее развития и роли в стратифицированном обществе», 2016), прежде всего, позвольте узнать, насколько провокативно звучит для Вас общее название этой серии дискуссий, в частности словосочетание «традиционные общины Востока»?

Л.Б. Алаев: Важно понять, что историки до сих пор не пришли к единому мнению в том, что, собственно, такое «традиционные общины». Слово «община» многозначно, оно употребляется вполне произвольно и применяется ко многим разным социально-историческим явлениям. Если участников круглого стола интересуют конфессии, то так и надо сказать. Роль религии? Пожалуйста. Но не впутывайте сюда восточную общину, о которой продолжают спорить, что она такое. Еще один вопрос – как соотносятся «традиционная община» и религиозные общины? Дохристианские конфессии, например, и доисламские – это «традиционные»?

А. С.: Тут приходится исходить скорее не из определений, а принятых научных представлений об общине. Воз-

можно, именно из того, чем традиционная община *не* является. Ведь еще недавно противопоставлением традиционному являлось то, что утратило корни (например в эмиграции), подверглось в результате «догоняющей модернизации» коренным изменениям в плане основного курса развития. В качестве примеров можно привести явления вестернизации в некоторых общинах Леванта или печально знакомое русскому обществу XIX в. франкофильство – явления, без сомнения, размывавшие традицию. Теперь, следуя той же логике, общинность часто противопоставляют развивающейся социальной атомарности, традиционность – выхолощенной масс-культуре, в том числе в отношении культуры межличностных отношений. Могли бы Вы попытаться ответить на свой же вопрос о том, что такое традиционная община, исходя из подобного противопоставления?

Л. А.: Традиционная 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). Правда, если 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 «сохраняется» по традиции – это пережиток прежних взглядов, что община будто бы унаследована от первобытности.

Общину можно противопоставить не растущей атомарности общества, а принципиально новым типам объединений – муниципалитетам, партиям, профсоюзам, разного рода обществам (хоть собирателей марок или футбольным болельщикам), то есть *добровольным* общественным органациям, в которые человек входит, потому что

принял такое решение, а не потому, что родился в такой-то семье. В Индии уже более миллиона (!) общественных организаций, которые выполняют некоторые программы, инициированные правительством, но, главным образом, не на бюджетные деньги, а на собственные и иностранные.

У Вас создается впечатление, что наступает время *атомизации* общества, очевидно потому, что у нас в России, нет общественной жизни. Унаследованные от прошлого группы (сословия, общины, земства и проч.) были большевиками уничтожены, а новым группам не дали по-настоящему сложиться, потому что боялись малейшей индивидуальной инициативы.

А. С.: Но в таком случае как можно изучать исторические закономерности жизни таких сообществ, раз они настолько произвольны? Да и как быть с той сердцевиной любой общины, которую обозначают словом традиция и которая связывает поколения ее членов?

Л. А.: Может быть, следовало бы взять за основу понятие *социальные группы*, употребляемое в антропологии и социологии? Есть *первичные социальные группы*, и есть *вторичные* – как бы второго уровня. Упрощая, можно сказать, что 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. Первичные – сельские и городские (квартальные, *махалля*), а конфессии и касты – это вторичные. Эти два типа социальных групп не имеют ничего общего между собой (в смысле проблем, судеб, эволюции и проч.), кроме термина, который к ним прилагается (община). То же – и в плане изучения: было бы продуктивно заниматься либо тем, либо другим типом групп.

Если же говорить о «религиозных общинах», то, боюсь, я не знаю, когда в русском языке слово «община» стало употребляться в значении «конфессия». Но это весьма прискорбно, потому что путает все размышления. Вот, английское слово *community* – это и сельская община, и город, и общество в целом. Хотя тоже налицо многозначность, но все же видно, что имеются ввиду группы, реально связанные общим делом, чьи интересы в основном совпадают. А к религиозным сообществам это английское слово, кажется, не применяется. Если есть *приход* или иное реальное объединение (например, секта) – оно может быть общиной (то есть, *приходская община*), а конфессия – это статистическое понятие. (Мусульманская *умма,* как мне кажется, – это не реальный институт, а в большей степени идеологическое клише.)

А. С.: Пожалуй, речь в дискуссии шла как раз о социальных группах, причем центральный вопрос – каковы внутренние связи, определяющие эти группы как некие общности (общины). Конечно, эти связи могут объединять сообщества самых разных масштабов – от приходов до, возможно даже, цивилизаций. И полагаю, внутренние связи могут сохраняться в виде традиции (вот, опять термин, трудно поддающийся определению!) – бытовой, семейной, фольклорной, религиозной, этикетной, традиции взаимоотношений разных социальных групп. В качестве механизма консервации, или лучше – сбережения традиции, выступает социальная инерция. Если попытаться выстроить в порядке прагматики области этой динамической категории, то это может выглядеть так: традиция социальной коммуникации, традиция ведения дел, традиционные культуры или товары, далее – культурная традиция, в том числе и религиозная, общность предания, представлений о своем прошлом, фольклор. Можно ли, на Ваш взгляд,

вообще ставить традицию в центр внимания, рассуждая об общине?

Л. А.: Это Ваши слова: «в основе связи может лежать именно традиция, сохраняющаяся в том числе, благодаря социальной инерции». Нет, я настаиваю, что общины создаются при потребности *общения*, причем оно может пониматься как угодно широко, но обязательно включать *культурное общение*.

Предания, фольклор – это очень важно, но это *создается* людьми. Они зачастую конструируют свое прошлое. В частности, по Индии имеется масса фактов, как изобретаются истории – семьи (династии), общины, касты.

Конечно, когда молодая община – некий новый институт – уже установилась, она приобретает свою инерцию, сопротивляется новшествам, но реальная жизнь побеждает, и создается *новая* община, отвечающая вновь возникшим потребностям.

Не надо «ставить традицию в центр внимания, рассуждая об общине»! Надо стараться понять, кому и зачем она нужна в новых исторических условиях.

А. С.: А как бы Вы определили место религиозной традиции в наборе разных других уровней традиции – центральное, маргинальное?

Л. А.: Вообще, если кто-то приравнивает традицию народа к его религии, то дискуссия отпадает. Религия – дело веры, и если мы отождествляем духовную жизнь народа с религией, то мы переходим в область дела веры. Наука не может изучать веру. Наука и религиозная вера – это как разные этажи без лифта между ними.

Место религии в традиции? Важное, потому что религия по определению должна быть такой *древней, изначальной,* и уже поэтому – *консервативной.*

Я как раз пишу сейчас про индуизм, и подмечено, что он отличается от прочих религий отсутствием основателя и момента возникновения. И подумал: может быть, это не индуизм надо объяснять, а другие религии? Ведь индуизм логичен: религия не имеет начала, да и какое может быть начало у вечности? С точки зрения индуизма, мир вечен (проходит через *юги*, и эти эпохи сменяют друг друга по порядку) – и нет никаких хлопот! Боги вечны, Веды и шастры – вечны. Все понятно. Вот, у религий Писания с консерватизмом сложнее: например, христиане и мусульмане вынуждены объяснять себе, как это их религия существут у первых с I в. христианской эры, а у вторых – с VII века? А до этого Бог был ложный? И жрецы – ложные? Где была Троица? Как сами христиане себе это объясняют?

А. С.: Поговорим о модернизации. Это понятие – для некоторых реальность, для других завершившийся процесс, для третьих и вовсе раздражающее понятие, наследие колониального мышления. На Ваш взгляд, действительно ли Восток не мог не модернизироваться? Пусть даже ценой потерь многих своих исконных традиций?

Л. А.: Во-первых, по-моему, это нонсенс – говорить, что модернизация завершилась и что Восток уже взял все, что мог, с Запада. Ведь продолжает брать! Да еще и гневается, когда мало дают! Да, Восток уже вырастил – через европейские и американские университеты – собственных идеологов, которые плюют в колодец, из которого напились. Во-вторых, что касается призывов вернуться «к традиционным началам», возникает вопрос: куда вернуть-

ся, например, Западу (я сейчас намеренно не беру в расчет Восток)? К римскому язычеству? Или к тотальному верховенству римского папы? Или к инквизиции? Пора, конечно, вернуться к Крестовым походам – самое время... Да, в общем, никто и не предлагает возвращать Традицию, да еще с большой буквы, кроме таких сумасшедших, как Бьюкенен. Представляете, от чего придется отказаться? Считать напрасными все те усилия, которые Европа потратила на выход из Средневековья?

А. С.: Конечно, во многом модернизация Востока продолжается именно в своем «догоняющем» изводе. Но призывы «Назад, к Традиции!» для Востока сейчас означают в основном возврат к религиозной традиции, тогда как наши критики с ужасом говорят о какой-то «архаике», которая обнаруживает еще меньше определимости, чем та же община. На Ваш взгляд, возможно ли непротиворечивое сочетание в странах Востока модернизации, стремительного технологического развития и подъема религиозной культуры?

Л. А.: Я плохо знаю процессы мсульманском мире, но мне кажется, что призыв «назад, к традиции» – это пропаганда. Именно те, кто это провозглашают, изменяют традицию, приспосабливая ее к современным, иногда своим собственным задачам (может быть, конкретнее – к установлению своей власти).

Как специалист по Индии я ориентируюсь в этом на теорию и практику индийских коммуналистов. Они тоже призывают «назад, к Ведам», но на самом деле рушат традицию. Они фактически выступают (1) против кастовой системы, (2) за прозелитизм, (3) за враждебность ко всем остальным конфессиям. То есть, на деле выходит, что им традиция мешает, они хотели от нее негласно избавиться.

Насколько я могу судить, мусульманские фундаменталисты именно возвращают нас в архаику. Совершать террористичские акты при помощи современного оружия – это традиция?

Что такое «подъем религиозной культуры»? Если можно будет сделать из ислама толерантную религию – это да, это будет подъем. В Индии был такой просвещенный деятель – сэр Сайид Ахмад-хан. Его объявили еретиком. Секту *ахмадие* (это в честь другого Ахмада) объявили немусульманской. Очень приличную религию *бехаизм* тоже мусульмане отвергли.

По-моему, сейчас исламские вожди дискредитируют мусульманскую религию и культуру. Да, основная часть мусульман не участвует в терроризме, но что-то не слышно решительного осуждения терроризма со стороны влиятельных мусульманских деятелей, всякого рода *муфтиятов* и т. п.

А на вопрос, «возможно ли непротворечивое сочетание», пусть ответит, в частности, мусульманская интеллигенция. Смогут? Хорошо. Но кажется, что не смогут, потому что, как только они займутся модернизацией ислама, они тотчас будут отвергнуты массами верующих. Поэтому муфтии и молчат.

В качестве параметров цивилизованности религиозной культуры, кроме очевидных характеристик типа уважения других религий и прав верующих, можно было бы добавить уважение к человеку вообще, и его правам, добавить свободу, толерантность, т. е. понимание того, что вообще мнения могут различаться. Не знаю, выработки какой новой модели сосуществования требуют от Европы, – в частности участники прошедшего круглого стола, – но та модель, которую ей действительно противопоставляют – нынешняя мусульманская, по-моему, никак не может рассматриваться как более высокая.

А. С.: Да, но тут вопрос – а изжито ли до конца в тех же европейцах колониальное сознание, что еще несколько десятилетий назад не позволяло им смириться с самостоятельностью народов, например, Ближнего Востока, которым явно отказывали в равности с европейцами? Не забудем также, что иерархичность религии присуща в особенности европейцам, а вовсе не мусульманской религиозной системе, где имам не обладает никакой сакральной властью и это даже не религиозный авторитет, а формально – лишь предстоятель на молитве, где нет по сути сакральных религиозных институтов... Может быть, дело в определенной дикости некоторых народов, которые исповедуют ислам (например, ряд племен Аравии, Магриба), а не в «исламской модели»?

Л. А.: Европа, конечно, европоцентрична, но это ее проблемы. Не надо перекладывать с одной больной головы на другую: в любом случае нехорошо говорить, мол «вы сначала изживите в себе колониальное сознание, а потом мы станем относиться к вам как к людям, а не как к объектам нападений». Если причина кровавых актов в отношении европейцев и американцев – «определенная дикость» некоторых мусульманских народов», то почему это не осуждается во всеуслышание другими мусульманскими народами – более цивилизованными?

Теперь, что касается подозрений Запада в «модернизирующем императиве», обусловленном якобы колониальным сознанием. Как я понял из дискуссии, по мнению некоторых, Запад насилует Восток, *заставляя* его модернизироваться? Тут позволю себе замечание самого общего плана, относящееся к бытующим представлениям о перипетиях исторического развития Востока. В наших работах постоянно присутствует этакий бука – зловредный Запад (или ТНК, или империализм, или монополии), который

все на свете хочет *поставить под свой контроль*, заставить всех *играть по своим правилам* (что за правила – никто не знает). Ответьте, кого он *подчинил*, *заставил* и т. п.? Кто-то будет возражать, что экономические успехи Китая (и НИС) почти целиком обязаны существованию мирового рынка, который был создан вовсе не Китаем, а «проклятыми» ТНК?

А. С.: Конечно, Вы совершенно правы в том, что валить всё на Запад – самое удобное дело. Как и безответственное. Страны Востока вполне могли пытаться выбирать свой путь развития, совсем не обязательно «догоняющей модернизации». Единственное, что бы я хотел прокомментировать: монополии и империализм – понятия, конечно, разноплановые. Но Вы их ставите рядом, хотя и не считаете, конечно, источниками всех зол. Вот, чтобы снять возможное противоречие, как бы Вы отнеслись к возрождению некогда очень популярного понятия «эксплоатация», как некогда его писали, в смысле принуждения – насильственного либо путем создания безвыходных условий (например, русское крепостничество или же дикое отношение к рабочим на мануфактурах)? Ведь именно эксплуатация лежит в основе и колониализма, и монопольного хищничества, да и социально-экономического неравенства...

Л. А.: Я стал осторожно относиться к слову «эксплуатация», хотя в моих работах это слово слишком часто встречается. Получение прибыли от бизнеса не является эксплуатацией: труд менеджера и инженера должен быть оплачен, изобретения, даже если они сделаны в другой стране, тоже должны быть оплачены, раз вы ими пользуетесь. Часто встречающееся в работах моих коллег «внеэкономическое принуждние» – большей частью только пустой звук. Думаю, что в отношении колониализма вооб-

ще нужно все пересматривать. Что Запад взял с Востока и Юга – это надо считать, и кое-что подсчитано. А сколько он дал? Сколько стоит демократия, которую, например, британцы «привезли» в Индию?

Нынешний натиск Третьего мира на Европу – это ведь тоже результат процессов, шедших в период колониализма.

А. С.: Вот, мы уже говорим о громадных общностях на основе территории – Восток, Юг... Как же мы в таком случае не можем допустить общности на основе единства вероисповедания – конфессиональной общины? Единства на основе реальных связей реальных людей, не «идеологического клише».

Л. А.: Это настоящая научная проблема: взаимодействие конфессии, этноса и территориальных общин. Но эти три типа общностей никак не «*традиционные*». Они создаются, взаимодействуют и переформатируются на протяжении истории.

А. С.: Может быть, проблема понятия в употреблении: *традиционные* – в смысле идущие от традиции (например родовой или племенной), с одной стороны, и в смысле «устоявшиеся», с другой?

Л. А.: Вот я просто отрицаю традицию, которая идет будто бы от родовой или племенной.

А. С.: Хорошо, а цивилизационные основания традиции? Занимаемся же мы цивилизациями Востока, говорим о «глобальном Юге»?

Л. А.: Замечу только, что это неудачно, 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 долны считать *цивилизациями* и те общества, которые с нашей точки зрения *не цивилизованные*. Но тут ничего не сделаешь – уже терминология установилась. Нужно только 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 употребляеться это слово.

А. С.: По-видимому, такие «понятийные агломераты» как цивилизация или культура (например, древнеиндийская цивилизация или средневековая японская культура) для научного изучения всегда нуждаются в детализации. Эти макро-понятия очень удобно, плодотворно для анализа включают в себя понятие традиции (например, ведическая традиция, самурайская). Так может быть, следует признать, что носителями таких религиозно-культурных традиций и выступают социальные общности, «общины», то есть реальные сообщества людей, живущие на конкретных территориях в конкретных исторических условиях?

Л. А.: Я бы в этом отношении обратил внимание на необходимость исторического подхода, а не начётнического – Традиция, мол, и разрушение Традиции. Нет, все гораздо интереснее. 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 антиевропейске, конечно, но слепленного из тех же европейских идей. Яркий пример – индуизм и современный коммунализм. Индуизму не свойственно враждовать с другими направлениями (знаменитая индусская терпимость), нет церкви, нет Книги. Но сейчас и религиозная нетерпимость, и организационная структура возникают – и именно под флагом защиты Традиции: Кришна как единый Бог, Бхагаватгита – как Писание и т. п. Ну и, конечно, – погромы христиан и мусульман.

А. С.: Согласен, это все попытки реконструкций религиозной традиции сквозь призму собственных представлений о прошлом – будь то, например, салафизм, или, шире, неотрадиционализм.

Да и европейские религиозные реформаторы (Лютер, Цвингли, Кальвин) занимались тем же: бросали призывы вернуться к чистоте некой первоначальной религиозной традиции. За Реформацией последовала «конфессиональная эпоха», как ее называют немецкие уче-

ные – *konfessionelle Zeitalter*, и страшная эпоха религиозных войн.

Так может быть, говоря о консерватизме вообще (и в культуре и религии, в частности), кроме отрицательной его коннотации, он обладает и охранительной функцией, которая заключается в плавном, неспешном, «эволюционном» реагировании на моду, какие-то новые идейные течения? (Например, не стали же мы все постмодернистами после этой мощной волны – в философии, искусстве, литературе). Может быть, социальная инерция благотворно сглаживает реформистские порывы и в традиции – как светской, так и религиозной?

Л. А.: В этом я с Вами согласн.

Алексей САРАБЬЕВ

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СВЕТЕ ВАРИАНТОВ ДЕПРИВАЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Межконфессиональные отношения рассматриваются с упором на социальные закономерности, вне привязки к религиозным вопросам. Выявляются возможности теоретического подхода, еще с 50-х годов XX в. разрабатываемого вокруг центральной концепции «относительной депривации». Это универсальное понятие в общем смысле означает субъективное состояние лишённости или обделенности, возникающее исключительно в сравнении, оно охватывает разной величины социальные группы, вплоть до крупных сообществ (общин). Теории этого общего направления с успехом применяется в том числе в социальной психологии. В нашем случае интерес к депривационной теории в разных ее вариантах связан с применимостью к изучению отношений между конфессиональными общинами Ближнего Востока. Эта находящаяся на переднем плане шая тема нуждается в углубленной разработке ввиду тесной увязки с религиозной проблематикой политических и социально-экономических явлений, вооруженных столкновений и планов мирного урегулирования. Социологическая теория, обладающая отработанным научным инструментарием, может вывести анализ этих явлений в правильное русло, предложив лишенную эмоциональной подоплеки и поспешных религиозных коннотаций логику исследования. Якобы изначально присущая межрелигиозным отношениям конфликтогенность и вообще религиозный фактор нередко предполагаются в качестве центральных как в отношении текущих острых конфликтов и нестабильных обществ на Ближнем Востоке, так и в истории этих стран. 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. Варианты 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 обогащает возможности научного анализа этих вопросов, и, может быть, по-настоящему вскрыть механизмы всего спектра межконфессиональных отношений будет под силу ученым где-то на стыке истории, социологии и религиозной философии.

Ключевые слова: межконфессиональные отношения, относительная депривация, социологические теории, социальная психология, Ближний Восток.

От концепций депривации к апробации теории. – Расходящийся спектр теорий в применении к «религиозному объекту» истории и социальной психологии. – Социальная инерция как стабилизирующая сила традиции. – Заключение.

Общественные отношения являются предметом разнообразных социологических теорий, и лучшие из них – как и всякая живая мысль – рождаются, развиваются, апробируются, иногда устаревают, иногда противоречат другим теориям-конкурентам. В своем применении к конкретным фактам жизни людей эти теоретические вопросы неизбежно попадают в поле зрения историков, и наиболее плодотворные из теорий становятся удобным средством научного анализа исторических проблем. В масштабе сравнительно небольших временных промежутков между эпохальными событиями, меняющими общественный уклад, социологические теории нередко наилучшим образом объясняют отношения, связи и противоречия между людьми и группами в конкретных для каждого общества и времени контекстах – историко-политическом, экономическом и культурном.

Русский ученый, стоявший когда-то у истоков отечественной социологии, Николай Иванович Кареев, рассуждая о сравнительно-историческом методе, отдельно выделял его социологический аспект: «Ставятся уже и разрешаются задачи не чисто исторические, а входящие в компетенцию социологии. Следует поэтому в сравнительном изучении различать сравнительно-историческое и сравнительно-социологическое: оба пользуются для сравнения историческими (или этнографическими) фактами, но историка интересуют лишь факты, между которыми можно установить генетическую связь, социолога же – преимущественно факты, свидетельствующие о наличности в каждом примере одинаковой причины, приводящей к одинаковому следствию. <...> Сравнительное изучение исторических фактов представляет собою мост, перекинутый с берега истории на берег социологии» [4, 192–193].

Историческая наука может с успехом включать в свой инструментарий элементы социологии и социальной психологии – особенно в тех своих направлениях, где дело касается отношений между религиозно-конфессиональными группами или изменений меры религиозности. Социология в приложении к общественным отношениям, как пишет британский философ и теолог Джон Милбанк, «может быть только “наукой” конкретных, относительно устойчивых формальных систем, в то время как история – это королевская дисциплина, которая рассматривает переходы систем, а также отдельные подходы (хотя и в скептическом ключе) под углом зрения вопросов человека как такового и человеческого общества как такового. Без возможности восхождения к универсальным выводам наука об обществе не может определить сущность религии или сделать какие-либо универсальные открытия о религии» [50, 259–260].

От концепций депривации к апробации теории

Серьезным подспорьем в анализе проблем, связанных с межконфессиональными отношениями, может стать оригинальная методология общественных наук, предложенная в своих основных чертах еще в самом начале 60-х гг. XX в. и развитая в дальнейшем многими авторами. Она применялась для оценок конфликтного потенциала разных сообществ, проблем политического участия и взаимоотношений с властью разных групп населения. Методология базируется на так называемой депривационной теории, которую разрабатывали еще в конце 50-х гг. и по-своему интерпретировали Сэмюэль Стауффер, Дэвид Аберле и другие исследователи, а богатое развитие дали ей на протяжении последующих десятилетий Чарлз 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 многие другие. За последние годы эта методология применялась, в том числе, к различным проблемам ближневосточных, африканских, европейских, южноазиатских и других обществ и успешно использовалась, в частности, такими учеными как Иэн Уолкер, Хизер Смит, Роланд Экерт, Эдвард Сэйр. Иногда к этой методологии обращаются исследователи трансрегиональных экстремистских сетей (например, запрещенной «Боко Харам») [23], протестных групп в Палестине и т. п.

Определяющим понятием всех вариантов этой теории служит *относительная депривация* (ОД, relative deprivation) – понятие, принятое в таком виде в русскоязычной научной литературе, где депривация может переводиться как лишение, обделённость. В общем смысле

понятие означает разницу между тем, что индивид способен получить или достичь в реальности, и чего он мог бы ожидать в идеале. Эта разница лежит в основе внутреннего психологического или социального дискомфорта, служащего в конечном итоге основой конфликта и даже насилия в широком смысле.

Блага, на которые может рассчитывать член какого-либо сообщества или которые он в действительности получает, в переводной литературе стало принято называть ценностями (values). Соответственно же именуются и производные от этого понятия: *ценностные ожидания* (или, как это «переводят» у нас, *экспектации*) и *ценностные возможности*.

Пожалуй, наиболее известным у нас проводником депривационной теории может считаться американский социолог Тед Роберт Гарр[1], и он таким образом формулировал ее центральные понятия: «ОД определяется как воспринимаемое индивидами расхождение между ценностными экспектациями и ценностными возможностями. Ценностные экспектации – это те блага и условия жизни, на которые люди, по их убеждению, имеют полное право претендовать. Ценностные возможности – это те блага и условия жизни, которых, как им кажется, они в состоянии реально достичь или удержать, используя доступные им социальные средства. Социетальные условия, которые создают некий средний уровень интенсивности экспектаций без роста соответствующих возможностей, увеличивают интенсивность неудовлетворенности» [3, 51–52].

---

[1] Социолог, специалист в области конфликтологии, 1936–2017. Работал в Университете штата Мэрилэнд, где основал и возглавлял Проект по проблемам меньшинств в Центре международного развития и управления конфликтами. В рамках проекта анализировались конфликты с участием примерно 300 политически активных общинных групп во всем мире.

Младшая единомышленница Теда Гарра, Фэй Кросби[1], так суммировала его подход: «Тед Гарр утверждает, что ОД – это гнев или страдание, которые возникают в результате несоответствия между “должен” и “есть”.

$$RD = \frac{VE - VC}{VE}$$

(RD – relative deprivation; VE – value expectations; VC – value capabilities)» [15, 107–108].

Состояния, вызываемые ОД, конечно, намного более разнообразны и включают в себя, помимо собственно страдания, еще и разочарование, фрустрацию, апатию, недовольство, ярость, и при этом вовсе не обязательно ведут к активным действиям. Одним словом, ОД порождает целую палитру ощущений и эмоций, которыми и характеризуются отношения между людскими сообществами – с присущей людям склонностью к сравнениям и выводам на основе этих сравнений. Как пишет в своей недавней работе Томас Петтигрю, «Относительная депривация стала ведущей концепцией социальной науки, поскольку социальные суждения формируются не только по абсолютным стандартам, но и по стандартам, установленным путем социального сравнения» [58, 12].

Выделяют, как правило, три основных типа ОД – в зависимости от положения двух определяющих ее факторов: (1) убывающая депривация (decremental deprivation), при которой групповые ценностные ожидания (экспектации) остаются относительно постоянными, а ценностные возможности воспринимаются как снижающиеся; (2) устремленная депривация (aspirational deprivation), при которой

[1] Специалист в области социальной психологии, специализирующаяся на социальной справедливости. Изучает связь между объективной (т.н. консенсусной) и субъективной реальностью, рассматривает динамику индивидуальных взглядов в контексте социальных изменений. Одно из ее открытий – феномен «отказа в личном недостатке» на основе депривационной теории.

возможности относительно статичны, в то время как ожидания возрастают или интенсифицируются; (3) прогрессивная депривация (progressive deprivation), при которой наблюдается существенное и одновременное возрастание ожиданий и снижение возможностей [3, 84].

Особым случаем ОД может считаться *конфликт как условие*: в нем «источником расхождения между ценностными экспектациями и возможностями выступает другая группа, конкурирующая в достижени каких-то ценностей» [3, 82]. (Интересующий нас Ближний Восток представляет очень широкое поле примеров действия как раз этой модели.) Конфликт как процесс Т. Гарр считает связанным со взаимодействием между группами в соответствующих попытках облегчить ОД [3, 82].

Важно отметить, что, казалось бы, близкое к ОД понятие *абсолютной депривации* в исследованиях практически не используется, поскольку, обозначая объективную ущемлённость или обездоленность в материальном, социальном, правовом или физическом планах (нищета, низкий общественный статус, отсутствие полноценных гражданских прав, физические изъяны), *абсолютная депривация* не является динамической категорией, будучи ограниченной констатацией положения вещей [16, 497–519; 73, 779–802]. Во многих сообществах она может не становиться побудительным мотивом к действию и даже не вызывать сильного недовольства – например, при низкой диспропорции доходов в сообществе или стране, при далеко отложенном ценностном ожидании (в случае общественной сверхидеи) или при высоком уровне покорности и преданности, особенно обусловленных спецификой религиозных учениий и традиций.

В большинстве случаев при попытке развития депривационной теории или ее применения речь заходит о религиозном факторе. Ведь он, как правило, обусловлива-

ет социальное или индивидуально-психологическое действие в сторону уменьшения негативного эффекта ОД. Религиозный аспект эффекта ОД находят важнейшим многие современные авторы. Так, энциклопедическое издание по религии и обществу выделяет в депривационной теории именно эту сторону, указывая, что «и абсолютная, и относительная депривации являются причинами восприимчивости ущемленного [в какой-либо сфере] индивида к конкретным (религиозным) призывам <...> Депривация рассматривалась поколениями ученых – и не обязательно марксистами – в качестве причины как личной религиозной приверженности, так и генезиса сект и культов» [34, 136; 9, 506].

Элементы этой еще только формировавшейся в конце 50-х гг. XX в. теории использовал в своих работах Сэмюэль Стауффер (1900–1960), известный в том числе широким применением методов математической статистики к социологическим исследованиям [75; 36, 332]. Он уже тогда применял понятие ОД, определяя его как суждение о том, что персона или группа вокруг этой персоны находится в невыгодном положении по сравнению с соответствующим ей референтом, и что это суждение вызывает чувство гнева, негодования и санкционирует определенные (насильственные) действия.

По-своему и весьма интересно применял это понятие в своих исследованиях антрополог и религиовед Дэвид Френд Аберле (1918–2004). Он с 50-х годов работал над изучением религии пейота среди индейцев навахо и других племен, итогом чего стала изданная им в 1966 г. книга, где он плодотворно применял новый подход, связанный с понятием относительной депривации. Как пишет его биограф, в этой работе Д. Аберле многое удалось раскрыть в плане взаимосвязи политического контекста, экономических влияний и собственно причин религиозного

движения. Данное этим исследователем определение ОД приводит в своей книге и Т. Гарр («негативное расхождение между легитимными экспектациями и реальностью»), поясняя, что «Аберле проводит дихотомию того, что именуется здесь масштабом, на два общих класса депривацій – личностные и основанные на групповом опыте» [3, 67].

Может быть, наиболее активными сторонниками теории ОД, развавших ее в разных, не противоречащих друг другу вариантах, можно считать четверых американских исследователей: Джима Дэйвиса[1], Теда Гарра, Гарри Рансимена (род. 1934) и Фэй Кросби.

Кроме названных ученых, к этой теории обращался также исследователь проблемы лидерства из университета Пенсильвании Майкл Юсим [77], изучая протесты в Америке, тогда как протестное движение во Франции на историческом материале и с обращением к понятию ОД анализировал, например, такой известный американский социолог, как Чарлз Тилли [65].

К проблемам экономики и окружающей среды применял эту парадигму ученый из Мичиганского университета Дентон Моррисон. Разбирая конкретные примеры он полагал, в частности, что страхи в экономике «гораздо в меньшей степени связаны с абсолютными поставками и потребностями, чем с ОД, т. е. внезапным нарушением справедливых ожиданий: экономика, которая быстро

[1] Американский социолог Джеймс А. Дэйвис (1929–2016) на протяжении почти всей своей трудовой деятельности (начиная с 1957 г.) был связан с Национальным центром исследований мнения в Чикагском университете, а с 1971 по 1975 г. был его директором. Являлся одним из основателей Международной социальной исследовательской программы, которая проводила практическую работу в десятках стран. Его проект «Общий социальный опрос» (GSS) отслеживал общественные тенденции среди американцев в социальной и политической сферах.

и неожиданно выравнивается или снижается после периода устойчивого и высокого роста, создает ОД на всех уровнях по мере нарушения экономических ожиданий» [51, 299; 52, 202–209].

С понятием ОД продолжают работать современные экономисты, связывая с ним например такой показатель для оценки социально-экономических механизмов, как индекс Джини [80].

В разное время к этой методологии обращались в своих диссертациях молодые исследователи [74]. Периодически предпринимался и критический обзор возможностей депривационной теории, и вывод, как правило, заключался в ее плодотворности[1]. Все чаще к этой теории прибегают в приложении к проблемам политического участия и социальной активности. В ряде работ эта методология апробируется на материале ближневосточных политических течений (например, Палестины), действий террористических сетей Магриба и Ближнего Востока[2].

Привлекательность теории для подходов к историческим явлениям заключается в динамическом характере основных ее понятий. Ценностные ожидания, как и возможности, какой-либо социальной группы или общины постоянно меняются в зависимости от хода исторических процессов и под воздействием исторических событий и явлений. Как условия, так и тип формирования ОД не является хронологически одноплановыми. Временной аспект по-разному анализировался сторонниками этой теории, но все же центральным оставалось утверждение, что

---

[1] См., в частности, выводы о значимости ОД для членства в активных религиозных группах и сектах: [33].

[2] Конечно, проблемы, так или иначе связанным с ОД, разрабатываются и на материалах многих других стран (например, Китая, Кореи и даже Грузии).

ценностные ожидания не являются просто функцией текущего положения индивида или группы.

Правда, некоторые исследователи практически не уделяли внимания соотношению существующих ценностных позиций и формирования ожиданий в будущем, доводя до абсолюта тезис о том, что депривационная теория не предполагает соответствия между нынешними условиями и будущими ожиданиями. Например, ОД-модель Дж. Дэвиса вообще никак не отсылает к понятию будущих ценностных ожиданий. В своей программной статье еще 1959 г. он сосредотачивался на сравнении положений индивида и референта (соответственно, «эго» и его «альтер»), находившихся в состоянии депривации и свободном от нее [17, 285; 18]. Значительное количество примеров было заимствовано им из очень значимого социологического исследования послевоенных лет «Американский солдат» [76], где большинство данных носят синхронический характер. Объясняться такой подход в ранних работах Дэвиса может акцентом на индивидуальном психологическом состоянии, представлявшем в определенные периоды американской политической истории сугубо практический интерес. Но все же наибольшую отдачу эта теория дала впоследствии, как представляется, в приложении к межгрупповым отношениям и протестным выступлениям.

Несмотря на исключения, обычно исследователи все-таки располагают факторы депривации на широкой временной шкале, причем и социологи, и психологи. Например, У.Г. Рансимен, определяя ОД, выделял как субъективность понятия, так и его временную динамику: «Человек считается “относительно обделённым” X (где X – ресурс, связанный с ролью), когда (1) не имеет X; (2) видит какое-либо другое лицо или лиц, включая самого себя в прошлом или будущем, обладающим X, (3) желает X;

(4) считает возможным обладать X. Термин ОД, соответственно, субъективный – в том смысле, что используется для констатации того, что люди чувствуют, а не того, что наблюдатель предсказывает, что они будут чувствовать, или описывает их, как если бы сам чувствовал, или исходил из того, что, в соответствии с некоторым оценочными критериями, они должны были бы почувствовать» [62, 36].

Психолог Фэй Кросби, соглашаясь с У.Г. Рансименом, считает, что «нельзя почувствовать себя ущемленным от невозможности обладать неким X, если не осознавать возможности достичь этого X» [15, 108]. Углубляясь в психологические механизмы, автор добавляет: «Источником будущих ожиданий могут быть и прошлые, и текущие достижения наших соседей, а на деле – множество разных стимулов, отличных от наших собственных текущих достижений» [15, 108]. Она представляет весь процесс, начиная с факторов и кончая результирующим действием, как цепь последовательных явлений психологического характера (переменных, по терминологии автора): «(1) заданные условия среды, (2) предпосылки, (3) чувство депривации, (4) медиаторы, (5) поведение». Кросби, основываясь на работах У. Рансимена и Т. Петтигрю, предполагала, что «индивид будет испытывать ОД тогда и только тогда, когда к четырем предварительным условиям, указанным Рансименом [желание блага X; сравнение с более удачливыми другими, включая и себя в прошлом; чувство индивида, что он достоин обладать X; индивид полагает, что в состоянии добиться X], добавляется пятое: отсутствие личной ответственности за текущую невозможность обладать [неким благом] X. Ведь когда кто-то винит именно себя в невозможности обладать X, то он и не испытывает депривации» [14, 100].

Подчеркивая диахроничность подхода к социальным отношениям сквозь призму ОД, ученая в очередной раз отсылает к авторитетным для нее выкладкам Т.Р. Гарра: «На практике Тед Гарр проводит различие между устойчивой ОД (persisting deprivation) и кратковременной. Его оценка первой обычно складывается из суммы шести измерений (в порядке их важности): (a) экономическая дискриминация (исключение некоторых групп из хозяйственной сферы); (b) политическая дискриминация (исключение групп); (c) потенциальный сепаратизм (размер (size) сепаратистских регионов или групп); (d) зависимость от частного иностранного капитала; (e) религиозные размежевания; (f) отсутствие образовательных возможностей» [15, 108].

К слову и чтобы несколько оживить непростое теоретическое построение, обратимся к историческому примеру. В отношении конкретных социальных групп Ближнего Востока приведенная схема очень хорошо применима, например, к застарелым претензиям ливанских шиитов, которые еще многие десятилетия назад – начиная с 50-х годов XX в. – они открыто предъявляли властям независимого Ливана. Внутренние усилия в преодолении ОД по перечисленным пунктам, наряду с опорой на зарубежные силы (шиитский Иран), во многом обусловили нынешнюю самостоятельность этой растущей общины, что вызывает беспокойство у многих даже за пределами ближневосточного региона. Шииты стали крупнейшей общиной Ливана, и этот процесс занял у них несколько десятков лет: иными словами, налицо действие стимула устойчивой, долгосрочной ОД (persisting deprivation) – широкой временной шкалы ее действия.

Очень важной в теоретическом плане является несколько особняком стоящая депривационная концепция

Чарлза Глока[1]. Ее особенность состоит в отсутствии у автора явного акцента на относительном характере чувства депривации. Тем не менее, по своим характеристикам понятие депривации, которым он оперирует, очень близко к ОД, так что представляется вполне допустимым синонимичное их употребление. Ученый анализировал, в частности, американские религиозные группы, и его книга (в соавторстве с Родни Старком) «Американская набожность» [71] до сих пор считается ценным источником документальных данных и их социологической интерпретации.

По словам Ч. Глока, к депривации «относятся различные способы, которыми индивид или группа может находиться или только ощущать себя в неблагоприятном положении по сравнению с другими людьми и группами или же по сравнению с неким усвоенным набором принятых норм <...> Независимо от того, ощущается ли она прямо или косвенно, известны ли ее причины или неизвестны, депривация, как правило, вызывает желание ее преодолеть. Однако усилия по ее снижению будут отличаться в зависимости от того, насколько хорошо осознается ее природа и насколько отдельные лица или группы способны устранить ее причину» [30, 31; 29, 210].

Ч. Глок приводил собственную оригинальную классификацию видов деприваций:

Экономическая депривация (ЭД) имеет свой источник в неравномерном распределении доходов в обществах и в ограниченном доступе некоторых людей к предметам первой необходимости и предметам роскоши. ЭД может оцениваться на основе объективных или субъективных

[1] Профессор Чарлз Янг Глок (род. 1919) в свое время возглавлял Исследовательскую программу по религии и обществу в Калифорнийском университете, Кафедру социологии в этом университете в Беркли, Ассоциацию религиозных исследований, а также Общество научного изучения религии. См.: [24, 210].

критериев. Даже если кто-то внешне может казаться объективно привилегированным, он по-прежнему может считать себя экономически обделенным, и такую субъективную оценку автор считал наиболее важной[1].

Социальная депривация (СД) основывается на склонности общества оценивать определенные качества индивида или группы по сравнению с таковыми у других и соответственным образом распределять определенные социальные блага, такие как престиж, власть, положение, а следовательно, и средства увеличения общественного участия. СД рождается из неравномерного распределения признаков общественного положения, и основания такой дифференциации практически бесконечны.

Органическая депривация (ОргД) связана с физическими, физиологическими или психическими недостатками людей или групп, рассматриваемыми как маргинализующие их признаки.

Моральная депривация (МД) относится к ценностным конфликтам между принятыми большинством общества идеалами, с одной стороны, и отдельными людьми или группами, с другой. «Индивид чувствует, что доминирующие ценности общества больше не доставляют ему действенных средств для организации его жизни и что он должен найти альтернативное решение. МД является отчасти философской депривацией, но искомая философия такова, что она привносит моральные предписания, касающиеся организации повседневной жизни личности. Моральная депривация относительно независима от иных ее форм и появляется чаще всего, когда другие ее формы отсутствуют» [30, 31].

---

[1] В отношении ЭД представляется очень перспективной идея «депривации относительного дохода» (relative-income deprivation) У.Г. Рансимена, на которой останавливаются, в частности, Дж. Диттон и Р. Браун: [20, 523].

Психическая депривация (ПД) подразумевает, если следовать мысли автора, поиск системы самоутверждений и оправданий, но вне этических предписаний и норм поведения. «ПД изначально является следствием жесткой и неразрешенной СД. Человек бывает вовсе не лишен материальных благ жизни, но ему отказывается в соответствующих психических вознаграждениях» [30, 31].

Все эти пять типов встречаются, как правило, в относительно смешанном виде, и все они в определенной степени могут предполагать религиозный путь снятия. Глок иллюстрировал МД состоянием человека, обладающего высоким экономическим и социальным положением и средствами, необходимыми для получения благ такого рода, но который ищет другую систему ценностей, могущую научить его необходимому для него образу жизни. Тем самым, конечно, эффективные решения МД и особенно ПД чаще всего могут носить религиозный характер. Ч. Глок пишет: «Способы ответов на психическую депривацию на практике в основном всегда бывают религиозными – в смысле апелляции к вышним силам» [30, 33]. А религиозный путь снятия состояния ОД для первых трех типов (ЭД, СД и ОргД) подходит в той степени, в которой индивид неясно осознает природу ОД или же в тех случаях, когда опыт депривации не ведет к безотлагательным действиям по устранению ее причины.

По мнению Ч. Глока, для запуска протестного движения или социального действия, обусловленных ОД, требуется несколько обязательных условий: «Существует предпосылка для рождения организованного, религиозного или социального движения в обществе – состояние ощущаемой фрустрации. Хотя это и необходимое условие, Д сама по себе не является достаточной. Кроме нее необходимо дополнительно, чтобы Д осознавалась [определенной группой людей], чтобы для решения проблемы

не подходили никакие альтернативные институциональные механизмы и чтобы появился лидер [протеста] с некой новаторской идеей для создания некоего движения с целью преодоления существующих деприваций. В тех случаях, когда эти условия существуют, организационные усилия по преодолению лишений могут быть религиозными или светскими» [30, 33]. В качестве следствий каждого из приведенных типов деприваций могут рождаться новые религиозные движения (НРД) или группы внутри существующих: секты (как следствие ЭД), церкви (СД), целительские движения (ОргД), движение реформ (МД), культы (ПД).

Большое количество примеров такого рода многие исследователи приводят на основе реалий Запада, где возникновение разных НРД во второй половине XX века приняло прямо-таки обвальный характер. Кстати положение Ч. Глока о преимущественно религиозном способе снятия внутреннего конфликта, вызванного МД и ПД, подтверждает ряд работ, где депривационная теория применялась по отношению к конкретным религиозным течениям.

Разработкой применения этой теории по отношению к НРД занимались многие авторы. В частности, под редакцией Чарлза Глока и Роберта Беллы увидел свет сборник «Новое религиозное сознание», объединивший работы по многим религиозным группам и сектам [54]. Еще одним из ученых, близких по своим формулировкам к теории депривации Ч. Глока, был родоначальник американской экономической социологии Нейл Смелзер. Обозначая создаваемые на основе ОД религиозные группы и секты как «ценностно-ориентированные движения» (value-oriented movements), он особо указывал на относительный характер неурядиц, трудностей и потерь, ведущих к разочарованию и протесту. «Такие формы депривации и фрустрации, – писал он в своей книге «Теория коллективного по-

ведения», – как неспособность правительства вести войну, изгнание племен с их традиционных земель, усиление религиозных или политических преследований и т. п., также были выявлены в качестве оснований ценностно-ориентированных движений. Такие депривации соотносятся с ожиданиями. В абсолютном измерении, [положение] групп, вовлеченных в ценностно-ориентированные движения, может улучшаться <...> Улучшение в абсолютном плане предполагает депривацию в плане относительном: для одних и тех же групп, их новые достижения в одной сфере (например, экономической или культурной), часто сдерживаются в другой сфере (например, политической)» [66, 339–340].

В сугубо историческом ключе весьма успешной была попытка исследовать с применением этой методологии развитие кумранской общины и секты ессеев, которую предпринял канадский религиовед и социолог Жан Дюэм. Он выделял следующие типы ОД, по которым шло формирование кумранской общины: социальная, этическая и психическая депривации, причем в такой их комбинации, где один из типов мог быть доминирующим. Ж. Дюэм заключил, что предложенные ранее исторические реконструкции подтверждали наличие условий, перечисленных в работах Глока, особенно в том, что касается решающей роли духовного лидера, предложившего собственное, привлекательное для членов секты решение на основании имевших место ОД. В отношении кумранской общины Ж. Дюэм заключает, что применение теории Ч. Глока приводит к выводу, что в свое время «формирование кумранской общины соответствовало достаточно стандартной схеме социальной динамики религиозных движений» [21, 274]. Он считает, следуя исторической социальной реконструкции, что задолго до объединения в рамках такого рода религиозных общин, люди испытывали

морально-этическую и психическую депривации [21, 274; 35, 633, 638].

В отношении нашей темы этот вывод ценен уже самим применением социальной методологии теории депривации к весьма удаленным по времени историческим реалиям. Групповая солидарность на базе этико-религиозной идеи констатируется в отношении конфессиональной общины более двухтысячелетней давности – и тем с большим успехом, по-видимому, теория может работать в приложении к событиям меньшей, хотя бы полувековой давности.

Расходящийся спектр теорий в применении к «религиозному объекту» истории и социальной психологии

Для анализа истории и современного состояния межконфесиональных отношений важно, как понятие ОД продолжает применяться в социальной психологии: эти наработки могут оказаться наиболее плодотворными для изучения причин исторических фактов, связанных с противоречиями между религиозными общинами. При социально-психологическом подходе выделяют три обязательных этапа вызревания состояния ОД: (1) когнитивного сравнения, (2) формирования когнитивных оценок, что персона или группа находятся в притесненном положении, и, наконец, (3) состояния, когда притесненное положение рассматривается как несправедливое и вызывает бурное негодование [67].

В настоящее время все эти три стадии – сравнение социального или материального статуса, его обсуждение и формирование общественного мнения, сводящегося к недовольству и возмущению, – протекают с тем боль-

шей быстротой и непосредственностью реакции, что изложение своего мнения в социальных сетях, блогах, твитах и т. п. участниками социальной коммуникации относительно защищено анонимностью «сетевой экзистенции». В области межконфессиональных отношений обострение противоречий или даже вспышки межрелигиозной розни (например, в Ираке, Египте, Сирии в последние несколько лет) не раз были обязаны мгновенному обмену информацией и экспресс-вызреванию ОД. Так что в упомянутую теоретическую схему можно было бы добавить «эмоциональный обмен» на этапе формирования когнитивных оценок.

Пресловутый эффект социальных сетей в распространении экстремистских идей, так или иначе связанных с религией, возможно, в значительной степени также обусловлен быстротой обмена эмоциями относительно таких тем, по которым ОД наиболее ощутима, а также и чувством безнаказанности за крайние высказывания по этим темам. Религиозная аргументация в этих случаях безотказно работает на автора «поста» в качестве доказательства его якобы личной незаинтересованности, бескорыстности порыва и призыва к некой новой социальной справедливости – такого порыва, который призван нивелировать фрустрирующее действие ОД. В конечном счете подобные высказывания в рамках социальной коммуникации апеллируют к «истине», и чаще всего в религиозном смысле. Столкновение разных «истин» в таком случае неизбежно.

Как представляется, в приведенную трехчастную схему из области социальной психологии следовало бы добавить и элемент внешнего воздействия. В широком смысле оно может заключаться во внедряемом извне наборе идей и действий, а также поставок материальных средств (финансов, методик, технологий, техники или даже оружия), которые стимулируют первые этапы ОД (когнитивного

сравнения и оценок положения), а впоследствии и того набора, который провоцирует финальный этап (социальное негодование, протест, гнев).

Внешнее воздействие может быть *пропозициональным*, то есть ограничиваться экономико-политическим консультированием или этнорелигиозным дискурсом. В том числе оно может включать отсылку к «славному прошлому» отдельных общин, причем не связанного, как это представляют, с общей судьбой нации, а присущему лишь этой религиозной группе/общине/конфессии, претендующей на положение особой нации[1]. Иногда имеет место потокание реконструкции такого мифологизированного прошлого. Весь в целом широкий спектр этого пропозиционального внешнего воздействия по своей сути может характеризоваться в какой-то степени понятием суггестия, внушение.

В некоторых случаях может осуществляться непосредственное воздействие извне, побуждающее к протестному порыву (возможно даже в экзистенциальном смысле, élan) и направленное на насильственное «исправление» социальной несправедливости (или СД). В истории такие факты находились, как правило, в тесной взаимосвязи с идеологическими революционными течениями, а в не-

[1] Отсюда, возможно, проистекает стремление, например, маронитов обособиться от общеарабского прошлого, провозглашая свое особое финикийское происхождение, самоопределяя себя в качестве этноконфессиональной группы со своими особыми историческими чаяниями. Ливанец Жорж Корм, экономист, историк и философ, с грустью отмечал, что даже такой выдающийся востоковед, как Максим Родинсон, ошибочно отстаивал тезис о «квази-нациях», по сути конфессиональных общинах: «Великий ориенталист упрекал меня в том, что я не понял, что Маронитская церковь, с которой я был связан с самого рождения, является “квази-нацией”, а не просто религиозным сообществом, церковью, как меня учила семейная традиция; я, разумеется, все так же решительно не согласен с этим мнением». [5, 84].

давний период особенно зловеще проявились в исламистских движениях, доходящих в своих крайностях до такфиризма и алармистски трактуемого «джихада меча».

Такого рода внешнее воздействие – значительно более интенсивное, чем первое – опирается на ОД как движущую силу потенциальных социальных взрывов и революционных изменений. Оно может характеризоваться как императивное или, скорее, *перформативное* воздействие – в том смысле, какой предлагал в свое время Джон Остин [6, 20]. (К перформативам он относил, в частности, приказания, просьбы, обещания, клятвы, угрозы, предупреждения, заклинания и т. п.) К такому перформативному воздействию, в отличие от воздействия-пропозиции, применяется уже категория не истинности/неистинности, а совсем иная – успешности/неуспешности.

Одним из наиболее явных примеров внешних воздействий, использующих ОД, могут служить исторические события в Горном Ливане 40–50-х годов XIX в., когда боровшиеся за влияние на Ближнем Востоке Англия и Франция делали ставку на разные конфессиональные общины горных жителей – соответственно друзов и маронитов; открытая их поддержка, включающая тайное, но массовое вооружение, во многом подпитала взаимные претензии, перенаправив антифеодальные выступления в русло межконфессиональных столкновений. Подобные же примеры можно найти в истории Сирии и Ливана периода французского мандата, когда опасные для властей проявления антиколониальной борьбы и недовольства местных общин были умело канализованы – как пропозициональным, так и перформативным воздействием иностранной мандатной администрации – в сторону местных взаимных претензий конфессионально-территориального или этнорелигиозного характеров.

Косвенно связаннойс депривационной теорией, на наш взгляд, оказывается концепция «экзистенциальной безопасности», предложенная Пиппой Норрис и Рональдом Инглхартом. Они следующим образом преподносят возможности своей идеи: «Эта концепция предлагает мощный инструмент для понимания различимых тенденций, наблюдаемых в религиозных ценностях во всем мире, где спрос общественности на трансцендентную религию в значительной степени определяется ее уязвимостью к социальным и личным рискам. Концепция обеспечивает теоретически последовательный и эмпирически проверяемый подход, который помогает объяснить расходящиеся тенденции религиозных ценностей, наблюдаемые в развивающихся и постиндустриальных обществах» [56, 244]. Вполне уязвимая для критики и пока несвободная, как признаются сами авторы, от противоречий, эта концепция предполагает обратную зависимость уровня религиозности населения от чувства экзистенциальной безопасности, причем последняя напрямую зависит от уровня модернизации общества в классическом ее смысле. По мысли авторов теории, «условия растущей безопасности, которые обычно сопровождают переход от аграрного к промышленному, а затем и постиндустриальному обществу, как правило, уменьшают значимость религии в жизни людей. <...> Мы ожидаем, что люди, живущие в безопасных передовых индустриальных обществах будут склонны становиться менее послушными традиционным религиозным лидерам и институтам и придавать меньше значения традиционным религиозным практикам» [56, 246–247].

К слову, Р. Инглхарт с единомышленниками вводят и другой, подобный экзистенциальной безопасности показатель – «удовлетворенность жизнью» (life satisfaction). Авторы этого понятия писали в 2013 г.: «[Индекс] удовлетворенности жизнью может способствовать выявле-

нию, что хорошо или плохо происходит в обществе – как это испытывают сами граждане. Существуют конкретные случаи, когда показатели удовлетворенности жизнью помогают осветить текущие политические споры, при этом важно, что они связывают оценки с факторами, которые имеют отношение к политике» [19, 521].

Отчасти близкое понятие, но с большим религиозным акцентом, развивает в своих работах антрополог из Белфаста, Джонатан Ланман, по-своему объясняя связь между экзистенциальной безопасностью и религиозностью, при этом гораздо дальше отходя от понятия ОД. Еще в 2009 г. канадский специалист в области психологии религии Джозеф Хенрик ввел понятие «показателя повышения доверия» (credibility enhancing displays, CRED) [37, 244–245]. И Ланман уточняет гипотезу, постулируя следующие три отправных положения: (1) более высокие уровни экзистенциальных угроз в социальной среде увеличивают три CRED; (2) эти три показателя суть приверженность групповым идеологиям (в том числе религии), внешнее религиозное участие и суеверное поведение; (3) усиление этих показателей повышает вероятность того, что соответствующие религиозные убеждения будут восприняты последующими поколениями [44, 57].

Можно предположить, что гипотеза, основанная на «показателе повышения доверия», работает, в сущности, с теми же социально-психологическими проблемами, вызывающими ответные действия (например, тревожность и недоверие по причине несоответствия ожиданиям), что и депривационная теория в целом. Очевидно при этом, что она в гораздо меньшей степени учитывает центральную характеристику религиозных учений – их сакральное ядро, – нежели теории, построенные вокруг понятия депривации. И это объяснимо: тогда как депривационные теории были направлены на объяснение социаль-

ных действий или социально-исторических фактов в отчетливо позитивистском ключе, многие свежие теории социальной психологии, включая гипотезу Ланмана, имеют декларируемый атеистический характер. Отсюда – такое внимание к явлению секуляризации, которое, по мнению этого круга авторов, все еще продолжает свое победное шествие по социумам разных стран, и отсюда же – приравнивание религии к «групповым идеологиям».

Тем не менее, вовсе не парадоксально, что такого рода гипотезы могут многое дать теоретической разработке межконфессиональных отношений. Это может быть именно в силу выхолощенности подхода к ним как исключительно межгрупповым отношениям, а также в силу того, что и внутриобщинные взаимоотношения рассматриваются в столь же прагматическом ключе. В частности, один из выводов гласит, что успех социализации индивида внутри религиозной общины и ее внутренняя интеграция достигаются обязательным включением момента коллективного действия (того же CRED), подкрепляющего вербальное воздействие убеждения: «Увязка с CREDможет способствовать усилению эффекта религиозных действий, делая их более мощными [орудиями], чем слова в деле прививания объектам культурного воспитания веры в сверхъестественное существо» [45].

Как бы грубо прагматично не звучал такой вывод, он находит свои иллюстрации во многих фактах сотрясаемых ныне социальных отношений, в том числе на Ближнем Востоке. Акционизм, который взят на вооружение и радикалами, выступающими от имени ведущих религиозных конфессий, и умеренными реформаторами, имеет как свои зловещие проявления, граничащие со зверствами, так и вполне социально приемлемые формы. Но представляется, что и те, и другие направлены в конечном итоге на форсирование внутригрупповой интеграции, ког-

да традиционные способы поддержания религиозной солидарности в общине представляются в глазах подобного рода активистов недостаточными. (Молитву, проповедь и богослужение пытаются в таких случаях подкрепить, соответствено, акциями, безапелляционными установками и демонстрацией силы – вплоть до самых устрашающих форм, например, в случае крайних джихадистов.)

Возвращаясь к современным попыткам психологии религии дать ответы на вопросы из области социальных отношений, можно заметить, что социальное действие активных групп внутри отдельных религиозных общин получает свое объяснение через анализ групповой солидарности и лидерства. Во многом это направление развивается в согласии с выводом Ч. Глока о необходимом условии активного действия, вызванного депривацией и фрустрацией: наличие лидера с новаторской идеей (религиозно-реформаторского или протестного характеров), могущей захватить умы и сердца единомышленников.

Роль лидера, обладающего таким средством коррекции социальных отношений, обсуждается как в теоретических работах социологической направленности, так и в работах, посвященных историческим ближневосточным сюжетам (в качестве лидеров выступают, например, предводители «улицы» – *кабадаи*, представители знати кланово-конфессиональных групп – *нотабли*, вожди и старейшины – *шейхи*, религиозные учителя – *алимы, моджтахеды, имамы* и др.). Примеры вождей, пытавшихся излечить болезни общества посредством религиозной идеи, история Ближнего Востока в новейший период дает во множестве (иранец Муса Садр – основатель «Движения угнетенных», а затем организации АМАЛЬ в Ливане, вождь исламской революции Рухолла Хомейни в Иране, Ахмад Ясин в Палестине, Муктада ас-Садр в Ираке, Хасан Насралла в Ливане и др.). Применение социально-

психологических теорий к методам их действий и приемам агитации могло бы, возможно, принести свои плоды.

В последнее время ОД продолжает оставаться в центре внимания при изучении различных социальных процессов и обработке релевантных статистических показателей. В частности, депривация рассматривается как одно из оснований (наряду с экономико-демографическими показателями) склонности к принятию рискованных решений (propensity for risk-taking[1]), и это один из редких случаях, когда авторы пытаются оценивать не относительный, а абсолютный показатель депривации, тесно связанный с такими макроэкономическими индексами, как ВВП на душу населения и Индекс человеческого развития.

В свежем сравнительном исследовании склонности населения к риску по нескольким странам и в зависимости от уровня личной депривации приводятся, в том числе, показатели по Ливану [11, 54][2] (кстати, весьма сходные с таковыми по России). Авторы делают вывод, в частности, что уровень депривации не обусловливает напрямую склонность к риску, и что относительно высокий уровень жизни иногда, вопреки ожиданиям, способствует повышению этого показателя. Основным результатом этой группы исследователей является идея о важнейшем влиянии на уровень склонности к риску широкого культурного контекста в данном обществе, а также тезис, что «связь между индивидуальной депривацией и склонностью к риску варьируется в зависимости от переменных среды, характеризующих социально-экономическое развитие страны» [11, 59]. Иными словами, абсолютные показатели оказываются нерелевантными для оценки готовности групп

[1] Кстати, этому понятию была посвящена одна из статей Дентона Моррисона (*Stratification and Risk-Taking*, 1976, в соавт.)

[2] Четверо из шести авторов статьи – специалисты по социальной психологии из итальянского Падуанского университета.

населения к рискованным действиям, к которым можно, конечно, отнести и выступления против других групп или властей. В этом случае соседние социальные группы (общины) и власти, как правило, рассматриваются протестующими в качестве причины их фрустрации или источника их депривации.

Относительный характер оценок собственного состояния ущемленности или обделённости, видимо, предполагает, что потенциальная активность, готовность рисковать находятся в зависимости от многих параметров: культурных, религиозных, политических традиций всего общества, стабильности его хозяйственных связей, лояльности власти и толерантности к насилию. Все эти переменные осложняют формулу, что, как видно, обрекают на провал попытки выявления зависимости готовности населения к риску от его абсолютной депривации или наоборот, уровня благосостояния.

Множественные влияния ОД на различные виды социальных и политических действий описывают в своем исследовании авторы недавней работы, где связываются относительные и абсолютные социально-экономические показатели [32]. В статье четверых британских ученых из университетов Йорка и Шеффилда показано, что воздействие ОД на уровень социальной коммуникации, голосования, протестной активности не вписывается в рамки «традиционного аргумента», то есть, видимо, демонстрирует нестандартные механизмы и проявления, в частности «нетрадиционное участие» (unconventional participation). Авторы заключают: «Негативные экономические контексты побуждают, как правило, к нетрадиционному участию, а не к принятому активизму (unconventional participation but not conventional activism)» [32, 29].

Как упомянутая, так и многие другие подобные работы обходятся, к сожалению, совсем без обращения к рели-

гиозному аспекту депривационной теории и социально-психологических ее модификаций. Научный анализ только по экономическим и социальным макропоказателям, судя по всему, уже не в состоянии основательно объяснять происходящие явления и трагические факты из области социальных отношений, особенно протесты и столкновения с религиозным подтекстом. При сохраняющемся значении таких факторов, как международно-политическое соперничество, борьба за власть, конкуренция за доступ к ресурсам и даже идеология, настал момент уделить внимание микроуровневым составляющим текущих проблем, в том числе сконцентрироваться на самих механизмах возникновения и поэтапных видоизменений негативных отношений между социальными элементами разных уровней. В частности, история все больше ставит ученых перед необходимостью объяснять и собственно внутренними причинами (прежде всего социально-психологического характера и безотносительно религии) недавние религиозные противоречия, межконфессиональные столкновения или даже настоящие религиозные конфликты и войны, когда-то имевшие место, в том числе, в европейской истории.

Социальная инерция как стабилизирующая сила традиции

Религиозные войны – как в Европе в период раннего Нового времени, так и на Ближнем Востоке – стали проявлением одной из мощных внутренних сил, коренящихся в самых недрах обществ – жаждой справедливости, преодоления чувства обделённости (депривации). Эта жажда была слепа в плане своих долгосрочных целей, она выражалась, как правило, в протесте отдельных групп населе-

ния (церковных общин, кланово-религиозных сообществ или локальных этноконфессиональных групп) и их попытках изменить существующие несправедливости по отношению к собственной общине. В этом смысле религиозные войны и конфликты являли собой деструктивное действие, вытекающее из кульминационной стадии ОД.

Как тогда, так и в настоящее время противодействующей деструкции, или, вернее, тормозящей ее силой, имеющей социально-психологическую природу, становится *социальная инерция* – устойчивость общественного мнения и суждений об отношениях между разными социальными группами, включая религозно-конфессиональные общины. В ходе вызревания ОД и развития факторов гражданского конфликта социальная инерция выполняет определенную стабилизирующую роль, позволяя преодолевать своего рода социальные провокации – кратковременные острые ситуации, которые могли бы, в ином случае, поджечь общественную ситуацию и спровоцировать социальный взрыв.

Социальная инерция может не оказывать нивелирующего воздействия на ОД, но как бы откладывает ее эффекты. Впрочем, иногда под влиянием социальной инерции может меняться темп роста ценностных ожиданий. В этом случае будет либо изменяться тип ОД (устремленной или прогрессивной на убывающую), либо снижаться степень самой ОД.

В приложении к ближневосточным обществам это может выглядеть как медлительность в поддержке вспыхивающего время от времени негодования представителей одной конфессиональной общины в отношении соседей (иногда и буквально – соседей) из другой общины в ответ на какой-то вопиющий инцидент. Нередко социальная инерция принимает активные формы отстаивания традиционного уклада межобщинных отношений: большая

часть населения выражает приверженность исторически сложившимся добрососедским отношениям и призывает к миру, ограничиваясь наказанием «смутьянов». Чаще, правда, такую регуляторную роль выполняют представители кланово-конфессиональной знати.

В такого рода случаях нередко наблюдаются действия, направленные внутрь своей же общины, чтобы снизить накал разрастающегося ответа на имевшую место провокацию. Тем самым могут оставаться без изменений и взаимные обиды, и недовольства (то есть ОД), но они не получают широкого проявления, не оказывают разрушительного воздействия на стороны, и ситуация не приобретает характера масштабного конфликта.

Улицы Дамаска, Халеба, Бейрута, Триполи, дороги и тропы Горного Ливана хранят память о большом количестве примеров такого рода. Вот один тому пример. Генконсул в Бейруте князь Шаховской в 1912 г. приводил, как он докладывал, «подробности попытки фанатика Мухаммеда Наддара поднять в пятницу 7 сентября мусульман против христиан, в чем он, однако, потерпел полную неудачу». Наш дипломат писал: «В прошлую пятницу, 7 сентября, один мусульманин, некто шейх Мухаммед Наддар, дамаскинец, около полудня у входа в ювелирный базар бросился с кинжалом в руках на проходивших православных священника Георгия из Рашейи и его сына диакона Михаила оттуда же и хотел убить их, одновременно призывая мусульман к избиению неверных. Диакон Михаил получил две глубокие шейные раны сзади и упал, обливаясь кровью, а его отец, священник Георгий, отделался счастливо, так как нанесенный ему удар, направленный также в шею, пришелся к счастью по краю камилавки и только пробил его, [Л. 68об.] не причинив раны. Тогда шейх Мухаммед Наддар вбежал в ювелирный базар, занятый исключительно христианами, и выхватил револьвер, хотел начать стре-

лять; он приставил револьвер к груди одного православного, некоего Вади‘ Мас‘ада Шамие и 6 раз спустил курок, но к счастью все 6 раз была осечка; тогда он снова схватил кинжал, чтобы заколоть им Шамие, но только легко ранил его в руку. Дальше уже шейх Мухаммед ничего не мог сделать, так как сами же мусульмане схватили его и, жестоко избив, передали подоспевшей полиции. <...> [Л.70] <...> Здешние мусульмане, безусловно, против всяких выходок против христиан. Мусульманские нотабли Дамаска предполагают даже образовать из себя депутацию и отправиться в православную Патриархию, чтобы выразить их негодование по поводу случившегося»[1].

А вот еще один очень показательный пример – уже принуждения нотаблем собственной общины к порядку. Российский генконсул в Бейруте Г.Д. Батюшков сообщал, сетуя на «отсутствие настоящей власти на Ливане», 25 августа 1912 г.: «В субботу 10 т[екущего] месяца один христианин-православный гнал 2-х коз, имея при себе около 50 фран. деньгами. Несколько друзов (двое или трое) напали на него, отняли коз и деньги, избив его кстати. Недовольный таким обращением, христианин вернулся в Айн Софар, мимо которого только что проходил, и пожаловался полицейскому посту, находящемуся там. Один из полицейских пустился в погоню за друзами, нагнал их, [Л. 127об.] но те встретили и ранили его и следующего полицейского, которые, в свою очередь, ранили друза. Односельчане последнего, друзы, жители Ша[х]рура, немедленно вооружились и пошли на Айн Софар, где человек 25 осадили знаменитый отель, куда съезжается каждое лето масса египтян и по субботам и воскресеньям идет крупная игра, собирающая многих бейрутцев. Они требовали выдачи солдата, “чтобы на глазах всех искрошить его” – слу-

[1] Донесение в I департамент МИД № 334 13 сентября 1912 г. [2, Л. 68–70].

чайно проезжавший мимо офицер (православный) Михаил Шахили, увещавал их разойтись, дав время солдатам скрыться. Друзы постреляли в воздух и разошлись <...> Каиммакам, глава друзов, Джумблат Насиф бек, “просил” друзов, в качестве их старшого, предоставить ему в 12 часов виновных ограблении, поранении солдат и окруживших гостиницу, но лишь через несколько дней, вступив в деревню с драгунами (чего друзы терпеть не могут), он арестовал 23 человека»[1].

Приведенные примеры тем более показательны, что этим эпизодам в том момент сопутствовали условия, действующие на разогрев межконфессиональных отношений: это и нарушение общественных связей в Османской империи после младотурецкой революции, и панисламистская агитация из центра, и раздражение турок-мусульман действиями армянских активистов, и подозрительность в отношении христиан вообще после начала военных действий итальянцев в Ливии против османской армии, и, наконец, февральский обстрел Бейрута с итальянских кораблей на рейде (итальянцы-католики расстреливали левантийский город, невзирая на масштабное присутствие католических, в том числе итальянских миссий в арабских провинциях империи и в южных районах Анатолии). Все эти и другие факторы (например, призыв резервистов-*редиф* в армию при отсутствии должных условий для этого, разнообразные эффекты эмиграции арабов-христиан, начавшаяся в сентябре 1912 г. Первая балканская война) усиливали в мусульманах недовольство и недоверие по отношению к согражданам-христианам, и, как писали очевидцы, «до крайности возбудили фанатизм мусульман»[2] в пределах империи. С началом Первой мировой войны исламистская агитация распространилась на многие ев-

[1] Донесение… № 475 от 25 августа 1912 г. [1, Л. 127–127об.].
[2] Донесение… № 350 от 27 сентября 1912 г. [2, Л. 72об.].

ропейские страны, Северный Кавказ, североафриканские территории и Индию, а некий «общемусульманский собор» в Стамбуле, прошедший в конце декабря 1916 г., собравший «шейхов и муджтахидов из враждебных Турции стран, имеющих мусульманских подданных», в очередной раз призвал к восстанию «мусульманских подданных воюющих с Турцией Держав»[1]. Совершенно очевидно, тем самым, что ведущим фактором разбалансировки межконфессиональных отношений в рассматриваемых обществах был внешний. Он стимулировал нарастание уровня ОД, подталкивая к логике поиска «внутреннего врага» – иноверцев, как наиболее простого пути выявления причин социальных и материальных проблем.

В противовес всем этим факторам действовала среди большинства местного населения общность традиции с ее сплачивающей силой. Традиционная арабская солидарность ярко проявилась, например, в ходе развития в Леванте Арабского хиджазского восстания 1916 г., перекрыв собой межобщинные противоречия: на территориях Сирии и Ливана отмечалась активная поддержка арабских отрядов эмира Фейсала ибн Хусейна, в частности, со стороны наименее вестернизованных христианских общин – православных и сиро-яковитов.

Приведенные исторические примеры относятся к определенному периоду – острейшему колониальному противостоянию мировых держав в борьбе за территории терпящей крушение одной из империй – Османской, и на закате другой, переживавшей мощные социальные и политические сдвиги накануне двух революций – Российской империи. Общества обеих империй обладали существенной сходной чертой: разные конфессиональные и национальные группы на протяжении веков выработали надеж-

[1] Секретная телеграмма посланника в Берне № 35 от 12/25 января 1917 г. [2а, Л. 6].

ные механизмы общественных отношений, определявшие, в общем, приемлемый баланс социальных связей, или, выражаясь иначе, традицию добрососедских отношений. Характерно, что гражданские конфликты, последовавшие за распадом империй, имели место вовсе не по линиям конфессиональных общин; случавшиеся же межрелигиозные столкновения были связаны, как правило, с перекосами в религиозной политике властей новых государств и подмандатных территорий, вызывавшими протесты населения против новых, несправедливых условий.

История дает подтверждение тому, что религиозное насилие (некий, как считают, насильственный потенциал религиозных учений) исторически никогда не обнаруживает себя вне истинных определяющих факторов. Из них важнейшим можно считать ощущение несправедливой обделённости, вызванное несоответствием реальных возможностей ожиданиям, то есть, состояние ОД; причем к напряжению отношений между общинами ведет идея, будто основное препятствие к достижению ожидаемых благ заключено в противостоящей общине.

Новый виток нациестроительства, связанный с подходом к своему концу классического колониального периода, действительно включал в себя элементы конфессионализации (Konfessionsbildung), например закрепление территориального обособления общин, экономические преференции отдельным из них, дисбаланс их политического участия. Однако межобщинные отношения продолжали определяться устоявшимися традициями межконфессиональных отношений и во многом демонстрировали как раз стабилизирующее свое влияние на общество – в том числе, благодаря все той же социальной инерции.

В таком же духе, – критикуя поверхностный западный подход к религиозному насилию в традиционных обществах на Востоке, – рассуждает специалист в области по-

литической теологии, изучающий возможности католицизма на глобальном Юге, Уильям Кавано: «Я утверждаю, что идея о том, что религия имеет своеобразную тенденцию к насилию, служит некоторым определенным целям для западного потребителя. Во внутренней политике она служит для маргинализации определенных типов дискурса, считающихся религиозными, в то же время насаждая идею о том, что объединяющее начало национального государства спасает нас от свойства религии разделять. Во внешней политике миф о религиозном насилии помогает укреплять и оправдывать западные взгляды и политику в отношении незападного мира, особенно мусульман, чей основной пункт расхождения с Западом – их упорный отказ от смягчения религиозных переживаний, проявляющихся в общественной сфере. <...> Миф о религиозном насилии усиливает успокаивающую дихотомию между *их* насилием, которое является безапелляционным, социально-разделяющим и иррациональным, и *нашим* (курсив наш. – *А. С.*) насилием – скромным, объединяющим и разумным» [12, 183].

В русле такого подхода к оценкам межрелигиозных отношений пресловутый конфликтный потенциал самой религии не должен учитываться вовсе, а среди релевантных показателей должны выступать лишь мера ОД, глубина «традиционности» общества и фаза гражданских противоречий или столкновений. Можно предположить, следовательно, некую формулу, точнее лишь схему[1], описывающую в общих чертах остроту межобщинных отношений (Y_{com}): отношение показателя ОД (RD) к условному показателю социальной инерции (SI_{com}) для данного тради-

[1] Настоящее применение математического аппарата для выражения подобных процессов можно оценить, например, в работе по оценке ОД в социально-экономических явлениях [68].

ционного общества, скорректированное коэффициентом фазы социального конфликта q_n.

$$Y_{com} = q_n \cdot \frac{RD}{SI_{com}}$$

Серьезную корректировку в эту схему (м. б. в качестве еще одного коэффициэнта) может вносить феномен множественной этнорелигиозной идентичности (или наоборот, ее личной нерелевантности) – показатель (ID_{rel}), исчисляемый от нуля до единицы. И в таком случае формульная схема получает такой вид:

$$Y_{conf} = q_n \cdot ID_{rel} \cdot \frac{RD}{SI_{com}}$$

Особенно эта корректировка по конфессиональной идентичности важна при анализе реалий крупных городов, где далеко не всегда можно провести четкие, определяющие конфессии линии. Яркой иллюстрацией такого рода проблемной самоидентификации может выступать рассказ о себе известного писателя ливанского происхождения Амина Маалуфа: «Итак, мелкит. Правда, если кто-то удосужится поискать однажды мое имя в записях гражданского состояния, которые в Ливане составляются, если кто не знает, по религиозной принадлежности, то меня можно найти упомянутым не среди мелкитов, а в списке протестантов. <...> Я был отправлен во французскую школу под управлением иезуитских отцов, потому что моя мать – решительная католичка – хотела оградить меня от протестантского влияния, довлевшего в то время в семье отца, где детей традиционно отправляли в американские или английские школы. Именно из-за этого конфликта я стал говорить по-французски, и вследствие этого во время войны в Ливане я уехал жить в Париж, а не в Нью-Йорк, Ванкувер или Лондон. <...> Должен ли я упомянуть мою турецкую бабушку или ее мужа, который был христианином-маронитом из Египта? Или другого моего дедушку, умершего до моего рождения,

и о котором мне говорили, что он был поэтом, вольнодумцем, возможно, франкмасоном и, во всяком случае, яростным антиклерикалом? Нужно ли дойти до моего двоюродного пра-прадедушки, который был первым переводчиком Мольера на арабский язык для его постановки в 1848 г. на османской сцене?» [46, 28–29].

Человек с таким самосознанием может испытывать недовольство своим материальным положением, существующей властью, может протестовать и даже взяться за оружие, но видимо, никогда его действенный протест не станет поистине религиозно-конфессиональным, несмотря на его титульную конфессиональную принадлежность (в данном случае – греко-католик, униат-мелкит). И такие случаи не могут считаться вполне исключениями: как и некоторая исторически обусловленная замкнутость конфессиональных общин, межрелигиозные браки также являются частью традиции арабского Востока. И они подтверждают условность границ его общин и единство многосоставного общества.

Заключение

С точки зрения историка, сами по себе социологические теории не в силах вскрыть механизмы богатого спектра межконфессиональных отношений – уже в силу того, что вынужденно низводят их до разновидности общественных отношений, не учитывая главного аспекта – собственно религиозной жизни этих групп населения и «сакрального аргумента» в их поведении, а также исторических оснований и фона их проявлений. Может быть, приблизиться к этой научной задаче удасться где-то на стыке истории, социологии и религиозной философии.

В подобном же смысле рассуждает и упоминавшийся выше Дж. Милбанк: «[Социальная наука] не может изолировать какой-либо категорически “социальный” фактор в религиозном поведении, потому что категория социального, понимаемого как независимое причинно-следственное воздействие, строится либо путем ипостасирования целого по отношению к части (социология), либо в отношении производства “материального” богатства как реальной движущей силы истории (марксизм). Теология может избегнуть всех и любых общественно-научных подозрений, и история является в этом ее союзником – письменная история, которая демонстрирует исключения из предполагаемого универсального правила, и живая история, которая позволяет событиям случаться в любом случае» [50, 260].

Более ясно выразился в свое время русский богослов и общественный деятель Лев Александрович Тихомиров: «Историческая наука даст нам сведения о том, каким путем и под влиянием каких внешних условий развивалось человечество. Но одно внешнее познание внешнего хода явлений не способно удовлетворить наших запросов в отношении такой эволюции, в которой проявляется человеческий дух, сознание, личность. <...> Реальная сущность бытия отражается одинаково, с одной стороны, в чувствах и стремлениях людей, во всем устроении их жизни, в их борьбе социальной и политической, а с другой стороны – в идеях. Идеи составляют отвлеченную формулировку тех сил, которые взаимодействуют между собою в жизни. Но рассматривать содержание и соотношение религиозно-философских идей легче, нежели улавливать безмерную сложность исторических событий. Ошибаются те, которым религиозно-философские познания кажутся чем-то отвлеченным, не имеющим в жизни практического значения. Наоборот, философское познание дает нам ис-

тинный ключ к познанию исторической эволюции» [7, 23, 28].

Без сомнения, историческая наука нуждается в выявленных общественных закономерностях в русле нынешней социологической парадигмы; депривационная теория в многообразии ее вариантов, как выясняется, весьма удачно объясняет многие процессы и исторические факты, связанные со взаимоотношениями религиозно-конфессиональных общин. Следующим этапом в научном анализе этих явлений может стать обращение собственно к богословским и религиозно-философским основаниям объединения людей в такие группы, которые очень условно принято обозначать понятием «религиозная община». И в качестве сложнейшей темы такого анализа предстоит деликатное выявление оснований социальной активности, так сказать, ее программы, заложенной в религиозном предании и религиозных текстах.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482, 1912–1914. Д. 413. 575 л.
2. АВПРИ. Ф. 151 Политархив. Оп. 482, 1912–1914. Д. 768. 155 л. 2а. АВПРИ. Ф. 151. Оп. 482. Д. 4383. 1916–1917. 22 л.
3. Гарр Т.Р. Почему люди бунтуют. СПб.: Питер, 2005. 461 с.
4. Кареев Н.И. Теория исторического знания. Изд. 2-е. М.: Красанд, 2010. 328 с.
5. Корм, Жорж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна / Пер. с франц. Д. Кралечкин. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2012. 288 с.
6. Остин, Джон. Как совершать действия при помощи слов // Избранное / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. (332 с.) С. 13–135.
7. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. Издание 6-е, доп. М.: ФИВ, 2012. (Серия «Православная мысль»). 808 с.

8. Abraham C.M.; Pradeep Kumar K. Preconditions of Relative Deprivation – An Empirical Validation // *Indian Journal of Industrial Relations*, Vol. 25, No. 1 (Jul., 1989). P. 82–88.
9. Adogame, Afe. Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective // The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / Ed. by G. Turner. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 498–518.
10. Berman, Eli. Radical, Religious and Violent: The New Economics of Terrorism. Cambridge: MIT Press, 2009. 280 p.
11. Canale, Natale et al. Cross-national differences in risk preference and individual deprivation: A largescale empirical study / Natale Canale, Alessio Vieno, Michela Lenzi, Mark D. Griffiths, Douglas D. Perkins, Massimo Santinello // *Personality and Individual Differences* (International Society for the Study of Individual Differences). 2018. No. 126. P. 52–60.
12. Cavanaugh, William T. The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford University Press, 2009. 285 p.
13. Cole, Arthur H. The Relations of Missionary Activity to Economic Development // *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 9, No. 2 (Jan., 1961). P. 120–127.
14. Crosby, Faye. A Model of Egoistical Relative Deprivation // *Psychological Review*, 1976. No. 83. P. 85–113.
15. Crosby, Faye. Relative Deprivation Revisited: A Response to Miller, Bolce, and Halligan // *The American Political Science Review*, Vol. 73, No. 1 (Mar., 1979). P. 103–112.
16. D'Ambrosio, Conchita; Frick, Joachim R. Income Satisfaction and Relative Deprivation: An Empirical Link // *Social Indicators Research*. 2007. No. 81. P. 497–519.
17. Davis, James A. A Formal Interpretation of the Theory of Relative Deprivation // *Sociometry* (American Sociological Association), Vol. 22, No. 4 (Dec., 1959). P. 280–296.
18. Davis, James A. The J-Curve of Rising and Declining Satisfactions as a Cause of Some Great Revolutions and a Contained Rebellion // Violence in America: Historical and Comparative Perspectives: a Report to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence (Task Force on Historical and Comparative Perspectives) / Ed. by Hugh D. Graham and Ted R. Gurr. New York: Bantam Books, 1969. 822 p.
19. Diener, Ed; Inglehart, Ronald; Tay, Louis. Theory and Validity of Life Satisfaction Scales // *Social Indicators Research*. July 2013. Vol. 112, No. 3. P. 497–527.

20. Ditton, Jason; Brown, Richard. Why Don't They Revolt? 'Invisible Income' as a Neglected Dimension of Runciman's Relative Deprivation Thesis // *The British Journal of Sociology*. Dec., 1981. Vol. 32, No. 4. P. 521–530.
21. Duhaime, Jean. Relative Deprivation in New Religious Movements and the Qumran Community // *Revue de Qumran*, Vol. 16, No. 2 (62) (Dec 1993). P. 265–276.
22. Eckert, Roland. Deprivation, Kultur oder Konflikt? – Entstehungsbedingungen von Terrorismus // *Leviathan*, Vol. 33, No. 1 (Marz 2005). P. 124–133
23. Egiegba Agbiboa, Daniel. Why Boko Haram Exists: The Relative Deprivation Perspective // *African Conflict and Peacebuilding Review*. Spring 2013. Vol. 3, No. 1. P. 144–157.
24. Encyclopedia of Religion and Society / Ed. by W.H. Swatos Jr., P. Kivisto. Walnut Creek – London – New Delhi: AltaMira Press, 1998. 590 p.
25. Fitzgerald, Timothy. Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth. London – New York: Continuum, 2011. 248 p.
26. Glock, Charles Y. Comment on Pluralism, Religion, and Secularism // *Journal for the Scientific Study of Religion.* Spring, 1967. Vol. 6, No. 1. P. 28–30.
27. Glock, Charles Y. Early Religious Research Association History // *Review of Religious Research*, Vol. 50, No. 3 (Mar., 2009). P. 257–260.
28. Glock, Charles Y. Images of «God», Images of Man, and the Organization of Social Life // *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 11, No. 1 (Mar., 1972). P. 1–15.
29. Glock, Charles Y. On the Origin and Evolution of Religious Groups // Religion in Sociological Perspective: Essays in Ihe Empirical Study of Religion / Ch.Y. Glock (ed.). Belmont, CA: Wadsworth, 1973. P. 207–220.
30. Glock, Charles Y. Origine et évolution des groupes religieux // *Archives de sociologie des religions*, 8e Année, No. 16 (Jul. – Dec., 1963). P. 29–38.
31. Glock, Charles Y. The Churches and Social Change in Twentieth-Century America // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 527, Religion in the Nineties (May, 1993). P. 67–83.
32. Grasso, Maria T.; Yoxon, Barbaba; Karampampas, Sotirios; Temple, Luke. Relative deprivation and inequalities in social and political activism // *Acta Politica* (Springer). Online: 13 December 2017. 32 p. URL: https://link.springer.com/content/pdf/10.1057%2Fs41269–017–0072-y.pdf.

33. Gurney, Joan Neff; Tierney, Kathleen J. Relative Deprivation and Social Movements: A Critical Look at Twenty Years of Theory and Research // *The Sociological Quarterly*, Vol. 23, No. 1 (Winter, 1982). P. 33–47.
34. Hak, Durk H. Deprivation Theory // Encyclopedia of Religion and Society / Ed. by W.H. Swatos Jr., P. Kivisto. Walnut Creek – London – New Delhi: AltaMira Press, 1998. P. 136.
35. Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches / Ed. by Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, Paul Andre Turcotte. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002. 834 p.
36. Hauser, Philip M. On Stouffer's Social Research to Test Ideas // *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 26, No. 3 (Autumn, 1962). P. 329–334.
37. Henrich, Joseph. The Evolution of Costly Displays, Cooperation, and Religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution // *Evolution and Human Behaviour*. 2009, No. 30. P. 244–260.
38. Imedio-Olmedo, Luis Jose; Parrado-Gallardo, Encarnacion M.; Barcena-Martin, Elena. Income Inequality Indices Interpreted as Measures of Relative Deprivation/Satisfaction // *Social Indicators Research*, Vol. 109, No. 3 (December 2012). P. 471–491.
39. Inglehart, Ronald; Baker, Wayne. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values // *American Sociological Review*. Feb., 2000. Vol. 65, No. 1: Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millenium P. 19–51.
40. Johnson, Michael. Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840–1985. London: Ithaca Press, 1986. 243 p.
41. Johnson, Michael. Factional Politics in Lebanon: The Case of the 'Islamic Society of Benevolent Intentions' (Al-Maqasid) in Beirut // *Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1978). P. 56–75.
42. Johnson, Michael. Middle East: Is Time Running Out? // *The World Today*, Vol. 31, No. 6 (Jun., 1975). P. 256–264.
43. Kent, Stephen A. Relative Deprivation and Resource Mobilization: A Study of Early Quakerism // *The British Journal of Sociology*, Vol. 33, No. 4 (Dec., 1982). P. 529–544.
44. Lanman, Jonathan. The Importance of Religious Displays for Belief Acquisition and Secularization // *Journal of Contemporary Religion* (Routledge). Jan., 2012. Vol. 27, No. 1. P. 49–65.
45. Lanman, Jonathan A.; Buhrmester, Michael D. Religious Actions Speak Louder Than Words: exposure to credibility-enhancing displays

predicts theism // *Religion, Brain & Behavior*. 2017. Vol. 7, No. 1. P. 3–16.
46. Maalouf, Amin. Les identités meurtrières. Paris: Grasset et Fasquelle, 1998. 211 p.
47. Majeed, Akhtar. Relative Deprivation and Political Behaviour // *The Indian Journal of Political Science,* Vol. 40, No. 2 (June, 1979). P. 140–155.
48. Manzo, Gianluca. Relative Deprivation in silico: agent-based models and causality in analytical sociology // Demeulenaere, Pierre (ed.) Analytical Sociology and Social Mechanisms. Ch. 13. Cambridge University Press, 2011. (330 p.) P. 266–308.
49. Migration Incentives, Migration Types: The Role of Relative Deprivation. Oded Stark, J. Edward Taylor // *The Economic Journal*, Vol. 101, No. 408 (Sep., 1991). P. 1163–1178.
50. Milbank, John. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. 2nd ed. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell, 2006. 448 p.
51. Morrison, Denton E. Growth, Environment, Equity and Scarcity // *Social Science Quarterly*. Sept., 1976. Vol. 57, No. 2: Scarcity and Society. P. 292–306.
52. Morrison, Denton E. Some Notes toward Theory on Relative Deprivation, Social Movements, and Social Change // Collective Behavior and Social Movements. Ed. by Louis E. Genevie. Itasca: Peacock, 1978. (531 p.) P. 202–209.
53. The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / Ed. by G. Turner. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. 691 p.
54. The New Religious Consciousness / Ed. by Charles Y. Glock, Robert N. Bellah. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1976. 391 p.
55. Nieuwenhuis, Jaap et al. Being Poorer Than the Rest of the Neighborhood: Relative Deprivation and Problem Behavior of Youth (by Jaap Nieuwenhuis, Maarten van Ham, Rongqin Yu, Susan Branje, Wim Meeus, Pieter Hooimeijer) / *Journal of Youth and Adolescence* (Springer). March 2017, No. 46. P. 1891–1904.
56. Norris, Pippa; Inglehart, Ronald. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. 2nd ed. New York: Cambridge Univ. Press, 2011. (Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics). 375 p.
57. Peng, Baochun. Relative deprivation, wealth inequality and economic growth // *Journal of Economics*, Vol. 94, No. 3 (September 2008). P. 223–229.

58. Pettigrew, Thomas F. Samuel Stouffer and Relative Deprivation // *Social Psychology Quarterly*, Vol. 78, No. 1 (March 2015). P. 7–24.
59. Runciman, Walter G. Problems of Research on Relative Deprivation // *European Journal of Sociology / Archives Europeennes de Sociologie / Europaisches Archiv fur Soziologie*, Vol. 2, No. 2, On the Welfare State (1961). P. 315–323.
60. Runciman W.G.; Bagley C.R. Status Consistency, Relative Deprivation, and Attitudes to Immigrants // *Sociology*, Vol. 3, No. 3 (September 1969). P. 359–375.
61. Runciman, Walter G.; Laslett, Peter (Eds.). Philosophy, Politics and Society (Second Series). New York: Barnes and Noble, 1962. 240 p.
62. Runciman, Walter G. A Treatise on Social Theory, Vol. II. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 1989. 507 p.
63. Runciman, Walter G. The Theory of Cultural and Social Selection. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 2009. 267 p.
64. Sayre, Edward A. Relative Deprivation and Palestinian Suicide Bombings // *Asian Journal of Social Science*, Vol. 38, No. 3 (2010). P. 442–461.
65. Shorter, Edward; Tilly, Charles. Strikes in France, 1830–1968. Cambridge: Cambridge University Pres, 1974. 428 p.
66. Smelser, Neil J. Theory of Collective Behavior. New York: Free Press, 1965. 456 p.
67. Smith, Heather; Pettigrew, Thomas F.; Pippin, Gina; Bialosiewicz, Silvana. Relative Deprivation: A Theoretical and Meta-Analytic Critique // *Personality and Social Psychology Review*, 2012, No. 16. P. 203–232.
68. Sorger, Gerhard; Stark, Oded. Income Redistribution Going Awry: The reversal power of the concern for relative deprivation // ZEF Discussion Papers on Development Policy, No. 173 / Zentrum für Entwicklungsforschung (University of Bonn). 2012. 17 p. URL: http://hdl.handle.net/10419/84812.
69. Spier, Leslie; Suttles, Wayne; Herskovits, Melville J. Comment on Aberle's Thesis of Deprivation // *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 15, No. 1 (Spring, 1959). P. 84–88.
70. Stark, Oded; Taylor, J. Edward. Relative Deprivation and International Migration // *Demography*, Vol. 26, No. 1 (Feb., 1989). P. 1–14.
71. Stark, Rodney; Glock, Charles Y. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Vol. 1: Patterns of Religious Commitment. 3ed ed. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1974. (Research Programm of Religion and Society). 230 p.

72. Stark, Rodney; Glock, Charles Y. The “New Denominationalism” // *Review of Religious Research.* Autumn 1965. Vol. 7, No. 1. P. 8–17.
73. Stewart, Quincy Thomas. Reinvigorating Relative Deprivation: A New Measure for a Classic Concept // *Social Science Research*. 2006. No. 35. P. 779–802.
74. Stone, Rob Nicholas. Relative Deprivation and Religiosity: A Cross-National Study on Income Inequality, Financial Satisfaction, and Religiosity / MA thesis, Georgetown University, 2013. Access at: https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/558589. 31 p.
75. Stouffer, Samuel A. Social Research to Test Ideas: Selected Writings of Samuel A. Stouffer. New York: Free Pres, 1962. 314 p.
76. Stouffer S.A., Suchman E.A., DeVinney L.C., Star S.A., Williams, R.M. The American Soldier. Vol. I: Adjustment during Army Life. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949. 599 p.
77. Useem, Michael. Protest Movements in America. Indianopolis: Bobbs-Merrill, 1975. 66 p.
78. Walker, Iain; Smith, Heather J. Relative Deprivation: Specification, Development, and Integration. New York: Cambridge University Press, 2002. 379 p.
79. Williams, Robin M., Jr. Relative Deprivation versus Power Struggle // *The Cornell Journal of Social Relations*, 1976. Vol. 2. P. 31–38.
80. Yitzhaki, Shlomo; Schechtman, Enda. Social Welfare, Relative Deprivation, and the Gini Coefficient. Chapter 13 // The Gini Methodology: A Primer on a Statistical Methodology. New York: Springer, 2013. (Springer Series in Statistics 272). 458 p.

REFERENCES

1. Arhiv vneshnej politiki Rossijskoj Imperii (AVPRI) [Archive of Foreign Policy of the Russian Empire, Moscow], fond 151 “Politarchive”, Inv. 482, 1912–1914. File 413. 575 f.
2. Ibid., file 768. 155 f.
   2a. Ibid., file 4383, 1916–1917. 22 f.
3. Gurr, Ted R. (2005), *Pochemu lyudi buntuyut* [*Why Men Rebel*], transl. from English, St.-Petersburg, Piter, 461 p.
4. Kareev, Nikolay I. (2010), *Teoriya istoricheskogo znaniya* [*Theory of Historical Knowledge*], 2nd ed., Moscow, Krasand, 328 p.

5. Corm, Georges (2012), *Religioznyj vopros v XXI veke: Geopolitika i krizis postmoderna* [*La question religieuse au XXIe siècle: géopolitique et crise de la post-modernité*], transl. from French by D. Kralechkin, Moscow, Institut obshchegumanitarnyh issledovanij, 288 c. (In Russian).
6. Austin, John (1999), Kak sovershat' dejstviya pri pomoshchi slov, *Izbrannoe* [Selected Works], transl. from French by L.B. Makeeva and V.P. Rudnev, Moscow, Idea-Press, Dom intellektual'noj knigi, (332 p.), pp. 13–135. (In Russian).
7. Tikhomirov, Lev A. (2012), *Religiozno-filosofskie osnovy istorii* [*Religious and Philosophical Foundations of History*], 6th ed., Moscow, FIV, 808 c. (In Russian).
8. Abraham C.M.; Pradeep Kumar K. (1989), Preconditions of Relative Deprivation – An Empirical Validation, *Indian Journal of Industrial Relations*, Vol. 25, No. 1, pp. 82–88.
9. Adogame, Afe (2010), Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, ed. by G. Turner, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 498–518.
10. Berman, Eli (2009), *Radical, Religious and Violent: The New Economics of Terrorism,* Cambridge, MIT Press, 280 p.
11. Canale, Natale et al. (2018), Cross-national differences in risk preference and individual deprivation: A largescale empirical study, *Personality and Individual Differences* (International Society for the Study of Individual Differences), No. 126. P. 52–60.
12. Cavanaugh, William T. (2009), *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict,* Oxford Univ. Press, 285 p.
13. Cole, Arthur H. (1961), The Relations of Missionary Activity to Economic Development, *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 9, No. 2, pp. 120–127.
14. Crosby, Faye (1976), A Model of Egoistical Relative Deprivation, *Psychological Review*, No. 83, pp. 85–113.
15. Crosby, Faye (1979), Relative Deprivation Revisited: A Response to Miller, Bolce, and Halligan, *The American Political Science Review*, Vol. 73, No. 1, pp. 103–112.
16. D'Ambrosio, Conchita; Frick, Joachim R. (2007), Income Satisfaction and Relative Deprivation: An Empirical Link, *Social Indicators Research*. No. 81, pp. 497–519.
17. Davis, James A. (1959), A Formal Interpretation of the Theory of Relative Deprivation, *Sociometry* (American Sociological Association), Vol. 22, No. 4, pp. 280–296.

18. Davis, James A. (1969), The J-Curve of Rising and Declining Satisfactions as a Cause of Some Great Revolutions and a Contained Rebellion, *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives: a Report to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence* (Task Force on Historical and Comparative Perspectives), ed. by Hugh D. Graham and Ted R. Gurr, New York, Bantam Books, 822 p.
19. Diener, Ed; Inglehart, Ronald; Tay, Louis (2013), Theory and Validity of Life Satisfaction Scales, *Social Indicators Research*, Vol. 112, No. 3, pp. 497–527.
20. Ditton, Jason; Brown, Richard (1981), Why Don't They Revolt? 'Invisible Income' as a Neglected Dimension of Runciman's Relative Deprivation Thesis, *The British Journal of Sociology,* Vol. 32, No. 4, pp. 521–530.
21. Duhaime, Jean (1993), Relative Deprivation in New Religious Movements and the Qumran Community, *Revue de Qumran*, Vol. 16, No. 2 (62), pp. 265–276.
22. Eckert, Roland (2005), Deprivation, Kultur oder Konflikt? – Entstehungsbedingungen von Terrorismus, *Leviathan*, Vol. 33, No. 1, pp. 124–133
23. Egiegba Agbiboa, Daniel (2013), Why Boko Haram Exists: The Relative Deprivation Perspective, *African Conflict and Peacebuilding Review,* Vol. 3, No. 1, pp. 144–157.
24. *Encyclopedia of Religion and Society* (1998), ed. by W.H. Swatos Jr. and P. Kivisto, Walnut Creek, London, New Delhi, AltaMira Press, 590 p.
25. Fitzgerald, Timothy (2011), *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*, London, New York, Continuum, 248 p.
26. Glock, Charles Y. (1967), Comment on Pluralism, Religion, and Secularism, *Journal for the Scientific Study of Religion.* Spring, Vol. 6, No. 1, pp. 28–30.
27. Glock, Charles Y. (2009), Early Religious Research Association History, *Review of Religious Research*, Vol. 50, No. 3, pp. 257–260.
28. Glock, Charles Y. (1972), Images of "God", Images of Man, and the Organization of Social Life, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 11, No. 1, pp. 1–15.
29. Glock, Charles Y. (1973), On the Origin and Evolution of Religious Groups, *Religion in Sociological Perspective: Essays in Ihe Empirical Study of Religion*, ed. by Ch.Y. Glock, Belmont, CA, Wadsworth, pp. 207–220.
30. Glock, Charles Y. (1963), Origine et évolution des groupes religieux, *Archives de sociologie des religions*, 8e Année, No. 16, pp. 29–38.

31. Glock, Charles Y. (1993), The Churches and Social Change in Twentieth-Century America, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 527, Religion in the Nineties, pp. 67–83.
32. Grasso, Maria T.; Yoxon, Barbaba; Karampampas, Sotirios; Temple, Luke (2017), Relative deprivation and inequalities in social and political activism, *Acta Politica* (Springer), Online: 13 Dec. 32 p. URL: https://link.springer.com/content/pdf/10.1057%2Fs41269–017–0072-y.pdf.
33. Gurney, Joan Neff; Tierney, Kathleen J. (1982), Relative Deprivation and Social Movements: A Critical Look at Twenty Years of Theory and Research, *The Sociological Quarterly*, Vol. 23, No. 1, pp. 33–47.
34. Hak, Durk H. (1998), Deprivation Theory, *Encyclopedia of Religion and Society,* ed. by W.H. Swatos Jr., P. Kivisto. Walnut Creek, London, New Delhi, AltaMira Press, pp. 136.
35. *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (2002), ed. by Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, Paul Andre Turcotte, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 834 p.
36. Hauser, Philip M. (1962), On Stouffer's Social Research to Test Ideas, *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 26, No. 3, pp. 329–334.
37. Henrich, Joseph (2009), The Evolution of Costly Displays, Cooperation, and Religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution, *Evolution and Human Behaviour*, No. 30, pp. 244–260.
38. Imedio-Olmedo, Luis Jose; Parrado-Gallardo, Encarnacion M.; Barcena-Martin, Elena (2012), Income Inequality Indices Interpreted as Measures of Relative Deprivation/Satisfaction, *Social Indicators Research*, Vol. 109, No. 3, pp. 471–491.
39. Inglehart, Ronald; Baker, Wayne (2000), Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values, *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1: *Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millenium*, pp. 19–51.
40. Johnson, Michael (1986), *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840–1985*, London, Ithaca Press, 243 p.
41. Johnson, Michael (1978), Factional Politics in Lebanon: The Case of the 'Islamic Society of Benevolent Intentions' (Al-Maqasid) in Beirut, *Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No. 1, pp. 56–75.
42. Johnson, Michael (1975), Middle East: Is Time Running Out?, *The World Today*, Vol. 31, No. 6, pp. 256–264.

43. Kent, Stephen A. (1982), Relative Deprivation and Resource Mobilization: A Study of Early Quakerism, *The British Journal of Sociology*, Vol. 33, No. 4, pp. 529–544.
44. Lanman, Jonathan (2012), The Importance of Religious Displays for Belief Acquisition and Secularization, *Journal of Contemporary Religion* (Routledge), Vol. 27, No. 1, pp. 49–65.
45. Lanman, Jonathan A.; Buhrmester, Michael D. (2017), Religious Actions Speak Louder Than Words: exposure to credibility-enhancing displays predicts theism, *Religion, Brain & Behavior,* Vol. 7, No. 1, pp. 3–16.
46. Maalouf, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelle, 211 p.
47. Majeed, Akhtar (1979), Relative Deprivation and Political Behaviour, *The Indian Journal of Political Science,* Vol. 40, No. 2, pp. 140–155.
48. Manzo, Gianluca (2011), Relative Deprivation in silico: agent-based models and causality in analytical sociology, *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, Demeulenaere, Pierre, Ch. 13. Cambridge University Press, (330 p.), pp. 266–308.
49. Stark, Oded; Taylor, J. Edward (1991), Migration Incentives, Migration Types: The Role of Relative Deprivation, *The Economic Journal*, Vol. 101, No. 408, pp. 1163–1178.
50. Milbank, John (2006), *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed., Malden, Oxford, Carlton, Blackwell, 448 p.
51. Morrison, Denton E. (1976), Growth, Environment, Equity and Scarcity, *Social Science Quarterly*, Vol. 57, No. 2: Scarcity and Society, pp. 292–306.
52. Morrison, Denton E. (1978), Some Notes toward Theory on Relative Deprivation, Social Movements, and Social Change, *Collective Behavior and Social Movements,* ed. by Louis Genevie. Itasca, Peacock, (531 p.), pp. 202–209.
53. *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (2010), ed. by G. Turner. Oxford, Wiley-Blackwell, 691 p.
54. *The New Religious Consciousness* (1976), ed. by Charles Y. Glock, Robert N. Bellah, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 391 p.
55. Nieuwenhuis, Jaap et al. (2017), Being Poorer Than the Rest of the Neighborhood: Relative Deprivation and Problem Behavior of Youth, *Journal of Youth and Adolescence* (Springer), No. 46, pp. 1891–1904.
56. Norris, Pippa; Inglehart, Ronald (2011), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 2nd ed., New York, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics), 375 p.

57. Peng, Baochun (2008), Relative deprivation, wealth inequality and economic growth, *Journal of Economics*, Vol. 94, No. 3, pp. 223–229.
58. Pettigrew, Thomas F. (2015), Samuel Stouffer and Relative Deprivation, *Social Psychology Quarterly*, Vol. 78, No. 1, pp. 7–24.
59. Runciman, Walter G. (1961), Problems of Research on Relative Deprivation, *European Journal of Sociology / Archives Europeennes de Sociologie / Europaisches Archiv fur Soziologie*, Vol. 2, No. 2: On the Welfare State, pp. 315–323.
60. Runciman W.G.; Bagley C.R. (1969), Status Consistency, Relative Deprivation, and Attitudes to Immigrants, *Sociology*, Vol. 3, No. 3, pp. 359–375.
61. Runciman, Walter G.; Laslett, Peter (eds.) (1962), *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*, New York, Barnes and Noble, 240 p.
62. Runciman, Walter G. (1989), A *Treatise on Social Theory,* Vol. II, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 507 p.
63. Runciman, Walter G. (2009), *The Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 267 p.
64. Sayre, Edward A. (2010), Relative Deprivation and Palestinian Suicide Bombings, *Asian Journal of Social Science*, Vol. 38, No. 3, pp. 442–461.
65. Shorter, Edward; Tilly, Charles (1974), *Strikes in France, 1830–1968,* Cambridge, Cambridge University Pres, 428 p.
66. Smelser, Neil J. (1965), *Theory of Collective Behavior*, New York, Free Press, 456 p.
67. Smith, Heather; Pettigrew, Thomas F.; Pippin, Gina; Bialosiewicz, Silvana (2012), Relative Deprivation: A Theoretical and Meta-Analytic Critique, *Personality and Social Psychology Review*, No. 16, pp. 203–232.
68. Sorger, Gerhard; Stark, Oded (2012), Income Redistribution Going Awry: The reversal power of the concern for relative deprivation, *ZEF Discussion Papers on Development Policy*, No. 173 (Zentrum für Entwicklungsforschung, University of Bonn), 17 p. URL: http://hdl.handle.net/10419/84812.
69. Spier, Leslie; Suttles, Wayne; Herskovits, Melville J. (1959), Comment on Aberle's Thesis of Deprivation, *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 15, No. 1, pp. 84–88.
70. Stark, Oded; Taylor, J. Edward (1989), Relative Deprivation and International Migration, *Demography*, Vol. 26, No. 1, pp. 1–14.
71. Stark, Rodney; Glock, Charles Y. (1974), *American Piety: The Nature of Religious Commitment.* Vol. 1: *Patterns of Religious Commitment.* 3ed ed. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, (Research Programm of Religion and Society), 230 p.

72. Stark, Rodney; Glock, Charles Y. (1965), The “New Denominationalism”, *Review of Religious Research.* Autumn Vol. 7, No. 1, pp. 8–17.
73. Stewart, Quincy Thomas (2006), Reinvigorating Relative Deprivation: A New Measure for a Classic Concept, *Social Science Research,* No. 35, pp. 779–802.
74. Stone, Rob Nicholas (2013), *Relative Deprivation and Religiosity: A Cross-National Study on Income Inequality, Financial Satisfaction, and Religiosity,* MA thesis, Georgetown University, Access at: https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/558589. 31 p.
75. Stouffer, Samuel A. Social Research to Test Ideas: Selected Writings of Samuel A. Stouffer. New York: Free Pres, 1962. 314 p.
76. Stouffer S.A., Suchman E.A., DeVinney L.C., Star S.A., Williams, R.M. (1949), *The American Soldier*. Vol. I: *Adjustment during Army Life,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 599 p.
77. Useem, Michael (1975), *Protest Movements in America*, Indianopolis, Bobbs-Merrill, 66 p.
78. Walker, Iain; Smith, Heather J. (2002), *Relative Deprivation: Specification, Development, and Integration*, New York, Cambridge University Press, 379 p.
79. Williams, Robin M., Jr. (1976). Relative Deprivation versus Power Struggle, *The Cornell Journal of Social Relations*, Vol. 2, pp. 31–38.
80. Yitzhaki, Shlomo; Schechtman, Enda (2013), Social Welfare, Relative Deprivation, and the Gini Coefficient. Chapter 13, *The Gini Methodology: A Primer on a Statistical Methodology*, New York, Springer, (Springer Series in Statistics 272). 458 p.

Леонид МЕДВЕДКО

ТРИ КРУГА РУССКОГО ЕВРАЗИЙСТВА В ДИХОТОМИИ ВОСТОКА-ЗАПАДА

В развитии концепции российского евразийства выделяются три основных периода. Нынешний, постсоветский этап необычайно богат теориями и идеями имеющими в основе своей единство Евразии в ее цивилизационном, культурном и религиозном многообразии. К развитию евразийской идеи причастны люди самых разных областей – философы и литераторы, общественные и партийные деятели, историки и культурологи. Богатое отражение евразийство нашло – прямо или косвенно – в литературных произведениях и публицистике. Один из наиболее сложных вопросов евразийской интеграции состоит в путях сосуществования разных религий в условиях ожидаемой конвергенции экономических моделей стран континента.

Ключевые слова: русское евразийство, Евразия, Восток-Запад, конвергенция, религии.

Русское, или точнее российское евразийство зародилось и поначалу развивалось в свеоем «имперским круге» и вместе с присущим ему цветом времени. После распада Советского Союза наша «русская Медитерра», омывается тремя океанами, обрела еще большие по своей протяженности сухопутные границы – как со странами дальнего, так и ближнего зарубежья.

Распад советской Российской Евразии произошел далеко не только в результате нанесенных по нему администрацией Рейгана «семи ударов». (Они подробно описаны в книге американского публициста Питера Швейцера[1].) И вместе с распадом великой страны неудачно закончился сам эксперимент уникальной советской цивилизации в Евразии. Она создавалась на основе, по выражению Николя Верта[2], рождавшегося нового «социума общей исторической судьбы». На поверку вышло, что созревавшая «цивилизация по-советски» распалась, не успев созреть. Не в последнюю очередь это произошло потому, что страна не имела ни своего национального имени, ни своей, что называется национальной самоидентификации. Отсюда и само государство, обладавшее самыми богатыми в мире «от Бога данными» природными богатствами, оказалось лишенным запаса прочности. Об этом еще ранее били тревогу академики Никита Моисеев и Дмитрий Львов[3].

---

[1] *Peter Franz Shvaicer*, род. 1964, американский журналист, писатель в жанре политических расследований, глава Инстиута правительственной ответственности (Government Accountability Institute) в Таллахасси (Флорида). Его книга "*Victory: The Reagan Administration's Secret Strategy That Hastened the Collapse of the Soviet Union"*, 1994, была переведена на русский: [1] (*Прим. ред.*)

[2] *Nicolas Werth,* род. 1950, французский историк, советолог. Видимо, речь идет о его книге: [2] (*Прим. ред.*)

[3] *Моисеев, Никита Николаевич* (1917–2000), математик, академик РАН; *Львов, Дмитрий Семенович* (1930–2007), президент «Арбатского клуба», председатель Экспертного совета Госкомстата, академик РАН. См. их важнейшую совместную работу: [3]. Позднее Д.С. Львов писал: «Главный ее [новой экологической доктрины] принцип должен состоять в том, что природная среда, природные ресурсы дарованы человеку Создателем, а поэтому и должны принадлежать всему человеческому сообществу. Частное присвоение того, что от Бога, является преступлением перед человечеством, разрушающим социальный мир» [4]. (*Прим. ред.*)

На одной из последних сессий Верховного Совета СССР на это указывал также академик Андрей Сахаров. Ставя под сомнение завершившееся построение у нас «реального социализма», академик предлагал изменить прежнее название СССР на другое – со схожей аббревиатурой – «ССРЕА» (Союз Советских Республик Европы и Азии, сокращенно – Европейско-Азиатский Союз)[1]. Лидер КПРФ Геннадий Зюганов позднее тоже должен был признать, что провозглашенная некогда «особая общность – советский народ» оказалась не равнозначной «советской цивилизации». Зримые ее черты лишь маячили где-то за далеким «горизонтом коммунизма». Но мираж так и не стал явью действительности. Как любили шутить в те времена, «зримые горизонты коммунизма удалялись, по мере приближения к ним».

Политические взгляды академика Сахарова, выступавшего за общее «мировое правительство» [6], я никогда не разделял. Но его идея о возможности придать СССР такой «евразийский адрес» мне понравилась. Это и подвигло меня и моих единомышленников создать в конце 90-х годов новую политическую партию «Евразийский союз».

В те годы известный философ и культуролог Георгий Гачев, автор серии книг, посвященных «национальным образам народов мира»[2], включил в эту серию описание менталитетов почти всех народов бывших советских республик. Гачев был также автором предисловий к большинству книг Чингиза Айтматова, в том числе и последнего его романа «Когда падают горы (Вечная невеста)» [13]. Мне довелось быть свидетелем их разговора уже после вы-

---

[1] *Андрей Дмитриевич Сахаров* (1921–1989), советский физик, общественный деятель и правозащитник, академик, лауреат Нобелевской премии мира (1975), народный депутат (1989). См.: [5]. (*Прим. ред.*)

[2] *Георгий Дмитриевич Гачев* (1929–2008), автор книг о национальных особенностях мировосприятия: [7–12]. (*Прим. ред.*)

хода в свет этого романа о разрушении некогда общей Родины всех проживавших в нем народов. В их беседе зашла речь и о том, можно ли было попытаться описать многонациональную ментальность советского человека по формуле ментальности, изобретенной Гачевым: «Космо-Психо-Логос». Из нее почему-то выпала «Любовь» – к родному языку, на котором люди думают и общаются. Чингиз Айтматов по этому поводу подшучивал: «У тебя получается, как у той дамы, которая перед телекамерой на весь мир провозглашает, что у советских людей секса нет. Что же касается родного языка, – продолжал Чингиз, – то я могу отчасти согласиться с определением Сталина, считавшего родным языком тот, на котором снятся сны. Мне как двуязычному писателю сны снятся и на русском, и на киргизском. Это зависит от того, на каком языке мои герои думают. “Тавро Кассандры”[1] я писал, к примеру, в западноевропейском “космосе”, но на русском языке. А вот “Легенду о манкурте”[2] услышал и писал на киргизском. Да и ряд сцен из “Белого облака Чингисхана”[3], с притчей о слове, которое выпасает Бога, – тоже на родном киргизском. Хотя саму эту притчу услышал впервые от одной казахской женщины. Будь я в Киргизии, России или Западной Европе, я пишу на языке героев своих книг...»

Гачев с ним согласился. Хотя сам он, будучи евреем по матери и болгарином по отцу, думал и писал только по-русски. Нынешнего государственного языка Израиля –

---

[1] Написан в период жизни писателя в Европе (Люксембург, Бельгия) и опубликован вначале на Западе, а затем в № 12 журнала «Знамя» за 1994 г. (*Прим. ред.*)

[2] «Легенда о манкурте» входит в роман «И дольше века длится день», изданный впервые в журнале «Новый мир» в 1980 г. (Позже издавался под названием «Буранный полустанок»). (*Прим. ред.*)

[3] «Белое облако Чингисхана» – так называемая «повесть к роману» «Буранный полустанок» была опубликована в 1990 г. в журнале «Знамя». (*Прим. ред.*)

иврита – он не знал. Да и на болгарском языке сны, по его признанию, давно не снятся... «В синагогу я не хожу, – признавался Гачев, – живу в русском космосе и удовлетворяюсь русским эросом. Всех женщин мне заменяет моя жена Светлана – она родила мне двух дочерей... Она в совершенстве владеет французским, но в отличие от русских дворян времен Льва Толстого, в семье мы все говорим и думаем на русском. Если бы идею Сахарова о СЕАСР удалось бы осуществить, русский язык тоже стал бы общим в семье евразийских народов». При этом Гачев пошутил, что сообщество евразийских народов вполне могло бы включать в себя и евреев, хотя их большинство продолжает проживать в США, а не в России и даже не в Израиле.

После возвращения Чингиза из Брюсселя на родину я спросил у него, кем он теперь больше себя чувствует – киргизом (как первый посол Кыргызстана в странах Бенилюкса) или русским писателем, книги которого переводятся теперь на многие языки мира. После некоторого раздумья он ответил:

Наверное, не тем и не другим... Здесь взгляды Сахарова и слова Маяковского мне более близки: чувствую себя гразданином Евразийского Союза! Так мы стали единомышленниками. Может быть, поэтому Чингиз во время нашей последней встречи в Москве уже незадолго до своей кончины сделал на подаренной мне книге – последнем романе «Когда падают горы» с предисловием Георгия Гачева – самый дорогой для меня автограф: «Мы свои во всем – в слове, в деле. Ч. Айтматов».

Задаваясь теперь вопросом, когда я стал осознавать себя евразийцем, должен признаться, что происходило это далеко не сразу. Сначала в годы моего военного детства это приобщение началось во время эвакуации из европейской части Белоруссии в азиатскую Сибирь – именно тог-

да я почувствовал необъятность евроазиатских просторов своей Родины, «от Москвы до самых до окраин». Позже, после окончания института, оказавшись в Турции, мне приходилось не раз переправляться в Стамбул на пароме через Босфор с европейского берега на азиатский. Убежден, в далекие времена сами турки-османы, придя в европейскую Восточную Фракию из азиатской Анатолии, наверняка ощущали себя больше азиатами, чем европейцами. Теперь современные турки продолжают считать себя частью «Асья-Аврупы», а не Евро-Азии. И я нисколько не удивился, узнав, что президент Эрдоган, не перестающий добиваться принятия Турции в Евросоюз, зондирует возможность присоединения его страны в евразийскую Шанхайскую организацию сотрудничества (ШОС) и ЕврАзЭс.

Уже в конце 80-х годов для меня все больше становилась очевидной неспособность КПСС, а потом и КПРФ, сохранить Россию как одну из двух мировых сверхдержав. Я стал продвигать идею возрождения «Евразийского Союза» и поделился этими своими мыслями с Чингизом Айтматовым. Мне даже удалось уговорить его тогда возглавить «Международный интеллектуальный альянс цивилизаций», продолжавший дело Иссык-Кульского форума[1]. Планировалось также со временем преобразовать партию «Евразийский Союз» в межреспубликанскую партию. Но сама эта партия не сумела предолеть существовавший тогда «партийный минимум в 40–50 тысяч членов. Теперь, при сниженном такого рода барьере, иници-

[1] Был создан по инициативе писателя в октябре 1986 г. как международный неправительственный клуб интеллектуалов, собравший на Иссык-Куле (г. Чолпон-Ата) многих известных во всем мире писателей, художников, деятелей культуры из разных стран Европы, Азии и Америки. (*Прим. ред.*)

ператива создания партии на основе евразийской идеи могла бы снова оказаться востребованной.

Еще в начале XX века эта идея возникла в кругах зарубежной русской эмиграции. В своей эволюции она преодолела за это время как бы «три круга» евразийства: от имперско-российского к имперско-советскому и постсоветсткому периодам.

Русско-эмигрантский этап евразийства можно было охарактеризовать как один из первых кругов, придавший ему неповторимый «цвет времени». Второй круг евразийства прянято связывать с ноосферными воззрениями А.И. Вернадского. Третий круг мог бы быть определен как новый евразийский этап, связанный с именем Л.Н. Гумилева.

В 90-е годы идеи евразийства стали пропагандироваться в возродившемся после 70-летнего перерыва журнале «Евразийские тетради». В своем приветственном слове Ч. Айтматов назвал это «событием, укрепляющим веру в идеи возрождаемого гуманизма» в глобальном масштабе.

На Западе долгое время к трактовке мировой истории подходили с позиций колониалистского противопоставления Востока и Запада. Сторонники его обычно приводили в качестве иллюстрации балладу о Востоке и Западе» Р. Киплинга. Оттуда чаще всего приводились первые три строки, вырванные из общего контекста, которые исказали подлинную авторскую мысль. Но смысл часто цитируемой баллады, возведенный потом в некий гимн колониализму, был совсем иной. После известных слов «Восток есть Восток...», автор уточнял:

Но нет ни Востока, ни Запада, границ различия племен,
Если двое сильных мужчин, рожденных в разных концах земли,
повернутся друг к другу лицом[1].

Сказано все предельно ясно: Восток и Запад стоят с повернутыми лицами именно друг к другу, а не против друг друга. Нечто подобное происходило веками на континенте Евразии, омываемой тремя океанами – Атлантикой, Северным Ледовитым и Тихим (Великим).

Русский философ Александр Панарин[2] незадолго до своей кончины отмечал, что Запад приписывает России некое стремление отстаивать особую значимость славяно-тюркского и славяно-мусульманского народов. Истинный порок России виделся ученому не столько в коммунизме, сколько в стремлении доминировать на евразийском пространстве. Но доминировать вовсе не означает господствовать. Взгляды А. Панарина и Л. Гумилева разделяли также наши заслуженные философы Вадим Кожинов и Георгий Куницын[3].

---

[1] Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet, / Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat; / But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, / When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth! – *Rudyard Kipling*. "The Ballad of East and West", 1889. Перевод был выполнен супругой автора, индологом Е.Я. Калинниковой (*Прим. ред.*)

[2] *Александр Сергеевич Панарин* (1940–2003). Во многих своих работах исследовал вопросы традиции, цивилизационного пути, в том числе с позиций евразийства [14–17]. (*Прим. ред.*)

[3] Партийный деятель, писатель и публицист *Георгий Иванович Куницын* (1922–1996), автор многих книг о литературе, в том числе важной работы [19]. (*Прим. ред.*)

Мой друг, незаслуженно забытый теперь русский мыслитель Г.И. Куницын писал [в этой книге], что «азиатчина» с сохранением духовных и общинных традиций Востока в ряде случаев не только прорастала в западную экономику через Россию, но и являлась для одних стран неизбежностью, а для других – альтернативой по отношению к капиталистическому образу жизни и его культуре. (Прим. автора)

Литературовед, философ и историк Вадим Валерианович Кожинов (1930–2001) писал, в частности: «Становление России как государственности, включавшей в себя и восточную часть Европейского континента, и северную часть Азиатского, и постепенное продвижение этой государственности по всему громадному равнинному пространству от Карпат до Тихого океана было воплощением определенной историческй закономерности, проявлявшей себя в деятельности ряда предшествующих государственных (или хотя бы “протогосударственных”) образований. <...> Именно “евразийский” характер был присущ возникавшим на территории будущей России “империям” <...> Необходимо также учитывать, что именно *евразийской* империей была явившаяся для Руси еще в X веке “образцом” Византия. <...> Евразийское понимание пути России подвергалось (и подвергается) критике и с западнической, и со славянофильской точек зрения». [18, 232].

Между тем, развитие событий в мире указывало на набиравшее обороты стремление погрузить Евразию в хаос. На проходившей под председательством Ч. Айтматова летом 2004 г. форуме ЮНЕСКО на Иссык-Куле «Евразия в XXI веке: диалог культур или конфликт цивилизаций?», помню, заходила речь и о противопоставляемых друг другу «культуре мира» и «культуре войны». Разразившийся в 2008 г. глобальный экономический общесистемный кризис показал, что глобализация не может сводиться только к доминированию «однополюсного» гегемона – Америки – над суперконтинентом Евразией.

За более четверти века, прошедших со времени распада СССР, все, кажется, смешалось в доме глобализации. Возникший в мире хаос заставляет другими глазами взглянуть на разразившийся глобальный общесистемный кризис в другом свете предстают и процессы, названные Пи-

тиримом Сорокиным «глобальным сопряжением» Востока с Западом. Память об общих утратах и жертвах, понесенных во всех прошлых войнах, продолжает скреплять народы экономическими общими интересами на всем постсоветском пространстве.

Лимит на противостояние и лобовое столкновение исчерпан не только для России, но и для всей Евразии в ее новом «другом» пространственно-временном измерении. Сколь бы ни был труден к созданию (или воссозданию) Евразийского Союза, он в обозримом будущем уже становится прообразом новой «другой» модели евразийского федерализма. Здесь возможно возвращение к идее Евразийского Союза – в первоначальном значении этого русского слова: укрепление «со-уз» народов бывшего Советского Союза.

Осуществление идей евразиатского сотрудничества может стать началом пути к созданию Евроазиатского союза государств – более прочного, чем ЕС, который проявляет все более отчетливые признаки глубокого внутреннего кризиса.

Последователи современной «науки о науках» – синергетики, такие, например, как Сергей Петрович Капица, издавший со своими единомышленниками книгу «Синергетика и прогнозы будущего» [20], особо отмечал, что в самом слове «союз» содержится идея, близкая к конвергенции. В свою очередь, академик О.Т. Богомолов[1] напоминал, что перекочевавшее из биологии само понятие конвергенции означает приобретение сходных признаков

[1] *Олег Тимофеевич Богомолов* (1927–2015), видный отечественный экономист, академик АН/РАН. Отстаивал идеи конвергенции разных экономических моделей, «оправдавших себя достижений различных общественных систем, сильных сторон либеральной и социал-демократической идеологий» [21]. (*Прим. ред.*)

развития у разных живых организмов, живущих в схожих условиях. Недавний советник российского президента по вопросам евразийской интеграции и по экономическим вопросам, академик Сергей Юрьевич Глазьев[1] считает, что с исчезновением мировой социалистической системы пресловутая конвергенция обернулась в поглощение одной системы другой, и в процессе глобализации вернее стало теперь говорить об оптимизации регулирования смешанной экономики. Видимо, настало время не пытаться слепо копировать американскую, китайскую или еще какую-то модель, а создавать свою оптимальную модель.

Россия была и остается в интегральном процессе связующего географического моста будущего Евразиатского союза. Вопрос ставится не о возрождении прежней имперской великодержавности, а скорее о воссоздании союза разных демократических субъектов федерации, входивших некогда в состав СССР. И начало этому процессу было положено еще в декабре 1999 г. «Договором о Союзном государстве» [23] России и Белоруссии. Очередной вехой на пути евразийской интеграции стало создание в январе 2015 г. Евразийского экономического союза (ЕАЭС) как возможного предвестника следующего, еще более широкого союза на севере Евразийского суперконтинента – на основе существовавшего многие десятилетия «советского социума».

Современная идеология евразийства, проделав 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 олигархического криминального капитализ-

[1] Заслуживает внимания, в частности, его выступление на круглом столе по проблемам межнационального общения Евразии в марте 2018 г. [22]. (*Прим. ред.*)

ма с его бездуховностью и вседозволенностью. Это должно исключать проявления всех видов национального и религиозного экстремизма.

Еще одним путем решения проблем будущей интегральной Евразии видится ограничение не всегда разумного потребления, которое ведет к ускоренному истощению природных энергоресурсов, а как следствие – к нарушению экологии окружающей среды. В качестве теоретического обоснования академик Никита Моисеев, выступивший когда-то инициатором создания Клуба независимых ученых «Евразия», предложил поиск возможностей «экологического социализма» [24] – с его бережным отношением к природе и вниманием ко всему, что относится к «духовной экологии».

Очевидно, что евразийская идентичность может иметь не только этно-национальное, но и духовное, религиозное измерение. И это измерение, связанное с глубокой верой в Творца, наиболее сложно поддается анализу. Может быть, поэтому, например, профессор А.В. Малашенко, критикуя евразийскую идентичность, называет ее суррогатом и утопией, саркастически замечая, что для него «самое трудное – писать о том, чего нет» [25].

Подобного рода трудности, впрочем, легко преодолеваются при внмательном рассмотрении. Актуальный ныне для китайцев тезис «Один пояс, один путь» предполагает, видимо, что одна евразийская зона имеет один путь из Китая в Европу – путь, называвшийся в прошлом «Шелковым», и связывающий вдоль весь суперконтинент. Однако с высоты все дальше и дальше покоряемого космоса, в котором, кстати, участвуют и китайцы, существует вовсе не один путь сквозь или вокруг общего евразийского пространства, но много путей – и на земле, и по океанам, и в небесах. Точно таким же образом существует много пу-

тей к Всевышнему, которому поклоняются люди разных вероисповеданий.

По своей сути Евразия представляет собой одно целое, как китайское *инь-ян*, связанное вездесущим *тайцзы*. Может быть подобная форма взаимодействия и составляет ценностную сущность русского Евразийства. Через искреннюю веру и служене общему делу даже кажущееся несовместимым становится гармонично совместимым. В сосуществование такого рода вкладывали глубокий философский смысл русские мыслители Н.С. Трубецкой и П.Н. Савицкий, историки Л.Н. Гумилев и Г.В. Вернадский. Так, постоянно обращаясь к исторической эпохе многовековой давности, один из теоретиков евразийства Петр Савицкий подчеркивал преемственность как внешнеполитических ориентиров, так и вопросов межрелигиозных отношений: «Деятели Золотой Орды соприкасались со многими геополитическими сочетаниями, которые и в настоящее время остаются в силе для России Евразии (например, отношение к балканским странам и Польше). Около них скрещивались религиозные принципы (православие, мусульманство, шаманизм), которые и сейчас действенны в евразийском мире...» [26]. Действенны религии, которые по сей день сосуществуют бок о бок.

Так что, читая и перечитывая теперь труды ученых-евразийцев, начинаешь лучше понимать, как описать то, чего, по мнению некоторых, не существует.

ЛИТЕРАТУРА[1]

1. Швейцер, Петер. Победа. Роль тайной стратегии администрации США в распаде Советского Союза и социалистического лагеря. Минск: Авест, 1995. 150 с.
2. Верт, Николя. История Советского государства, 1900–1991 / Пер. с фр. М.: Прогресс-Академия, 1992. 480 с.
3. Львов Д.С., Моисеев Н.Н., Гребенников В.Г. Манифест Арбатского клуба. Крутые ступени к процветанию России: от инерции распада к интеграции возможностей / ЦЭМИ РАН. Москва – Сочи, 1995.
4. Львов Д.С. Миссия России (Гражданский манифест). М.: Институт экономических стратегий, 2006. (56 с.) С. 13. URL: http://docplayer.ru/66340274-Grazhdanskiy-manifest.html.
5. Конституция Союза Советских Республик Европы и Азии. Проект народного депутата СССР, академика А.Д. Сахарова. URL: http://constitution.garant.ru/history/active/1024.
6. Елисеев, Александр. Академик и «мировое правительство» // *Столетие*, 09.10.2015. URL: http://www.stoletie.ru/territoriya_istorii/akademik_i_mirovoje_pravitelstvo_557.htm.
7. Гачев Г.Д. Наука и национальные культуры: Гуманитарный комментарий к естествознанию. Ростов-на-Дону: Рост. унив., 1993. 320 с.
8. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством. М.: Раритет, 1997. 680 с.
9. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. 368 с.
10. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Кавказ: Интеллектуальные путешествия из России в Грузию, Азербайджан и Армению. М.: Издательский сервис, 2002. 416 с.
11. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М: Академический Проект. 2007. 512 с.
12. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. 544 с.
13. Айтматов Ч. Когда падают горы (Вечная невеста). М.: Азбука, 2008. 480 с.
14. Панарин А.С. Политология. Западная и Восточная традиции. М.: Университет, 2000. 320 с.
15. Панарин А.С. Православная цивилизация / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014. 1248 с.

[1] Составлено редактором.

16. Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе: Между атлантизмом и евразийством. М.: ИФРАН, 1995. 261 с.
17. Философия истории / Отв. ред. А.С. Панарин. М.: Гардарики, 1999. 432 с.
18. Кожинов В.В. О евразийской концепции русского пути // О русском национальном сознании. М.: Алгоритм, 2002. 384 с.
19. Куницын Г.И. Общечеловеческое в литературе. М.: Советский писатель, 1980. 584 с.
20. Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. М.: Наука, 1997. 288 с.
21. Богомолов О.Т. Перед вызовом кардинальных перемен // *Развитие и экономика*, № 12, февраль 2015, с. 116. URL: http://spkurdyumov.ru/future/pered-vyzovom-kardinalnyx-peremen.
22. Выступление академика С.Ю. Глазьева на круглом столе по проблемам межнационального общения Евразии, 8.03.2018. URL: http://www.glazev.ru/articles/153-geopolitika/57500-kruglyy-stol-po-problemam-mezhnatsional-nogo-obshhenija-evrazii.
23. URL: http://www.soyuz.by/about/docs/dogovor5.
24. Моисеев Н.Н. Экологический социализм / Рос. движение за новый социализм. М.: Реалисты, 1998. 47 с.
25. Малашенко А.В. Евразийская идентичность: реальность и фантазии // *Независимая газета*, 5.07.2018. http://www.ng.ru/ideas/2018–07–05/5_7259_fantasy.html.
26. Савицкий П.Н. Геополитические заметки по русской истории // Приложение к: Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2007. С. 292–334.

REFERENCES[1]

1. Shvaicer, Peter Franz (1995), *Pobeda: Rol' tajnoj strategii administracii SShA v raspade Sovetskogo Soyuza i socialisticheskogo lagerya* [*Victory: The Reagan Administration's Secret Strategy That Hastened the Collapse of the Soviet Union*], Minsk, Avest, 150 p.
2. Werth, Nicolas (1992), *Istoriya Sovetskogo gosudarstva. 1900–1991* [*Histoire de l'Union soviétique*], Moscow, Progress.
3. L'vov, D.S., Moiseev, N.N., Grebennikov, V.G. (1995), *Manifest Arbatskogo kluba. Krutye stupeni k procvetaniyu Rossii: ot inercii raspada k integracii vozmozhnostej* [*Manifesto of the Arbat Club. Steep*

[1] Compiled by editor.

steps towards the prosperity of Russia: from the inertia of disintegration to the integration of opportunities], Moscow, Sochi.

4. L'vov, D.S. (2006), *Missiya Rossii (Grazhdanskij manifest)* [*Mission of Russia (Civil Manifesto)*], Moscow, Institut ehkonomicheskih strategij, 56 c., URL: http://docplayer.ru/66340274-Grazhdanskiy-manifest.html.
5. *Konstituciya Soyuza Sovetskih Respublik Evropy i Azii* (Proekt narodnogo deputata SSSR, akademika A.D. Saharova) [*The Constitution of the Union of Soviet Republics of Europe and Asia* (Project of the USSR PM, academician Anrey D. Sakharov)], URL: http://constitution.garant.ru/history/active/1024.
6. Eliseev, Aleksandr (2015), Akademik i "mirovoe pravitel'stvo" [Academician and "World Government"], *Stoletie,* 09.10.2015. URL: http://www.stoletie.ru/territoriya_istorii/akademik_i_mirovoje_pravitelstvo_557.htm.
7. Gachev G.D. (1993), *Nauka i nacional'nye kul'tury: Gumanitarnyj kommentarij k estestvoznaniyu* [*Science and national cultures: Humanitarian commentary on natural science*]. Rostov-na-Donu: Rostov University, 320 p.
8. Idem. (1997), *Nacional'nye obrazy mira. Amerika v sravnenii s Rossiej i Slavyanstvom* [*National images of the world. America in comparison with Russia and the Slavs*], Moscow, Raritet, 680 p.
9. Idem. (1999), *Nacional'nye obrazy mira: Evraziya – kosmos kochevnika, zemledel'ca i gorca* [*National images of the world. Eurasia – the space of a nomad, a farmer and a highlander*], Moscow, Institut DI-DIK, 368 p.
10. Idem. (2002), *Nacional'nye obrazy mira. Kavkaz: Intellektual'nye puteshestviya iz Rossii v Gruziyu, Azerbajdzhan i Armeniyu* [*National images of the world. Caucasus: Intellectual travel from Russia to Georgia, Azerbaijan and Armenia*], Moscow, 416 p.
11. Idem. (2007), *Nacional'nye obrazy mira. Kosmo-Psiho-Logos* [*National images of the world. Cosmo-Psycho-Logos*], Moscow, Akademicheskij Proekt. 512 p.
12. Idem. (2008), *Mental'nosti narodov mira* [*Mentality of the peoples of the world*], Moscow, Algoritm, EKSMO, 2008. 544 p.
13. Aytmatov, Chinghiz (2008), *Kogda padayut gory (Vechnaya nevesta)* [*When the mountains fall (Eternal Bride)*], Moscow, Azbuka, 480 p.
14. Panarin, Alexandr S. (2000), *Politologiya. Zapadnaya i Vostochnaya tradicii* [*Political Science. Western and Eastern traditions*], Moscow, Universitet, 320 p.

15. Idem. (2014), *Pravoslavnaya civilizaciya* [*Orthodox civilization*], ed. by O.A. Platonov, Moscow, Institut russkoj civilizacii, 1248 p.
16. Idem. (1995), *Rossiya v civilizacionnom processe: Mezhdu atlantizmom i evrazijstvom Moscow* [*Russia in the civilization process: Between Atlanticism and Eurasianism*], Moscow, Inst. of Philosophy of RAS, 261 p.
17. *Filosofiya istorii* (1999), [*Philosophy of History*], ed. by A.S. Panarin, Moscow, Gardariki, 1999, 432 p.
18. Kozhinov, Vadim V. (2002), O evrazijskoj koncepcii russkogo puti, *O russkom nacional'nom soznanii* [*On the Russian national consciousness*], Moscow, Algorithm, 384 p.
19. Kunitsyn, Georgy I. (1980), *Obshchechelovecheskoe v literature,* [*Universal in Literature*], Moscow, Sovetskij pisatel', 584 p.
20. Kapitsa, S.P., Kurdyumov, S.P., Malinetsky, G.G. (1997), *Sinergetika i prognozy budushchego* [*Synergetics and future forecasts*], Moscow, Nauka, 288 p.
21. Bogomolov, Oleg T. (2015), Pered vyzovom kardinal'nyh peremen [Before the challenge of fundamental changes], *Razvitie i ehkonomika*, No. 12, Febr. 2015. URL: http://spkurdyumov.ru/future/pered-vyzovom-kardinalnyx-peremen.
22. Speech by academician Sergey Yu. Glazyev (2018) at a round table on the problems of international communication in Eurasia, 8.03.2018. URL: http://www.glazev.ru/articles/153-geopolitika/57500-kruglyy-stol-po-problemam-mezhnatsional-nogo-obshhenija-evrazii.
23. http://www.soyuz.by/about/docs/dogovor5.
24. Moiseev, Nikolay N. *Ecologicheskij socializm* [Ecological socialism], Moscow, Realisty, 1998. 47 p.
25. Malashenko, Alexey V. Evrazijskaya identichnost': real'nost' i fantazii [Eurasian Identity: Reality and Fantasies], *Nezavisimaya gazeta*, 5.07.2018. http://www.ng.ru/ideas/2018–07–05/5_7259_fantasy.html.
26. Savitcky, Petr N. (2007), *Geopoliticheskie zametki po russkoj istorii* [*Geopolitical notes on Russian history*], appendix to: Vernadsky, G.V. Nachertanie russkoj istorii [Inscription Russian history], Moscow, Algoritm, pp. 292–334.

Вениамин ПОПОВ

ЕВРАЗИЙСКАЯ СУЩНОСТЬ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Евразийство как мощное теоретическое течение помогает осознать сущность нашей российской цивилизации, располагающейся и имеющей культурные корни как на Западе, так и на Востоке. В статье анализируются идеи не только выдающихся русских историков и философов-евразийцев, но и их единомышленников других национальностей, стоявших на позициях евразийства. Теоретической базой оригинальной евразийской концепцией русской истории стало учение о России-Евразии как культурно-цивилизационной общности, геополитического целого, а в духовном плане – особого религиозно-культурного мира. Большое внимание уделено историческим основаниям того сложного комплекса, каким является евразийская цивилизация. 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. 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. Религия является стержневым элементом не только духовной, но и культурной составляющей евразийского единства, а в масштабах России это, безусловно, важнейший государство-образующий элемент.

Ключевые слова: евразийство, цивилизация, религиозное разнообразие, культурный плюрализм, единство, Евразия, Россия.

В настоящее время все больше доминирует мнение, что мы живем в переломное время: меняется система международных отношений, которая складывалась на протяжении нескольких десятилетий.

Главным показателем остроты переживаемого момента называют кризис западной цивилизации, при этом нередко ссылаются на нашего великого ученого Л.Н. Гумилева и в частности его теорию пассионарности. Говорится о том, что в настоящее время Запад подобно античному миру или Римской империи утрачивает свою былую пассионарность и уступает ее другим этносам, которые благодаря вспышке пассионарной энергии смогут, по выражению Гумилева, «влить новое вино в старые мехи и обеспечить пестроцетное развитие человеческой истории».

Мир ощущает эти процессы на примере развала так называемого коллективного Запада. Кроме того, «революционер» Трамп ломает привычные стереотипы и пытается утвердить новые правила взаимоотношений не только с союзниками, но и с другими странами. В самих США разлад между элитами движется к своей кульминации, что дает основание некоторым политологам говорить о нарастающем конфликте, возможности столкновений или даже гражданской войны.

После Брекзита Европейский союз практически не может справится с растущими неурядицами: он не способен выработать единую позицию по вопросам миграции, а также целому ряду других проблем. В итоге, как считают наиболее дальновидные наблюдатели, процесс дезинтеграции ЕС будет набирать силу, и если союз не развалится, то весьма глубоко трансформируется.

Западная цивилизация после распада СССР достигла пика своего влияния в мире: США стали в одностороннем порядке определять главные тенденции развития (то, что

называется однополярный мир). На деле же богатые пустились «во все тяжкие» и перестали делиться с другими слоями населения, поскольку противовес в лице СССР исчез. Это вызвало возмущение, прежде всего людей среднего класса, которые достаточно быстро почувствовали, что они живут хуже, чем их родители, и по существу это явилось основной причиной прихода к власти Трампа и такого явления, как Брекзит.

Западные лидеры, уверовав в собственную непогрешимость, занимались только укреплением своего доминирования на планете. Примечательно, что в нынешний период к власти приходят руководители озабоченные только своими эгоистическими корыстными интересами и не имеющие стратегического видения. Это совпадает с появлением нового технологического уклада, который может привести к серьезным сдвигам не только функционирования общества, но и многих элементов жизнедеятельности.

Лучше всего это выразили авторы опубликованного в конце 2017 г. доклада Римского клуба, которые по существу говорили о тупике нынешней западной модели развития. В юбилейном (по случаю 50-летия) докладе руководители Клуба и его ведущие эксперты пришли к однозначному выводу о неизбежности кореной смены парадигмы развития нашей цивилизации. Жесткая критика капитализма, неприятие финансовых спекуляций, отказ от материализма и упрощенного понимания мира, призыв к альтернативной экономике, «новому просвещению», духовно-нравственному мировоззрению, единой планетарной гармоничной цивилизации – такова повестка будущего развития (якобы мир находится в опасности и спасение лежит в изменении мировоззрения, планета деградирует, спекулятивный капитал торжествует).

В целом текущие негативные изменения можно свести, прежде всего, к усилению разрыва между богатыми и бед-

ными как в планетарном масштабе так и в самих западных государствах. На данном этапе развития цивилизационные особенности стали играть более заметную роль и четко обозначился процесс растущего разделения мира по этноконфессиональному признаку.

В создавшихся условиях на фоне углубляющегося кризиса Запада объективно возрастает роль других цивилизаций: речь прежде всего идет о китайской, индийской, мусульманской, а так же об активизации обществ африканских и латиноамериканских стран.

Авторы энциклопедического словаря «Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты» изданного в 2001 г. под редакцией видного российского ученого М.П. Мчедлова, определяли цивилизацию как «существующую в определенное время и на определенной территории систему, в рамках которой действует социокультурная историческая общность с присущей ей совокупностью политико-экономических, культурных, духовных, в том числе конфессиональных характеристик» [1, 3].

Цивилизационные образования британский историк А. Тойнби определял как общности, «более широкие, чем отдельная масса, но меньше чем все человечество», в то время как американский социолог С. Хантигтон называл цивилизацией «наивысшую культурную общность людей и самый широкий уровень идентификации» [1, 486].

Россия представляет собой особый вид цивилизации с пространственной протяженностью в 9 тыс. км в широтном и до 4 тыс. км в меридиональном направлениях. Ее характеризуют историческая длительность – с IX века, полиэтничочть – около 150 национальностей, и многоконфессиональность – свыше 60-ти вероисповеданий. В становлении и развитии российской цивилизации особую роль сыграло государство. Неповторимый облик россий-

ской культуры был предопределен глубоким синтезом западных и восточных влияний. Интегрирующим началом многонационального суперэтноса выступил русский народ. Его интеграционными чертами стали «самоограничение, подвижничество, терпимость, склонность к справедливости и совестливости, к взаимообогащению культур, оказанию помощи, служению человечеству» [1, 486].

Одну из главных составляющих российской цивилизации – православную культуру, отличало глубинное соборное нравственное начало, противостоящее прагматическому индивидуализму.

Известный социолог, академик Г.В. Осипов, подчеркивал: «Какие бы новые драматические испытания не выпали на долю России, ее евразийский цивилизационный тип обладает жизнестойкостью и динамизмом» [2, 182].

Не случайно говорят, что новое – это хорошо забытое старое. Сегодня мы можем также утверждать, что история развивается по спирали: впервые четкий вывод о евразийской сущности российской цивилизации сделали так называемые «евразийцы» – сторонники идейного учения, которое сформировалось в 20-х годах XX в.

Это учение возникло в среде русской эмиграции, и у основания его стояли философ, князь Н.С. Трубецкой и политический мыслитель П.Н. Савицкий (их даже в шутку называли «евразийскими Марксом и Энгельсом»). Оказавшиеся в эмиграции после революции 1917 г. яркие представители русской интеллигенции – а их число не превышало 100 человек – пережили разочарования в связи с революций, мировой войной, и большевистским переворотом. Исход из России, соединенившись с надломами, произошедшими за годы войны в культурной жизни Европы, создали атмосферу катастрофического мироощущения кризиса.

Евразийство родилось не только из-за двойной, по их мнению, катастрофы в России – войны и революции, но и огромного эгоцентризма Европы после ее победы в Первой мировой войне. Европоцентризм рассматривался евразийцами как бич человечества, главный источник кризиса XX века. Евразийцы, по сути дела, представили новое прочтение исторической судьбы России как особого евразийского континента со своей спецификой и собственными законами развития.

Примечательно, что в свое время сходные идеи развивал выдающийся химик Д.И. Менделеев. В частности, он отмечал, что «Россия – это особая страна, стоящая между молотом Европы и наковальней Азии, долженствующая так или иначе их помирить» [3, 3].

Другой великий ученый, В.И. Вернадский, подчеркивал, что сохранение единства государства-континента – важнейший долг России перед человечеством. «Мы недостаточно оцениваем значение огромной непрерывности нашей территории. То новое, что дает в быту живущих в нем людей большое по размеру государство приближается по своему укладу к тому будущему, которому мы все стремимся, к мирному мировому сожительству народов. Огромная сплошная территория, добытая кровью и страданиями нашей истории, должна нами сохранятся, как общечеловеческое достижение, делающее более доступным, более исполнимым наступление единой мировой организации человечества» [4, 66].

Евразийцы утверждали, что цивилизационная иноприродность России-Евразии и ее близость к культурным общностям Востока – это источник силы, а не слабости. По их мнению, государственная самостоятельность без развития самобытной национальной культуры ничего не стоит. Евразийское же государство всегда позициони-

ровало себя, по выражению П.Н. Савицкого, как собор национальностей и собор вер.

Религиозная близость российских народов становится основой их культурной общности, хотя духовно-религиозное пространство Евразии включает в себя не только православное христианство, но также ислам, а в качестве значительных анклавов – буддизм и шаманизм. При этом особое внимание и акцент делался на духовных общностях православных и мусульманских народов.

Евразийцы отстаивали идею о том, что объединение Евразии в пределах одного государства в монгольско-золотоордынский период российской истории осуществили не славяне, а туранцы, тюрки и монголы – тогда как в дальнейшем продвижение русских на восток было тесно связано с обрусением целого ряда местных туранских народов. Вот почему, по мысли Н.С. Трубецкого, «сожительство русских с туранцами проходит красной нитью через всю русскую историю» [5, 141].

Евразийцы рассматривали российскую историю через призму прежде всего создания российского государства, в котором на протяжении нескольких веков преобладали туранские элементы. То, что у нас принято называть татаро-монгольским игом, евразийцы рассматривали как необходимый период русской истории, в котором основную роль играли ханы Золотой орды. По их мнению, собственно тюркский и славянорусский типы практически являются отдельными вариантами туранского характера: прививка русской психике характерных туранских черт сделала русских, как считал Трубецкой, тем прочным материалом государственного строительства, который позволил московской Руси стать одной из обширнейших держав.

С другой стороны евразийцы полагали, что европейский Запад, ломая оригинальные устои жизни и культуры незападных народов, способен заменить их, лишь чисто внешними материально утилиатрными отношениями и формами быта. В результате европейская цивилизации «производит небывалое опустошение в душах европеизированных народов, делая их в отношении духовного творчества бесплодными, в отношении нравственном – безразличными и одичавшими»; при этом верным спутником западной цивилизации выступает «непомерное пробуждение жадности к земным благам и греховной гордыни» [5, 331]. Трубецкой и его сподвижники исходили из того, что сама идея интернациональной цивилизации – это результат стремления Запада к мировому господству.

Евразийцы были уверены в том, что культура России не есть культура ни европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание их элементов. Она – совершенно особая, специфическая культура, обладающая не меньшей самоценностью и не меньшим историческим значением, чем европейская и азиатские. Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии, как срединную евразийскую культуру [6, 130–131].

Евразийцы рассматривали мир России-Евразии, как особую культурно-цивилизационную общность высокого уровня несводимую лишь к культуре русского православного народа: в ее составе роль восточных (тюркских, финских, монгольских) элементов не менее значительна, чем славянского и византийского.

По мнению английского географа Х. Дж. Маккиндера, который опубликовал в 1904 г. книгу «Географическая ось земли», центральную роль в мире играет обширный евразийский материк, «хард лэнд». Та держава, которая в данный момент контролирует «хард лэнд» фактически име-

ет реальную возможность контролировать весь мир, становясь практически непобедимой.

По его мнению, раньше такой державой была монгольская империя, теперь ее сменила российская. «В этом мире, – писал Маккиндер, – она занимает центральное стратегическое положение... и никакая социальная революция не изменит ее отношение к великим географическим границам ее существования» [7, 27]. Иными словами, географической осью истории оставалась Россия. (Идеи англичанина продолжал немецкий геополитик К. Хаусхоффер, который отстаивал идею совместных цивилизационных усилий двух континетальных держав России и Германии, по установлению своего рода «нового евразийского порядка»).

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.

В отличие от западной Европы религия на Востоке была доминирующим элементом не только частной, но и всей социальной жизни. Вездесущность религиозной веры мусульман регулирует как их повседневную жизнь, так и все высшие проявления человеческой культуры, включая политическую мысль. 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, т. е. ислама и православия проявлялось в общей склонности к мистицизму в глубоком уважении «к мирскому, озаренному светом верой». 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.

Оба региональных варианта мировых религий (русское православие и тюрко-татарский ислам) сформировавшихся на евразийском пространстве стоят гораздо ближе друг к другу, нежели к своим единоверным общностям за пределами Евразии.

Учение России-Евразии, как особой культурно-цивилизационной общности и геополитического целого, стало теоретической базой оригинальной евразийской концепцией русской истории. В обобщенном виде она представлена в работах Н.С. Трубецкого – «О туранском элементе в русской культуре», «Наследие Чингизхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока», и П.Н. Савицкого – «Евразийская концепция русской истории», «Географический обзор России и Евразии», «Геополитические заметки по русской истории», «Степь и оседлость». Заметную роль в создании методологического каркаса этих выводов внес Г.В. Вернадский, который обосновал теоретические положения главных евразийских идеологов обширным конкретно-историческим материалом.

Эти работы стремились показать Россию как некое европейско-азиатское единство, как особый целостный мир, которому свойственно своеобразие исторических путей: у России в географическом отношении более органическая связь имеется с Азией, с Востоком, тогда как в духовном плане она неразрывно связана с православием, которое оказалось решающим фактором в развитии культуры. По мысли Вернадского, в основе небывалого геополитического и хозяйственного единства Евразии лежит единство его народов на базе широко понимаемого православия

В свою очередь, П.Н. Савицкий считал, что судьба России была бы несравненно горше и трагичнее, достанься она зараженным «иранским фанатизмом и экзальтацией» туркам или же католическому Западу [8, 333–334]. Развивая эту мысль, Савицкий отмечал, что в областях вокруг впадения Камы в Волгу существовала и существует особая культура, которая с течением веков все больше окрашивалась в цвета ислама. Эту культуру можно назвать «средневолжской». Наряду с православно-русской, именно она представляла собой крупное явление в геополитическом круге Золотой орды [8, 310]. Период монгольского владычества, «способствовавший государственной организации России был тем горнилом, в котором ковались русское духовное своеобразие и его стрежень – русское благочестие».

По словам Трубецкого, по мере упадка золото ордынской государственности московские князья стали претендовать на роль объединителей Евразии в пределах ордынских владений, заняв место сарайских ханов. А Савицкий считал, что настоящими государственными правителями московские цари сделались лишь тогда, когда от «собирания русской земли» перешли к «собиранию земли татарской», то есть к покорению под свою центральную власть отдельных разрозненных и обособившихся частей северо-западного улуса монгольской империи (бывшего улуса Золотой орды). Благодаря этому, Россия, как он писал, стала «наследницей великих Ханов, продолжательницей Чингиза и Тимура, объединительницей Азии».

Ордынские правители, в конечном счете, свой религиозный выбор сделали в пользу ислама, который в 1321 г. при хане Узбеке был провозглашен государственной религией. На это решение повлияли такие факторы, как преобладание мусульман в числе ханских поданных, внешняя простота религиозной догматики и обряда, притягатель-

ность исламской культуры и традиционные связи между Поволжьем и Ближним Востоком.

Однако, Золотая орда оставалась дальней периферией исламской цивилизации, а сама монгольская государственность никак не совпадала с освещенным религией идеалом исламского правления: в мусульманских частях империи Чингисхана никакой крепкой внутренней спайки между господствующей религией и монгольской государственностью не получилось.

С 1452 г. и до конца XVII века внутри русского государства существовал своеобразный островок исламской государственности в виде Касимовского царства, в котором поселялись, получая поместные наделы, служилые татары-мусульмане со своей челядью.

Указ Екатерины II «О терпимости всех вероисповеданий» был во многом обусловлен необходимостью восстановления традиций евразийской имперской веротерпимости. Тем самым были закреплены основы совместного проживания и конструктивного взаимодействия русско-православной и тюркско-мусульманской общностей в пределах единого пространства и развития евразийской цивилизации. Начало же ему было положено, по мнению евразийцев, Золотой ордой, соединившей в одном государстве православный и мусульманский цивилизационные очаги Северо-восточной Руси и Волжско-камской Булгарии.

Евразийцы весьма неоднозначно оценивали деятельность Петра I, упрекая его «в издевательстве над священными для каждого русского традициями». По мнению Трубецкого, учреждением Синода и института Оберпрокурорства Петр нанес русской Церкви более тяжелый удар, чем советская власть – арестом Патриарха. В свою очередь деятельность Екатерины II, закрывшей 80% монастырей, реквизировавшей немалую часть церковного имущества и заточившую в Ревельскую крепость Митрополи-

та ростовского Арсения, мало чем отличалась от антирелигиозных гонений большевиков.

В русской Церкви изначально звучал голос национальной совести, являвшейся одним из проявлений национальной личности. Так, Трубецкой считал пагубным последствием европеизации утрату понимания российскими правителями исторической сущности России. По его убеждению, во все послепетровские времена Россия воевала за чуждые собственным национальным задачам интересы, в частности, за укрепление в Европе «легитимизма и феодальной монархии».

Впоследствии вовлечение России в орбиту европейской политики, а также навязывание ей ложных внешнеполитических целей вроде выполнения якобы завещанного киевскими князьями обладания Константинополем и Проливами или «освобождения братьев славян от турецкого ига», на деле служило прикрытием интересов европейских держав, стремившихся укрепиться на Ближнем Востоке.

Г.В. Вернадский в труде «Начертание Истории» говорил об эволюции внешнеполитической доктрины государства – от успешного соединения «православной политики с политикой дружественной мусульманскому миру» в XVI в. до возобладания чисто православной политики без соблюдения связей с системой мусульманского мира в середине XVII в. Последнее практически означало крушение внешнеполитической идеи «Москва – Третий Рим» [9, 83–84].

Н.С. Трубецкой подчеркивал, что органическое ненасильственное слияние других племен и народов приводило к взаимному культурному обогащению и появлению своеобразного, нового цельного национального русского типа.

Императорское правительство с конца XVIII в. отказалось от активных действий по насильственной русификации, однако эта линия не всегда проводилась последовательно, что сформировало в общественном мнении образ империи как «тюрьмы народов» и обусловило в начале XX в. популярность известного большевистского лозунга о «праве наций на самоопределение».

Евразийцы считали, что, несмотря на европеизацию, Россия смогла сохранить евразийскую цивилизационную сущность. Она продолжала историческую задачу государствообъединения Евразии, как бы завещанную Монгольской империей. Присоединение Крыма, Кавказа, Закаспийского края, Туркестана, закрепление за Россией Восточной Сибири, – все это были этапы на том же пути собирания разрознившихся частей евразийского улуса чингисхановой империи, а колонизации и запашка степи, превращение ее из кочевья в ниву было закреплением перехода евразийской государственности из рук туранцев в руки русских. Исходя из этого критерия, монголо-татарское иго для русского народа и государства мыслитель считал в целом позитивным. Н.С. Трубецкой в своей работе «О туранском элементе в русской культуре» так писал об этом: «Монгольское иго длилось более двух веков. Россия попала под него, еще будучи агломератом удельных княжеств, самостийнических, разрозненных, почти лишенных понятий о национальной солидарности и о государственности. Пришли татары, стали Россию угнетать, а попутно и учить. А через двести с лишком лет Россия вышла из-под ига в виде может быть и “неладно скроенного”, но очень “крепко сшитого” православного государства, спаянного внутренней духовной дисциплиной и единством “бытового исповедничества”, проявляющего силу экспансии и вовне» [5, 160].

А вот как тот же автор в работе «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» писал уже о недавнем периоде нашей истории: «При советской власти Россия впервые заговорила с азиатами как с равными, как с товарищами по несчастию, и отбросила ту совершенно ей не идущую роль высокомерного культуртрегера-эксплуататора, роль, которая прежде ставила Россию в глазах азиатов на одну доску с теми романо-германскими хищниками-поработителями, которых Азия всегда боялась, но также всегда и ненавидела» [5, 253].

Силой обстоятельств советская Россия обращалась к Азии, осуществляя во внутреннем развитии, то братание племен Евразии, которое является следствием исторической миссии России – объединительницы Евразии. «Наследие Чингисхана, – писал Трубецкой, – неотделимо от России. Хочет Россия или не хочет, она останется всегда хранительницей этого наследия и вся ее историческая судьба этим определяется».

Для народов Евразии религиозность была естественной стихией, а народ в церкви и народ в государстве были не двумя разными существами, а единым народом. Как при Чингисхане, так и в Московской Руси не существовало казённой религии и не было подчинения государственной власти религиозным институтам. Тем не менее, в обоих случаях государственность была религиозной и причина этому лежала не в области политики и законодательства, а в области психологии и быта[1].

Будущая Россия, по мнению евразийцев, должна сделаться своеобразным стержнем общепланетарного противостояния различных культурных цивилизационных и эт-

[1] Реализованный в послевоенные годы стратегический союз а арабскими странами, укрепивший позиции СССР, в определенной мере стал выражением идеи поворота к Востоку.

нерелигиозных общностей политической и идеологической гегемонии буржуазного колониального Запада.

Если утверждения евразийцев об иноприродности и враждебности Запада российской цивилизации, ее родстве с Востоком было совершенно неприемлемо для апологетов западничества, ориентировавшихся на европейский путь развития, то евразийский тезис «о потенциальном православии нехристианских народов» породил столь же безоговорочное неприятие ортодоксальных ревнителей русского православия.

Одним из главных критиков был Н.А. Бердяев, который считал, что духовное влияние России должно утверждаться путем раскрытия Западу своих религиозных богатств, не путем географического размежевания на стороны добра и зла. Он подчеркивал, что нужно добиваться «мирового признания России как великого мира Востоко-Запада, соединяющего в себе два потока всемирной истории» [10, 294].

Бердяев вообще считал евразийцев «духовными реакционерами»: якобы Чингисхана они «явно предпочитают Св. Владимиру, для них Московское царство есть крещеное татарское царство, а московский царь – оправославленный татарский хан. <...> Любовь к исламу, склонность к магометанству слишком велики у евразийцев. Магометане ближе евразийскому сердцу чем христиане Запада» [10, 297].

В свою очередь, И.А. Ильин считал, что евразийцы хотят сменить слепое подражание Западу на безрассудное копирование Востока. Для восстановления русской национальной культурной самобытности евразийцы, как полагал мыслитель, избрали ложный путь: по их рецепту русский человек, желая вернуть себе свою утраченную русскость, начал натаскивать себя на татарщину.

С точки зрения Ильина, петербургский период российской истории – самый плодотворный: русский народ сумел достичь наивысших вершин во всех областях своего культурно-исторического творчества. Россию погубил не Запад как таковой, ее привело к гибели неумное подражание всему «религиозно несостоятельному, ложному, пошлому, больному, что есть на Западе: Добро и Зло не имеет Востока и Запада, искать спасение в Азии можно только в духовной беспомощности и метериалистического склада души, опыта и мысли» [11, 281].

И.А. Ильин писал: «Мусульманский храм символизирует своим великим куполом единого Бога (Алла иль Алла) и своим минаретом – его пророка (Магометассул Алла)[1]; и обычно линии его просты, как его мораль, властны, как его вера, изящно-повторны, как стиль Корана» [12, 274–275]. При этом Ильин подчеркивал, что Россия не захватывала колонии, русский народ учил понимать и восполнять друг друга, русские не практиковали денационализацию других малых и некультурных племен.

Вместе с тем не трудно провести аналогию между сформулированными Ильиным идеями общенационального братства и евразийской доктриной российской «многонародной» нации. Ильин подтверждал идею об органической враждебности Запада в отношении исторической России. Несмотря на это, его мысли, как и вообще идейное наследие евразийцев, важны для осознания исторической России как результата православно-мусульманского цивилизационного синтеза.

Идея единства славянских и тюркских народов на пространстве Евразии легла в основу известной инициативы президента Казахстана Н.А. Назарбаева, выдвинутой им

[1] Видимо, Ильиным была допущена ошибочная транслитерация частей мусульманской шахады. (*Прим. ред.*)

в марте 1994 г., о создании на безе СНГ нового межгосударственного объединения – Евразийского союза. 10 октября 2000 г. в Астане президентами Белоруссии, Казахстана, Киргизии, России и Таджикистана было создано Евразийское экономическое сообщество. В ЕвразЭС со статусом наблюдателя вошли Молдавия, Украина и Армения.

В основе этих проектов лежала идея достижения цивилизационного культурного и по-возможности политического единства Евразии на базе синтеза национальной идентичности каждого из евразийских народов с общеевразийской идентичностью содружества и «многонародной нации».

Такой критик евразийства, как В.А. Сендеров допускал, что ценой сохранения чистоты православной веры станет полная исламизация России и Евразии[1].

Ислам переживает небывалый подъем, связанный с колоссальным ростом его демографического, финансово-экономического, а главное интеллектуального потенциала, который формирует собственные ответы на вызовы XXI века. Н.А. Нарочницкая пишет: «Ислам стал основой великой не западной цивилизации наряду с православной она явилась мощной альтернативой религиозной нетерпимости и этноцентризма западного мира... Арабская цивилизация как одна из крупнейших явлений мировой культуры после самоутверждения дала пример арабского халифата, который для своего времени явил невиданную на Западе религиозную и национальную терпимость и взаимодействие культур. Арабский исламский мир всегда имел некоторое количество христиан среди своих единоплеменников» [14]. Нарочницкая также считала, что евразийство – шанс растворить русское национальное начало в космополитическом союзе, освобождающем поле

[1] См., например, его статью: *«Неоевразийство: реальности, опасности, перспективы»* [13, *22–37].* (*Прим. ред.*)

и формирующем условия для главного противоборства будущего века – соперничество цивилизаций [15, 137].

Следует особо подчеркнуть мысль о том, что в утверждении евразийского цивилизационного вектора на базе конструктивного сотрудничества православной и мусульманской культурно-религиозной общности именно русскому народу, как мощному религиозному и этнополитическому целому должна принадлежать ведущая роль. Становление России как Евразии может обеспечить историческое существование русских. Этносоциолог И.М. Кузнецов описывал российскую цивилизационную модель «как некий океан: это русский, в котором, как кристаллики, плавают другие культуры. Это такой веками сложившийся симбиоз, что ни русские без этих кристалликов не могут нормально существовать не умирая, не затухая, а постоянно поддерживая культуру в жизнеспособном состоянии, ни эти кристаллики уже не могут существовать вне данной среды» [16]. Тут можно вспомнить, что в свое время П.Я. Чаадаев называл татаро-монгольское владычество величайшей важности событием, принесший России больше пользы, нежели вреда и способствовавшей развитию и созревания русской народности[1].

К сторонникам классической евразийской школы относится и наш знаменитый ученый Лев Николаевич Гумилев, который сам себя называл последним евразийцем. Он подчеркивал: «Если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [17, 89].

Особую актуальность сегодня приобретают его слова о том, что евразийская доктрина замышлялась как син-

[1] Из неотправленного письма А.И. Тургеневу (1843), по тексту публикации Л.Н. Черткова в журнале «Русская литература», 1969, № 3. (*Прим. ред.*)

тез гуманитарной науки и естествознания, синтез истории и географии.

По убеждению Гумилева, его собственная теория этногенеза не противоречила марксистскому учению о смене социально-экономических формаций.

В истории, считал Гумилев, нет ни одного этноса дожившего в своей корневой родовой основе до наших дней: «Древние шумеры, хетты, филистимляне, дарданы, этруски и венеты уступили свое место парфянам, эллинам, латинам и римлянам <...> Но и этих сменили итальянцы, испанцы, французы, греки (этнос славяно-албанского происхождения), турки, таджики, узбеки и казахи» [18]. «Я, кажется, сделал открытие, разгадав, наконец, что лежит в основе этого могучего естественного процесса. Я нашел пусковой механизм его и дал ему отличное название – пассионарность – от латинского слова passio – страсть. Я понял, что рождению каждого нового этноса предшествует появление определенного количества людей нового пассионарного склада» [19, 10–11].

Для анализа проблем развития российской цивилизации, как православно-мусульманской, «славяно-тюркского» симбиоза наибольшим эвристическим потенциалом обладает гумилевское основание единства и уникальности евразийского суперэтноса. Ключевым элементом при этом выступает категория этноса. В отечественной науке утвердился принцип рассматривания этноса, как группы людей объединенной общностью языка, происхождения, обычаев и жизненных укладов, осознаваемых членами этноса и освещенных традиций. Гумилев считал, что из смеси славян, угров, алан и тюрок развилась великорусская народность, а образование, включавшее монгло-китайских и манчжуро-китайских метисов, часто возникавшие вдоль линии Великой китайской стены последние две тысячи лет, оказались не стойкими и ис-

чезли как самостоятельные этнические единицы [20, 52, 54]. Он писал: «Великороссы включают в свой состав: восточных славян из Киевской Руси, западных славян – вятичей, финнов – меря, мурома, весь, заволоцкая чудь, угров, смешавшихся сперва с перечисленными финскими племенами, балтов – голядь, тюрок – крещеных половцев и татар и в небольшом числе монголов» [21, 148].

Так называемый христианский мир, по мысли Гумилева, не был единым и подразумевал больше системную целостность, а не объединение по канонам религии. Равным образом мир ислама противопоставлял себя и грекам, и французам, и языческим тюркам, но с точки зрения религии не был единым. Учение шиитов, карматов, суфиев весьма мало походили друг на друга и на ортодоксальную доктрину – суннизм. Но ведь и христиане-европейцы отнюдь не дружили между собою. Однако, сталкиваясь с мусульманами и язычниками, они сразу находили общий язык и пути для компромисса.

Именно две крупнейшие мировые религии, христианство и ислам, выступали доминантами на всех ступенях этнической иерархии для суперэтничеких общностей, ставших ведущими субъектами евразийской истории православно-христианской и мусульманской цивилизаций.

Первые христианские общины, возникшие в I веке в объединенном римлянами средиземноморском регионе, носили ярко выраженные черты консорций – первоначальной зародышевый общности людей разного этнического происхождения, связанных единой целью и общей судьбой. Исходя из своей цели и судьбы, а также благодаря определенным особенностям нового вероучения, они противопоставили себя остальным этносам – римско-эллинистической суперэтнической целостности.

Но уже во втором поколении консорция превратилась в монолитный субэтнос, ставший к IV веку самостоятельным этносом.

По словам Гумилева, «С V по X в. в православие были обращены болгары, сербы, венгры, чехи, русские и аланы, и тогда создалась суперэтническая культурная целостность православного мира, сломленная в XIII в. «франками», «турками» и монголами. В XIV в. православная традиция воскресла в связи с возникновением великорусского народа. Но считать Московскую Русь культурной периферией Византии нельзя, ибо местные традиции сделали из Руси самостоятельную целостность» [21, 148].

Выводы Гумилева непосредственно перекликаются с известной концепцией «византизма», предложенной К.Н. Леонтьевым.

По идее Гумилева, доминирующим процессом в образовании арабского этноса, – а в суперэтническом смысле и всей мусульманской культуры – явился, зачатый Мухаммадом ислам.

Реальной причиной этногенеза, запускающей процесс развития новых этнических общностей, является не влияние на мир природно-географических или социально-культурных факторов, но его определяет некое внешнее воздействие, которое Л.Н. Гумилев называет пассионарным толчком.

Импульс пассионарности бывает столь силен, что его носители не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Отсюда ключевая роль человеческого фактора, например, жажда славы. Так, честолюбие и гордость были присущи Александру Македонскому, однако только этими чертами не объясняется неодолимая тяга полководца к великим деяниям. По праву рождения Александр имел всё, составлявшее предел желания человека его эпохи, тем не менее он начал кровопро-

литную войну с персидской державой Ахеменидов, желая отомстить за разрушение, нанесенное персами во время греко-персидских войн, о которых сами греки успели позабыть. После победы над персами Александр предпринял не имевшие политического и военного смысла походы в Среднюю Азию и Индию (примерно те же наклонности можно видеть и у Наполеона).

В составе любого этноса присутствует и субпассонарии – особи энергодефицитного типа. Последствия такого субпассионарного мировосприятия проявились в полной мере уже в V веке, когда казавшийся несокрушимым «Вечный город» был дважды взят и разграблен варварами-германцами – вестготами в 410 г. и вандалами в 455 г. Вождь африканских вандалов Вензерих объявил себя мстителем за разрушенный Карфаген и устроил в Риме настоящую резню. При этом никто из жителей города, численностью во много превосходившей завоевателей, даже не подумал о сопротивлении. Спасать же их было некому, поскольку всех носителей пассионарного импульса римская чернь уже уничтожила.

Подобный же пример деструктивного доминирования субпассионариев в этнической системе, в итоге приводящего ее к краху, демонстрировали Византийская империя при династии Ангелов и поздний Багдадский халифат. В этом государстве начиная с середины IX века гулямы (тюркская гвардия, состоявшая из рабов) меняли халифов по своему усмотрению. Периодически они устраивали в Багдаде резню, тогда как население огромного города плакало, ругалось и острило, но предпочитало жить не работая и умирать, стоя на коленях, только бы не защищаться.

Любой процесс этногенеза, считал Гумилев, зачинается героическими, подчас жертвенными, поступками небольших групп людей (консорций), к которым присоединяют-

ся окружающие их массы. Пассионарии способны абсорбировать больше энергии для простого поддержания жизни, формируют социальные связи, позволяющие применить эту энергию в любом направлении. Это и есть пассионарный толчок, выражающийся во внезапном появлении критической массы пассонариев в человеческой популяции и выступающий причиной рождения этносов (это внешнее воздействие может соответствовать пучкам энергии, исходящей от солнца). Гумилев утверждал, что с XVIII в. до н.э до XIII в. н. э. на Земле произошло 9 пассонарных толчков, породивших около 40 этнических систем.

По Гумилеву, православное христианство и суннитский ислам в своем динамичном взаимодействии составили духовную основу российской цивилизации, выросшей на базе многообразной суперэтнической целостности. Россия является суперэтносом, ибо Москва объединила вокруг себя много этносов, не прибегая к завоеваниям.

По расчетам ученого, инерции пассионарного толчка в среднем хватает на 1200 лет, что совпадает с выводами о возрасте великих государств, сделанными К.Н. Леонтьевым.

Гумилев рассказывает о том, что ставший в 899 г. имамом исмаилитов Али (Саид) Абдалла аль-Махди, перешедший в ислам еврей, который выдавал себя за потомка халифа Али и дочери пророка Мухаммада Фатимы, при поддержке шиитских сторонников Северной Африки в 909 г. был объявлен имамом-халифом, и тем самым было положено начало исмаилитской династии Фатимы. В 969 г. его преемники овладели Египтом, но их союз с берберами оказался непрочным. Единственной надежной опорой новой династии стала значительно разросшаяся невольничья гвардия гулямов, которые стали именоваться мамлюками. По словам Гумилева, «Фатимидим удалось создать государство не на основе того или иного этноса, пусть даже

завоевателя, а на основе консорции, пополняемой новообращенными из всех этносов Ближнего Востока и Европы. Исмаилитская община умело использовала феллахов как трудящихся, христиан-коптов как чиновников, евреев как купцов-посредников <...>, тюрок и суданских негров как гвардию, берберов и хиджазских арабов как ополчение, а сами члены исмаилитского ордена правили захваченными землями и проникали в мусульманские страны, подготовляя их к присоединению к Египту»[1]. В 1250 г. мамлюкский предводитель Кыпчак Бейбарс утвердил новую династию мамлюкских султанов, а в конце следующего века их сменили султаны-черкесы.

В свою очередь, хазары, то Гумилеву, были могучим народом, жившим в низовьях Волги и исповедовавшим иудейскую веру. В 965 г. их победил князь Святослав Игоревич. Позднее хазары, получив пассионарный заряд от тюрок, стали, по сути, новым этносом и перенесли военные действия на территорию арабского халифата (так, в 718 г. хазары заняли Дербент).

Последующие века потомки хазар нашли прибежище в столице полумира Сарае и растворились в огромной Золотой орде. Мусульманская вера позволила им слиться с татарами.

Общность России и русских, как и всего восточнославянского с тюрко-монгольскими кочевниками евразийских степей, уже в Средние века отчетливо осознавалась и на Западе, и на Востоке. Объективным историческим фактом считает ученый неявное отождествление в глазах не только средневековых западноевропейцев, но и китайцев – России и народов Монголии, слившихся для них в нечто целое, хотя и раздробленное и неосязаемое.

---

[1] Из работы Л.Н. Гумилева «"Тысячелетие вокруг Каспия": Историко-этнологическое исследование ойкумены Евразии за 1500 лет – с III в. до н. э. по XII в. н. э.». (*Прим. ред.*)

По словам Гумилева, первая евразийская империя основывалась на гунно-славянском союзе, но уже через 20 лет после смерти в 453 г. вождя гуннов Аттилы его держава распалась, а гунны, как самостоятельный этнос, исчезли из истории.

Второй великой евразийской державой был тюркский каганат. Третьей же евразийской империей стали монголы, и это было связано с ролью Чингисхана. О нем Дж. Неру говорил, что он «встряхнул» Азию и Европу, что он одержал свои победы благодаря дисциплине и организации. Известный русско-американский евразиец Георгий Вернадский соглашался, что искусство печати, морской компас, огнестрельное оружие и многие другие изобретения, перевернувшие мир Западной Европы, были импортированы с Востока при посредничестве монгольского влияния[1] (в XIII веке монголы считались в собирательном смысле частью татар; это наименование обозначало название группы племен, а впоследствии название татар в Азии исчезло и перешло на поволжских тюрок, подданных Золотой орды, где с течением времени превратилось в этноним).

Четвертой евразийской империей Гумилев считал Россию: она прошла путь от Руси к России, причем, историческая Россия XV–XX веков не является прямым продолжением Киевской Руси.

По мнению Гумилева, для понимания русской истории ключевыми являются три века – XIII, XIV и XV, когда значительная часть русских земель утратила свою политическую независимость в результате монгольского нашествия, однако вскоре, став частью улуса Джучи, Русь стала обретать черты самостоятельной цивилизации, в рам-

[1] Из работы Г.В. Вернадского «Монголы и Русь», 1953 г. (*Прим. ред.*)

ках которой, собственно, и сложился евразийский суперэтнос, ставший теперь российским.

В течение этих трех веков произошла не просто смена столиц с Киева на Москву, но и затухание всей древнерусской этнополитической общности, на смену которой пришла принципиально новая общность и новая историческая сила – Московское государство великороссов. Московскому периоду суждено было стать золотым веком русской истории и мерилом расцвета цивилизационной самоидентичности русского народа и других народов евразийского пространства.

Князь Александр Невский рассматривается Гумилевым, как ключевая фигура российской истории, ознаменовавшая собой новый этногенетический процесс. Благодаря таланту Александра Ярославича русским землям удалось не только пережить «темное столетие» обскурации между двумя веками этногенеза, но и сохранить преемственность византийской культурной традиции.

Подводя итог, можно сказать, что представленная Гумилевым концепция русско-ордынского симбиоза при всех ее натяжках содержит определенное рациональное зерно и должна быть осмыслена, как одна из плодотворных гипотез. Симбиоз Руси и Великой степи, возникнув в древнерусский период, повторился на новом витке этногенеза в русском Улусе Золотой орды, обеспечив благоприятные условия обновленного великорусского этноса в условиях нарастания угрозы подчинения и ассимилирования католическим Западом.

Решающую роль в начальной фазе великорусского этногенеза ученые отводят Церкви. Церковь как социальная организация с ее системой монастырей дала новым пассионариям доминанту – защиту православия, которой можно было служить только искренне, а не ради выгоды. И такое было возможно только в фазе пассионарного подъема.

Степной улус наследников Чингисхана в результате реформы Золотой орды превратился в мусульманский султанат, где доминировало население торговых городов, ставшее основной опорой хана Узбека. Это вызвало резкую оппозицию среди старой степной знати, еще сохранявшей запас пассионарности. В ответ обрушились жестокие репрессии: «великая степь, никогда не знавшая религиозных преследований столкнулась с этим омерзительным проявлением цивилизации» [21, 482].

Единственным местом, где ордынские татары, не желавшие исповедовать ислам, могли найти прибежище, были русские княжества. Принимая православие, они вливались в состав великорусского этноса, значительно увеличивая его пассионарный военный потенциал: татары в то время были лучшими в мире специалистами по конному строю и маневренной войне. Крещеные ордынские воины, расселявшиеся московскими князьями на юго-восточной окраине Руси, составили впоследствии сословную группу однодворцев: «ареал однодворцев стал рубежом между двумя новообразовавшимися этносами – великорусским и татарским и более того, между двумя суперэтносами – православным и мусульманским» [21, 482].

«Непривычная для Запада система отношений власти и подчиненных была столь привлекательной, что на Русь стекались и татары, не желавшие принимать ислам под угрозой казни, и литовцы, не симпатизировавшие католицизму, и крещеные половцы, и меряне, и мурома, и мордва. <...> Но для того, чтобы это скопище людей, живущих в мире и согласии, стало единым этносом, не хватало одной детали – общей исторической судьбы, которая воплощается в коллективном подвиге, в свершении, требующем сверхнапряжения. Именно эти деяния знаменуют собой окончание инкубационного периода и начала этапа исторического развития этноса – фазы подъема» [21, 559].

Таким событием стала Куликовская битва: возникла новая этническая общность Московская Русь.

Идея национальной исключительности вообще была чужда русским людям – их не шокировало, что, например, на патриаршем престоле сидел мордвин Никон, а русскими армиями руководили потомки черемисов (Шереметьевы) и татар (Кутузов). После взятия Казани войсками Грозного 1552 г. всех осиротевших татарских детей государь повелел отдать в русские семьи, назначив их опекунам пособие из государственной казны [22, 214].

После присоединения казанского и астраханского ханств, а также территорией ногайской орды, московский государь вступил в золотоордынское наследство, а после освоения территории Сибирского ханства – в геополитическое наследство монгольской империи.

Екатерининский указ «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальствам» от 17 июля 1773 г. положил конец принудительному миссионерству и снял ранее существовавшие запреты на строительство мечетей. (В 1788 г. было создано Оренбургское могометанское духовное собрание во главе с муфтием, а в 1787 г. был напечатал Коран на арабском языке).

Русский суперэтнос в данном случае выступает как исторически сложившаяся кооперация множества этносов России, из которых собственно русский сделался носителем суперэтнической общности.

Как бы то ни было, евразийство является мощным теоретическим подспорьем для того, чтобы осознать сущность нашей цивилизации. Россия долгое время не могла себя вписать ни в Восток, ни в Запад.

Тем не менее, формы государства и особенно межгосударственного общения в России выстраивались, как отмечали, например, авторы статьи в журнале «Профиль» (№ 34 за 2018 г.), под сильнейшим влиянием западных норм. А мировоззрение не менее десяти поколений жителей нашей страны основывались на убеждении, что Россия – это Европа. Сегодня в большей или меньшей степени такая «европейскость» сидит во многих россиянах. Именно она вызывает отторжение Востока, страх перед ним поддерживают мифы.

Между тем, очевидно, что Азия в обозримом будущем вполне может стать технологическим и интеллектуальным центром планеты. На практике осознание нас евразийцами дает нам прекрасный шанс для того, чтобы сыграть роль предназначенную России историей.

Волею судеб Россия оказалась на перекрестке мировых цивилизаций между Европой и Азией: треть в Европе, две трети в Азии, и в силу географических, исторических, демографических, культурных параметров как уникальная полиэтническая, многоконфессиональная сложилась целостность различных народностей, национальностей, верований западной и восточной ее составляющих. Появился неразрывный сплав русского народа с другими группами восточных славян, с народами уральской, финно-угорской группы, с алтайской, тюркской, кавказской и других языковых семей Западной, Центральной и Восточной Азии, Тихоокеанской культурой. В конфессиональном плане имеет место взаимодействие православия с католицизмом, протестантством – на западе, тогда как на востоке – с исламом, буддизмом, ламаизмом, а также язычеством и многими местными верованиями народов Крайнего Севера. Тем самым, на протяжении истории Россия сформировалась как уникальная самостоятельная евразийская цивилизация.

Познанию особенностей и путей развития российской евразийской цивилизации посвятили свою жизнь целые плеяды выдающихся отечественных ученых, писателей, общественных деятелей. Их труды продолжают оставаться предметом глубокого изучения современных исследователей. И это естественно, ибо тема российской евразийской цивилизации неисчерпаема и в историческом плане, и в силу ее возрастающей актуальности в настоящее время.

Пожалуй, к числу евразийцев можно отнести и одного из крупнейших теоретиков ислама конца XIX – начала XX вв., выдающегося ученого просветителя Исмаила Гаспринского, которого современники называли «человеком, пробудившим весь тюркский мир». Его высоко ценили, уважали, искренне почитали и обращались к нему со словами «Улуг Устаз» (Великий учитель) и даже «Отец всех мусульман». Вместе с тем он являл собой прекрасный пример русского патриота, для которого преданность России была столь же значимой, как преданность Исламу. Не случайно И. Гаспринский часто называл себя русским, что ни в коей мере не мешало ему оставаться мусульманином, потомком знатного крымско-татарского рода, восходящего ко временам Золотой орды.

В своих трудах, таких как «Русско-Восточное соглашение» и «Русское мусульманство» Исмаил Гаспринский раскрывал сущность русской цивилизации как Евразийской, соединяющей в себе черты как православия, так и ислама. Он подчеркивал естественную близость православных и мусульманских народов, которая исторически обусловлена их многовековым проживанием в пределах общей геополитической зоны и переплетением интересов тюркских и, шире, мусульманских народов с державными устремлениями российской империи. «Русско-мусульманский мир, – писал он, –раскинул-

ся от берегов Северного Ледовитого океана до глубин заэкваториальной Африки и от границ Балтики и Адриатики до китайской стены и морей Индо-Китая. <...> Залегая между европейскими и монгольскими мирами, русско-мусульманский мир находится в центральных частях полушария, на перекрестке всех дорог и сношений торговых, культурных, политических и боевых» [23, 60–61][1].

И. Гаспринский был убежден, что союз русского мусульманства с русским православным народом даст новый творческий импульс мусульманской цивилизации в целом, что, в свою очередь, откроет путь для России ко всему мусульманскому Востоку: «Представим себе, что Россия вошла в искренние, дружественные отношения с Турцией и Персией, – писал Гаспринский. – Дружба эта отразилась бы весьма чувствительно на отношениях к Египту и ко всему арабскому миру, с одной стороны, и на Афганистан и Индо-мусульманский мир – с другой» [23, 73–74; 24, 86].

Эти мысли звучат на той же самой высокой нравственной патриотической ноте, что и слова В.В. Путина, прозвучавшие в октябре 2003 г. в Малайзии, что «Россия на протяжении веков переплетена с исламским миром <...> естественными связями и они наполняются реальным практическим содержанием». В сентябре 2015 г. он добавлял, что «сегодня традиционный ислам – это неотъемлемая часть духовной жизни нашей страны. Его гуманистические ценности, как и ценности других наших традиционных религий, учат людей милосердию, справедливости, заботе о близких. Все мы это очень высоко ценим».

Понимание евразийской цивилизация проходит в российской истории через века, от поколения к поколению. Выдающийся наш философ Н.А. Бердяев постоянно на-

[1] Цитата взята из его работы 1896 года «Русско-восточное соглашение». (*Прим. ред.*)

поминал, что «Россия не может определять себя как Восток и противополагать себя Западу. Россия должна сознавать себя и Западом, Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем» [25, 22].

Возможно уместно напомнить в этой связи и об одном из незаслуженно забытых творцов русской политики на Кавказе генерале Ростиславе Фадееве[1]. Он писал: «Россия относится к Азии совсем иначе, чем западные народы. Азиатские дела для нас не роскошь, не прихоть, происходящая от избытка сил, не удовлетворение той или другой исключительной цели, как торговля, политическое влияние и прочее; для нас они дела русские, обойти которые нам нет никакой возможности. У России, как у Януса, два лица: одно обращено к Европе, другое к Азии. Мы не создавали себе такого положения, мы родились государством, сросшимся одинаково с Европой и с Азией. Англия владеет Индией потому только, что ей случилось нечаянно захватить эту страну; без Индии она будет все тою же Англией, ее острову не грозят ни на волос опасности от каких бы то ни было событий в Азии. Для России же результат перелома, начинающегося на этом материке, составляет жизненный вопрос» [26][2]. И ведь вправду, эти прозорливые слова сегодня столь же актуальны и востребованы, как и столетие тому назад.

Р.А. Фадеев продолжал свою мысль: «Что для Западной Европы – дело удобства и выгоды, то для России – дело жизни. <...> Сливаясь с Азией на протяжении 10 тыс. верст, соприкасаясь непосредственно со всеми ее центрами, живя с азиатскими народами, можно сказать, под одной крышей, Россия связана с ними необходимостью.

[1] Его книга «Мнение о восточном вопросе», вышедшая в 1869 г., стала основополающей для русской школы геополитики.

[2] Цитируется письмо 13-е. «Письма с Кавказа» Р.А. Фадеева были впервые опубликованы в 1864 и 1865 гг. (*Прим. ред.*)

<...> С того же дня, как Россия вдвинулась в коренную Азию и слилась с ней безраздельно, она стала в необходимость отнестись к азиатскому вопросу как к своему домашнему делу. Не случайным захватом попали мы в Азию, как другие европейцы. Огромное тело России вросло само в середину этого отжившего, рассыпающегося, со всех сторон расхватываемого мира и, независимо от произвола и политической системы, должно оказать на него действие магнита, прикоснувшегося к куче железных опилок» [26][1].

Подводя итог всему, сказанному выше, можно сделать вывод о признании государство-образующей 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.

ЛИТЕРАТУРА

1. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.П. Мчедлов. М.: Республика, 2001. 544 с.
2. Осипов Г.В. Социология и общество: Социологический анализ российской смуты. М.: Норма. 2007. 847 с.
3. Менделеев Д.И. К познанию России. 7-е изд. СПб.: Из-во А.С. Суворина, 1912. 164 с.
4. Вернадский В.И. Задачи науки в связи с государственной политикой в России // В.И. Вернадский о науке. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002.
5. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. 800 с.
6. Основы Евразийства. М.: Арктогея – Центр, 2002. 802 с.

[1] Цитируется письмо 9-е. (*Прим. ред.*)

7. Классики геополитики. XX век. М.: АСТ, 2003. 731 с.
8. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: АГРАФ, 1997. 464 с.
9. Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 9. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 380 с.
10. Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: (Антология). М.: Наука, 1993. С. 292–300.
11. Ильин И.А. Идейный оползень // Статьи, лекции, выступления, рецензии (1906–1954). М.: Русская книга, 2001. 560 с.
12. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Рарогъ, 1993. 448 с.
13. *Сендеров В.А. Неоевразийство: реальности, опасности, перспективы // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 22–37.*
14. Нарочницкая Н.А. Исламский мир: геополитическое и цивилизационное соперничество // *Православие.ru* (сайт Сретенской духовной семинарии), март 2003. URL: http://www.pravoslavie.ru/5118.html.
15. Нарочницкая Н.А., Мяло К.Г. Еще раз о евразийском соблазне // *Наш современник*. 1995, № 4. С. 128–137.
16. Кузнецов И.М. Россия как контактная цивилизация // Гуманитарные технологии: (Аналитический портал), февраль 2007. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/783.
17. Гумилев Л.Н. Скажу Вам по секрету, что если Россия будет спасена, только через евразийство // *Социум*, 1992, № 9. С. 89.
18. Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. СПб.: Кристалл, 2002. (Вехи истории). 578 с.
19. Дёмин В.Н. Лев Гумилёв. М.: Молодая гвардия, 2007. (ЖЗЛ, Вып. 1055). 308 с.
20. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Рольф, 2001. 560 с.
21. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и великая степь. М: Айрис-пресс, 2008. 768 с.
22. Шамбаров В.Е. Царь грозной Руси. М: Алгоритм, 2009. 608 с.
23. Гаспринский, Исмаил-бей. Россия и Восток. Казань: Татарское книжное изд., 1993. 130 с.
24. Евразия и Ислам. Евразийски вектор: мусульманская религиозная и общественно-политическая мысль о цивилизационном единстве России-Евразии // Большая Российская Энциклопедия. М., 2017. С. 86.
25. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Философское общество СССР, 1990. 240 с.
26. Фадеев Р.А. 60 лет Кавказской войны. Письма с Кавказа. Записки о кавказских делах. М.: ГПИБ, 2007. 60 с.

REFERENCES

1. *Rossijskaya civilizaciya: Etnokul'turnye i duhovnye aspekty: Enciklopedicheskij slovar'* (2001), [*Russian civilization: Ethnocultural and spiritual aspects: Encyclopedic dictionary*], ed. by M.P. Mchedlov, Moscow, Respublika. 544 p.
2. Osipov, G.V. (2007), *Sociologiya i obshchestvo: Sociologicheskij analiz rossijskoj smuty* [*Sociology and society: Sociological analysis of the Russian turmoil*], Moscow, Norma. 847 p.
3. Mendeleev, D.I. (1912), *K poznaniyu Rossii* [*To the knowing of Russia*], 7th ed., Sankt-Petersburg, Izd. A.S. Suvorin. 164 p.
4. Vernadskiy, V.I. (2002), Zadachi nauki v svyazi s gosudarstvennoj politikoj v Rossii, *V.I. Vernadskij o nauke* [*V.I. Vernadsky about science*], Vol. II, Sankt-Petersburg, RHGI.
5. Trubetskoy, N.S. (1995), *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History, Culture, Language], Moscow, Progress. 800 p.
6. *Osnovy Evrazijstva* (2002), [*Basics of Eurasianism*], Moscow, Arktogeya – Centr, 802 p.
7. *Klassiki geopolitiki, XX vek* (2003) [*Classics of geopolitics, XX century*], Moscow, AST. 731 p.
8. Savitskiy, P.N. (1997), *Kontinent Evraziya* [*Continent Eurasia*], Moscow, Agraf. 464 p.
9. *Dialog so vremenem: Al'manah intellektual'noj istorii* (2002) [*Dialogue with time. Almanac of intellectual history*], Issue 9, Moscow, Editorial URSS. 380 p.
10. Berdyaev N.A. (1993), Evrazijcy, *Rossiya mezhdu Evropoj i Aziej: evrazijskij soblazn: (Antologiya),* [*Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation: (Anthology)*], Moscow, Nauka, pp. 292–300.
11. Ilyin, I.A. (2001), Idejnyj opolzen', *Stat'i, lekcii, vystupleniya, recenzii (1906–1954)* [*Articles, lectures, speeches, reviews*], Moscow, Russkaya kniga, 560 p.
12. Ilyin, I.A. (1993), *Aksiomy religioznogo opyta* [*Axioms of religious experience*], Moscow, Rarog, 448 p.
13. Senderov, V.A. (2004), Neoevrazijstvo: real'nosti, opasnosti, perspektivy, *Voprosy filosofii*, No. 6, pp. 22–37.
14. Narochnitskaya, N.A. (2003), Islamskij mir: geopoliticheskoe i civilizacionnoe sopernichestvo, *Pravoslavie.ru*. URL: http://www.pravoslavie.ru/5118.html.
15. Narochnitskaya, N.A., Myalo, K.G. (1995), Eshche raz o evrazijskom soblazne, *Nash sovremennik*, No. 4, pp. 128–137.

16. Kuznetsov, I.M. (2007). Rossiya kak kontaktnaya civilizaciya, *Gumanitarnye tekhnologii: (Analiticheskij portal)* [*Humanitarian technologies: (Analytical portal)*]. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/783.
17. Gumilev, L.N. (1992), Skazhu Vam po sekretu, chto esli Rossiya budet spasena, tol'ko cherez evrazijstvo, *Socium*, No. 9. p. 89.
18. Gumilev, L.N. (2002), *Etnosfera: istoriya lyudej i istoriya prirody* [*Ethnosphere: the history of people and the history of nature*], Sankt-Petersburg, Kristall, 578 p.
19. Demin, V.N. (2007), *Lev Gumilyov* [*Lev Gumilev*], Moscow, Molodaya gvardiya, 308 p.
20. Gumilev, L.N. (2001), *Etnogenez i biosfera Zemli* [*Ethnogenesis and biosphere of the Earth*], Moscow, Rol'f, 560 p.
21. Gumilev, L.N. (2008), *Drevnyaya Rus' i velikaya step'* [*Ancient Russia and the great steppe*], Moscow, Ajris-press, 768 s.
22. Shambarov, V.E. (2009), *Car' groznoj Rusi* [*Tsar of the terrible Rus*], Moscow, Algoritm, 608 p.
23. Gasprinsky, Ismail Bey (1993), *Rossiya i Vostok* [*Russia and the East*], Kazan, Tatarskoe knizhnoe izd., 130 p.
24. Evraziya i Islam (2017), *Bol'shaya Rossijskaya Enciklopediya* [*Big Russian Encyclopedia*], Moscow, p. 86.
25. Berdyaev, N.A. (1990), *Sud'ba Rossii* [*The fate of Russia*], Moscow, Filosofskoe obshchestvo SSSR, 240 p.
26. Fadeev, R.A. (2007), *60 let Kavkazskoj vojny. Pis'ma s Kavkaza. Zapiski o kavkazskih delah* [*60 years of the Caucasian war. Letters from the Caucasus. Notes on Caucasian affairs*], Moscow, GPIB, 60 p.

Махди САЛЕХИ
Мохаммад МАСДЖЕД-ДЖАМЕ‘И
Ахмад МОКРИ

ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОМ ИРАНЕ: ПРОБЛЕМНЫЙ АНАЛИЗ

Перевод с персидского Бориса Норика. Оригинал статьи был опубликован в: *Пажухешха-йе адйани* [Религиоведческие исследования], III:6 (2016), с. 41–63.

Статья переведена на русский язык при поддержке *Фонда исследований исламской культуры*.

За последние пятьдесят лет произошли события, оказавшие огромное влияние на развитие исламо-христианского диалога, и среди них – изменение официальной позиции Католической церкви на II Ватиканском соборе, создание Всемирного совета церквей, а также победа Исламской революции в Иране. Несмотря на достигнутые успехи в этой области, по-прежнему существуют препятствия на пути достижения желаемого уровня диалога. Ввиду того, что из всех стран региона Иран внёс в исламо-христианское взаимодействие наиболее весомый вклад, предлагается обзор истории исламо-христианского диалога в современном Иране на основе проблемного анализа. Авторы рассматривают наиболее значимые моменты исламо-христианского диалога в современном Иране, выявляют его недостатки и выносят на обсуждение ряд критических замечаний. В основу работы положены метод качественного исследова-

ния и описательно-аналитический подход. Результаты исследования показывают, что исламо-христианский диалог в современном Иране, несмотря на относительные достижения, сталкивается с определённой критикой.

Ключевые слова: исламо-христианский диалог, современный Иран, ситуационный анализ, проблемный анализ

История вопроса. – Теоретический базис: Общие понятия. Методология. – Исламо-христианский диалог в современном Иране. – Основные направления исламо-христианского диалога: Конвергенция на основе социальной проблематики. Акцент на общие вероучительные положения. Создание единого фронта против атеизма и секуляризма. – Критический анализ исламо-христианского диалога: Пропагандистская направленность. Неприятие другого. Низкий уровень диалога. Отрыв религиозного диалога от диалога цивилизаций. Отсутствие стратегического плана. – Вывод.

Из мировых религий ислам и христианство насчитывают самое большое число последователей. Поэтому любой факт взаимного согласия между этими двумя великими религиями играет огромную роль в диалоге между различными народами и может способствовать более глубокому пониманию последователей других религий, а также их мирному сосуществованию.

На сегодняшний день никто не сомневается в необходимости исламо-христианского диалога. За последние пятьдесят лет из небольшого ручейка он превратился в бурную реку: спорадические конференции переросли в регулярные сессии, переписку и переговоры, а также круглые столы, ежегодно проводимые в самых разных уголках земного шара [18, 92]. По убеждению многих экспертов, атмосфера исламо-христианского диалога в Исламской Республике Иран позволяет признать эту страну пионером в данной области [19] и надеяться на то, что Иран окажет серьёзное влияние на исламо-христианское

взаимодействие во всём мире и превратится в мирового лидера в упомянутой сфере [13].

До Исламской революции исламо-христианский диалог бытовал, главным образом, в индивидуальном формате и был оторван от общей атмосферы, царящей в иранском обществе [25, 225]. Однако после победы Исламской революции наряду с регулярными сессиями, учреждёнными в христианском мире Ватиканом и Всемирным советом церквей (ВСЦ), в Иране были созданы учреждения и центры, которые не только принимали деятельное участие в упомянутых сессиях, но и взяли на себя ответственность по налаживанию исламо-христианского диалога со стороны исламского мира. Характерными признаками постреволюционного периода в истории исламо-христианского диалога являются: появление соответствующих экспертов, накопление научно-литературного багажа, посвящённого данному направлению (монографии, переводы), создание государственных и негосударственных учреждений и центров, отвечающих за реализацию диалога, и, в особенности, проведение тематических конференций, где Иран выступает активным участником или принимающей стороной.

Несмотря на всё сказанное выше, деятельность современного Ирана в сфере исламо-христианского диалога так и не стала предметом изучения исследователей. Именно этот вопрос мы и предполагаем рассмотреть в настоящей статье.

История вопроса

Взаимоотношения ислама и христианства, как двух богооткровенных монотеистических авраамических религий, никогда не отличались ожидаемой толерантностью

и сдержанностью. Нетерпимость, проявленная последователями этих двух религий в определённые исторические периоды, коренится, скорее, в эксклюзивизме некоторых религиозных институтов и вмешательстве политических сил, нежели в учениях упомянутых религий.

В целом можно назвать два главных фактора, вызывающих напряжение во взаимоотношениях ислама и христианства: во-первых, всемирный характер миссии этих религий, и, во-вторых, догматическая мотивация противостояния [7, 111–115]. Эти факторы создали внушительную историю конфликтов между мусульманами и христианами, наиболее ярко проявившуюся в полемико-апологетической литературе.

Апологетическая литература получила широкое распространение в IX в., и уже начиная с X в., авторы большинства богословских сочинений стали посвящать одну или несколько глав создаваемых ими трудов опровержению христианства [23, 79]. Новую эру в исламо-христианских спорах открыли в XIX в. Карл Пфандер и Рахматулла ‘Усмани Хинди [22, 228]. Из обширного полемико-апологетического наследия мусульманам и христианам достались в удел интеллектуальная косность, стремление найти слабые стороны друг друга и, наконец, потеря путей к взаимопониманию, точек соприкосновения и сфер взаимодействия.

Переломный момент во взаимоотношениях ислама и христианства на современном этапе тесно связан со II Ватиканским собором, на котором враждебное отношение Католической церкви к другим религиям, в частности исламу, было отчасти сглажено [39, 69]. Собор продолжал свою работу с 1962 по 1965 гг.: его целью стало обновление Католической церкви в соответствии с запросами новой эпохи. В деятельности собора принимали участие католические епископы со всего мира, кроме того, на нём

присутствовали наблюдатели от Православной и Протестантской церквей, а также последователи других религий, в том числе ислама и иудаизма.

Позиция упомянутого собора по отношению к исламу была официально озвучена в 1965 г. папой Павлом VI в декларации «Отношения Церкви с нехристианскими религиями». В этой декларации Католическая церковь, с самого возникновения ислама вплоть до 60-х гг. XX в. уклонявшаяся от официального признания мусульман, наконец, выразила своё уважение к ним: отметив ряд вероучительных положений общих для ислама и христианства, она призвала мусульман и христиан забыть разногласия и вражду и единодушно потрудиться ради сохранения и распространения социальной справедливости, нравственных ценностей, мира и свободы [37, n.3].

Раздел упомянутого документа, посвящённый исламу, является первым церковным источником, в котором официально исследуется мусульманский вопрос. Из всего сказанного в этой декларации, следует, что:

– христиане должны уважать мусульман;

– мусульмане и христиане поклоняются одному и тому же Богу, сотворившему небо и землю, Всесильному и Милостивому, и беседующему с человечеством;

– и мусульмане, и христиане одинаково стремятся исполнять повеления Всевышнего;

– обе группы возводят свою веру к вере Авраама;

– и мусульмане, и христиане ожидают Судного дня и всеобщего воскресения мёртвых [37, n.3].

Декларация II Ватиканского собора в части, касающейся ислама, завершается такими словами:

«Ввиду того что на протяжении многих веков между христианами и мусульманами нередко имели место столкновения и вражда, Собор настоятельно призывает всех забыть о прошлом, явить искреннее взаимопонимание

и рука об руку потрудиться ради сохранения и укрепления мира, свободы, социальной справедливости и нравственных ценностей на благо всего человечества» [37, n.3].

В 1965 г. папа Павел VI создал в Ватикане Секретариат по межрелигиозному диалогу, позднее присоединив к нему Комитет по диалогу с мусульманами. В задачи этого комитета входит укрепление взаимоуважения, а также выработка взаимопонимания между христианами и мусульманами в ходе научной деятельностиразработки совместных социальных проектов, а также проектов, связанных с распространением нравственности [17, 112–113]. В результате этого фундаментального изменения Ватикан, который до сих пор полагал, что спасение является исключительной прерогативой Католической церкви [44, 47], открыл двери для диалога с последователями других религий. Начиная с этого времени, диалог с мусульманами прочно вошёл в повестку дня Ватикана. Православная церковь и некоторые протестантские деноминации также приветствовали диалог с мусульманами. К настоящему моменту в рамках исламо-христианского диалога состоялся целый ряд форумов различного уровня.

После победы Исламской революции в Иране тоже начали действовать многочисленные центры по исламо-христианскому диалогу. Лидером в этой области является Секретариат по межрелигиозному диалогу при Организации по исламской культуре и связям, ныне переименованный в Центр по межрелигиозному диалогу. Институт межрелигиозного диалога, Международный центр диалога цивилизаций и Университет религий и религиозных конфессий также выросли из культурной колыбели постреволюционного Ирана. Все эти учреждения внесли заметный вклад в развитие исламо-христианского диалога.

Теоретический базис

Общие понятия

Слово «диалог» (перс. *гофтогу*) имеет значение «беседа, разговор». Вместе с тем в интеллектуальной истории Запада в него чаще всего вкладывали смысл «пьеса или литературное сочинение, оформленные в виде диалога» [32, 33]. Несмотря на то что, перелистав страницы истории, можно найти примеры мирного взаимодействия последователей различных религий, сегодня многие полагают, что межрелигиозный диалог – явление недавнее, фундаментально отличающееся от того, что происходило в премодернистскую эпоху [38, 59].

С середины XX в. понятие «диалог» стало всё чаще употребляться при описании конструктивных отношений между религиями или в рекомендациях о необходимости установить подобные отношения. Теперь вместо борьбы за сферы влияния, последователей или адептов религии избрали более мирную стратегию по отношению друг к другу, сотрудничая и обмениваясь мнениями по общим вопросам в рамках реализации социальных программ [36, XII]. Применительно к последователям различных религиозных традиций слово «диалог» может использоваться в разных значениях, например: «мирное сосуществование», «взаимная дружба», «активное противодействие иным религиозным верованиям и обычаям», «сотрудничество ради социальных изменений» и «укрепление обиходных форм богопоклонения и религиозных церемоний инаковерующих» [36, 20].

Определения межрелигиозного диалога различаются в зависимости от избранных их авторами подходов и стратегий. Леонард Свидлер[1], которого считают выдающимся

[1] Леонард Свидлер – один из самых известных современных экспертов в области истории католической мысли и межрелигиозного ди-

знатоком в области межрелигиозного диалога, опираясь на общее значение слова «диалог», предлагает такое определение:

«Межрелигиозный диалог – это разговор индивидуумов (а через них – двух или нескольких сообществ или групп), обладающих различными взглядами. Главная цель этого общения для каждой из сторон состоит в том, чтобы понять другого. Таким образом, участники диалога и связанные с ними группы смогут измениться и продемонстрировать духовный рост» [34, 138].

В настоящем исследовании принято универсальное значение исламо-христианского диалога. Если считать диалогом любой обмен смыслом или смысловыми знаками, то исламо-христианский диалог представляет собой обмен элементами этих двух религий, который сопровождается: 1. Осознанием религиозного многообразия или существования различных религий; 2. Критическим отношением и способностью воспринимать критику; 3. Сосуществованием и кооперацией в религиозной сфере. Иными словами, содержанием межрелигиозного диалога служат такие формы обмена, которые расширяют границы знаний о бытовании иных культур, повышают уровень религиозной критики, а также мирного сосуществования и религиозной кооперации.

Методология

По своим задачам настоящая статья относится к категории поисковых исследований. В связи с этим авторы не ставят своей целью проверку одной или нескольких гипотез, бытующих в данной области знаний, а, стремясь вы-

---

алога, профессор университета Темпл (Филадельфия). Сооснователь и главный редактор журнала «Экуменические исследования» (1964 г.), создатель и директор Института диалога (1978 г.). Автор более 70 работ, посвящённых межрелигиозному взаимодействию.

явить связи и парадигмы, довлеющие над явлениями, занимаются сбором и анализом данных.

В качественном исследовании принято избегать заранее сформулированных вопросов [16, 70]. И действительно, здесь невозможно поставить конкретные вопросы. Специалисты в области методологи качественных исследований подчёркивают, что использование качественного метода, как правило, требует несистематизированной, гибкой стратегии. Иногда исследователь может начать свою работу, даже не располагая чётко структурированной темой или ясно очерченным кругом вопросов [5, 326]. В таком случае основная тема и вопросы исследования появляются и упорядочиваются по ходу его развития. Настоящая работа, для реализации которой авторами избран качественный метод, не является исключением из этого правила. Она опирается на метод качественного исследования и его органического развития. Поэтому направление наших изысканий определяется не заранее утверждёнными гипотезами и вопросами, а именно методом, подчас задающим центр исследовательской работы. Качественное исследование называют искусством или своего рода интеллектуальным ориентированием [4, 624]. В данной статье использован описательный метод, как одна из классических особенностей качественного исследования.

Исламо-христианский диалог в современном Иране

Исследования, посвящённые межрелигиозному диалогу в Иране, показывают, что наиболее значительными учреждениями в сфере исламо-христианского диалога в современном Иране являются Организация по исламской культуре и связям, Международный центр диалога цивилиза-

ций, Центр межрелигиозного диалога и Университет религий и религиозных конфессий [46, 86–129]. При этом лишь немногие материалы мероприятий, проводимых с участием упомянутых учреждений, были опубликованы. То, чем мы располагаем, главным образом, относится к деятельности Центра межрелигиозного диалога (ЦМД) при Организации по исламской культуре и связям. Поэтому анализ недостатков исламо-христианского диалога в настоящем исследовании опирается на доступные документы и отталкивается от работы именно этого Центра.

К настоящему моменту важнейшими событиями исламо-христианского диалога, состоявшимися благодаря усилиям ЦМД, являются: 9 раундов двустороннего диалога с Папским советом по межрелигиозному диалогу (Ватикан, 1994–2014 гг.), 7 раундов двустороннего диалога с Всемирным советом Церквей (1995–2013 гг.), 9 раундов двустороннего диалога с Русской православной церковью (1994–2014 гг.), 5 раундов двусторонних переговоров с Греческой православной церковью (1990–2000 гг.), 6 раундов переговоров с Институтом теологии религий Сен-Габриэль (Австрия, 1994–2015 гг.), 7 раундов двустороннего диалога с Конференцией католических епископов Филиппин (2005–2015 гг.) и 8 раундов двустороннего диалога с Англиканской церковью [47].

Кроме того, в рабочей повестке ЦМД при Организации по исламской культуре и связям мы находим диалог с Фондом им. Джованни Аньелли на тему «Религия, общество и власть в Иране и Италии», диалог с Епископским советом Швеции, с Ближневосточным советом Церквей, с ассирийской диаспорой и т.д. В ходе упомянутых мероприятий обсуждались такие проблемы как религиозный плюрализм, справедливость, всеобщий мир, мирное сосуществование, роль религии в обществе, связь веры и знания, проблемы семьи и молодёжи, глобализация и т.п. [31; 3, 10].

Основные направления исламо-христианского диалога

Конвергенция на основе социальной проблематики

Главным стержнем двустороннего и многостороннего межрелигиозного диалога неизменно являются такие социальные проблемы, как окружающая среда, бедность, терроризм, оружие массового уничтожения, экстремизм, религиозное насилие, торговля, сексуальные меньшинства, СПИД и т. п. И исламо-христианский диалог в современном Иране не является исключением из этого общего правила. Опубликованные материалы многочисленных раундов диалога[1], состоявшихся при участии или организованных Центром межрелигиозного и межцивилизационного диалога при Организации по исламской культуре и связям, несмотря на отсутствие в них множества важнейших проблем мирового масштаба, демонстрируют акценты на социальной проблематике. На это ясно указывают слова, сказанные на открытии Первого заседания представителей ислама и православия: «Если христианство и ислам хотят помочь человеку, заблудившемуся в современном мире, то у них нет иного пути, как только сосредоточиться на социально-политических проблемах и кризисах» [29, 2].

Эту идею неоднократно озвучивали иранские эксперты, участвующие в диалоге. Так, Мохаммад Хатами

[1] См., например: 1. Сольх ва ‘адалат. Маджму‘е-йе макалат-е се нешаст-е дини-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Килиса-йе ортодокс-е русийе; 2. Дин ва дунйа-йе мо‘асер. Аввалин гофтогу-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шура-йе джахани-йе килисаха; 3. ‘Адалат дар равабет-е бейн-оль-мелал ва бейн-е адйан аз дидгах-е андишмандан-е мусальман ва масихийат; 4. Маджму‘е-йе макалат-е аввалин симпозиум-е бейн-оль-мелали-йе ислам ва масихийат-е ортодокс; 5. Гофтогу. Маса’ел-е асаси-йе незам-е хамзисти-йе ‘аделане аз дидгах-е андишмандан-е мусальман ва масихи: арзешха, хокук, ваза’еф.

в ходе первого раунда диалога с Православной церковью говорил о необходимости сосредоточиться на социально-политических проблемах: по его мнению, приоритет богословской проблематики на современном этапе создаёт основу для отчуждения и лишает религии возможностей для конструктивного взаимодействия [29, 3]. ‘Абд ал-Маджид Мирдамади, в то время руководитель ЦМД, в своей речи на открытии первого раунда диалога с Институтом Сен-Габриэль целью исламо-христианского диалога назвал улучшение социально-политического положения последователей этих двух религий и «создание базиса для реализации принципа международной стабильности» [13, 4].

Другие представители иранской стороны, участвующие в диалоге, тоже говорили о необходимости уделять пристальное внимание объективным проблемам современных обществ, признавая, что только это позволит надеяться на плодотворные результаты исламо-христианского диалога, а сосредоточение на богословской проблематике не принесёт никакой пользы [6]. Иногда участники диалога настолько увлекались социально-политической проблематикой, что выходили за пределы межрелигиозного взаимодействия и вступали в чисто научные дискуссии [13, 181].

Говоря о преобладании в исламо-христианском диалоге социальной проблематики, необходимо отметить, что представители иранской стороны твёрдо убеждены в том, что ислам, особенно в прочтении «людей дома» (*ахл ал-байт*), способен предложить людям собственные стратегии, позволяющие справиться с реальными тупиковыми ситуациями, в которых оказывается современный человек. Иными словами, безысходное положение человека перед вызовами современного мира создало прекрасные возможности для знакомства с потенциалом ислама, которые

могут быть реализованы в рамках исламо-христианского диалога. В этом смысле акцент на социальные проблемы, представляющие собой серьёзнейшую опасность для современных обществ, позволяет иранским участникам диалога ярче представить вероучение ислама.

Акцент на общие вероучительные положения

Анализируя коранические основы межрелигиозного диалога, обычно ссылаются на 64 айат 3-й суры «Ал ‘Имран» («Семейство ‘Имрана»), где «людей Писания» призывают обратиться к «единому слову»[1]. Несмотря на это, в большинстве случаев иранские участники исламо-христианского диалога подчёркивают фундаментальное единство теистических религий в качестве коранического учения о родстве и сотрудничестве религий. В рамках подобного подхода все теистические религии имеют единый источник и несут человечеству одну и ту же весть [28, 49]. Поэтому «первым условием эффективности исламо-христианского диалога служит понимание того, что за множественностью проявлений, принимаемых религиями в зависимости от условий времени и места, скрывается единая суть, указывающая на конвергенцию и онтологическую общность религий» [47, 34–45].

В качестве показательного примера непрекращающихся попыток отыскать общие основы ислама и христианства можно привести двустороннее заседание ЦМД и ВСЦ под названием «Религия и современный мир». Подавляющее большинство участников заседания так или иначе предполагало выявить и объяснить общие основы обеих религий:

[1] «Скажи: “О обладатели Писания! Обратитесь к слову, единому для вас и для нас, чтобы не поклоняться нам никому, кроме Аллаха и ничего не придавать Ему в сотоварищи, и чтобы одним из нас не обращать других в господ, помимо Аллаха”. А если они отвратятся, то скажите им: “Засвидетельствуйте, что мы всецело предались Аллаху”».

именно от этого отталкивались в своих рассуждениях все эксперты – как мусульмане, так и христиане. Члены иранской делегации положили в основу диалога ислама и христианства онтологическое единство этих религий [20, 25–28], а также их общие догматические и этические постулаты [9, 96]. Так, приведенный айат суры «Ал ‘Имран», указывающий на общность основ авраамических религий, они назвали вратами, открывающими условия и правила исламо-христианского диалога [21, 198].

Не случайно иранские участники диалога с ВСЦ назвали конечной целью теистических религий сближение человеческих сердец, коренящееся в братстве всех людей и их объединении в одну большую мировую семью. Подчеркивалось, что между исламом и христианством, которые, «пребывая под сенью авраамической традиции, имеют много общего» [27, 18], «не существует никаких противоречий в эсхатологических и нравственных вопросах» [9, 96]. Подобные заявления членов иранской делегации свидетельствуют о максимальном сосредоточении на сходных чертах ислама и христианства, которое может способствовать сближению и упрочить мирное сосуществование мусульман и христиан.

Создание единого фронта против атеизма и секуляризма

Ещё одной основой исламо-христианского диалога является 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. Подтверж-

дением этого факта является единодушие представителей Православной церкви и участников иранской делегации в решительном выступлении против западной глобализации и секуляризма [47].

И пусть главное опасение большинства православных участников диалога лежит в несколько иной плоскости, Православные церкви (как русская, так и греческая) обеспокоены последствиями глобализации и угрозами, вызванными господством над традиционными обществами и церквями западной секулярной культуры. Поэтому в иранских участниках диалога они видели союзников в противодействии нарастающей экспансии западной культуры.

Хотя в рамках исламо-христианского диалога не звучало прямых заявлений против западного атеизма и секуляризма, тем не менее, отдельные признаки единой позиции по данному вопросу наблюдаются за кулисами почти всех его раундов. В частности, на это указывал Мохаммад 'Али Тасхири в своём выступлении на двустороннем заседании с ВСЦ. Он привел слова Корана: «А те, кто не уверовал, – друзья друг другу. И если вы не сделаете это, то воцарится смута на земле и нечестие великое!» [1, 8:73], и напомнил: «Коль скоро антирелигиозный фронт объединился и создал единое правление, то и вы, господа, верующие в божественное единство и являющиеся последователями теистических авраамических религий, тоже должны сформировать единый фронт. Если же вы его не создадите, то они победят и распространят нечестие по всей земле» [24, 2]. Кроме того, в послании Сеййеда 'Али Хаменеи, зачитанном на третьем заседании Совместной российско-иранской комиссии «Ислам-Православие», также говорилось о необходимости выработки общей позиции ислама и христианства в противостоянии экспансии материализма [26, 1].

Участники диалога столь последовательно придерживаются мнения о необходимости объединения усилий в борьбе против атеизма, секуляризма и западной экспансии, что это нашло отражение в коммюнике ряда совместных заседаний. Например, в первой статье Коммюнике совместного заседания ЦМД и ВСЦ (состоящего из 9 статей) речь идёт о взаимоотношениях религии и современного мира и подчёркивается необходимость объединить усилия ислама и христианства в противостоянии волнам секуляризма и бездуховности, характерной для современного человека. Статья 4 того же Коммюнике призывает к сотрудничеству религий в борьбе против глобализации [3, 158–159].

Критический анализ исламо-христианского диалога

Всё происходящее на мероприятиях, проводимых в рамках исламо-христианского диалога в последние четыре десятилетия истории Ирана, говорит о некотором изменении традиционной парадигмы диалога, в течение многих столетий протекавшего в форме богословских диспутов между мусульманами и христианами. Так, некоторые специалисты в данной области считают, что одним из достижений исламо-христианского диалога является изменение многими мусульманами-участниками своего восприятия христианского вероучения, особенно его фундаментальных понятий [46, 112]. Ряд шиитских учёных уже не приравнивает христианское учение о Троице к политеизму. Эти учёные поняли, что у христиан это тайноводческое учение способно сочетаться с монотеизмом. Тем более что нечто подобное встречается и у мусульманских мистиков (Мохаккек Дамад, цит. по: [46, 112]).

Заслуживает внимания тот факт, что, осуждая исламский и христианский эксклюзивизм, участники диалога, реализуют заключённый в нём потенциал для признания истинности других религий [9, 91]. Вместе с тем, несмотря на относительные достижения, исламо-христианский диалог в современном Иране обладает целым рядом недостатков. При этом критика в его адрес нечасто оказывается объектом рефлексии экспертов в данной области. Ниже мы рассмотрим наиболее существенные критические замечания, высказываемые в отношении исламо-христианского диалога.

Пропагандистская направленность

Хотя мусульмане нередко обвиняли христианские конфессии в том, что в своей инициативе по налаживанию и расширению межрелигиозного диалога они движимы тайным прозелитизмом [43, 92], необходимость чётко разграничить сферы межрелигиозного диалога и прозелитизм, особенно в последние два десятилетия, оставалась серьёзным вызовом: эксперты в области межрелигиозного диалога видели в смешении этих двух сфер огромную опасность для подлинного взаимодействия. Поэтому межрелигиозный диалог больше не считается площадкой для пропаганды своей религии или прикрытием для миссионерской деятельности [35, 9].

На сегодняшний день главную задачу исламо-христианского диалога эксперты видят в достижении взаимного уважения всех его участников к религиозным традициям друг друга как к теистическим богооткровенным религиям [33, 315]. «Взаимное уважение» не предполагает одного только знакомства мусульман и христиан друг с другом и признания друг друга людьми или соседями – мусульмане и христиане должны считать себя друзьями и объединить усилия ради достижения социальной и по-

литической справедливости, богословского равновесия и подъёма духовности на пути к Всевышнему, что является конечной целью обеих религий.

Второй задачей исламо-христианского диалога является «подлинное, искреннее уважение к религиям друг друга», включая догматы, верования, этические нормы, социальные ценности и политические аспекты [33, 315]. Цель исламо-христианского диалога состоит в том, чтобы мусульмане и христиане смотрели друг на друга как на участников переговоров, а не как на противников. Иными словами, обе стороны должны принять, что и ислам, и христианство обладают духовно-нравственными истинами и что их последователи направляются к спасению [33, 315].

Третьей задачей диалога является создание предпосылок для самораскрытия ислама и христианства. Диалог призван помешать тому, чтобы любая из сторон воспринимала другую на основе своих собственных стереотипов и предубеждений: «Мусульмане не должны судить о современных христианах только на основании исламских источников – они должны изучать христианство по источникам этой религии и получить о ней такие знания, которые будут приниматься и самими христианами» [33, 316].

Между тем, конечной целью официальных участников исламо-христианского диалога в современном Иране является, скорее, не познание и принятие другого, а также переосмысление собственной религиозной традиции, но «пропаганда ислама и объяснение основ шиизма». Сотрудники ЦМД были убеждены, что «религиозный диалог может осуществляться исключительно в рамках пропаганды, выступающей главным его оправданием, и только такая форма принимается логикой и религиозным законодательством. Диалог сам по себе считается средством пропаганды ислама и разъяснения учения «людей дома» (*ахл ал-байт*) [13]. ‘Абд ал-Маджид Мирдамади, бывший

руководитель Центра межрелигиозного диалога очерчивает задачи исламо-христианского диалога в Иране следующим образом: возрождение жизненных принципов пророка Мухаммада и традиций непорочных имамов, возвещение божественного откровения в рамках диалога, освобождение ислама и мусульман от исторически сложившегося негативного имиджа, знакомство со сравнительным религиоведением, расширение потенциала диалога в сфере международной коммуникации, создание и сохранение общей веры, формирование у верующих чувства ответственности и т. п. [13].

Последние десятилетия исламо-христианский диалог в Иране шёл именно по такому пути. И сегодня высшей целью межрелигиозного диалога, главным образом, считают как более глубокое осмысление своей и иных религиозных традиций, так и признание следующих за этим изменений. Не случайно для Свидлера понятия «диалог», «познание» и «изменение» следуют друг за другом: он подчёркивает, что именно связь этих трёх элементов вводит межрелигиозный диалог в правильное русло. Если разорвать связь между этими тремя элементами, если межрелигиозный диалог не выльется в изменение, то реализация первых двух элементов тоже окажется под сомнением [45, 34].

Неприятие другого

Ещё одним недостатком исламо-христианского диалога, в той или иной степени связанным с предыдущим, является непризнание инаковости «другого». По словам Махмуда Айуба, «главная проблема этого диалога заключается в нашей неспособности принять религию другого в его прочтении. Мусульмане признают только исламизированное христианство» [33, 318]. И действительно, участники диалога не слишком стремятся понять христианство изнутри. В результате трактовка христианства самими его

последователями или инаковость христиан-участников диалога отчасти игнорируется.

Эта проблема стала одной из причин того, что в рамках исламо-христианского диалога не уделяется серьёзного внимания богословским диспутам: основу диалога сторон составляет, главным образом, тематика, связанная с социальными проблемами, с которыми приходится бороться обеим религиям. На самом деле, «мусульмане в известном смысле считают межрелигиозный диалог инструментом для объяснения своей религии. Более того, они видят в нём возможность для борьбы с растущими угрозами со стороны атеизма и материализма. Поэтому мусульмане уделяют меньше внимания богословским спорам» [41, 88].

Упомянутый недостаток указывает на подлинную миссию диалога, который заключается в том, чтобы мы познали «другого» таким, каков он есть, не игнорируя его инаковости и не низводя его до уровня поверхностных уподоблений. Главное побуждение для вступления в межрелигиозный диалог должно состоять в том, чтобы лучше узнать другую религию и её последователей, чтобы приобрести более глубокое понимание иных религиозных традиций в поликонфессиональном мире. Изначальной установкой межрелигиозного диалога является стремление войти в религиозное пространство «другого». Поэтому межрелигиозный диалог более чем что бы то ни было зиждется на открытости по отношению к другому и признании его инаковости. Истина проявляется в динамичном экзегетическом взаимодействии в рамках подобного диалога. Однако такой подход на современном этапе исламо-христианского диалога встречается редко.

Низкий уровень диалога

Одни убеждены, что диалог до сих пор не воспринимается адептами и богословами различных религий все-

рьёз. Другие пессимистично считают диалог новой формой традиционного прозелитизма. Третьи называют заседания, проводимые в рамках диалога, формальными малосодержательными церемониями. Справедливы упомянутые оценки или нет, мусульмане просто обязаны войти в эту область: приветствуя диалог, они должны воспитать специалистов, знакомых с основами ислама и христианства и владеющих искусством ведения переговоров, а потому способных составить достойную конкуренцию подготовленным христианским делегациям.

Вместе с тем задержка на низших уровнях диалога может спровоцировать критику [43, 134]. На самом деле эта критика направлена на наше понимание диалога. Приходится признать, что, вероятно, наше стремление присоединиться к диалогу отчасти обусловлено тем, что он вошёл в моду [43, 134].

Другая точка зрения рассматривает диалог как средство пропаганды [40, 13]. Диалог – крайне эффективный инструмент пропаганды, более сильный, чем дискуссия. И действительно, во время диалога ещё до начала языковой коммуникации устанавливается эмоциональная связь: в подобной обстановке, в отличие от атмосферы противостояния, гораздо легче вести действенную прозелитическую работу. В этой связи можно сказать, что статус межрелигиозного диалога выше прозелитизма.

Диалог можно считать средством сближения. Эта точка зрения имеет богатое прошлое в мусульманской и христианской среде. Последователи той или иной религии или религиозного течения вместе с другими религиями и религиозными течениями пытаются понять расхождения таким образом, чтобы не затронуть общих постулатов и позволить последним вступить в свои права, дабы не навредить атмосфере мирного сосуществования, а также не допустить жестокости, войны и кровопролития.

Если диалог, обладая различными уровнями, начинается с самого низшего, то есть с протокольных заседаний, и заканчивается самым высшим, то есть разговором об истине, то в современном Иране основной критикой в его адрес будет задержка на низшем уровне. На это обстоятельство указывают эксперты, в том числе Йусуф Данешвар в докладе «Болевые точки межрелигиозного диалога». По его мнению, диалог – это нечто большее, чем всё то, о чём было сказано выше. Диалог есть то, что протекает в сегодняшнем мире, это очевидная реальность, формирующая идеи, цивилизации и культуры. Когда мы признаем, что находимся в процессе диалога, нам следует разработать его теорию и на её основе осмыслить данную проблему. Ведь одним из недостатков диалога является то, что, если он будет считаться данью моде, его логика и критерии останутся неясными [8].

Представляется, что упомянутый недостаток присущ многим заседаниям исламо-христианского диалога, поскольку значительная их часть проводится в форме официальных мероприятий, а когда речь идёт о более высоких его уровнях, основные усилия участников направляются на «пропаганду» или, наконец, на «сближение» – по выражению Данешвара, обе цели относятся к среднему уровню диалога.

Отрыв религиозного диалога от диалога цивилизаций

Взаимоотношения ислама и христианства зависят от характера восприятия последователями этих двух религий их теоретических основ в каждый конкретный период времени. Но это ещё не всё, поскольку сами эти основы отчасти постигаются в свете существующей реальности. В ходе истории теоретические основы и существующая реальность испытывают друг друга и накаплива-

ют опыт – это может быть положительный опыт дружбы и сотрудничества или отрицательный опыт вражды. Важно то, что этот опыт формирует их индивидуальное и коллективное сознание, идеологию и дух. Поэтому реальные отношения между адептами этих двух религий невозможно понять, опираясь исключительно на содержание религиозных текстов. На практике реализуется сложный непрерывный синтез этого содержания и реального опыта. Поэтому необходимо обращать внимание на оба элемента, на характер действия и ответной реакции, а также на то, как с течением времени меняется и развивается этот процесс [12, 53–55].

Из этого следует, что помимо межрелигиозного диалога необходимо уделять внимание и диалогу цивилизационному. Диалог цивилизаций – это теория в области международных отношений, которую впервые озвучил в бытность свою президентом ИРИ Мохаммад Хатами. Изначально он выдвинул эту идею в ответ на теорию Сэмюэля Хантингтона о столкновении цивилизаций. Вслед за этим ООН объявила 2001 г. «годом диалога цивилизаций». Между тем на многих мероприятиях, проводимых в рамках исламо-христианского диалога, цивилизационный аспект не учитывался. Это обстоятельство, в частности, подчёркивали эксперты на одном из заседаний, посвящённом месту межрелигиозного диалога в зарубежной культурной деятельности [3, 6].

По словам М. Масджед-джаме‘и, принимавшего участие в упомянутом заседании, если мы захотим разговаривать с сирийскими, египетскими или иракскими христианами, то характер этого разговора, его тематика, а также применение в области политики будут совершенно иными, нежели характер диалога с аргентинскими, финскими или испанскими христианами. Все они не в теории, но на практике отличаются друг от друга, поэтому избра-

ние единой или даже сходной тактики заведёт нас в тупик. Иными словами, палестинские или иорданские христиане рассуждают о насущных проблемах примерно так же, как и мы. То же самое относится и к различным христианским конфессиям: необходимо вначале понять, как они организованы и как воспринимают те или иные проблемы [3, 7].

Основная критика здесь направлена на то, что участники исламо-христианского диалога в современном Иране не придают серьёзного значения культурно-цивилизационным различиям обеих сторон и не учитывают связанных с этим особенностей ведения разговора. А между тем все христианские течения обладают определённым историческим и цивилизационным прошлым, они возникли из иной культуры и требуют индивидуального выбора тактики. Представляется, что пока межрелигиозный диалог в Иране оторван от диалога цивилизаций.

Отсутствие стратегического плана

С помощью долгосрочного планирования, осуществляемого общими усилиями специалистов по исламу и христианству, можно составить схему различных этапов исламо-христианского диалога. Эта программа может начаться с обмена мнениями и на последнем этапе завершиться, например, созданием Всемирного совета мусульманских и христианских духовных лидеров, принимающего совместные решения по широкому кругу проблем. На этом пути предполагается пройти через следующие этапы: взаимное пояснение вероучительных положений, корректировка мнения друг о друге и отношения друг к другу, составление общей хартии, а также реализация совместных действий по актуальным проблемам мирового масштаба. Однако подобный план слишком далёк от реального состояния исламо-христианского диалога последних десятилетий.

Практика исламо-христианского диалога последних десятилетий показывает, что отсутствие стратегического плана, отсутствие краткосрочной, среднесрочной и долгосрочной программ действий, помимо туманных перспектив исламо-христианского диалога, в значительной мере способствовало выявлению искажений в его развитии. Одним из результатов этого процесса можно считать настойчивый призыв директора Института межрелигиозного диалога Сеййеда Мохаммада 'Али Абтахи к составлению номенклатуры проблем межрелигиозного диалога [2].

После проведения нескольких раундов исламо-христианского диалога упомянутые недостатки привлекли к себе внимание ответственных лиц, и недавно был принят ряд мер для их устранения [30]. Вместе с тем, как отмечает в своей краткой заметке о состоянии межрелигиозного диалога в Исламской Республике Иран 'Абд ал-Маджид Мирдамади, «отсутствие обоснованного стратегического плана вхождения в научные области диалога в соответствии со сферами влияния религий» можно считать главным предметом критики в адрес исламо-христианского диалога в современном Иране – этот недостаток влечёт за собой другие негативные последствия [13].

Вывод

За последние пятьдесят лет исламо-христианский диалог достиг значительных результатов. Анализ существующих документов, относящихся к исламо-христианскому диалогу в современном Иране, показывает, что во всех мероприятиях, проводимых в рамках диалога, чётко прослеживается ряд общих ключевых мотивов, наиболее существенными из которых являются акцент на социально-политическую проблематику, апелляция

к этическим нормам, единым для исламских и христианских обществ, а также объединение усилий для противостояния наступлению глобализации и секуляризма. На первый взгляд необходимость самого диалога представляется очевидной. Однако, несмотря на некоторые достижения, всё происходившее на полях исламо-христианского диалога на протяжении последних десятилетий истории иранского общества говорит о том, что, вопреки первоначальным ожиданиям, для того, чтобы достигнуть желаемого уровня и практических результатов, а также надеяться на выработку мусульманскими и христианскими учёными и адептами общих взглядов и подходов, необходимо проделать долгий, сложный и тернистый путь. По нашему мнению, выход из создавшегося положения во многом зависит от ясности теоретическо-гносеологических основ, признания инаковости своих собеседников, отказа от низших, официально-протокольных уровней диалога, соединения межрелигиозного и цивилизационного диалогов и, наконец, выработки стратегического планирования в данной области.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Священный Коран.
2. *Абтахи, Мохаммад ʻАли* (2007). Нейазманд-е тадвин-е фехрест-и аз мабахес-е гофтогу-йе дини хастим [Нам необходимо составить номенклатуру проблематики межрелигиозного диалога]. URL: http://www.webneveshteha.com.
3. *Акрами, Сеййед ʻАли* (2001). Дин ва донйа-йе моʻасер: аввалин гофтогу-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шоура-йе джахани-йе килисаха [Религия и современный мир: первое <заседание> диалога Центра межрелигиозного диалога и ВСЦ]. Тегеран: ал-Худа, 1380/2001.

4. *Бабби, Эрл* (2009). Равешха-йе тахкик дар ‘улум-е эджтема‘и [Методы исследования в социальных науках] / Пер. на перс. яз. Резы Фазели. Тегеран: Самт, 1388/2009.
5. *Блэйки, Норман* (2005). Таррахи-йе пажухешха-йе эджтема‘и [Моделирование социологических исследований] / Пер. на перс. яз. Хасана Чавушийана. Тегеран: Най, 1384/2005.
6. *Ва‘эзи, Асгар* (2004). Сольх ва ‘адалат. Маджму‘е-йе макалат-е се нешаст-е дини-йе Маркяз-е готфогу-йе адйан ба Килиса-йе ортодокс-е русийе [Мир и справедливость / Сборник материалов трёх совместных заседаний Центра межрелигиозных исследований и Русской православной церкви]. Тегеран: ал-Худа, 1383/2004.
7. *Гураб, Са‘ид* (2004). Ислам ва масихийат [Ислам и христианство] / Пер. на перс. яз. Хамида Резы Шари‘атмадари // Аз бархорд та гофтогу. Макалат-и дарбаре-йе монасебат-е ислам ва масихийат. Тегеран: Лоух-е фекр, 1383/2004. С. 105–128.
8. *Данешвар, Йусуф* (2013). Асибшенаси-йе гофтогу-йе адйан. Соханрани дар хамайеш Эмкан, ахлак ва асибшенаси-йе гофтогу-йе адйан [Болевые точки межрелигиозного диалога / Речь на конференции «Потенциал, этика и ошибки межрелигиозного диалога]. Б.м.
9. *Джаннати, Мохаммад Ибрахим* (2001). Накш-е дин дар зендегийе мосалематамиз-е энсанха [Роль религии в мирном сосуществовании людей] // Дин ва донйа-йе мо‘асер аввалин гофтогу-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шоура-йе джахани-йе килисаха. Тегеран: ал-Худа, 1380/2001. С. 85–98.
10. *Камбари, Акбар* (2001). Гофтогу. Маса’ел-е асаси-йе незам-е хамзисти-йе ‘аделане аз дидгах-е андишмандан-е мусальман ва масихи: арзешха, хокук, вазаеф [Диалог. Основные проблемы системы справедливого сосуществования с точки зрения мусульманских и христианских мыслителей: ценности, права, обязанности]. Тегеран: ал-Худа, 1380/2001.
11. Маджму‘е-йе макалат-е аввалин симпозиум-е бейн-оль-мелалийе ислам ва масихийат-е ортодокс (1994) [Сборник материалов Первого международного симпозиума «Ислам и православие»]. Тегеран, 1373/1994.
12. *Масджед-джаме‘и, Мохаммад* (2000). Гофтогу-йе дини – гофтогу-йе тамаддони. Ислам ва масихийат дар доуран-е джадид [Межрелигиозный диалог – диалог цивилизаций. Ислам и христианство в современную эпоху]. Тегеран: Пуршад, 1379/2000.

13. *Мирдамади, ‘Абд ал-Маджид* (2011). Гофтогу-йе адйан дар Джомхури-йе эслами-йе Иран. Аснад-е Хамандиши-йе Сазман-е фарханг ва эртебатат-е эслами [Межрелигиозный диалог в современном Иране. Документы форума Организации по исламской культуре и связям]. Б.м., 1390/2011.
14. *Его же*. Барраси ва накд-е гофтогу-йе адйан дар Иран-е мо‘асер [Критический анализ межрелигиозного диалога в современном Иране] (интервью, в печати).
15. *Его же* (1995). ‘Адалат дар равабет-е бейн ал-мелал ва бейн-е адйан аз дидгах-е андишмандан-е мусальман ва масихийат [Справедливость в международных и межрелигиозных связях с точки зрения мусульманских и христианских мыслителей]. Тегеран: ал-Худа, 1374/1995.
16. *Мирзайи, Халил* (2011). Пажухеш, пажухешгяри ва пажухеш-наме невиси [Исследование, исследовательская деятельность и написание исследовательской работы]. Тегеран: Энтешарат-е джаме‘ешенасан, 1390/2011.
17. *Мишель, Томас* (2008). Калам-е масихи [Христианское богословие] / Пер. на перс. яз. Хосейна Тоуфики. Кум, 1387/2008.
18. *Наср, Сеййед Хосейн* (2004). Гофтогу-йе ислам ва масихийат [Диалог ислама и христианства] // *Хафт асман*, 21. С. 91–120.
19. *Расулипур, Расул*. Барраси ва накд-е гофтогу-йе адйан дар Иран-е мо‘асер [Критический анализ межрелигиозного диалога в современном Иране] (в печати).
20. *Рашад, ‘Али Акбар* (1995). Соханрани-йе эхтетамийе [Речь на церемонии закрытия] // ‘Адалат дар равабет-е бейн ал-мелал ва бейн-е адйан аз дидгах-е андишмандан-е мусальман ва масихийат. Тегеран: ал-Худа, 1374/1995. С. 473–476.
21. *Его же* (2004). Шарайат ва кава‘ед-е гофтогу-йе фекри-фарханги [Условия и правила культурно-идеологического диалога] // Сольх ва ‘адалат. Маджму‘е-йе макалат-е се нешаст-е дини-йе Маркяз-е готфогу-йе адйан ба Килиса-йе ортодокс-е русийе. Тегеран: ал-Худа, 1383/2004. С. 198–200.
22. *ас-Саййид, Резван* (2004). Негах-и бе муджаделат-е мусальманан ва масихийан [Беглый обзор исламо-христианских споров] / Пер. на перс. яз. Хамида Резы Шари‘атмадари // Аз бархорд та гофтогу. Макалат-и дарбаре-йе монасебат-е ислам ва масихийат. Тегеран: Лоух-е фекр, 1383/2004. С. 225–258.
23. *Его же* (2004). Негареш-е мусальманан бе масихийат дар корун-е мийане [Отношение мусульман к христианам в Средние века] /

Пер. на перс. яз. Хамида Резы Шари‘атмадари // Аз бархорд та гофтогу. Макалат-и дарбаре-йе монасебат-е ислам ва масихийат. Тегеран: Лоух-е фекр, 1383/2004. С. 71–104.

24. *Тасхири, Мохаммад ‘Али* (2001). Соханрани-йе эфтетахийе-йе нешаст-е гофтогу-йе ислами-масихи ба Шоура-йе джахани-йе килисаха [Речь на церемонии открытия исламо-христианского диалога с ВСЦ] // Дин ва донйа-йе мо‘асер аввалин гофтогу-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шоура-йе джахани-йе килисаха. Тегеран: ал-Худа, 1380/2001. С. 1–3.
25. *Тахери Акерди, Мохаммад Хосейн* (2008). Пишине-йе тарихи-йе гофтогу-йе ислам ва масихийат ба та’кид бар дидгах-е ши‘е ва катулик [Предыстория исламо-христианского диалога: шииты и католики]. Кум: Энтешарат-е Му’ассесе-йе Имам Хомейни, 1387/2008.
26. *Фаррходжасте, Хушанг* (ред.) (1995). Маджму‘е-йе макалат-е севвомин симозиум-е бейн ал-мелали-йе ислам ва масихийат-е ортодокс [Сборник материалов третьего международного симпозиума «Ислам и православие»]. Тегеран, 1374/1995.
27. *Хаменеи, Сеййед Мохаммад* (2001). Соханрани-йе эфтетахийе-йе аввалин нешаст-е Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шоура-йе джахани-йе килисаха [Речь на церемонии открытия первого заседания Центра межрелигиозного диалога и ВСЦ] // Дин ва донйа-йе мо‘асер аввалин гофтогу-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шоура-йе джахани-йе килисаха. Тегеран: ал-Худа, 1380/2001. С. 17–21.
28. *Его же* (2001). Моузу‘-йе дин ва мафхум-е энсан [Предмет религии и понятие «человек»] // Дин ва донйа-йе мо‘асер. Аввалин гофтогу-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан ба Шоура-йе джахани-йе килисаха. Тегеран: ал-Худа, 1380/2001. С. 47–51.
29. *Хатами, Мохаммад* (1994). Соханрани-йе эфтетахийе-йе аввалин симпозиум-е ислам ва масихийат-е ортодокс [Речь на церемонии открытия первого симпозиума «Ислам и православие»] // Маджму‘е-йе макалат-е аввалин симпозиум-е бейн ал-мелали-йе ислам ва масихийат-е ортодокс. Тегеран, 1373/1994. С. 1–4.
30. *Хелми, ‘Али Мохаммад* (2013). Гозареш-е фа‘алийатха-йе Маркяз-е гофтогу-йе адйан [Отчёт о деятельности Центра межрелигиозного диалога] // Официальный сайт Центра – http://www.cid.icro.ir (интервью).
31. *Хосейни Мирсафи, Фатеме* (ред.) (2005). Ханеваде ва нахад-е арзеши-йе ан аз дидгах-е ислам ва масихийат-е ортодокси

ва хамзисти-йе мосалематамиз аз назар-е ислам ва масихийат-е ортодокси [Семья, семейные ценности и мирное сосуществование с точки зрения ислама и православия]. Сб. статей. Тегеран: ал-Худа, 1384/2005.
32. *Шарп, Эрик* (2007). Йек карн-е гофтогу-йе адйан / Пер. на перс. яз. Мохаммада Хосейна Мохаммадпура [Сто лет межрелигиозного диалога] // *Ахбар-е адйан,* 24–25. С. 90–98.
33. *Ayoub, Mahmoud* (2004). Christian-Muslim Dialogue: Goals and Obstacles // The Muslim World. Vol. 94. Pp. 313–319.
34. *Beversluis, Joel* (2000). Sourcebook of the World's Religions: an Interfaith Guide to Religion and Spirituality. Novato: New World Library, 2000.
35. *Brown, Daniel S.* (2013): A communication Perspective on Interfaith Dialogue: Living within the Abrahamic Traditions. Maryland: Rowman & Little field, 2013.
36. *Cornille, Catherine* (2013). Conditions for Inter-Religious Dialogue // The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. New York: John Wiley & Sons, 2013.
37. Declaration on the Relation of the Church to non-christian Religions – Nostra Aetate (1965) // http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.
38. *Hedges, Paul* (2010). Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions. London: SCM Press, 2010.
39. *Michael, Pope* (2011). 54 Years That Changed the Catholic Church: 1958–2012. Lexington: Create Space Independent Publishing Platform, 2011.
40. *Muhammad Shafiq, Mohammed Abu-Nimer* (2007). Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims. Beirut: International Institute of Islamic Thought, 2007.
41. *Siddiqui, Ataullah* (2011). The Presence of „Secular // Christian-Muslim Relations: Reflections on the Dawah, „Mission" and „Dialogue".
42. Anthony O"Mahony and Ataullah Siddiqui (eds.). Christians and Muslims in the Commonwealth. London: Altajir World of Islam Trust.
43. *Smith, Jane I.* (2007). Muslims, Christians, and the Challenge of Interfaith Dialogue. New York: Oxford University Press, 2007.
44. *Sullivan, Francis A.* (2002). Salvation outside the Church: Tracing the History of the Catholic Response. Wipf and Stock Publishers, 2002.
45. *Swidler, Leonard; Mojzes, Paul* (1991). Attitudes of Religions and Ideologies toward the Outsider: The Other // Conference entitled "How Believers Account for Other's Beliefs". Edvin Mellen Pr., 1991.

46. *Tavassoli, Sasan* (2011). Christian Encounters with Iran: Engaging Muslim Thinkers after the Revolution. London: I.B. Tauris, 2011.
47. The First International Symposium on Orthodoxy and Islam (1994). Tehran: Center for International and Cultural Studies // http://www.cid.icro.ir.

Ильдар МИНЯЖЕТДИНОВ

ПОЛИТИКА ВАТИКАНА В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМСКОМ МИРЕ: К ВОПРОСУ О СТРАТЕГИИ ЭКУМЕНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМА

Сегодня исламский мир переживает период великих трансформаций: кардинальные изменения происходят практически во всех сферах жизни мусульманских сообществ. В основе этих трансформационных процессов лежит комплекс причин разного характера, важнейшая из которых находится в духовной сфере. Мусульманской умме угрожает глобальный духовный кризис, который уже проявляется в очевидной утрате ценностных ориентиров. Она оборачивается ростом радикализма, ксенофобии, обострением противоречий и конфликтами. Разрушение духовного ядра исламской цивилизации повлечет за собой постепенный разлом исламского сообщества, который, как можно сегодня наблюдать, уже начинает проходит по культурной, политической и духовной линиям. Возникновение и рост современного реформаторского движения в исламе – является одним из непосредственных проявлений тяжелейшего кризиса в духовной сфере. Особняком стоят те проекты реформы ислама, которые были инициированы или поддержаны политическими режимами исламских государств: в последние годы сразу несколько глав мусульманских государств объявили о необходимости проведения реформы ислама. Одна из причин этого явления состоит в том, что реформа ислама – это требование клуба западных групп элит, от разноплановой поддержки которых зависит финансовое, экономическое и политическое благополучие правящих мусульманских кругов.

Западные элиты, в свою очередь, требуют внесения изменений в ислам, по той причине, что он все еще продолжает играть роль сдерживающего фактора и выполняет функцию духовной скрепы, кото-

рая якобы не позволяет мусульманским сообществам окончательно и бесповоротно войти в новый неомодернистский мировой порядок. Несмотря на многолетнюю и мощную культурную экспансию Запада, исламские сообщества всё еще пытаются держаться за это своё цивилизационное ядро. В 2015 г. ООН утвердила проект «Преобразование нашего мира: Повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года», который подписали руководства всех стран мира. Его неомодернисткое содержание фактически исключает в ближайшем будущем существование традиционного ислама как такового. Создание единого глобального духовно-культурного пространства мира – одна из ключевых целей этого «проекта будущего». Народы мира должны будут объединиться общей мировоззренческой платформой, в основе которой лежат ценности постмодерна.

В качестве ключевого партнера ООН в этом проекте выступает Ватикан. В настоящее время, когда власть в Римско-католической церкви захватило модернистское движение, Ватикан стал одним из ведущих глобальных кураторов процесса модернистской трансформации многих традиционных духовных систем разных восточных сообществ. Папский глобальный экуменический проект – инструмент, призванный содействовать объединению традиционных конфессий разных народов в единую универсальную мировую постмодернистскую религию. В этом контексте тема влияния Ватикана на реформаторские процессы в исламе чрезвычайно актуальна. Два больших проекта – папская глобальная экуменическая инициатива и реформа ислама – оказались тесно связаны друг с другом. 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 её 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. В связи с этим большой интерес вызывает исследование католического проекта обновления ислама и технологий его реализации.

Ключевые слова: Ватикан, католичество, экуменизм, ислам, Коран, исламский мир, реформа ислама.

Реформа ислама – приоритетная задача политики Ватикана в исламском мире? – Провести реформу – изменить Коран: избранные извлечения из современного иезуитского дискурса

Современная политика Ватикана в отношении мировой исламской уммы – одного из своих главных идеологических оппонентов со времен Крестовых походов – представляет собой совершенно уникальный историко-политический феномен, который не получил пока должного освещения в научной литературе. Уникальность феномена, на мой взгляд, состоит в том, что существующее многоуровневое и разнообразное католическое присутствие в регионах исламского ареала настолько укоренено и распространено, что, несомненно, уже давным-давно является неотъемлемой частью мусульманского мира. Вместе с тем, это и важнейший фактор трансформации его духовного и культурного пространств. То есть, в отличие от большинства западноевропейских государств, взаимодействующих с мусульманскими странами в рамках традиционной модели межгосударственных отношений, Ватикан не только установил с ними внешнеполитические связи в общепринятом формате, но и 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.

Ватикан незримо, но весьма деятельно присутствует практически во всех мусульманских странах: многочисленные иезуитские университеты и колледжи, в которых десятки лет получают высшее образование представители не одного поколения мусульманских элит, реализующие

огромное количество социальных и культурных проектов бесчисленные миссионерские и благотворительные организации, научно-исследовательские центры и библиотеки, общества милосердия, церкви и монастыри.

Католики продуктивно взаимодействуют как с суннитскими, так и шиитскими духовными центрами. Одним из самых последних и, можно сказать, выдающихся достижений католической дипломатии стало создание в 2018 г. по сути папского комитета при «Всемирной исламской лиге», что не удавалось сделать ещё ни одной европейской стране. Но и это ещё не все. Здесь активно работает экономическая дипломатия Ватикана: принадлежащие американским иезуитам транснациональные корпорации весьма деятельно участвуют в формировании финансово-экономической повестки дня на исламских региональных рынках.

Возможно, что секрет успеха папской дипломатии в исламском мире состоит в присущем ей неповторимом фирменном стиле, который, к слову сказать, не спутаешь со стилем внешнеполитической деятельности какой-либо другой страны, ибо он имеет только для него характерные специфические черты. Они выражаются в сочетании, казалось бы, несовместимых вещей: традиций средневековой орденской корпорации и современной дипломатической практики, чисто внешнеэкономических и внешнеполитических интересов Ватикана и духовных задач миссии, элементов католической культуры и светской этики. Вместе с тем впечатляют изящность и тонкость этой работы, которую образно можно уподобить искусству плетения тончайшего ювелирного кружева. Приходится признать такие качества и характеристики папской дипломатии, как доскональное знание своего оппонента, непоколебимый прагматизм, гибкость, наличие хорошо налаженных и крепких связей со всеми мусульманскими элитами.

Тем не менее, несмотря на научную весомость темы политики Ватикана в исламском мире, серьезных исследований, посвященных её анализу микроскопически мало. Поэтому одна из целей данной работы – попытаться несколько оживить некогда начатую, но весьма ослабевшую сегодня дискуссию, подняв сложные, но, на мой взгляд, очень актуальные и нужные вопросы.

Интерес вызывают всего два, но зато фундаментальных вопроса, связанных с ролью Ватикана в тех трансформационных процессах, которые переживает умма в духовной сфере в последнее время. Они возникают фактически сами собой, когда приходиться анализировать современную исламскую политику Ватикана, ведь, глядя на её результаты, невозможно отрицать, что она феноменально продуктивна. Особенно сегодня и особенно в такой очень сложной и тонкой сфере, как экуменическое взаимодействие с исламским миром. Несмотря на то, что глобальный экуменический проект Ватикана предполагает проведение модернизации мировых религиозных учений и привнесение в них подчас новых и нетрадиционных для них духовных установок, определенная, но влиятельная часть мусульманских религиозных лидеров не просто откликнулась на папский экуменический призыв, но фактически стали его партнёрами в деле экуменизации исламской уммы.

Итак, два вопроса. Есть ли у Ватикана, позиционирующего себя как глобальный политический и экуменический центр, свой проект такого рода трансформации духовно-культурного пространства исламского мира? Какова роль Ватикана в развитии и формировании современного исламского реформаторского движения? Настоящая статья представляет собой авторский поиск ответов на поставленные вопросы. Это попытка разобраться в довольно сложном хитросплетении исторических фактов, собы-

тий и явлений, связанных с внешнеполитической деятельностью Ватикана, направленной на создание и развитие «своего» экуменическо-реформаторского движения внутри исламского мира.

Реформа ислама – приоритетная задача политики Ватикана в исламском мире?

Как свидетельствуют многочисленные факты, начиная с папы Иоанна Павла II, Ватикан сделал вопросы изменения, обновления и модернизации ислама важнейшими темами как католическо-исламского диалога, так и внутри католического дискурса. Однако внедрение этих тем в область публичной дипломатии проходило поэтапно. Если вначале Ватикан очень осторожно и тактично, пытался вовлечь мусульманское духовенство в эту модернистскую дискуссию, то со временем тон папской риторики становился всё более и более требовательным и настойчивым. И сегодня мы уже видим, как папа Франциск и уполномоченные им духовные лица, делая бесконечные визиты в исламские страны, фактически открыто заявляют, что ислам необходимо «очистить» от ошибочных представлений.

По мнению российского историка, доцента МГИМО Ольги Четвериковой: «Если при Иоанне Павле II доминировала линия на примирение и подстраивание под ислам, то при Ратцингере акцент был смещен в сторону того, чтобы добиться постепенного реформирования ислама в направлении принятия им системы ценностей современного западного общества, вынудив отказаться от тех фундаментальных положений, которые никак не вписываются в культуру терпимости. Главная задача – трансформировать ислам, сделав его открытым к просветительским иде-

ям и восприимчивым к интеллектуальному и религиозному плюрализму» [4, 354].

Действительно, именно папа Иоанн Павел II фактически стал первым католическим лидером, который в своих речах, обращенных к последователям ислама, весьма деликатно, но открыто, начал говорить о том, что на современных мусульман самой историей возложена миссия принять участие в создании новой цивилизации любви. Так, например, во время своего выступления в Касабланке в 1985 г. он обратился к мусульманам – в лице марокканской молодежи – с призывом изменить мир, в котором они живут. Одновременно он фактически публично обозначил намерения Ватикана в отношении исламского мира, нацеленные на изменение его традиционного культурно-духовного пространства. Его искусная, довольно витиеватая речь, произнесенная перед 80 тысячами молодых мусульман, в общем хорошо отражала дух миссии, которую папская дипломатия выполняла в исламском мире в те годы.

Основной посыл его обращения к молодым мусульманам можно свести к трем главным тезисам. Суть первого заключалась в том, что на новом поколении мусульман лежит обязанность изменить мир, создав новую цивилизацию, основанную на любви. К её строительству они должны приступить, отбросив все предрассудки старого мира, погрязшего в межкультурных и межрелигиозных конфликтах. К предрассудкам, исходя из контекста речи, папа отнес, в том числе и «религиозные ограничения», правда, предусмотрительно не уточнив, что он под ними понимает. Смысл второго тезиса состоял в необходимости «развития своего духа и сознания», так как, по выражению папы, «забвение ценностей и кризис самоидентификации, разрушающие наш мир, обязывают нас превосходить самих себя в новых попытках исследований и поисков». И суть

третьего тезиса заключалась в том, что строить новую цивилизацию молодые мусульмане должны будут непременно в сотрудничестве с их католическими братьями и сестрами [2]. Безусловно, та марокканская речь папы Иоанна Павла II имела историческое значение, поскольку её определенно можно считать одним из первых важнейших шагов Ватикана в деле практической реализации политики экуменического диалога с исламским миром, предполагающего внесение серьезных изменений в мусульманское вероучение.

Папа Бенедикт XVI продолжил начатый курс, но сменил тактику, перейдя в активное наступление. Его главным тезисом стала радикальная идея о том, что для исламского мира настало время пройти через кардинальные изменения. Так, например, на своей лекции во время встречи с бывшими студентами-богословами Университета Девы Марии в Неаполе в сентябре 2005 г. папа Бенедикт XVI заявил, что демократия потребует от ислама «радикального пересмотра религиозных установок, что противоречит духу истин Корана в его понимании мусульманами» [4]. Понтифик также пояснил, что главной причиной, которая мешает исламу адаптироваться к меняющимся реалиям современного мира, состоит в том, что «в исламской традиции слово, данное Богом Мухаммаду, является предвечным словом, а не словом самого Мухаммада», в то время как «логика христианской Библии позволяет интерпретировать её положения в соответствии с происходящими переменами» [1].

Эту мысль о связи реформ с пересмотром Корана, которая, несомненно, отражала общую позицию Римской курии на тот момент, папа Бенедикт XVI повторял потом и во многих других своих выступлениях. За ним, как будто получив санкцию, её же будут озвучивать и остальные высокопоставленные представители Ватикана. Примеча-

тельным было то, что до папы Бенедикта XVI публично в рамках католическо-исламского взаимодействия никто из ближайшего окружения римского понтифика не осмеливался напрямую критиковать Коран, и в частности, называть его главной причиной, препятствующей реформе ислама. Понтифик в определенном смысле заложил традицию официальной критики мусульманского Священного Писания, которое с этого времени становится предметом бесцеремонных атак со стороны католических деятелей, участвующих в межрелигиозном диалоге с исламским миром.

Как полагает известное католическое интернет-издание «Crux», являющееся информационным рупором Римской курии, самым мощным шагом папы Бенедикта XVI в этом направлении, стала растиражированная на весь мир лекция, прочитанная им в Регенсбургском университете в 2006 г. В ней папа довольно ясно и открыто высказался в том духе, что исламская религия используется для оправдания насилия, и что приказ Пророка Мухаммада распространить Божье Слово оружием не соответствует принятым в современном мире правилам общежития. Поэтому, передает «Crux» далее слова папы, исламу необходимо установить контроль над своими догмами и доктринами, чтобы развить их положения способами, которые считаются приемлемыми у остальной части мира [8]. Издание считает, что эти знаменитые слова папы произвели фантастический эффект: вызвав оживленную международную дискуссию, они подтолкнули известных мусульманских деятелей к тому, чтобы те начали призывать к реформам. Так, по данным издания, более 30 исламских религиозных деятелей и ученых в ответ на регенсбургскую речь папы послали ему письмо, признав необходимость приведения исламского вероучения в соответствие с реалиями сегодняшнего дня. А король Саудовской Ара-

вии Абдалла, в качестве ответной реакции, даже публично выступил с призывом провести реформы внутри ислама [8].

Несмотря на некоторое преувеличение изданием как значимости выше упомянутой речи понтифика, так и реакции на неё исламского духовенства, в целом, стоит признать, что это был эффектный ход папской дипломатии, который привел к нужному для Ватикана результату. Ведь многие мусульманские духовные лидеры, желая, видимо, показать, что папа глубоко заблуждается относительно ислама, и доказать ему и миру актуальность и универсальность ислама, его миролюбие, толерантность и терпимость к другим конфессиям, откликнулись на папскую мирную инициативу межконфессионального диалога, попавшись, тем самым, на экуменический крючок Ватикана.

Нынешний же духовный лидер католиков, папа Франциск не просто продолжил исламскую политику своих предшественников, но усилил её новыми международными инициативами, направленными на дальнейшее вовлечение исламских духовных лидеров в проект универсальной общемировой синкретической религии. Как результат всех этих усилий, можно видеть, что большое количество представителей мусульманского духовенства Египта, Саудовской Аравии, Ирана, Турции и других исламских стран входит в созданные по инициативе Ватикана глобальные экуменические структуры: «Глобальная Инициатива "Объединенные религии"» [16], «Парламент мировых религий» [14], «Съезд лидеров мировых и традиционных религий» [15] и многие другие.

Говоря об исламской стратегии папы Франциска, хотелось бы привести весьма показа-тельные и красноречивые пожелания относительно реформы ислама от католического интернет-издания «Crux», являющегося, как говорилось выше, информационной площадкой, через которую

Ватикан транслирует свои сегодняшние внутри – и внешнеполитические установки. Издание заявляет, что в настоящее время большая часть исламского сообщества застряла в прошлом, и что она использует экстремистскую интерпретацию Корана для того, чтобы, во-первых, оправдать барьеры, препятствующие свободному выражению религии, а во-вторых, осуществлять жестокие преследования по религиозному признаку. К таким барьерам, в частности, относятся «законы о богохульстве». И далее: свободное выражение религиозных чувств, включая отмену «законов о богохульстве», – это то, что должно гарантировать мусульманским лидерам возможность провести реформу без страха. Исламские духовные руководители должны последовать примеру Католической церкви, который она подала в 1960-е годы, и принять аналогичную доктрину о религиозных свободах, создав основания для межрелигиозного диалога. В конце концов, заключает «Crux», концепция отделения церкви от государства, лучше, чем теократическая модель, которая существуют сейчас в мусульманских странах, а «интерпретация Корана XXI века должна все-таки возобладать в исламском мире» [8].

Такова, в общем и целом, позиция папской власти по отношению к исламу. Очевидно, что она нацелена на его реформирование в духе решений II Ватиканского собора. Напомню, что целью собора, который проходил в период с 1962 по 1965 г., являлось обновление Римско-католической церкви и её реорганизация.

В связи с этим обращает на себя внимание тот факт, что Ватикан, 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 «сур-

рогат», 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.

Провести реформу – изменить Коран: избранные извлечения из современного иезуитского дискурса

Как и в прошлые века, сегодня на переднем фланге работы папской дипломатии в исламском мире находится Орден иезуитов – транснациональная католическая организация и важнейший инструмент внешней политики Ватикана в мусульманских странах.

Орден, чьи миссии на территориях мусульманских стран функционируют не одну сотню лет, считается одним из главных вдохновителей исламской политики Ватикана. Именно иезуиты стояли за подготовкой документов, касающихся ислама, на II Ватиканском соборе, на котором впервые за 14 веков сосуществования двух религий Католическая церковь официально высказалась в позитивном ключе о мусульманах, признавая их особый религиозный статус. Иезуитское влияние особенно актуально в настоящее время, когда экуменический диалог католиков с мусульманами находится на пике своего развития, что происходит под непосредственным руководством нынешнего главы католиков, папы Франциска, являющегося членом «Общества Иисуса». Хороший пример того, как иезуиты влияют на современную папскую дипломатию, представляет ситуация с папой Бенедиктом XVI, который, как известно, прославился на весь мир своими антиисламскими высказываниями, спровоцировавшими международный скандал. Как оказалось, слова понтифика в точности по-

вторяли тезисы Самира Халиля Самира – крупного иезуитского исламоведа, которого в свое время католическая пресса назвала вдохновителем идей папы Бенедикта XVI, касавшихся отношения к мусульманам.

Изучение содержания иезуитского дискурса, безусловно, очень важно и полезно для понимания современной политики Ватикана по отношению к исламу и мусульманам, так как он во многом отражает её истинный дух и мотивацию. Он хорошо помогает разобраться в тех идеологических установках, которые на самом деле движут Ватиканом, поскольку этот дискурс в основном не предназначен не для мусульманской аудитории, а для католиков разных деноминаций. Дискурс довольно прямолинейный, жесткий и избавлен от дипломатической корректности, которая обычно присутствует в диалоге с мусульманами. Во всяком случае, он более откровенен, чем адресованные мусульманам внешнеполитические речи высокопоставленных католиков и папские экуменические проекты, которые реализуются под лозунгами любви, дружбы и межрелигиозного диалога.

Читая работы иезуитских авторов, можно видеть, что их подход идеологически выдержан в строго определенном антиисламском ключе, а позиции авторов весьма однообразны и схематизированы. Фактически они повторяют мысли друг друга, демонстрируя полное единство подходов. При этом рассматриваются, как правило, три взаимосвязанных тезиса. Во-первых, иезуитские исламоведы ставят своей задачей показать, что традиционный ислам – это религия зла, порождающая терроризм, насилие и т. п., и диалог с таким исламом невозможен. А во-вторых, – и это является логическим продолжением первого тезиса, – мусульмане якобы должны в этой связи срочно реформировать свой «архаичный» и «несовременный» ислам, убрав из него всё то, что, по мнению иезуитов, побуж-

дает к совершению этого зла, и привнести в него актуальные духовные ценности, отвечающие духу нашего времени. Третий тезис сводится к тому, что, по убеждению иезуитов, некоторые положения Корана устарели и не соответствуют правилам современной жизни, поэтому должна быть проведена соответствующая ревизия его установлений. При этом главным предлогом и основанием для этого иезуиты избрали кораническую концепцию джихада, которую они намеренно связывают в своих умозаключениях с феноменом терроризма.

Следует также отметить, что в целом иезуиты демонстрирует двойственную позицию. С одной стороны, это лояльность к реформаторскому исламу и всяческая поддержка реформаторов от ислама. А с другой стороны, это ненависть и отторжение к традиционному исламу, который они называют «религией меча».

Кратко приведем наиболее показательные мнения известнейших иезуитских исламоведов на этот счет. Начать стоит с изложения позиции иезуита, что называется, первой величины. Недавно скончавшийся кардинал Жан Луи Торан до самого последнего времени исполнял обязанности президента Совета по вопросам межрелигиозного диалога при папской курии. Более десяти лет кардинал был эмиссаром Ватикана в исламском мире и отвечал за развитие католическо-мусульманского диалога. До этого он в течение нескольких лет являлся руководителем внешнеполитического ведомства Ватикана. Кардинал считался одним из образованнейших и авторитетнейших иезуитов – как в исламском, так и в католическом мире. В 2007 г. кардинал дал интервью французской католической газете «La Croix», в котором выразил мысль о том, что исламу трудно адаптироваться к сегодняшним реалиям, поскольку с мусульманами тяжело вести реальные теологические диспуты, ибо они верят в то, что Коран – это речь Бога.

«Мусульмане не согласны с тем, – заявил он, – чтобы кто-либо мог критически обсуждать Коран, поскольку, как они говорят, он был написан под диктовку самого Бога. С такой абсолютной интерпретацией трудно критически обсуждать содержание этой веры» [11].

По мнению американского журналиста Абдус Саттара Газали, – и с этим мнением трудно спорить, – слова кардинала следует понимать как «нежелание Ватикана вести какой-либо диалог с мусульманами, пока они не изменят свою веру в Коран как в божественное откровение. Видимо, как и большинство христианских богословов, – делает вывод журналист, – мусульмане должны верить в то, что священные писания – это работа богодухновенных людей» [5], то есть, что это не прямая речь Бога.

Уже год спустя, как писала английская «Guardian», кардинал Торан во время своего визита в Лондон выступил с публичной речью, в которой он позволил себе дать негативную оценку упоминаемому в Коране джихаду, призвав мусульманских лидеров выступить против джихада за веру, объявив его насилием. В частности, он заявил: «Мусульманские лидеры должны более откровенно говорить о насилии во имя религии... Хотя большинство мусульманских священнослужителей осуждают террористические акты, они должны больше говорить о джихаде, особенно потому, что он часто упоминается в Коране». Развивая эту тему, он сказал: «Проблема в том, что в Коране вы имеете хороший и плохой джихад, поэтому вы можете выбирать. Иногда вам нужно, чтобы религиозные лидеры более откровенно говорили о насилии во имя религии. Но мусульмане верят, что Коран является святым словом Божьим. И в этом проблема». Он также добавил, что в исламе не существует единого всемирного духовного центра власти, который один имел бы право интерпретировать Коран так, чтобы эта интерпретация ста-

ла определяющей для человека, который находится перед вами. Было бы лучше, – заключал он, – если бы существовал один всемирный исламский духовный центр, с которым можно было бы вести переговоры на этот счет» [7].

Таким образом, из вышеприведенных слов кардинала мы узнаём, что есть три большие проблемы, связанные с исламом, которые вызывают у Ватикана беспокойство. Первая – мусульмане верят в то, что Коран – это прямая речь Бога. И, с точки зрения Торана, это является преградой для успешного развития межрелигиозного диалога. Вторая – прописанные в Коране положения о джихаде не могут быть пересмотрены или отменены. Третья – у мусульман нет единого всемирного духовного центра, который только один имел бы право толковать Коран. В связи с этим можно предположить, что решение озвученных Тораном проблем и является приоритетной задачей Ватикана в исламском мире. Тем более, что кардинал на момент произнесения всех этих слов занимал должность главного советника по вопросам ислама при папе Бенедикте XVI.

Приведенные цитаты из выступлений кардинала Торана представляют собой весьма рискованные тезисы, которые отличает бросающаяся в глаза чрезвычайно негативная коннотация. Ведь ведущий иезуитский исламовед не мог не понимать, что он смешивает два совершенно разных и противоположных понятия: джихад и терроризм. Очевидно, что он сознательно уравнивает их. Он не говорит о том, что на самом деле есть разница между традиционным исламом, который осуждает, запрещает и не приемлет терроризм ни в каком виде, и есть террористы, которые прикрываются исламской религией для совершения своих злодеяний. Но нет, мы видим, как кардинал в своей речи без каких-либо оговорок приравнивает упоминаемое в Коране понятие джихада к незаконному насилию и экстремизму. Тем самым он грубо намекает на то, что, в конеч-

ном счете, именно Коран якобы призывает к совершению беззакония.

Здесь стоит особо отметить, что тезис о том, что ислам – это религия насилия, иезуиты стараются доказать и обосновать всеми средствами и способами ещё со времен средневековья. Разрабатывая этот тезис, они пытаются использовать его в своей сегодняшней полемике с мусульманами в качестве аргумента того, что ислам слишком агрессивен, что его надо обновлять, что надо убирать из него всё то, что не соответствует потребностям сегодняшнего дня. И чтобы чётче обозначить границы риторической «игры теней» кардинала Торана, приведем авторитетное мнение американского исследователя фактически в защиту исламской концепции джихада. Джеймс Тернер Джонсон, автор исследования «Просто война и джихад: исторический и теоретический взгляды на войну и мир в западной и исламской традициях», полагает, что исламские и христианские традиции, а также международное право не противоречат друг другу относительно принципов справедливой войны и её ведения: «Конфликт культурных ценностей здесь отсутствует» [3, 47].

Рассматривая полемические приемы иезуитов, касающиеся джихада, нельзя не обратить внимания на тот факт, что иезуиты целенаправленно избрали тему терроризма в качестве удобного предлога для воззваний к мусульманам «очистить» свою религию. Такие призывы уже открыто звучат из уст папы-иезуита Франциска. Так, в прошлом году он прибыл с визитом в университет «Аль-Азхар» на мирную конференцию, на которой выступил с речью. Откровенно спекулируя на теме религиозного экстремизма, он, в частности, сказал: «Мы должны очистить религии от ошибочных представлений, фальшивой набожности и ложных поступков, которые разжигают конфликты и возбуждают ненависть и насилие. Ислам – это не ре-

лигия терроризма, поскольку только меньшая часть из его последователей похитила некоторые исламские тексты, чтобы проливать кровь и быть обеспеченными оружием и деньгами» [12]. Несмотря на сомнительный комплимент исламу, здесь, как видно, папа Франциск, используя игру слов, лукаво смешав ислам и насилие, дает понять, что ислам необходимо «очистить» от ошибочных представлений, что по факту означает внести изменения в его вероучение.

Ровно тех же взглядов, что и кардинал Торан, придерживается священник Генри Болад – бывший настоятель иезуитской общины Египта, ректор иезуитского колледжа в Каире, руководитель иезуитского культурного центра в Александрии, авторитетный исламовед. В своих многочисленных интервью о. Болад демонстрирует откровенно нетерпимую по отношению к традиционному исламу позицию. Тема реформы ислама обязательный атрибут многих его речей. Он часто выражает недовольство тем, что она до сих пор не состоялась. «Все реформы, – сокрушается он, – которые были в истории ислама, потерпели крах... Это проблема в исламе, который не реагирует на вызовы современной жизни и не считает необходимым реформировать себя. Ислам явно нуждается в проведении Второго Ватиканского собора» [9]. То есть, видимо, съезда авторитетных мусульманских деятелей с целью реформ в исламской религиии.

Вторая тема, которую затрагивает в своих речах и интервью о. Генри Болад, традиционно касается джихада. Он утверждает: «Сегодня три четверти Корана составляют мединские суры, которые, – по его мнению, – призывают к войне, насилию и борьбе против христиан... Таким образом... эти (мединские) оригинальные суры, являющиеся первоисточником, а также определенно мекканские суры, которые были отменены, и делают мусульманскую веру

религией меча». Далее он раскрывает свой тезис, заявляя, что: «Умеренный ислам – это ересь, но мы должны проводить различие между людьми и идеологией. Большинство мусульман очень открытые, добрые и умеренные, но религиозная идеология, представленная в исламских учебных пособиях, – радикальная. Те, кто сегодня в исламском мире имеет власть, не являются мусульманами, т. е. теми, кто берет из ислама то, что совместимо с реалиями современной жизни и мирным сосуществованием с другими людьми. Но они являются радикальными мусульманами, т. е. теми, кто использует буквальное толкование Корана и отказывается от какого-либо диалога» [9].

Похожую мысль развивает и другой известный иезуитский исламовед, священник Джеймс В. Шолл. В своем очерке «Реализм и ислам» он утверждает, что ислам на самом деле и есть насилие, которое он осуществляет на протяжении всей своей истории. И простая причина этого, – с его точки зрения, – имеет религиозную природу, ибо это «покорность закону Аллаха»». И далее: «Западная традиция просто называть мусульманское насилие “терроризмом” является оскорблением для тех верующих мусульман, “которые видят самих себя выполняющими волю Аллаха”, даже тогда, когда им самим грозит смерть. Они воспринимают своё насилие, – считает о. Джеймс Шолл, – как религиозное усилие завоевать мир, которое они понимают как богоугодный поступок» [10].

Для более полной картины иезуитского дискурса можно привести размышления еще одного очень известного и авторитетного на Ближнем Востоке иезуита. Это упоминавшийся выше священник Самир Халиль Самир – иезуитский исламовед, эксперт по мусульманской истории и теологии, преподаватель папского Восточного института в Риме, преподаватель Университета св. Иосифа в Бейруте, основатель научно-исследовательского центра

CEDRAC (Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes, Центр арабо-христианских источников и исследований).

Как правило, центральное место в рассуждениях о. Самира занимает вопрос о необходимости проведения преобразований в исламе. В частности, он берется рассуждать о проблемах, связанных с их осуществлением. «Сегодня, – говорит он, – проблема состоит в том, что, какой бы ни была позиция мусульман, они не согласны признать тот факт, что некоторые суры Корана уже давным-давно не актуальны для современных ситуаций. Несмотря на это, мусульманские ученые вынуждены говорить, что они согласны с теми, кто предпочитает выбирать аяты насилия, как будто они нормальные, даже если они могут признать их неправыми. В Коране есть две разные альтернативы: агрессивная и миролюбивая. И обе допустимы». И далее: «... Сегодня не существует религиозных, политических или научных властей в исламском мире, которые были бы единодушно признаны всеми мусульманами. Более того – этот мир не имеет традиции самокритики. Несмотря на это, большинство мусульман понимают, что в настоящее время никто не может ссылаться только на Коран или сунну, которая была установлена в конце IX и X веках». Он продолжает: «Поэтому существует необходимость в создании исламской духовной власти, единодушно признанной всеми мусульманами, которая сможет сказать: начиная с сегодняшнего дня, только эта версия будет правильной» [6].

В отношении первоначальных мер, которые, на взгляд о. Самира, необходимо предпринять для проведения реформы ислама, он сказал, что, «во-первых, должно быть проведено серьезное исследование, чтобы обнаружить “уровни значимости” в Коране, а также в сунне, с тем, чтобы выявить изначальные положения и те, которые были

добавлены позже. Необходимо провести глубокое исследование, чтобы установить различия между всеми теми вещами, которые имеют фундаментальную важность в исламе, и имеющими второстепенную значимость» [6].

Надо сказать, что эти идеи о. Самира получили практическую реализацию. Ватикан не стал дожидаться, пока мусульмане начнут осуществлять подобные исследования, и сам «заказал» их проведение. Исполнителем «заказа» стал 65-летний Мишель Кайперс из Бельгии, член общины «Маленьких братьев Иисуса». Кайперс провел двенадцать лет в Тегеране, где изучал персидский язык и литературу. Он получил докторскую степень по персидской литературе в Тегеранском университете в 1983 году. Затем он изучал арабский язык в Сирии и Египте, а с 1989 года он постоянно проживает в Каире. Кайперс сосредоточил все свои усилия на исследовании текста Корана, используя методы риторического анализа. Его статьи и эссе постепенно стали завоевывать авторитет, в том числе у определенной части мусульманской аудитории, главным образом, иранской. Его монография, посвященная анализу лишь одной 5-й суры Корана «Трапеза», была опубликована во Франции, с предисловием авторитетного иранского ученого, профессора Мохамеда-Али Амира Моецци.

Для понимания сути научной «заготовки», которую Ватикан уже сегодня предлагает мусульманским ученым-реформаторам, стоит процитировать некоторые положения концепции Мишеля Кайперса, посвященной риторическому анализу Корана. Католический ученый-корановед заявляет: «Риторический анализ рассматривает только текст как он есть, в его канонической версии. Он методично абстрагируется от традиций (по крайней мере, вначале) и, поскольку он подходит к тексту совершенно по-новому, он часто входит в противоречие с существующими интерпретациями, которые не согласны с ним. Тем не менее, ри-

торический анализ абсолютно не атакует сердце мусульманской веры (Коран. – *И. М.*), напротив, он еще больше осветляет его, освобождая от дополнений, которые появились в нём в процессе его истории. ... Если кто-то утверждает, что эти основополагающие тексты ещё живы, что им все еще есть, что сказать нам сегодня, то их интерпретация не может игнорировать моральную и духовную эволюцию человечества. ... Группа из 38 мусульман, которая впоследствии выросла до 100 человек, включая большое количество верховных муфтиев из разных стран, подписали "Открытое письмо Его Святейшеству Бенедикту XVI", в котором они процитировали аяты, позволяющие мирное сосуществование мусульман с другими человеческими сообществами. Это может означать, что они неявно рассматривают воинственные стихи, которые встречаются прежде всего в цитированной 9-й суре, как уже неприменимые» [13].

Вместо заключения: о практических шагах Ватикана по экуменической трансформации исламского мира

Действительно, сегодня трудно не обратить внимания на тот высокий уровень внешнеполитической активности, которую Ватикан демонстрирует в отношении исламского мира. Можно наблюдать, как папская дипломатия чрезвычайно деятельно работает в мусульманских странах, продвигая колоссальное количество культурных, образовательных и духовных проектов. Центральной их темой выступает подаваемая в том или ином виде идея исторической необходимости в культурном и духовном развитии современных исламских обществ, которое требует соответствующих времени изменений и преобразова-

ний. И, разумеется, это развитие должно осуществляться в сотрудничестве с неким мировым католическим центром, претендующим на роль глобального миротворца, и искренне радеющим за распространение во всём мире универсальных для всех религий и народов нравственных и духовных ценностей.

Что означает в понимании Ватикана призыв к мусульманам изменить мир, в котором они живут, хорошо показывает практическая деятельность папской дипломатии в мусульманских странах. Факты свидетельствуют, что реальным следствием взаимодействия Римской Курии с духовными центрами исламской ойкумены является то, что её политика «диалога любви» постепенно превратилась в фактор, не способствующий развитию, а наоборот, провоцирующий деструктивную трансформацию, а по сути, деградацию, духовного пространства исламского мира в нужном Ватикану направлении. Этот обратный эффект, имеющий самые разные проявления, возымел действие в том числе и потому, что главным объектом приложения всех многолетних «реформаторских» усилий Ватикана стал прежде всего традиционный ислам – древнее ядро современной исламской цивилизации. Его, с точки зрения Ватикана, надлежит преобразовать и избавить от устарелых предрассудков, поскольку традиционный ислам – это последняя и единственная причина, мешающая окончательной интеграции мусульманской уммы в глобальный «демократический проект».

Какие же усилия предпринимает Ватикан в этом духе? Деятельность ведется в двух основных областях – экуменического межрелигиозного диалога и в сфере образования. В рамках первого направления Ватикан выступил с рядом успешно реализованных инициатив. Она включала создание в странах исламского мира большого количества католическо-мусульманских центров по развитию

межрелигиозного диалога, учреждение многочисленных исламо-христианских организаций и институтов, проведение совместных экуменических конференций и форумов. Очень много учреждено совместных периодических печатных изданий, через которые также осуществляется пропаганда ценностей экуменизма. Анализ содержания деятельности всех этих организаций, учреждений и форумов однозначно свидетельствует о том, что они призваны осуществлять распространение и адаптацию в исламских обществах разработанных Ватиканом экуменических идей.

Что же касается многолетнего сотрудничества в сфере образования, то его итогом стало учреждение Ватиканом в исламских странах целой сети светских высших и средних учебных заведений, как правило, иезуитских, в которых не одно десятилетие получают образование представители исламских элит. В качестве примеров можно упомянуть самые известные католические университеты и колледжи в Египте, Ливане, Ираке, Малайзии, Индонезии. Безусловно, мусульмане-выпускники этих учебных заведений, образовательные программы которых разработаны и утверждены Ватиканом, представляют собой новое поколение мусульман, смотрящих на историю своей религии и своего народа уже сквозь, мягко говоря, небеспристрастную призму иезуитского восприятия мира в целом и мусульманского Востока, в частности.

Хрестоматийный пример – верховный муфтий Хорватии Азиз эфенди Хасанович, окончивший иезуитский университет в Загребе. Муфтий олицетворяет новый тип исламского реформаторского духовенства, которое может позволить себе совершать с католиками совместные экуменические моления и выступать в качестве активных проводников экуменических идей в исламском мире. С другой стороны, появляется немалое количество иезу-

итов, окончивших высшие исламские образовательные учреждения. Получив дипломы о высшем духовном исламском образовании, они уже в качестве полноправных «исламских ученых» начинают вести активную научную деятельность и вступать в теологические диспуты с мусульманскими богословами. Довольно часто в результате такой деятельности появляются совместные научные труды по исламу, носящие явно экуменический характер.

Несмотря на невероятную амбициозность внешнеполитических задач, надо признать, что Ватикан, действительно, смог достичь огромного влияния в современном исламском мире, и как никогда близок к своей заветной цели. Сегодня можно видеть, как та самая исконная исламская цивилизация, в основе которой лежит традиционное вероучение Пророка Мухаммада, с калейдоскопической скоростью уходит с авансцены истории! А на её месте создается новая псевдоисламская цивилизация – с тем же названием и теми же внешними атрибутами, но уже с принципиально иным – абсолютно модернизированным и выхолощенным содержанием. Ватикан совместно с ведущими исламскими духовными центрами в Тегеране, Эр-Рияде и Каире выступает в качестве одного из главных духовных учредителей этого совершенно реформированного вероучения, активно пытаясь влиять на формирование его современных духовно-ценностных установок.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. Папа римский считает, что ислам не совместим с демократией [The Pope believes that Islam is not compatible with democracy] // *Интерфакс,* 24.01.2006. URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=8949.
2. Речь Иоанна Павла II к молодым мусульманам в Касабланке [The speech of John Paul II to young Muslims in Casablanca] // *Рускатолик.рф*, 26.08.2015. URL: http://рускатолик.рф/rech-k-musulmanam/.
3. Грегорян, Вартан. Мозаики ислама. М.: МГИМО-Университет, Навона, 2005. 160 с. [Gregorian, Vartan (2005), *Mozaiki islama* (*Mosaics of Islam*), Moscow, MGIMO-Universitet, Navona, 160 p.].
4. Четверикова О.Н. Оборотни, или Кто стоит за Ватиканом. М.: Кислород, 2018. 624 с. [Chetverikova, Olga N. (2018), Oborotni, ili Kto stoit za Vatikanom (Werewolves, or Who is behind the Vatican), Moscow, Kislorod, 624 p.]
5. Abdus Sattar Ghazali. Vatican rebuffs Muslim outreach: Quran cited as the main obstacle // *Muslim in suffer,* 29.10.2007. URL: https://musliminsuffer.wordpress.com/2007/10/30/vatican-rebuffs-muslim-outreachquran-cited-as-the-main-obstacle/.
6. 6a. The Ambiguity of Islam // *Catholic World Report,* 02.05.2013. URL: https://www.catholicworldreport.com/2013/05/02/the-ambiguity-of-islam/;
   6b. Fr. Samir, SJ, on the positive and the problematic in Pope Francis' statements about Islam // *Catholic World Report,* 30.12.2013. URL: https://www.catholicworldreport.com/2013/12/30/fr-samir-sj-on-the-positive-and-the-problematic-in-pope-francis-statements-about-islam/;
   6c. Can we bring together Islam and Democracy // *Catholic Fidelity*, URL: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8k4gphQ-7N0J:https://www.catholicfidelity.com/apologetics-topics/other-religions/islam/can-we-bring-together-islam-and-democracy-by-father-professor-samir-khalil-samir-s-j/+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=ru;
   6d. Jesuit Islamic Scholar: Islam Not a Religion of Peace // *Church Militant,* 30.03.2017. URL: https://www.churchmilitant.com/news/article/jesuit-scholar-warns-of-muslim-threats.
7. Cardinal urges Muslim leaders to oppose violent jihad // *The Guardian,* 29.05.2008. URL: https://www.theguardian.com/world/2008/may/29/catholicism.islam.

8. Rooney, Francis. Religious freedom and Islamic terrorism // *Crux Now,* 17.05. 2017. URL: https://cruxnow.com/commentary/2017/05/17/religious-freedom-islamic-terrorism/.
9. 9a. Islam, Religion of the Sword. The Alarm of an Egyptian Jesuit // *Tidningenkulturen,* 18.04.2017. URL: https://www.tidningenkulturen.se/arkiv/127-oevriga-artiklar/debatt/religion/22870-islam-religion-of-the-sword-the-alarm-of-an-egyptian-jesuit;
9b. Jesuit scholar: Seeking to Defend Islam at All Costs Is Betraying the Truth // *National Catholic Register,* 15.06.2017. URL: http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/jesuit-scholar-seeking-to-defend-islam-at-all-costs-is-betraying-the-truth;
9c. Jesuit scholar: Islam is an open-ended declaration of war against non-Muslims // *JihadWatch,* 16.06.2017. URL: https://www.jihadwatch.org/2017/06/jesuit-scholar-islam-is-an-open-ended-declaration-of-war-against-non-muslims.
10. Jesuit Scholar: Islamic Extremists Are the True Muslims // *Catholicconvert.com.* 31.08.2017. URL: https://www.catholicconvert.com/blog/2017/08/13/jesuit-scholar-islamic-extremists-are-the-true-muslims/
11. La religion fait peur, car elle est pervertie par le terrorisme // *La Croix,* 19.10.2017. URL: https://www.la-croix.com/Archives/2007–10–19/La-religion-fait-peur-car-elle-est-pervertie-par-le-terrorisme-_NP_-2007–10–19–303861.
12. Pope Francis urges Egypt's imams to 'unmask violence' in God's name // *Catholic Herald,* 28.04.2017. URL: http://www.catholicherald.co.uk/news/2017/04/28/pope-francis-urges-egypts-imams-to-unmask-violence-in-gods-name/.
13. The Bible, the Qur'an, and Jesus: How to reach the heart of the Muslim creed. An interview with Michel Cuypers, by Sandro Magister // *Chiesa espresso*, 04.06.2007. URL: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/145581%26eng%3Dy.html.
14. The Parliament of the World's Religions. URL: https://parliamentofreligions.org/.
15. Съезд лидеров мировых и традиционных религий. URL: http://www.religions-congress.org/content/blogcategory/18/32/lang, russian/.
16. The United Religions Initiative. URL: https://uri.org/.

Сергей КУЗЬМИН

БУДДИЗМ И СОЦИАЛИЗМ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ В СССР, ТНР, МНР И КНР

Проанализированы тенденции развития тибетского буддизма в 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). Описываются трансформации отношений с буддийской церковью правящих коммунистических и прокоммунистических партий от прихода их к власти до настоящего времени (КНР) или до падения социализма (остальные страны). Выделены следующие этапы взаимодействий буддизма и правящих партий. (1) Первоначальное ослабление влияния духовенства. Данный период охватывает в РСФСР/СССР 1917–1928, в МНР и ТНР – 1921–1928, во Внутренней Монголии – 1947–1957, на тибетских территориях в составе китайских провинций – 1949–1954, в будущем Тибетском Автономном Районе (ТАР) – 1951–1959 гг. (2) Борьба с религией в период форсированного строительства социализма. В СССР – 1928–1935, МНР и ТНР – 1929–1932, во Внутренней Монголии – 1957–1966, на тибетских территориях в составе китайских провинций – 1955–1962, в будущем ТАР – 1959–1962 гг. (3) Кратковременный отказ от радикальных мер против религии. В МНР и ТНР 1932–1936, в Тибете – 1962–1966 гг., на остальных рассматриваемых территориях не фиксируется. (4) Коммунистический террор. В СССР, МНР и ТНР – 1937–1939 (пик – 1937–1938), в КНР – 1966–1976 (пик – 1966–1969) гг. (5) Частичное возобновление деятельности церкви. В СССР (включая Туву) – 1945–1990, МНР – 1944–1992, КНР – 1977 г. – по настоящее время. Религи-

озная 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.

Ключевые слова: буддизм, социализм, коммунизм, СССР, Тува, Монголия, Тибет, Китай.

И СССР, и МНР и КНР при всех своих различиях во многом схожи. Одна из черт сходства – монопольная власть революционных партий, ставивших целью построение коммунизма: Всесоюзной коммунистической партии (большевиков) (ВКП(б), позже – КПСС), Монгольской народной партии (МНП, позже – Монгольская народно-революционная партия – МНРП), Коммунистической партии Китая (КПК). Их объединяет общая идеология – марксизм-ленинизм, одна из основ которой – атеизм, а одна из целей – ликвидация религий. В СССР, МНР, ТНР и КНР одна из традиционных религий – тибетский буддизм. Хотя строительство социализма как первой стадии коммунизма в этих государствах имело свою специфику, ТНР, МНР и КНР в той или иной мере заимствовали советский опыт.

Целью данной работы является анализ не этих заимствований как таковых, а тенденций развития тибетского буддизма – общей для этих стран религии – в период строительства социализма. Соответственно, географические рамки будут ограничены основными регионами его распространения: в СССР – Калмыкия и Бурятия (раньше называвшаяся Бурят-Монголией), позже – Тува (которая с 1921 до 1944 г. была независимой Тувинской Народной Республикой – ТНР и строила социализм под руководством Тувинской народно-революционной партии – ТНРП); МНР; в КНР – «тибетские автономии» (Ти-

бетский автономный район – ТАР и тибетские территории, включенные в китайские провинции) и Внутренняя Монголия.

Историография данной проблемы достаточно обширна. Основа ее – советские, китайские и монгольские публикации, которые базируются преимущественно на документальных материалах (см. ниже). Основу используемой здесь источниковой базы составили несколько фундаментальных исследований, базирующихся на архивных источниках, газетах и других публикациях по ТНР, СССР [21; 31; 32] и КНР [4; 44; 53; 50; 42; 40; 39; 36; 37]. Ссылки на первичные и другие источники, приводимые в этих работах, я не привожу ради экономии места: их можно найти на цитируемых ниже страницах данных монографий. По Монголии приводятся ссылки на исследованные мной архивные документы и другие материалы.

СССР

В результате Октябрьской революции 1917 г. была провозглашена РСФСР, которая затем вошла в состав СССР, провозглашенного в 1922 г. На территории Забайкалья в 1920–1922 гг. существовала буферная Дальневосточная Республика, которую контролировала РСФСР. В нее входила часть Бурят-Монголии. Глава калмыцких буддистов – Шаджин-лама Ч. Балданов видел в Октябрьской революции силу, разрушительную для буддизма, и поддержал Белое движение. Также поступил и Багша-лама донских калмыков М. Борманжинов [31, 32]. Оправданность этого подтвердилась уже в период Гражданской войны в России. В Калмыкии, хотя 99% ее духовенства отмежевалось от политики, красноармейцы громили буддийские монастыри и уничтожали священные предметы [32,

74–77]. В Бурят-Монголии красные вели себя сходным образом [14, 84–85, 118]. В 1919 г. красными был разграблен дацан в Петрограде – один из центров буддизма России (в 1924 г. вновь открыт, затем закрыт в 1938 г.).

В условиях победы красных один из лидеров буддистов Бурят-Монголии – А. Доржиев и другие сторонники “обновленческого” движения[1] сочли, что сохранение религии в современных условиях возможно лишь при признании советской власти. В этом Доржиева поддержал Лама калмыцкого народа Ш. Тепкин. Оба встретили сопротивление со стороны консервативной части духовенства. На основе Декрета об отделении церкви от государства (январь 1918 г.) все имущество монастырей бралось в руки местных ревкомов, не-богослужебные имущества отбирались, богослужебные передавались верующим бесплатно [32, 88–103].

К середине 1920-х гг. ОГПУ сумело установить контроль и наблюдение за религиозной жизнью, завербовав из церковной среды осведомителей. В 1923–1925 гг. монастырские строения в Бурят-Монголии национализировались, ученики лам переводились в обычные школы, монастыри облагались налогами. В январе 1924 г. Калмыцкий обком призвал коммунистов “разоблачать” и “доказывать ненужность” буддийских монахов, а затем повести открытое наступление на религию. Этот курс стал более выражен с 1925 г. В Бурят-Монголии был введен в действие Декрет об отделении церкви от государства и школы

[1] Движение «обновленцев» среди буддистов началось в XIX в. В России, Монголии и Туве набрало силу после революций начала XX в. В 1920-е гг. в российском православии развивалось собственное “обновленчество” [8, 76–77]. В буддизме «обновленчество» было направлено на его «очищение», упразднение церковных административных структур, устранение роскоши и т. п. Одни из этих требований соответствовали канону «Виная», другие противоречили (например, сотрудничество с антирелигиозной партией).

от церкви, Калмыцкий обком издал программу по борьбе против буддизма. Однако отсутствие четкой позиции вело к тому, что эта деятельность не афишировалась. В 1925 г. на III съезде калмыцкого духовенства Доржиев сделал доклад о необходимости приспособления буддийской общины к политике СССР. Главой буддистов Калмыкии был выбран “обновленец” Тепкин [31, 35–43; 32, 74–77].

Доржиев со своими сотрудниками с 1919–1920 гг. вел деятельность по разъяснению “основ советской власти”, приглашался на заседание политбюро ЦК РКП(б) по политике последней на Востоке. В Калмыкии и Бурят-Монголии распространялись идеи общности буддизма и коммунизма, поборником которых был Н.К. Рерих [31, 33, 74–89], в 1925–1926 гг. налаживавший контакты с советской властью.

В 1927 г. была проведена национализация и передача “обновленцам” бурятских дацанов Цугольского и Цонгольского. Отношения “обновленцев” и консерваторов обострились. Часть лам эмигрировала за границу. В январе 1927 г. I Всесоюзный собор буддистов закрепил победу “обновленцев”. VI буддийский съезд Калмыкии (июль 1928 г.) и III буддийский съезд Бурят-Монголии (август 1928 г.) закрепили решения Всесоюзного собора [32, 88–103].

По конституции РФСР, подкрепленной инструкцией президиума ВЦИК от 4 ноября 1926 г., все служители религиозных культов были лишены избирательных прав. С 1928 г. усилилась борьба с буддизмом в Калмыкии и Бурят-Монголии. Одним из факторов этого была начавшаяся коллективизация сельского хозяйства. По-видимому, численность буддийского духовенства в 1927–1928 гг. уменьшилась на 10–20% [31, 45–58; 32, 88–103].

24 января 1929 г. политбюро ЦК ВКП(б) приняло резолюцию “О мерах по усилению антирелигиозной борьбы”.

В ее контексте президиум ВЦИК 8 апреля 1929 г. издал постановление “О религиозных объединениях”, ограничивавшее их деятельность. Соответственно, органы власти Калмыкии и Бурят-Монголии приняли документы об усилении антирелигиозной работы и расколу “ламства” по имущественному признаку и положению. Стали выходить антирелигиозные журналы. Духовенство и население проявляли недовольство, в Бурят-Монголии отмечалось участие лам в вооруженных выступлениях против коллективизации [31, 87–126].

В Калмыкии было введено несколько налогов на буддийское духовенство еще до 1930-х гг., а с 1930 г. вводились новые. Кроме того, в Калмыкии и Бурят-Монголии духовенство лишалось избирательных и других гражданских прав. У ряда лам имущество конфисковалось, многие вынуждены были уходить в мир. В 1931–1932 гг. экспедиция АН СССР, работавшая в Агинском аймаке Бурят-Монголии, отмечала факты массового уничтожения буддийских текстов. В 1934–1935 гг. погромы храмов и уничтожение религиозных предметов продолжались. Комитет по охране памятников при президиуме ВЦИК в 1935 г. рассмотрел вопрос об охране памятников буддизма и предложил органам власти Бурят-Монголии организовать их учет и охрану, но этот документ не возымел заметного эффекта. Вместе с тем, РК ВКП(б) принял план кампании по подготовке общественного мнения к закрытию дацанов и молитвенных домов. В мае 1936 г. была подготовлена “Особая папка” Бурят-Монгольского ОК ВКП(б), где содержались рекомендации о методах сокращения числа лам – от экономических до карательных. Происходили захваты и погромы дацанов, уничтожение религиозных предметов и матриц для печати ксилографов [32, 111–137]. В Бурят-Монголии к 1935 г. в результате ухода лам треть дацанов пустовала [8, 153].

В результате сочетания насилия с экономическими мерами в 1935–1936 гг. было закрыто 70% буддийских храмов и монастырей в Бурят-Монголии и 80% – в Калмыкии. В 1935–1936 гг. в Калмыкии было арестовано не менее 188 лам, в Бурят-Монголии к 1 ноября 1938 г. – 1864, в том числе А. Доржиев. В результате в 1938 г. в Бурят-Монголии было менее 1000 лам, в 1940 г. не осталось ни одного, так же как в Калмыкии. Пик репрессий в отношении буддийского духовенства пришелся на 1937–1938 гг. Их аресты проводились большими группами, а дела рассматривались ускоренно “тройками”, использовались пытки, “признания” не проверялись. В числе обвинений была контрреволюционная деятельность и связи с заграницей [31, 87–126]. В 1943 г. калмыки были депортированы; есть сведения, что и в сибирской ссылке продолжались преследования их духовных лиц [32, 127–131, 161].

Итак, к 1940 г. в СССР буддийская церковь была ликвидирована. В 1945 г., на основании постановления Совнаркома СССР от 19 ноября 1944 г. был открыт единственный буддийский храм – Иволгинский дацан, в котором под контролем властей проводились службы. В мае 1946 г. совещание буддийских деятелей в Улан-Удэ, под контролем Совета по делам религиозных культов СССР приняло “Положение о буддийском духовенстве СССР”. В 1946 г. был открыт второй буддийский храм – Агинский дацан.

В 1990 г. (период краха социализма) в России открылось 10 буддийских храмов. Далее (после развала СССР) число их, а также центров и общин тибетского буддизма продолжили расти. В настоящее время, хотя большинство буддистов РФ традиционно составляют последователи школы тибетского буддизма Гэлуг, в России существует несколько десятков религиозных центров тибетского

буддизма, относящихся к разным его школам. Фактически и юридически, в РФ нет единой организации, которая ведает всеми буддистами.

Монгольская Народная Республика

Возникновение и развитие МНП/МНРП с самого начала проходило под руководством РКП(б)/ВКП(б) и Коминтерна [Кузьмин 2016]. Революционная риторика ранней МНП из высших лам касалась лишь тех, кто признал оккупацию Китаем автономной Монголии в 1919 г. МНП апеллировала к авторитету религии, т.к. на первых порах нуждалась в такой легитимации. В декларации МНП от 25 июня 1920 г. одной из целей ставилось возвышение религии [МУУТА, МБТ, ф. 1, д. 1, х.н. 3, тал 1]. Во время визита в РСФСР в 1920 г. делегация МНП вначале пыталась легитимировать свои действия письмом теократического монарха Монголии – Богдо-гэгэна VIII, но после совещаний с советскими представителями, превысив свои полномочия, отказалась от этого письма и составила собственное [16, 117–129]. На одном из таких совещаний делегация заявила, что Богдо-гэгэн VIII будет оставлен лишь на первое время “для декорума”, а с углублением революционной власти будет “убран” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 4, л. 24, 25].

1–3 марта 1921 г. в Троицкосавске состоялось совещание, которое позже было объявлено I съездом МНП. Там утвердили партплатформу, где возвышение религии уже не указывалось. Это закономерно с учетом поездки в РСФСР. Более того: в 1921 г. МНП вступила в Коминтерн как сочувствующая организация [28, 35–37, 51]. ЦК МНП должен был знать главные цели Коминтерна, одна

из которых – борьба “с реакционным и средневековым влиянием духовенства” [7, 494].

9 июля 1921 г., через три дня после вступления в монгольскую столицу, в письме временного народного правительства монархическому говорилось: “Все, за исключением религии, подлежит постепенному преобразованию”. МНП стала брать под контроль церковь: отменяла церковные титулы, назначала на некоторые должности, односторонне приняла “Клятвенный договор” (которым Богдогэгэн VIII был лишен светской власти), ограничивала доходы духовенства [МУУТА, ф. 1, д. 1, х. н. 76, тал 74–75; 35, 599; 27, 22–23, 94–96, 99–100]. Правительство взяло под контроль Великое шаби – главную институцию, ведавшую духовными учениками Богдо-гэгэна. В этих условиях в Монголии стало набирать силу движение «обновленцев».

После кончины Богдо-гэгэна VIII руководство МНР первое время формально не возражало против выявления новых реинкарнаций лам, но блокировало этот процесс под разными предлогами, используя элементы религиозных установок и традиционализма для борьбы с церковью. Реформы ускорились. 26 ноября 1924 г. была принята первая Конституция МНР (за образец взята советская). В ней декларировалось отделение религии от государства, отмена владетельных прав перерождающихся лам, которые, наряду с ламами, постоянно проживающими в монастырях, лишались избирательного права. Это поражение в гражданских правах было закреплено в “Положении о выборах в Великий народный хурал МНР” в начале 1925 г. [20, 2–21].

По наблюдениям монголоведа В.А. Казакевича в 1924 г., в ряде мест влияние духовенства снизилось [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 44, л. 1–35]. Но в целом это влия-

ние сохранялось, т. к. имело под собой глубоко укорененную в культурной традиции основу.

В 1925 г. появился план по госстроительству, компонентом которого было определение мероприятий по устранению или ослаблению влияния церкви на население. Предлагалось “организовать тайком левое крыло духовенства”. В этом же духе были выдержаны вышедшие в 1925 г. “Обоснование и тезисы религиозной политики Народно-революционной партии”, где лам делили на группы по доходам, предлагали оказывать поддержку “обновленцам”. МНРП стала принимать меры экономического воздействия [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 28, л. 5–7, д. 39, л. 64–65, 120–133; АВПРФ, ф. Референтура по Монголии, оп. 6, пор. № 22, папка 112, л. 21, ф. 08, оп. 9, п. 19, д. 101, л. 2–3], что запустило процесс ликвидации шабинской системы (он был завершен в 1925 г.). Государство стало занимать некоторые церковные здания.

1926–1928 гг. известен как период «правого уклона» в МНР (совпавший с НЭПом в СССР). Однако и в этот период отмечалось усиление контроля властей. В 1926 г. под их контролем при центральных монастырях Гандан и Дзун-хурэ была создана религиозная администрация из ученых лам. Главными ее функциями были надзор над деятельностью монастырей, контроль попыток выявления новых реинкарнаций лам, контакты с властями, составление списков лам, частично – надзор за некоторыми другими монастырями [Kaplonski 2014: 146–148].

В 1926 г. был принят закон об отделении церкви от государства. В нем декларировалась свобода вероисповедания, но «ни в коем случае не использовать исповедание религии во вред народной власти или вопреки политическому положению». Закон подтверждал ликвидацию прав перерождающихся лам; ламы, в случае желания разыскивать новую реинкарнацию, должны были обращаться к прави-

тельству. Последнее имело право отменять или запрещать действия духовного управления «противоречащие народной власти и политике ее» [Монгольское законодательство 1928: 39; АВПРФ, ф. Референтура по Монголии, оп. 5, пор. № 8, папка 3, л. 1–2].

Так МНРП впервые законодательно присвоила себе функции контроля над выявлением хубитлганов и церковного управления, кодифицировала регулирование церкви. Вместе с тем, этот закон декларировал, что буддизм не имеет особых противоречий с политическим строем и свободой, правительство сочувственно относится к буддизму.

На смену «правому уклону» в МНР пришел «левый» (1929–1932 гг.). Это не было случайностью. В СССР к 1928 г. был свернут НЭП, на смену ему пришла первая пятилетка (1928–1932 гг.) – форсированный курс на индустриализацию и коллективизацию. «Левый курс» МНРП был инициирован и курировался Коминтерном с санкции ВКП(б). Это была попытка форсировать построение социализма по советскому образцу [Кузьмин 2016]. «Левый курс» ознаменовался резким обострением борьбы с буддизмом.

Проводились конфискация имущества лам, выделение монастырского имущества желающим выйти в мир монахам, «джасская кампания» – принудительная передача скота и пашен из имущества общин в аренду аратам. В СССР, в том числе в граничившей с МНР Бурят-Монголии, в 1929 г. был провозглашен курс на коллективизацию и ликвидацию «кулачества». По этому образцу в сентябре 1929 г. президиум ЦК МНРП принял постановление о создании колхозов и госхозов [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 88, л. 65–69; д. 91, л. 15; Будаева 2013: 99–100]. Позже появились другие инструкции. Они не разрешали принимать в колхозы монастырских лам, богачей и дру-

гие «эксплуататорские элементы». Но перешедшие в мир «низшие ламы» охотно принимались.

В апреле 1929 г. прошел VI собор духовенства в духе “обновленцев”. Представитель Коминтерна в МНР М.А. Амагаев назвал его “результатом работы партии среди ламства” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 143, л. 186–188, д. 88, л. 29, 54–56].

21 февраля – 3 апреля 1930 г. состоялся VIII съезд МНРП, который принял резолюцию по “ламскому вопросу”. Духовенство объявлялось враждебным МНР, “обновленчество” – более опасным, чем “реакционное ламство”, т. к. затрудняет отрыв аратов от лам и переход в мир “низших слоев ламства”. Исходя из обострения классовой борьбы (как и в СССР), МНРП определила задачи, в числе которых – активная политика расслоения духовенства, “разоблачение в глазах широких аратских масс реакционной роли и паразитической сущности всех церковных организаций”, экономический подрыв духовенства налогами, содействие переходу монахов в мир, ограничение возраста принятия в монахи, усиление антирелигиозной работы в МНРП и ревсомоле; но вместе с тем – решительный отпор попыткам подменить разъяснительную работу администрированием [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 105, л. 59–62об.]. Для разъяснения новой религиозной политики в мае 1930 г. было издано циркулярное письмо ЦК МНРП и ЦК ревсомола “О работе среди ламства”. В отличие от времен “правого уклона”, теперь объявлялась враждебность революции и Партии буддизма, как и любой религии [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 105, л. 59–81; Д. 114, л. 2–13, 82–86, Д. 118, л. 35–38].

Эти решения нашли полную поддержку политбюро ЦК ВКП(б) и Коминтерна. 15 июня 1930 г. политбюро ЦК ВКП(б) постановило “проводить политику дальнейшего расслоения ламства”, поощрять выход ламской бедно-

ты в мир, но не допускать перегибов. 15 ноября 1930 г. политбюро ЦК ВКП(б) постановило “уделить особое внимание дальнейшему расслоению ламства путем перехода лам в светское состояние” [РГАСПИ, ф. 17, оп. 3, д. 790; оп. 162, д. 9, л. 68, 73]. Другим инструментом борьбы стали открытые судебные процессы над высшими ламами. В 1930 г. был создан Союз безбожников МНР по образцу и при содействии Союза воинствующих безбожников СССР. Все больше людей становились безбожниками, осквернявшими, грабившими и разрушавшими религиозные объекты.

“Левый курс” ознаменовался беспрецедентным ростом восстаний в Монголии, откочевкой населения за границу. Эскалация повстанческого движения достигла апогея в виде крупнейшего народного восстания на северо-западе и западе в 1932 г., переросшего в гражданскую войну. Она поставила под угрозу власть МНРП, что стало причиной отказа от “левого курса” [подробнее см.: 17].

Этот отказ и введение “нового курса” были предписаны политбюро ЦК ВКП(б). Положение буддийской церкви несколько улучшилось, но одновременно усиливался контроль, главным инструментом которого стал институт уполномоченных правительства при крупных монастырях. С 1934 г., под влиянием политбюро ЦК ВКП(б) и лично И.В. Сталина, давление на церковь в МНР стало быстро расти. Лучше других смог выполнять сталинские “советы” Х. Чойбалсан. Была введена уголовная ответственность за прием несовершеннолетних в монастыри, монахов лишили избирательных прав, на разные группы лам ввели прогрессивный подоходный налог, ставки которого быстро росли, в то время как число плательщиков сокращалось [15].

По указаниям Сталина были приняты ключевые решения по ликвидации церкви в МНР. На Монголию перекинулся “большой террор” из СССР. В мае–июле

1937 г. МВД МНР на основе допросов все “ламские заговоры” объединило в одну систему, якобы руководимую неким “контрреволюционным центром”. Это было неслучайно. В связи с ожидавшимся нападением Японии на МНР, на 27 августа 1937 г. в МНР был запланирован ввод советских войск. Протокол заседания политбюро ЦК ВКП(б) от 14 августа 1937 г. включал пункт: “Обязать НКВД СССР послать с т. Мироновым группу чекистов для оперативной работы в МНР” [РГАСПИ, ф. 17, оп. 162, д. 21, л. 149]. 24 августа 1937 г. в МНР прибыли чекисты: М.П. Фриновский – замнаркома внутренних дел Н.И. Ежова, руководитель главного управления госбезопасности НКВД СССР и один из организаторов “большого террора” в СССР, П.А. Смирнов – начальник политуправления Красной армии и С.Н. Миронов – бывший начальник УНКВД по Западно-Сибирскому краю, назначенный полпредом в МНР. Вскоре начались аресты и допросы при участии советских инструкторов. Кульминацией репрессий против духовенства стал процесс “контрреволюционного центра”, которым якобы руководили высшие монгольские ламы [15].

Налоговое давление в объемах, заведомо исключавших возможность выплат, массовые репрессии лам по обвинению в контрреволюционной деятельности, работе на Японию, запрет высших должностей в монастырях, антирелигиозная пропаганда с политическими обвинениями, закрытие и переселение монастырей из приграничных районов – все эти меры сделали невозможной церковную жизнь и привели к ликвидации церкви. Ламы, которые не подверглись репрессиям, вынуждены были выходить в мир. Восстания были уже невозможны: влияние церкви было подорвано, а силовой аппарат государства усилился настолько, что контролировал положение. К концу 1930-х гг. было казнено большинство высших лам, все монастыри

закрыты и почти все уничтожены, имущество изъято или уничтожено.

К 2017 г. было реабилитировано 18816 репрессированных представителей монгольского духовенства [22, 22]. В 1944 г., под влиянием внешнеполитической обстановки и с санкции Сталина, был открыт монастырь Гандантэгченлин в Улан-Баторе, который оставался единственным действующим до падения социализма в Монголии в 1992 г. С тех пор в стране открываются все новые монастыри. Но правительство не оказывало и не оказывает им сколько-нибудь серьезной поддержки, не занимается восстановлением монастырей.

Тувинская Народная Республика

Буддизм в Туве распространялся в целом параллельно с его распространением в Монголии. В 1914 г. Тува стала протекторатом Российской Империи. Революции 1917 г. в России стали скоро известны в Туве. 18 июня 1918 г. на совместном заседании русского и тувинского съездов был единодушно принят Договор о самоопределении Тувы, объявлявший ее независимой. В августе 1921 г. Всетувинский учредительный хурал представителей всех хошунов (административно-территориальных единиц) Тувы, на котором присутствовали представители РСФСР и Коминтерна в Монголии, утвердил Конституцию Народной Республики Танну-Тува (ТНР). Конституцией устанавливалась свобода вероисповедания, буддийская церковь лишалась руководящего положения в политической жизни страны. Многие руководители и чиновники ТНР были выходцами из ламской среды. Высшие ламы и монастырские хозяйства освобождались от несения государственных повинностей и налогов. Монастыри

как самостоятельные хозяйственные единицы, владевшие своим имуществом, земельными угодьями, скотом, пастбищами и работниками, продолжали функционировать; в 1920-х гг. их число возросло с 20 до 25 [21; 31, 312].

В 1923 и 1924 гг. в Туве произошли восстания против прокоммунистической власти ТНРП и за присоединение к Монголии. Повстанцы заявляли, что председатель ЦК ТНРП и войсковые командиры распорядились уничтожить тамошние монастыри [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, д. 29, л. 337–340]. Вероятно, это имело под собой определенные основания. Летом 1924 г. советник советского посольства в Туве П. Медведев посоветовал руководителям ТНРП взять решительный курс на изживание религии, но это предложение было отвергнуто тувинским руководством. 8 марта 1928 г. начался всетувинский буддийский съезд, который открыл генеральный секретарь ЦК ТНРП Соднам. Он указал, что религию надо сделать чистой – то есть солидаризировался с «обновленцами». То же отмечалось и в выступлениях участников съезда. В мае 1928 г. Малый хурал ТНР принял закон о свободе вероисповедания, ограничивавший деятельность религиозных организаций. Затем последовал указ, запрещающий ламам, не достигшим 18 лет, присваивать духовное звание [21]. Политика тувинского руководства в тот период была направлена на регулирование деятельности буддийской церкви [31, 314].

В начале 1929 г. по указаниям Коминтерна “правые” были изгнаны из руководства ТНРП и к власти пришли “левые” – так же, как в МНР. В августе–сентябре исполком Коминтерна направил VIII съезду ТНРП директиву, предписывавшую форсировать расслоение “ламства” и решительно бороться с его “контрреволюционной верхушкой”. Вместе с тем, предписывалось очень осторожно от-

носиться к “ламскому вопросу”, не ставя на повестку атеистическую пропаганду. Однако на VIII съезде ТНРП (сентябрь–ноябрь 1929 г.) был взят курс на ликвидацию буддийской конфессии, конфискацию имущества лам и монастырей, недопущение лам в органы власти, ограничение доступа в монастыри несовершеннолетних, антирелигиозную пропаганду. Возрастало налоговое давление на монастыри, подавлялась тибетская медицина. Согласно Конституции, принятой в октябре 1930 г., ламам запрещалось носить монашескую одежду, проводить религиозные мероприятия без разрешения властей. В 1930 г. принят указ о добровольной сдаче населением предметов культа. “Ламство” было признано классовым врагом. Одной из главных задач стал его раскол. Из 25 монастырей с 2200 лам в 1929 г. к 1932 г. остался один с 15. При этом власть формально не поддерживала применение административных и репрессивных мер против религии [31, 314–319]. Несколько храмов было разрушено, предметы культа и буддийская литература уничтожались [Терентьев 2014: 106–109]. Репрессии вызвали восстания. Повстанческое движение усилилось в 1932 г. [25] – как и в МНР.

В марте 1932 г. к власти в ТНР пришел сталинист С.К. Тока. Но в СССР решили, что продолжение “левой” политики может привести к неуправляемости (как и в МНР), и через Коминтерн было сделано внушение за слишком жесткие методы в отношении буддизма. Давление властей ослабло. В результате в 1934 г. в Туве было уже четыре монастыря и 106 лам, в 1936–569 лам. Но затем началось подавление буддизма. В 1937 г. осталось уже пять монастырей с 67 ламами, к началу 1940-х гг. – только два монастыря на полулегальном положении [31, 314–319]. Тока активно перенимал опыт репрессий непосредственно от одного из главных деятелей “большого террора” в СССР – Фриновского [10, 36]. За ламами приезжа-

ли в несколько приемов: сначала брали верхушку, затем следующий слой, и так до конца. Из 3500 лам, которые были в Туве в 1928 г., почти никого не осталось [32, 111]. Фриновский, как и в МНР, использовал список участников “контрреволюционного заговора” в ТНР, обвинения и здесь включали контрреволюционную деятельность, работу на японский империализм и т. п. [30, 63–65].

В сентябре 1944 г. Тува вошла в состав СССР. В последующем там были два молитвенных дома, где проживали шесть священнослужителей [31, 314–319]. В 1960 г. в Туве был закрыт последний буддийский центр [21]. Ламы перешли к подпольному отправлению культа. Есть сведения, что в 1981 г. там практиковали 12 лам, в 1984 г. – 11, но ко времени визита Далай-ламы XIV в 1992 г. остался лишь один [32, 164, 167]. Дальнейшее возрождение буддизма в Туве происходит в постсоветское время.

Китайская Народная Республика

Благодаря помощи СССР, КПК победила Гоминьдан в гражданской войне и провозгласила КНР. КПК предъявила претензии за все «территориальное наследие» распавшейся империи Цин. Эти претензии формулировались как «освобождение». КНР была провозглашена 1 октября 1949 г. в Пекине.

В 1949–1950 гг. армия КПК заняла часть тибетских территорий, раньше входивших в провинции империи Цин. В 1950 г. она разбила армию правительства Лхасы и объявила о продвижении на контролируемую им территорию. В прокламации китайской армии от 10 ноября 1950 г. говорилось, что она будет охранять имущество всех религиозных организаций, свободу вероисповедания, буддийские монастыри и храмы, а реформы будут проводить-

ся по желанию народа и при консультациях с тибетскими властями [44, 8–9]. Это было логично: Китай еще не контролировал весь Тибет.

23 мая 1951 г. в Пекине было подписано “Соглашение между центральным народным правительством Китая и местным тибетским правительством о мероприятиях по мирному освобождению Тибета”, по которому Тибет входил в состав КНР. Оно было подписано под угрозой силы, содержит ряд неверных утверждений и противоречий [13, 189–193]. 29 октября в Лхасу вошли китайские войска. Их пребывание там вызвало экономические проблемы и рост напряженности. Китайские командиры стали посещать монастыри для проведения митингов с настоятелями и старшими ламами [46, 43]. Они иногда делали подношения монастырям.

В декабре 1951 г. политотдел 18-го армейского корпуса издал “Руководство по военному наступлению” в Тибете, которое разъясняло политику КПК: уважать обычаи и религию тибетцев, допускать пропаганду лишь с санкции парткома, не говорить о классовой борьбе и земельной реформе, не агитировать против “суеверий”.Коммунисты надеялись, что со временем простые тибетцы поставят во главу угла свои классовые интересы и поддержат их, а пока старались проводить свою политику через традиционную тибетскую власть [39, 181–184].

8 октября 1952 г. Мао заявил, что КПК приняла политику “защиты религии” [13, 44]. В июне 1953 г. в Пекине была создана Китайская буддийская ассоциация, в совет которой вошли и представители тибетского буддизма. В сентябре 1954 г. в Пекине работала 1-я сессия ВСНП, где была принята Конституция КНР. В сессии принимали участие буддийские монахи, в том числе Далай-лама XIV. Он был избран зампредседателя постоянного комитета ВСНП, Панчен-лама – его членом.

Добиваясь доверия тибетцев, китайские власти могли убедиться, что реформировать изнутри их общество не удастся. На землях, подчиненных Лхасе, реформа должна была пройти революционным путем. В других частях Большого Тибета – в Каме и Амдо, а также в Кукуноре, включенных в китайские провинции, где КПК достигла прочного положения, она уже началась. Эта реформа состояла в перераспределении земли, подавлении землевладельцев, контрреволюционеров, запуске классовой борьбы. К середине 1950-х гг. Китай в основном завершил ее. В 1955–1956 гг. там началась ускоренная коллективизация. Пока было сделано исключение лишь для территорий, подконтрольных Лхасе: якобы на тибетских землях китайских провинций исторические условия были другие, и реформ там просило население [53, 387]. Но истинная причина была в эффективном правительственном контроле.

В Каме и Амдо отдельные столкновения происходили уже в 1949 г. Вначале беспокойством были охвачены монастыри, племенные вожди и феодалы. В 1953 г. китайские коммунисты произвели первые разрушения в монастырях Амдо. В конце 1955 и 1956 г. Кам и Амдо охватили восстания и бои. Китайцы проводили публичные пытки и казни лам, артобстрелы и авиабомбардировки некоторых монастырей и населенных пунктов. Ряд монастырей был разрушен [23, 37; 57; 53, 410; 50, 140; 45, 613]. Одновременно с подавлением народных восстаний китайцы продолжали свою реформу.

Сохранились десятки свидетельств того, как коммунисты закрывали тибетские монастыри во второй половине 1950-х гг. В части монастырей религиозные изображения облагались налогами. Обычным делом было разрушение и осквернение религиозных изображений, храмов, превращение последних в китайские казармы и конторы, арест

высших лам, принуждение монахов к строительству автодорог и казарм, женитьбе или сожительству с женщинами, конфискация их имущества, нищета стариков, изгнанных из монастырей. Обычно лам пытали китайцы, поскольку даже тибетские красные активисты отказывались в этом участвовать. В ряде случаев эти пытки были частью атеистической пропаганды [49; 23, 38; 57; 53, 404].

В 1958 г. в КНР объявили курс Большого скачка, означавший форсированное строительство коммунизма. Реформы в Каме и Амдо стали еще радикальнее. В результате карательных акций в некоторых местах Амдо не осталось мужского населения, проводились уничтожение духовенства, массовый вывод монахов в мир, ликвидация монастырей (в том числе не участвовавших в восстании). В СМИ велась активная антирелигиозная пропаганда [23, 41–43; 53, 442–443].

На территории, подведомственные Лхасе, где реформа еще не проводилась и восстаний не было, стали прибывать беженцы. Стали формироваться партизанские отряды, в 1957 г. объединившиеся в движение сопротивления – Тенсунг Дхангланг Магар (Добровольческие силы защиты [буддийского] Учения). Партизаны отвоевали у китайцев почти весь Южный Тибет и часть Восточного. “Великие монастыри” были недовольны репрессиями против многочисленных “дочерних” монастырей в Каме и Амдо [4, 263]. Все больше тибетцев уходили к партизанам. Мао собирался использовать это: “Восстания, подобные этому, крайне благоприятны для нас, потому что они... дают достаточный повод разгромить восстание и провести всеобъемлющие реформы в будущем” [41].

В марте 1959 г. началось народное восстание в Лхасе с требованиями независимости и защиты религии. Из-за опасности со стороны китайцев Далай-лама XIV бежал в Индию. С санкции руководства КПК китайский гарни-

зон приступил к подавлению, подверг артобстрелу Лхасу, храмы и близлежащие монастыри. Развивая успех, уже к 28 марта китайцы заняли ряд важных пунктов, однако партизанское движение продолжалось еще более 10 лет. По китайским данным, только за 1959–1961 гг. в будущем ТАР было убито, ранено и арестовано 81 тыс. человек [36, 89].

Подавляя восстание в Тибете, КПК использовала политику, объединявшую три элемента: “военное нападение, политическое склонение на свою сторону и мобилизацию масс”. Газета “Жэньминь жибао” писала 31.03.1959: “Всех военнопленных не будут ни убивать, ни оскорблять, будут строго наказывать только тех, кто будет оказывать упорное сопротивление. Части Народно-освободительной армии в Тибете будут по-прежнему придерживаться последовательного курса уважения религиозных верований, обычаев и привычек народных масс, защиты ламаистских монастырей и древних памятников культуры” [23, 24–25]. В том же стиле 3 июля 1959 г. высказался Чжан Гохуа – генерал, возглавлявший китайские войска, вошедшие в Лхасу после заключения соглашения о “мирном освобождении”: большинство лам были бедными, монастыри жестоко эксплуатировали их, там была строгая классовая система, эти ламы настоятельно требуют освобождения, поэтому в монастырях будет проведено движение против мятежа, привилегий и эксплуатации; в то же время необходимо неуклонно проводить политику партии и правительства о свободе вероисповедания, “соблюдать законы ламаистов, а также сохранять культурные памятники в монастырях” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 225, д. 3396/3, л. 94].

В 1959 г. демократическая реформа началась на территориях, подконтрольных Лхасе. Основным ее содержанием являлось “освобождение крепостных” (которых в Тибете не было), перераспределение земли и скота, форми-

рование новых производственных и социальных отношений. Затронула она и монастыри. Примерно в 1960 г. власть и землевладение церкви в основном были упразднены, тысячи монахов выведены в мир. Затем была проведена коллективизация, вызвавшая голод.

По китайским данным, число действующих монастырей и храмов в будущем ТАР снизилось с 2711 в 1958 г. до 370 в 1960 г. [53, 474]. По китайским данным, до 1958 г. в Цинхае (Кукунор, или Амдо) было 722 тибетских монастыря, численность духовенства – 61387 чел. После реформы там остались нетронутыми 11 монастырей; в 1958 г. в провинции Ганьсу было 369 монастырей, незакрытыми остались лишь 8, из 16900 монахов – 571 [42, 46]. На территориях, подведомственных Лхасе, численность духовенства снизилась с 114100 чел. в 1958 г. до 18104 чел. в 1960 г. [53, 474]. Некоторые монастыри китайцы превратили в тюрьмы, казармы, склады, хлева и т. д. Вывозились металлические предметы культа, которые можно было переплавить, все ценности, а остальное уничтожалось [58, 80; 54, 116; 52; 46, 72–75; 48, 24].

Уход монахов в мир подавался как реализация свободы вероисповедания, предполагалось, что большинство монахов стали таковыми против своей воли. Десятки тысяч изгнанных монахов не могли найти работу, становились бедняками или нищими [3; 4, 272].

Панчен-лама X представил Мао Цзэдуну “Послание из 70 тыс. иероглифов”. Он писал, что монахов выводили в мир насильно, те, кто протестовал, попадали под надзор или в заключение, туда же попадали отшельники из уединенных келий; чиновники составляли списки обрядов, подлежавших ликвидации, религиозная жизнь нарушалась, обряды запрещались [47, 49–58]. Послание Панчен-ламы было рассмотрено руководством КПК. В результате освободили некоторых арестованных, восстановили неко-

торые храмы, в некоторых монастырях разрешили службы. Есть сведения, что с 1962 по 1966 г. в Цинхае вновь открыли 137 монастырей, в Ганьсу – 107, число монахов в обеих провинциях возросло до 4 тыс. [42, 2005]. Коллективизацию приостановили на ближайшие пять лет.

В 1960-х гг. в уцелевших монастырях стали создавать комитеты демократического управления, существующие по сей день. Надзор за монастырями поручили представителям Комиссии по делам национальностей, которые обосновались в монастырях [4, 275]. В 1964 г. политические кампании в будущем ТАР стали более интенсивными, коммунисты разработали детальное классовое деление тибетского общества, в том числе духовенства [50, 294–296]. В 1965 г. был провозглашен ТАР.

Официальную позицию КПК по тибетскому буддизму отражает политический доклад на VII сессии ПК ТАР 4 октября 1964 г. 2-го секретаря тибетского рабочего комитета КПК – уже упоминавшегося генерала Чжана Гохуа:

> «Что касается отпавших вместе с изменением феодально-крепостнического строя – во время демократических реформ специфического церемониального языка, своеобразной, неудобной и труднодоступной древнетибетской письменности, оригинальных роскошных одеяний, которые служили специально феодально-крепостническому классу – то они отпали естественно. Они должны были отпасть <...> Монастыри были одним из трех властителей Тибета, причем наиболее жестоко угнетавшим и эксплуатировавшим народные массы. В монастырях также существовал феодально-крепостнический строй. Это основная причина того, что часть реакционной верхушки ламства монастырей решительно выступала против демократических реформ, занималась активной организацией мятежа и принимала в нем деятельное участие. Мы, коммунисты, являемся марксистами, мы атеисты. Но мы уважаем религиозные верования народа, потому что это идеологический вопрос,

по отношению к которому нельзя применять административные меры. Курс партии в отношении религии и монастырей в Тибетском районе заключается в следующем: “политическое единство, свобода вероисповеданий, отделение церкви от государства”. “Политические единство” означает следующее: религия должна подчиняться практике, находиться под управлением правительства, любой монастырь, любой монах должны соблюдать политику и законы государства. “Свобода вероисповедания” означает, что народ свободен быть верующим или неверующим. Как верующие, так и неверующие... всем им предоставляется свобода, и тем и другим в равной мере оказываются уважение и защита. Принуждение к исповеданию или неисповеданию религии является ошибкой, нарушением политики партии в отношении свободы религиозных верований. Однако защита свободы религиозных верований ни в коем случае не означает, что свобода предоставляется и контрреволюционным элементам, прикрывающимся религией. Служители культа должны соблюдать политику и законы государства, никому не позволено использовать религию для ведения противозаконной, подрывной деятельности. <...> “Отделение церкви от государства” означает отделение религии от политики. Т.к. вероисповедание является частным делом каждого, то партия и правительство в вопросе верований народа проводят политику свободы религиозных вероисповеданий. Однако каждый должен соблюдать политику и законы правительства, здесь не может быть исключений. Поэтому церковь должна быть отделена от государства, правительство должно ведать монастырями, конституция и законодательство должны распространяться на монастыри. Недопустимо, чтобы религиозная деятельность мешала делу революции... Теократия, установленная феодально-крепостническим классом Тибета в прошлом, служила цели сохранения феодально-крепостнического строя, она использовала религию и монастыри для того, чтобы править народом, угнетать и эксплуатировать народ. “Движение против трех”: мятежа, гнета и эксплуатации,

феодальных привилегий, проводимое нами в монастырях, а также демократическое управление, осуществляемое после движения против трех, направлены против феодально-крепостнического уклада монастырей, против их феодальных привилегий... Мятеж – это не война в защиту национальности и религии, а контрреволюционная война в защиту феодально-крепостнического строя, классовая война крепостников против освободившихся крепостных» [РГАСПИ, ф. 495, оп. 225, д. 3396/3, л. 77–88].

В целом, это соответствует и современной религиозной политике КПК.

В 1966 г. Мао Цзэдун инициировал и возглавил Великую пролетарскую культурную революцию[1]. Одной из ее целей было окончательное уничтожение традиционализма. Это вверили цзаофаням (“бунтари”) и хунвэйбинам (“красные охранники”; более точный перевод – “красногвардейцы”). Почва уже была подготовлена демократической реформой.

21 июня 1966 г. “Жэньминь жибао” напечатала статью “Идеи Мао Цзэдуна побуждают Тибет освободиться от серьезных феодальных пороков”. Она призывала бороться с феодально-теократической идеологией, с “четырьмя старыми”, добиться повсеместного распространения идеологии Культурной революции. “Четыре старых” – это старые идеи, культура, привычки и обычаи [Горбунова 2008: 145].

27 августа “красногвардейцы” в Лхасе распространили программу по борьбе с “четырьмя старыми”. Среди них следующие: надо отменить отмечание религиозных праздников; разрушить все большие и малые ступы, все стены с *мани*, религиозные флаги и курильницы; запретить все книги, восхваляющие идеализм; никто не должен читать молитвы, совершать обходы святынь и простирания; нельзя советоваться с оракулами и предсказателями; должны

[1] Это официальное китайское название.

быть уничтожены все фотографии Далай-ламы и Панчен-ламы; все монастыри и храмы, кроме находящихся под охраной правительства, должны быть превращены в места общественного пользования; должно быть еще большее политическое и идеологическое воспитание монахов и монахинь; им надо разрешить отказываться от религиозных обязанностей и обетов без давления со стороны монастырей, разрешить жениться, они должны заниматься производительным трудом [50, 320–321].

В связи с эскалацией погромов, 16 марта 1967 г. ЦК КПК, Госсовет и Центральная военная комиссия вынуждены были выпустить циркуляр об охране госимущества [Но 2006: 69–71]. Но бороться с бандами было нельзя: Мао Цзэдун и его ЦК на этот счет дали четкие инструкции [19, 203–204]. Чжан Гохуа, запретивший деятельность хунвэйбинов в Тибете, был обвинен в противодействии линии Мао, арестован и тайно вывезен в Пекин [РГАСПИ, ф. 495, оп. 225, д. 3396/3, л. 65].

“Красногвардейцы” и “бунтари” не были упорядоченной структурой. Они составляли банды, между которыми шла борьба за влияние. В Тибете с 1967–1968 гг. происходили настоящие бои между этими бандами, в которых гибли тысячи их членов. Одновременно там шли восстания против КПК.

В буддийских регионах КНР “красногвардейцы” и “бунтари” искали религиозные предметы. Часть их опечатывали, религиозные книги сразу сжигали [54, 129–130]. Повсеместно шли “митинги борьбы”, когда толпа избивала и оскорбляла человека на глазах его родственников. Многие становились калеками или умирали. Применялись разнообразные пытки. Они могли повторяться через определенное время (например, ежедневно) неделями и даже годами. “Борьбе” мог подвергнуться каждый, но больше шансов было у духовенства и феодалов. Не из-

бежал этого даже Панчен-лама. В тюрьмах “борьба” практиковалась постоянно [46, 135–137; 50, 322; 56, 117–120].

Общие потери тибетского населения за время правления Мао Цзэдуна, по разным оценкам, составили от 3 до 30%. Комитет по соблюдению законности Международной комиссии юристов, ассоциированной с ООН, сделал вывод, что в Тибете совершались акты геноцида по национальному и религиозному принципам [13, 346].

В Большом Тибете из 6259 монастырей и других религиозных центров осталось всего 8 с менее чем 1 тыс. монахов [53, 561]. Уцелевшие храмы использовали под школы, тюрьмы, склады, конюшни, казармы, жилье и т. д. С 1966 по 1970-е гг. были разрушены почти все оставшиеся монастыри тибетского буддизма, в том числе главные монастыри всех его школ, уничтожено большинство предметов культа и религиозных письменных материалов.

После смерти Мао Цзэдуна в 1976 г. в КПК одержали верх Дэн Сяопин и его реформаторская группа. Положение тибетцев улучшилось. Из тюрем освободили часть заключенных, в том числе Панчен-ламу X, который вновь стал членом ПК НПКСК КНР. Религиозная жизнь стала быстро восстанавливаться. Тибетцам и внутренним монголам разрешили носить национальную одежду, выполнять религиозные обряды. Начались переговоры с представителями эмигрировавшего Далай-ламы XIV. С разрешения властей стали открываться и строиться монастыри. Некоторые проекты восстановления финансируются китайским правительством, на что выделяются значительные средства. До 2000 г. в ТАР, по китайским данным, было открыто 1700 мест отправления культа. По данным Китайского центра тибетских исследований, в тибетских административных единицах вне ТАР их 1535 [38]. Это около половины того, что было до китайского вторжения. Значительно возросло число монахов и монахинь.

К началу XXI в. их численность достигла 120 тыс. человек, из них 46 тыс. в ТАР [51].

Вместе с тем, религиозная деятельность в КНР жестко контролируется властями. Для открытия или расширения монастыря требуется сложная процедура получения разрешения от властей. Число монахов регулируется; если в монастыре больше монахов, чем разрешено, их отправляют по месту жительства. В монастырях проводят длительные собрания для политвоспитания монахов. Выявление новых перерождений лам регулируется государством. Результатом стало исчезновение Панчен-ламы XI, выявленного Далай-ламой XIV согласно религиозным канонам, и утверждение властями в качестве Панчен-ламы другого мальчика [1, 12].

К 2007 г. процедура выявления реинкарнаций была кодифицирована. 13 июля 2007 г. Государственное управление по делам религий КНР на своем совещании предложило, изданные 18 июля и введенные в действие 1 сентября "Меры по управлению реинкарнацией живых Будд в тибетском буддизме" [26]. Согласно этому приказу, в противоречии с религией, аутентичность реинкарнаций определяется двумя критериями: политической целесообразностью и ритуальными действиями, в том числе имитацией обрядов, которые в настоящее время не имеют религиозного содержания. Главы школ тибетского буддизма выступили против этого "Приказа" [43, 37–48].

Во Внутренней Монголии в цинский период было 2800 храмов и монастырей, более 100 тыс. лам [24, 81]. Внутренняя Монголия стала одним из первых регионов, где благодаря Сталину установилась власть КПК. Вскоре после этого – в 1947–1949 гг. там была проведена аграрная реформа и конфискация имущества у крупных "духовных феодалов", в процессе которой были допущены "отдельные ошибки и перегибы" в отношении лам [11, 106; 2, 60].

Примерно в 1954–1956 гг. там проводилась коллективизация. Красные реформы вызывали сопротивление монголов. Но в целом до 1958 г. политика КПК во Внутренней Монголии обозначалась термином “без борьбы”. Эта политика закончилась с началом Большого скачка в 1958 г. [40, 116]. Земли и другое имущество монастырей национализировались, монастыри закрывались. Монахи выводились в мир, им давали часть монастырского имущества. Но к началу Культурной революции там еще функционировало 500 монастырей [37].

Культурная революция перекинулась на Внутреннюю Монголию из Китая. Инициировали ее китайские хунвэйбины, сразу начавшие завлекать в свое движение монгольскую молодежь. Так же, как в Тибете, во Внутренней Монголии целью Культурной революции было разрушение “четырех старых”. Это привело к массовому уничтожению и разграблению объектов религиозной культуры. Любое проявление монгольской культуры – даже ношение национальной одежды – объявлялось национализмом и сепаратизмом, и было крайне опасным. Культ *обо* пережил период коллективизации, но теперь был запрещен. Было объявлено, что враг использует религию и национализм против Культурной революции. Главной целью этой пропаганды стали ламы и верующие монголы [55, 416–421]. По Внутренней Монголии прокатилась волна репрессий против монголов по национальному признаку, что рассматривается как геноцид [59, 1–76]. Храмы и монастыри были закрыты, почти все разрушены. Большинство лам подверглось репрессиям [2, 121].

После Культурной революции возобновилось отправление буддийского культа, стали восстанавливаться храмы и монастыри, в том числе с помощью государства. В настоящее время во Внутренней Монголии государство охраняет 74 религиозных сооружения [37].

Официальная точка зрения в КНР состоит в том, что тибетский буддизм там должны регулировать и контролировать власти, а сам буддизм должен меняться согласно политической целесообразности. Никакое влияние из-за границы на религиозную жизнь не допускается – в особенности со стороны Далай-ламы XIV и других лам в эмиграции. Китайские власти не допускают восстановления тибетского буддизма на подконтрольных им территориях в объеме, который был до Мао Цзэдуна.

Заключение

Приведенные выше данные позволяют сделать некоторые общие выводы о судьбе тибетского буддизма в странах, строивших коммунизм. Отношение коммунистов к религии сформулировал еще В.И. Ленин в 1909 г.: «Религия есть опиум народа, – это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии» [18, 416].

Но фактически сам 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.

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.

И.В. Сталин, под руководством которого был уничтожен буддизм в СССР, МНР и ТНР, считал «ламство» продуктом упадка, а высших лам – врагами, действовавшими в интересах Великобритании, США (Тибет) и Японии (СССР, ТНР и Монголия) [29, 329; РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 352, л. 13–15, 22–24]. Мао Цзэдун придерживался сходных заблуждений. Перед отъездом Далай-ламы из Пекина в 1954 г. Мао сказал ему: “Религия – это яд. У нее два недостатка – во-первых, она тормозит рост населения и, во-вторых, тормозит развитие страны. Тибет и Монголия были отравлены ею” [9, 113].

В отличие от СССР, МНР и ТНР, в Тибете и Внутренней Монголии уничтожение религии сопровождалось репрессиями по признаку национальности, что обоснованно квалифицируется как геноцид тибетцев и монголов. На остальных рассматриваемых территориях репрессии не носили характера притеснений по национальному признаку (за исключением депортации калмыков, которая признана геноцидом официально: Закон РСФСР от 26 апреля 1991 года № 1107–1 “О реабилитации репрессированных народов”).

Изложенные выше данные показывают, что ликвидация религии была целью ВКП(б), МНРП, ТНРП и КПК

уже со времени их прихода к власти. Эти данные позволяют построить общую типологию путей реализации данной цели, которые образуют следующую временную последовательность (хотя периоды усиления и ослабления красных репрессий против буддизма во всех рассматриваемых странах зависели от политической конъюнктуры.

1. Первоначальное ослабление влияния духовенства. Данный период охватывает в РСФСР/СССР 1917–1928, в МНР и ТНР – 1921–1928, во Внутренней Монголии – 1947–1957, на тибетских территориях в составе китайских провинций – 1949–1954, в будущем ТАР – 1951–1959 гг.

В Монголии, Туве и Тибете идеологический и экономический контроль красных партий в этот период еще полностью не установился, влияние этих партий было слабее влияния церкви, в связи с чем, власти там старались заручиться лояльностью лам, декларировали уважение к буддизму. Одной из форм этого была политика «единого фронта» в будущей МНР, ТНР и Тибете, при которой в структуры власти включались представители высших слоев старого общества. Вместе с тем, проводились законодательные, экономические и административные меры по ограничению влияния и экономической мощи церкви, ликвидации светской власти теократии. В будущей МНР и ТНР этому способствовала также поддержка движения «обновленцев», принятие законов о свободе вероисповедания и отделении церкви от государства по примеру СССР. Отдельные заговоры и выступления, организованные духовенством, пресекались. В целом, относительная мягкая политика была тактикой, вызванной необходимостью установления эффективного контроля: далее этим регионам предстоял путь радикальных реформ.

В Гражданскую войну в России красные громили храмы и убивали лам, в отличие от ТНР и МНР, где церковь почти не пострадала. Победа большевиков в Гражданской

войне означала установление их эффективного контроля над Бурятией и Калмыкией. Следствием этого была изначально более радикальная религиозная политика: закрытие и конфискация некоторых храмов и их имущества, контроль ОГПУ за церковью. Проводились и меры по налоговому давлению на монастыри, контролю за их имуществом. Однако в РСФСР/СССР, как и на других рассматриваемых территориях, были кратковременные фазы ослабления давления и даже рост отдельных монастырей.

2. Борьба с религией в период форсированного строительства социализма. Данный период охватывает в СССР 1928–1935, в МНР и ТНР – 1929–1932, во Внутренней Монголии – 1957–1966, на тибетских территориях в составе китайских провинций – 1955–1962, в будущем ТАР – 1959–1962 гг.

Поскольку коммунизм несовместим с религией, чем быстрее он строится, тем быстрее его строители разрушают религию. Данный период повсеместно совпадает с проведением радикальных реформ (перераспределение земли, коллективизация, Большой скачок и т. п.). В отношении буддийской церкви общим для всех рассматриваемых регионов являются искусственные уменьшение численности и раскол духовенства властями, вывод монахов в мир, ограничение доступа в монастыри молодежи, репрессии в отношении духовенства (прежде всего высшего), ужесточение надзора за монастырями, закрытие и погромы храмов, уничтожение предметов культа и религиозной литературы, конфискация имущества церкви и повышение налоговой нагрузки на нее, массированная антирелигиозная пропаганда, создание антирелигиозных обществ и печатных органов, подавление масштабных народных восстаний против реформ и преследований буддизма.

Даже в этот период «левой политики» руководители ВКП(б), МНРП, ТНРП и КПК указывали, что борьбу с религией надо вести систематически, а не администри-

рованием. Во исполнение этого чиновникам приходилось выполнять невыполнимое: проводить реформу по желанию населения, которое ее не желало, достигать быстрых результатов без радикализма, в то время как отсутствие таких результатов могло иметь для них опасные последствия. Иногда виновные несли наказания за свои беззакония, но курс оставался прежним.

3. Кратковременный отказ от радикальных мер против религии. Данный период охватывает в МНР и ТНР 1932–1936, в Тибете – 1962–1966 гг., на остальных рассматриваемых территориях не фиксируется.

Ослабление давления на церковь было вынужденной мерой. Оно имело место в регионах с наибольшим влиянием буддизма, где происходили самые масштабные народные восстания. В этот период, наряду с продолжающимся подавлением этих восстаний, проходило открытие некоторых монастырей и храмов, освобождение части монахов, некоторый рост численности духовенства.

4. Коммунистический террор. Данный период охватывает в СССР, МНР и ТНР 1937–1939 (пик – 1937–1938) гг., в КНР – 1966–1976 (пик – 1966–1969) гг.

В СССР, МНР и ТНР, где политику определяло руководство ВКП(б), это было время «большого террора» инициированного И.В. Сталиным, в КНР – Культурная революция, инициированная Мао Цзэдуном. Общими декларациями были «усиление классовой борьбы» и «борьба с контрреволюционными элементами», фактическим содержанием – сохранение личной власти обоих лидеров путем ликвидации старых партийно-государственных кадров и создания в обществе атмосферы ненависти, уничтожение традиционализма. Это проводилось двумя разными методами: террором посредством управляемого хаоса (в КНР) или государственным террором (СССР, ТНР и МНР).

В отношении буддийской церкви общим в этот период являются массовые репрессии в отношении духовенства, ликвидация всех церковных структур, закрытие всех монастырей и храмов, их массовое разрушение, массовая передача государству или уничтожение предметов культа, уничтожение религиозной литературы, запрет религиозной деятельности, массированная антирелигиозная пропаганда с политическими обвинениями в отношении лам. Результатом стала ликвидация буддийской церкви. Важно отметить, что ни Мао, ни Сталин не призывали к быстрому уничтожению религии. Однако при организованном ими коммунистическом терроре это было неизбежно. Несомненно, они знали это, но не афишировали.

5. Частичное возобновление деятельности церкви. Данный период начинается с возобновления деятельности монастырей и охватывает в СССР (включая Туву) 1945–1990, в МНР – 1944–1992, в КНР – 1977 г. – по настоящее время. Общие черты данного периода – разрешение церковной деятельности в сравнительно небольшом числе храмов и монастырей по сравнению с периодом (1), при жестком контроле и регулировании со стороны правящей партии.

В настоящее время этот вариант церковно-государственных отношений существует в КНР, где религиозная политика КПК опирается примерно на те же основные принципы, которые в свое время озвучил Чжан Гохуа (см. выше). При этом религиозная деятельность в регионах распространения тибетского буддизма в КНР все сильнее регулируется и модифицируется властями в угоду политической целесообразности. Такой подход направлен на «изживание» тибетского буддизма изнутри, что согласуется со стратегическим курсом КПК на ликвидацию религий. «Решение нами религиозной проблемы в самой ее основе возможно лишь благодаря развитию ма-

териальной и духовной культуры, постепенной ликвидации источников, питающих существование религии. <...> Член компартии обязан прочно утверждать марксистский взгляд на религию, не только сам не должен быть верующим, но обязан также пропагандировать атеизм, помогать массам повышать свое сознание» [34, 221–225].

Вместе с тем, 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 уязвимом положении, чем протестантизм, активно насаждаемый богатыми зарубежными организациями.

АРХИВЫ / ARCHIVES

АВПРИ – *Архив внешней политики Российской Империи*, г. Москва [AVPRI – *Archive of Foreign Politics of the Russian Empire*, Moscow].

АВПРФ – Архив внешней политики Российской Федерации, г. Москва [AVPRF – *Archive of Foreign Politics of the Russian Federation*, Moscow].

МУУТА – *Монгол Улсын Үндэсний төв архив*, Улан-Батор [MUUTA – *Mongol ulsyn undestnii tuv arkhiv* (Central National Archive of Mongolia), Ulaanbaatar).]

РГАСПИ – *Российский государственный архив социально-политической истории*, г. Москва [RGASPI – *Russian State Archive and Social and Political History*, Moscow]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. *XI Панчен-лама Гедун Чеки Ньима: самый юный политзаключенный в мире* [*The 11th Panchen Lama Gedun Choki Nyima: the youngest political prisoner in the world*]. М. 1999.
2. *Автономный район Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики*. М., Наука, 1980 [*Avtonomnyi raion Vnutrennyaya Mongoliya Kitaiskoi Narodnboi Respibliki* (Inner Mongolia Autonomous Region of the People's Republic of China). Moscow, Nauka, 1980.]
3. Богословский В.А. и др. *Великодержавная политика маоистов в национальных районах КНР*. М.: Политиздат. 1975 [Bogoslovsky V.A. et al. *Velikoderzhavnaya politika maoistov v natsionalnykh raionakh KNR* (Great-power politics of maoists in national regions of the PRC), Moscow, 1975.]
4. Богословский В.А. Ламаистская церковь в Тибете и ее современное положение // *Китай: традиции и современность*. М., 1976 [Bogoslovsky V.A. Lamaistskaya tserkov v Tibete i ee sovremennoe polozhenie (Lamaist church in Tibet and its modern state), *Kitai: traditsii i sovremennost*, Moscow, 1976.]
5. Богословский В.А. Тибетский район КНР (1949–1976). М.: Наука. 1978. [Bogoslovsky V.A. *Tibetskii raion KNR (1949–1976)* (Tibetan region of the PRC (1949–1976), Moscow, Nauka, 1978.]
6. Будаева Т.В. Осуществление земельной реформы в конце 1920-х – начале 1930-х гг. в Бурятии // *Вестник БГУ*, 2013, № 7. С. 99–100. [Budaeva T.V. Osushchestvlenie zemelnoi reform v kontse 1920kh – nachale 1930kh gg. (Realization of land reform in late 1920s – early 1930s in Buryatia), *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2013, no 7, pp. 99–100.]

7. *Второй Конгресс Коминтерна. Июль – август 1920 г.* М.: Партиздат. 1934. [*Vtoroi congress Kominterna, iyul – avgust 1920* (2nd Congress of the Komintern, July – August 1920). Moscow, 1934]
8. Герасимова К.И. *Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930 гг.)* [Gerasimova K.M. *Obnovlenches koe dvizhenie buryatskogo lamaistskogo dukhovenstva* (1917–1930), (Renewal movement of Buryat Lamaist clergy). Ulan-Ude, 1964.]
9. Далай-лама XIV. *Моя земля и мой народ.* СПб.: Нартанг – Corvus. 2000. [The Dalai Lama. *Moya zemlya i moi narod* (My land and my people), St. Petersburg, 2000.]
10. Доржу З.Ю., Иргит О.Ю. «Дело девяти»: судебный процесс 1938 года над государственными деятелями Тувинской народной республики в годы политических репрессий // *Вестник КГУ*, 2017, № 34 (2). С. 32–39 [Dorju Z.Y. and Irgit O.Y. «Delo devyati»: sudebnyi protsess 1938 g. nad gosudarstvennymi deyatelyami TNR v gody politicheskikh repressii («Case of the nine»: trial of state leaders of the Tuvan People's Republic in 1938), *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, 2017, no 34 (2), pp. 32–39.]
11. Дылыков С.Д. *Демократическое движение монгольского народа в Китае*. М., изд. АН СССР, 1953. [Dylykov S.D. *Demokraticheskoe dvizhenoe mongolskogo naroda v Kitae* (Democratic movement of Mongolian people in China). Moscow, YSSR Acad. Sci., 1953.]
12. *Жеребьевка из Золотой вазы* [*Lot draw from the Golden urn*]. URL: http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzzt/bczs/t69963.htm
13. Кузьмин С.Л. *Скрытый Тибет. История независимости и оккупации*. СПб: изд. А. Терентьева. 2010. [Kuzmin S.L., *Skrytyi Tibet. Istoriya nezavisimosti i okkupatsii* (Hidden Tibet. History of independence and occupation), St. Petersburg, A. Terentyev Publ., 2010.] URL: http://www.savetibet.ru/2010/03/10/tibet_book.html.
14. Кузьмин С.Л. *История барона Унгерна: опыт реконструкции*. М.: КМК, 2011 [Kuzmin S.L. *Istoriya barona Ungerna: opyt rekonstruktsii* (History of Baron Ungern: an experience of reconstruction), Moscow, КМК, 2011.]
15. Кузьмин С.Л. *Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века*. М., КМК, 2016 [Kuzmin S.L. *Theocratic statehood and the Buddhist Church in Mongolia in the beginning of the 20th Century*. Moscow, КМК, 2016.] URL: https://www.academia.edu/23661685/Kuzmin_S.L._Theocratic_Statehood_and_the_Buddhist_Church_in_Mongolia_in_the_Beginning_of_the_20th_Century.Moscow_КМК_496_p._24_b_w_21_color_pts._

16. Кузьмин С.Л. Первое письмо руководства Монголии к правительству советской России. Июль 1920 г. // *Исторический архив.* 2015, № 6 (135). С. 117–129 [Kuzmin S.L. Pervoe pismo rukovodstva Mongolii k pravitelstvu sovetskoi Rossii (First letter of the leadership of Mongolia to the government of soviet Russis in 1920) *Istoricheskii arkhiv*, 2015, no 6 (135), pp. 117–129.]
17. Кузьмин С.Л., Оюунчимэг Ж. *Вооруженное восстание в Монголии в 1932 г.* М.: МБА. 2015 [Kuzmin S.L. and Oyuunchimeg J., *Vooruzhennoe vosstanie v Mongolii v 1932 g.* (Armed Rebellion in Mongolia in 1932), Moscow, MBA, 2015]. URL: https://book.ivran.ru/f/kuzmin-sl-oyuunchimeg-zh-vooruzhennoe-vosstanie-v-mongolii-1932.pdf
18. Ленин В.И. *Полное собрание сочинений*. Изд.5. 1968. Т. 17. С. 415–426 [Lenin V.I., *Polnoe sobranie sochinenii* (Collected works), v. 17, pp. 415–426].
19. *Маоизм без прикрас*. М., Прогресс. 1980. [*Maoizm bez prikras* (Maoism without embellishment), Moscow, Progress, 1980.]
20. *Монгольское законодательство*. Вып. 1. Улан-Батор-хото. 1928 [*Mongolskoe zakonodatelstvo*, vyp. 1, Ulan-Bator-khoto, 1928.]
21. Монгуш М.В. 2001. *История буддизма в Туве*. Новосибирск, Наука. 2001 [Mongush M.V. *Istoriya buddizma v Tuve* (History of Buddhism in Tuva), Novosibirsk, Nauka, 2001)]. URL: http://www.fidel-kastro.ru/religia/bud_tuva.htm.
22. Нарандалай П. Улс төрийн хилс хэрэгт хэлмэгдэгсдийг цагаатгах ажлын явц байдал // *Улс төрийн хэлмэгдүүлэлт: шалтгаан, үр дагавар, сургамж*. Улаанбаатар. 2017 [Narandalai P. Uls turiin khils kheregt khelmegdegsdiig tsagaatgakh ajlyn yavts baidal (On the course of work on rehabilitation of victims of state repressions), *Uls turiin khelmegduulelt: shaltgaan, ur dagavar, surgamj*, Ulaanbaatar, 2017].
23. *О тибетском вопросе*. Пекин: Изд. литературы. на иностр. яз. 1959. [*O tibetskom voprose* (On Tibetan question), Beijing, Foreign languages editions press, 1959.]
24. Овдиенко И.Х. *Внутренняя Монголия*. М., Географгиз, 1954 [Ovdienko I. Kh. *Vnutrennayaya Mongoliya* (Inner Mongolia), Moscow, Geografgiz, 1954.]
25. Отрощенко И.В. Из истории протестного движения в ТНР первой половины 1930-х гг. // *Новые исследования Тувы*, 2012. № 3 [Otroshchenko I.V. Iz istorii protestnogo dvizheniya v TNR1-i poloviny 1930kh godov (From the protest movement in TNR in the 1st half of 1920s), *Novye issledovaniya Tuvy*, 2012, no 3]. – http://www.tuva.asia/journal/issue_15/5227-otroschenko.html.

26. [Приказ № 5] Order no. 5. Management measures for the reincarnation of living Buddhas in Tibetan Buddhism. URL: http://www.gov.cn/gongbao/content/2008/content_923053.htm; in English: https://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/measures-on-the-management-of-the-reincarnation-of-living-buddhas-in-0.
27. Революционные мероприятия народного правительства Монголии в 1921–1924 гг. Документы. М.: Вост. лит. 1960. [*Revolyurtsionnye meropriyatiya narodnogo pravitelstva Mongolii v 1921–1924. Dokumenty* (Revolutionary measures of the people's government of Mongolia in 1921–1924, documents), Moscow, Vostochnaya literature, 1960.]
28. Рощин С.К. *Политическая история Монголии (1921–1940 гг.)*. М., ИВРАН. 1999 [Roshchin S.K. Politicheskaya istoriya Mongolii (1921–1940 gg.) (*Political history of Mongolia in 1921–1940*), Moscow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 1999.]
29. *Русско-китайские отношения в XX веке. Документы и материалы. 1946 – февраль 1950 г.* Кн. 2. М. 2005 [*Russko-kitaiskie otnosheniya v XX veke. Dokumenty i materialy* (Russian-Chinese relations in the 20th Century. Documents and materials on 1946 – February 1950), pt. 2, Moscow. 2005]
30. Саая С.В., Сат С.Ч. Причины политических репрессий в Тувинской народной республике в 1930–1940 гг. // *Вестник ТГУ.* 2009, № 1. С. 61–66 [Saaya S.V. and Sat S. Ch. Prichiny politicheskikh repressii v TNR (Causes of political repressions in the Tuvan People's Republic), *Vestnik Tyvinskogo gosudarstvennogo universiteta,* 2009, no 1, pp. 61–66.]
31. Синицын Ф.Л. *Красная буря. Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг.* СПб.: Изд. А. Терентьева и фонд "Сохраним Тибет". 2013 [Sinitsyn F.L. *Krasnaya burya. Sovetskoe gosudarstvo i buddizm v 1917–1946 gg.* (Red storm. Soviet state and Buddhism in 1917–1946, St. Petersburg, A. Terentiev and Savetibet foundation publ.]
32. Терентьев А. *Буддизм в России – царской и советской*. СПб.: Изд. А. Терентьева. 2014 [Terentiev A. *Buddizm v Rossii – tsarskoi i sovetskoi* (Buddhism in tsar's and soviet Russia), St. Petersburg, A. Terentiev publ.]
33. *Tibet: Proving Truth from Facts*. URL: http://www.tibet.net/en/index.php?id=142&rmenuid=11.
34. Цзян Цзэминь. *О социализме с китайской спецификой*. М.: Пам. ист. мысли. 2004 [Jian Zemin. *O sotsializme s kitaiskoi spetsifikoi* (On socialism with Chinese characters), Moscow, Monuments of historical thought, 2004.]

35. Ширендыб Б. *История Монгольской народной революции 1921 г.* Докт. дисс. М., ИВ АН СССР. 1960. [Shirendev B. *Istoriya Mongolskoi narodnoi revolyutsii 1921 g.* (History of Mongolian people's revolution of 1921), D. Sc. Diss., Moscow, Institute of Orienbtal Studies, USSR Academy of Sciences, 1960].
36. Blondeau A.-M., Buffetrille K. (eds.) *Authenticating Tibet: Answers to China's 100 Questions*. Berkeley – Los Angeles – London: Univ. of California Press. 2008.
37. Charleux I. *The reconstruction of Buddhist monasteries in the Chinese Autonomous Region of Inner Mongolia: between sanctuary and museum?* 2016. <halshs-01377313> URL: https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01377313/document
38. *China-Tibet: religious demography*. URL: http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_51_2.asp
39. Goldstein M.C. 2007. *A History of Modern Tibet*. V. 2. The Calm Before the Storm: 1951–1955. Berkeley – Los Angeles: Univ. of California Press.
40. Hyer P., Heaton W. The Cultural Revolution in Inner Mongolia // *The China Quarterly*. 1968, no 36, pp. 114–128.
41. Jian Ch. The Tibetan rebellion of 1959 and China's changing relations with India and the Soviet Union // *Cold War Studies at Harvard University*. URL: http://www.fas.harvard.edu/~hpcws/jcws.2006.8.3.pdf.
42. Kolas A., Thowsen M.P. *On the Margins of Tibet: Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier*. Washington: Univ. of Washington Press. 2005.
43. Kuzmin S.L. Management as a tool of destruction. Reincarnation of «Living Buddhas» in modern Chinese legislation // *The Tibet Journal*. 2017. V. 42, no 1, pp. 37–48.
44. Ling N. *Tibetan Sourcebook*. Hong Kong: Union Res. Inst. 1964.
45. Norbu J. The Tibetan resistance movement and the role of the CIA // *The History of Tibet*. V. 3. London – New York. 2003.
46. Palden Gyatso. *Fire Under Snow. Testimony of a Tibetan Prisoner*. London: The Harvill Press. 1997.
47. [Panchen Lama X] 1997. *A Poisoned Arrow. The Secret Report of the 10th Panchen Lama. The Full Text of the Panchen Lama's 70,000 Character Petition of 1962, Together with a Selection of Supporting Historical Documents*. London: Tibetan Information Network, китайский текст и английский перевод. Англ. пер.: URL: http://www.asiafinest.com/forum/index.php?showtopic=22841
48. Puntshok J. Testimony of political prisoner // *Tibetan Envoy*. 1998. V. 3.

49. [*Secret: CTC releases documents from Canada's Tibet file*]. URL: http://tibet.ca/_media/PDF/secret_canada_tibet_file.pdf
50. Shakya Ts. *The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet Since 1947*. London, Pimlico. 1999.
51. Shakya Ts. *Tibetan questions*. URL: http://www.newleftreview.org/?page= article&view= 2720; URL: http://newleftreview.org/?getpdf=NLR28501&pdflang=en
52. Smith W. *Congressional panel to probe Chinese theft of Tibetan treasures*. URL: – http://www.rfa.org/english/commentaries/cambodia_cullumoped-04042008160706.html/tibet_smith-04042008160846.html
53. Smith W.W. *Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*. Boulder, Westview. 1996.
54. Smith W.W. *China's Tibet? Autonomy or Assimilation*. Lahman etc., Rowman & Littlefield. 2008.
55. Sneath D. The Impact of the Cultural Revolution in China on the Mongolians of Inner Mongolia // *Modern Asian Studies*. 1994. V. 28, no. 2, pp. 409–430.
56. Tenpa Soepa. *20 Years of My Life in China's Death Camp*. Bloomington (India): Author House. 2008.
57. *Tibet and the Chinese People's Republic. A Report of the International Commission of Jurists by Its Legal Inquiry Committee on Tibet*. Geneva: International Commission of Jurists. 1960.
58. *Tibet Under Chinese Communist Rule. A Compilation of Refuge Statements, 1958–1975*. 1976. Dharamsala: Inf. and Publ. Office of H.H. the Dalai Lama.
59. Yang Haiying. *The Truth about the Mongolian Genocide During The Chinese Cultural Revolution*. Shizuoka: Center for Res. on Asia, Fac. of Hum. & Soc. Sci. 2017.

Елена ЛЕПЕХОВА

РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ЛЕГИТИМАЦИИ СТАТУСА ЖЕНЩИН-ИМПЕРАТРИЦ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (НА ПРИМЕРЕ ИМПЕРАТРИЦ У-ХОУ И КОКЭН)

Основной темой данного исследования является изучение и сравнительный анализ религиозного аспекта в легитимации женщин-императриц на Дальнем Востоке на примере китайской правительницы У-хоу (624–705) и японской императрицы Кокэн (Сётоку, 718–770). Известно, что обе они активно использовали буддийские доктрины в качестве политической пропаганды для легитимации своего статуса, покровительствовали буддийской сангхе и принимали монашеские обеты. На пути к власти обе 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. 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 про-конфуциански 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.

Ключевые слова: Средневековый Китай, средневековая Япония, У-хоу, Кокэн, религиозный фактор, верховная власть, буддизм, чакравартин, сангха.

Императрица У-хоу. – Императрица Кокэн. – Заключение.

Императрица У-хоу

Императрица У-хоу 武后 (У Чжао 武曌, У Цзэтянь 武則天, 17 февраля 624–16 декабря 705 г.) относится к числу наиболее известных и неоднозначных персонажей китайской истории. Она была формально единственной женщиной в истории Китая, принявшей мужской титул «императора» (*хуанди*) и основавшей собственную династию Чжоу. В других исторических случаях женщины-правительницы принимали титул «вдовствующая императрица» и правили в качестве регентов в то время, когда их несовершеннолетние сыновья формально занимали трон. Известно, что У-хоу многие годы правила Поднебесной сначала как императрица *(хуанхоу)* при супруге Гао-цзуне (650–683), потом в качестве регента при сыновьях Чжун-цзуне и Жуй-цзуне, а затем с 690 по 704 гг. в качестве императора провозглашенной ей династии Чжоу. Основной причиной долговременности ее царствования многие исследователи считают рациональные преобразования в сфере экономики, налогообложения, военно-административного управления и культуры. Главной же социальной силой, на которую она опиралась, в противовес аристократическим кланам и высшим чиновникам, составили средние и низшие слои чиновничества, которым экзаменационная система, приобретшая при У-хоу регулярный и более гибкий характер, предоставила возможность реального доступа к высшим государственным должностям.

Прочной легитимации статуса У-хоу (У Чжао) помогло и то, что свои политические нововведения, связанные в первую очередь с «феминизацией» верховной власти и ритуала, она стремилась тщательно обосновывать теоретически, с помощью включения в сферу государственной идеологии буддийских и даосских доктрин, что придавало новую трактовку традиционным идеалам управления. Тот факт, что императрица изначально понимала, какое важное политическое значение имеет религиозный ритуал, подтверждает сообщение о том, что в 666 г. она вместе с императором Гао-цзуном, в сопровождении других женщин, участвовала в ритуальной церемонии поклонения на горе Тайшань.

Гора Тайшань считалась одним из священных мест Китая, начиная с глубокой древности. Еще с периода династии Западная Чжоу (1066–771 гг. до н. э.) у правителей Китая возник обычай проводить там церемонию поклонения *фэншань* (кит. 封禪). Во время церемонии *фэн* (封), проводившейся на вершине горы, император благодарил Небо за врученный ему мандат власти. Во время же церемонии *шань* (禪), проходившей у подножия, император благодарил Землю за ниспосланный урожай. Тем самым он показывал, как процветают страна и подданные при его правления и подтверждал этим свое право на владение мандатом Неба. Именно на вершине горы Тайшань император Цинь Шихуан-ди провел в 219 до н. э. такую церемонию и провозгласил создание империи Цинь.

До возрождения этой традиции императрицей У-хоу в VII в. последняя на тот момент церемония проводилась в 56 г. н. э. при ханьском императоре Гуань У-ди (годы правления 25–57), из чего следует, какое важное значение имел этот ритуал в правление Гао-цзуна и его супруги [12, 84]. Чэнь Жо-шуй указывает, что у императрицы, судя по всему, появилось намерение участвовать в ритуа-

ле еще в 665 г. Ею был составлен меморандум, в котором она открыто утверждала, что во время церемонии *шань* участвовать в подношениях должны не государственные чиновники, как то полагалась по ритуалу, а она сама и другие знатные дамы (включая императорских родственниц, наложниц из гарема, придворных дам, матерей и жен высокопоставленных придворных). У-хоу аргументировала свои доводы на том основании, что во время церемонии *шань* император поклоняется Земле, которая символически считается его Матерью, в то время как Небо – отцом. Поскольку во время ритуал *шань* также планировалось провести церемонию поминовения императриц Тай-му и Вэнь-дэ – жен покойного императора Тай-цзуна, то, согласно доводам У-хоу (У Чжао), именно она, а не государственные чиновники, должна проводить эту церемонию, дабы должным образом почтить свою покойную свекровь и, как женщине, ей более пристало делать подношения Земле, считавшейся в традиционной китайской культуре воплощением женского начала *инь*, нежели мужчинам-придворным. Поэтому, если ей будет дозволено принять участие в ритуале, это может послужить хорошим примером для династии и ее потомков. Результатом стало не только участие самой У Чжао и других высокородных женщин в церемонии *фэншань* в 666 г., но и то, что при династии Тан сама церемония приобрела открытый характер. По свидетельству современников, в ней приняли участие также простолюдины и иноземцы [12, 85].

Американская исследовательница Энн Палудан, специализировавшаяся на биографиях китайских императоров, предполагает, что участие в этой церемонии стало ключевым моментом в политической карьере У Чжао, поскольку напрямую связало ее с наиболее сакральным ритуалом в китайской традиции верховной власти [15, 99]. Также Палудан отмечает, ссылаясь на трактат «Цзы чжи

тун цзянь» (кит. 資治通鑑) Сыма Гуана, изданный в 1084 г. при династии Сун, что в последующие годы наблюдался возрастающий интерес императрицы к буддизму. Так, в 673 г. она собрала средства и сама внесла огромные пожертвования для строительства статуи Будды Майтреи в пещерах Лунмэнь, которая сохранилась до настоящего времени [15, 99]. Тогда же, во второй половине 70-х годов VII в., под ее руководством начинается строительство новых буддийских монастырей в империи Тан, а кроме того, отмечается ее интерес к поклонению так называемым «мощам Будды». Этот период в биографии У Чжао нуждается в особом рассмотрении, поскольку, как будет показано далее, она сама придавала большое значение культу «мощей Будды» в обосновании захвата ею верховной власти.

В буддизме Махаяны, как правило, понятие «мощи Будды» (кит. *шэли* 舍利, санскр. *шарира*) рассматривалось в двух значениях: физическом и духовном, причем последнее было непосредственно связанно с понятием Дхармы Будды, т. е. его учения. Подобное представление основывалось на концепции «трех тел Будды» (санскр. *трикая*), в которой мощи связывались с проявлениями *нирманакая* и *дхармакая* тел Будды. Равнозначность понятия «дхарма = тело Будды» привела, как отмечает китайский исследователь из Колумбийского Университета США Цзинхуа Чэн, с одной стороны, к сакрализации текстов, с другой стороны, к текстуализации мощей [14, 35]. Таким образом, в Махаяне ступа, скарализованная помещенными в ней «мощами», становится воплощением Тела Будды и при этом также рассматривается как сакральный текст, т. е. сутра. Семантика текста в этом случае осознается и как запись учения Будды и как проявление его Дхармакайи. Характерным примером может являться описанное буддийским монахом и путешественником Сюаньцзаном (602–664) поклонение реликвиям *дхармашарира*

(кит. *фашэли* 法舍利) во время его путешествия по Индии. Согласно его описанию, подобные *дхармашариры* представляли собой маленькие ступы, высотой в 5–6 цуней, изготавливаемые из ароматного порошка, внутри которых помещались сутры. Когда таких *дхармашарир* скапливается много, для них строят большую ступу и все помещают в нее, совершая приношения. Некий индийский учитель Джаясена за тридцать лет изготовил семь *коти дхармашарир* (70 млн и для каждого *коти* выстроил по большой ступе, вкладывая их внутрь и совершая обильные приношения, во время которых сиял чудесный свет и являлись знамения [1, 94].

Согласно легендам, которые содержатся в «Дивьявадане», «Махавамсе», «Махапариниббана-суттанте», после смерти и кремации тела Будды Шакьямуни его останки были поделены на восемь частей. Позже царь Ашока, представленный как воплощение буддийского царя-*чакравртина*, распространяя буддийское учение по всей Джамбудвипе, построил 84 тыс. ступ и пометил в них мощи Будды [1, 58].

Как отмечает известный исследователь китайского буддизма Э. Цюрхер, образ царя Ашоки, идеализированный в буддийской литературе, не мог не произвести впечатления на образованный слой китайского общества. В традиционном китайском представлении идеальный правитель, управляя в соответствии с заветами совершенномудрых, приносит мир и процветание своим подданным, после чего слава о нем распространяется по всему миру. Этот образ имеет некоторое сходство с буддийской концепцией о царе-*дхармарадже*, который, благодаря своему благочестию, любви и состраданию ко всем живым существам, правит над всей Джамбудвипой. Поэтому в течении IV в. в Китае появляется ряд агиографических сочинений, в которых излагаются легенды об Ашоке, переведённые на китайский язык. Самое известное из них – «Аю-

ван чжуань» («阿育王傳»), переведенное в 306 г. Ань Фацином安法欽 [18, 277].

Примечательно, что во всех этих источниках упоминаются следующие важные факты: 1) Царь Ашока правил всем континентом Джамбудвипой; 2) По приказу Ашоки по всему континенту были воздвигнуты 84000 ступы, в которые были помещены мощи Будды. По мнению Э. Цюрхера, под влиянием этих легенд в буддийских кругах Китая сложилось убеждение, что Китай, будучи частью Джамбудвипы, некогда входил в состав империи Ашоки и, соответственно, на территории Китая могут быть найдены остатки его ступ и мощи Будды [18, 277].

Как показывают сообщения из китайских источников, такие поиски велись на протяжении всего IV в. и последующих двух столетий. В «Гао сэн чжуань» содержится жизнеописание монаха Хуэйда 慧達 (вторая половина IV в.), который всю свою жизнь посвятил поискам «мощей Ашоки» в Китае. Его поиски увенчались успехом: в 373 г. в Цзянкане, столице Восточной Цзин, он обнаружил под пагодой Чаньгансы каменный саркофаг, в котором находились мощи Будды [18, 279]. После этого, отправившись в Куадзи, Хуэйда прослышал о том, что в местности Моусянь местные жители нашли фундамент ступы Ашоки. Хуйэда, совместно с местным начальником уезда Мэн И, восстановил эту ступу, поскольку, как гласит запись из «Гао сэн чжуань»: «Это была одна из 84000 ступ, воздвигнутых царем Ашокой, во время правления вана Сюаня из династии Чжоу». В другом источнике «Гуан хун мин цзи» («Расширенные записи о распространении мудрости»), составленным Даосюанем (596–667), приводится список шестнадцати таких храмов, якобы воздвигнутых Ашокой, наряду с историей их обнаружения и связанных с ними чудесами [18, 279].

Эти находки имели особое значение не только для буддистов в их полемике с даосами относительно древности учений буддизма, но и для императорского двора, который пытался использовать их для укрепления своего авторитета, истолковывая найденные мощи Будды и остатки древних храмов как чудесные знамения – свидетельства благоволения Неба в подтверждении теории Небесного Мандата.

Первым из китайских правителей, кто попытался открыто ассоциировать себя с царем Ашокой и подражать ему в политике распространения в стране буддийского культа, был император Вэнь-ди (Ян Цзянь, 541–604), основатель династии Суй (581–618). Хотя в начале своего правления во внутренней политике он был сторонником конфуцианских методов управления государством, после провозглашения династии Суй в 581 г. и объединения страны в 589 г. он начал кампанию по строительству новых буддийских монастырей и восстановлению старых [17, 62]. Как отмечает профессор истории из Шанхая Шэн Таншэн, эта компания была предпринята Вэнь-ди в целях использования буддизма как государственной идеологии для легитимации своего статуса и объединения страны. Помимо этого, император привлекал на службу буддийских монахов, чья основная роль, помимо распространения буддизма в стране, также заключалась в формировании государственной идеологии династии Суй в рамках буддизма. Так, в 583 г. индийский монах Нарендраясас, проживавший в монастыре Дасиншань преподнес императору переведенную им сутру «Фошуо дэху чжанчжэ цзин», в которой утверждалось, что империя Суй является частью легендарного индийского материка Джамбудвипы [17, 62]. Сам император после объединения страны, провозгласил себя «царем-чакравартином» (кит. *фалунь ван*), присвоив тем самым себе тот титул, который ранее

буддийская традиция приписывала царю Ашоке. Подобно Ашоке, приказавшему соорудить 84 тыс. ступ, император Вэнь-ди не только начал компанию по строительству монастырей по всей стране, но и приказал начать повсеместно строительство пагод и поместить туда мощи Будды. Строительство пагод и распространение мощей длилось весь период Женьшоу (с 601 по 604 гг.) и сопровождалось торжественными церемониями поклонения. Были записаны сообщения об имевших место при этом чудесах, когда мощи излучали яркий свет и наблюдались случаи исцеления [17, 63]. Эти сообщения о чудесах также истолковывались императорским двором как благие знамения, в данном случае подтверждающие статус императора как *чакравартина*, а слухи об их исцеляющей силе впоследствии послужили основанием для У-хоу (императрицы У Цзэтянь) организовать ряд государственных кампаний по поклонению мощам Будды в монастыре Фамэнсы.

История монастыря Фамэнсы и содержащихся в нем мощей Будды (как предполагалось, пальца Будды) прослеживается еще с династии Северная Вэй (386–534) [14, 37]. Прежде он носил название Аювансы («храм царя Ашоки»), но в 618 г. был переименован в Фамэнсы (кит. 法門寺). Этот монастырь пользовался покровительством как правителей династии Суй (император Вэнь-ди), так и императоров династии Тан, возможно, благодаря содержащимся в его пагоде мощам Будды. Другой причиной, по мнению Шэн Таншэна, может являться то обстоятельство, что монастырь находился в провинции Ци, губернатором которой был будущий император Гаоцзу (основатель династии Тан) во времена правления династии Суй [17, 67]. Его сын, Ли Шимин, будущий император Тайцзун, также был косвенно связан с провинцией Ци, поскольку в 618 г., во время сражений с мятежными войсками Сюэ Цзю, он приказал постричь в монахи восемьдесят

человек из этой провинции и поселить в монастыре Фамэнсы. Как сообщает Даосюань, благодаря этому акту благочестия Ли Шимин смог одержать победу над войсками мятежников [17, 67]. Однако после этого в монастыре случился сильный пожар и долгое время тот пребывал в упадке, пока в 631 г. монастырь не посетил новый наместник провинции Ци – Чжан Лян, который приказал восстановить монастырь и убедил императора Тай-цзуна выделить на это государственные средства. Во время реконструкции пагоды Фамэнсы Чжан Лян узнал о мощах, хранящихся под ней, и связанные с ними легенды о том, что, выставляемые для всеобщего обозрения каждые тридцать лет, мощи Будды даруют всем живым существам радость и благоденствие. Поэтому он также обратился к императору с просьбой возобновить традицию каждые тридцать лет выставлять мощи для всеобщего поклонения. Это прошение было принято, и, как свидетельствуют источники («Сю гаосэн чжуань», «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу»), уже во времена правления императора Гаоцзуна и его жены, императрицы У Чжао, во второй половине VII в. состоялась торжественная церемония излечения мощей из пагоды Фамэнсы, после чего они были доставлены для поклонения в императорский дворец [17, 46].

Во многом это было связано с прибытием танского посольства из Индии, откуда возглавлявший его Ван Сюаньце привез также мощи Будды (фрагмент черепа). В честь этого события в третьем месяце пятого года Сянцин (весна 660 г.) была устроена торжественная церемония поклонения мощам при дворе, для чего были также извлечены мощи из пагоды Фамэнсы. Очевидно, это было сделано из-за связанных с этими мощами слухах о чудесах, имевших место годом ранее. Как сообщается, во время этой церемонии император и императрица дали в качестве подношения мощам Будды множество шелковых тканей и дра-

гоценностей, а сама У Чжао из личных средств оплатила изготовление серебряного и золотого реликвариев для мощей. Помещенные один в другой, позднее они были обнаружены в 1987 г. при раскопках пагоды Фамэнсы [5, 595]. Спустя почти два года, в марте 662 г., мощи, сопровождаемые торжественной процессией, с почестями были помещены обратно в пагоду Фамэнсы.

Некоторые исследователи (Цзинхуа Чэн, Таншэн Шэн) полагают, что основной причиной, по которой мощи Будды во время церемонии поклонения были перенесены в императорский дворец, являлось резко ухудшившееся к тому моменту здоровье императора Гао-цзуна. Начиная с 656 г. он перенес несколько сердечных приступов, после чего его зрение ослабло и сам он был частично парализован. Очевидно, участие самого императора в церемонии поклонения мощам было связанно с верой в их исцеляющую силу, поскольку, как было сказано выше, уже во времена правления императора Вэнь-ди были зафиксированы сообщения о чудесных исцелениях, связанных с мощами Будды [14, 48]. Возможно, те же самые надежды на исцеление императора возлагала и У Чжао, однако Цзинхуа Чэн предполагает, что для нее церемония поклонения мощам имела также и большое политическое значение. Ссылаясь на большинство конфуцианских историков, он утверждает, что к периоду годов Сянцин (7 июня 656 – 4 апреля 661 г.), пользуясь ухудшающимся здоровьем императора, императрица стала активно вмешиваться в государственные дела. К началу 661 г. фактически все управление страной перешло в ее руки [14, 48]. Возможно, тот факт, что императрица сама заказала изготовление реликвария для мощей, дает основания предполагать, что в действительности это она была инициатором церемонии извлечения мощей из пагоды Фамэнсы и перенесения их во дворец. Очевидно, эта церемония каким-то образом должна была ознаменовать укрепление ее политического статуса.

Тот факт, что императрица в дальнейшем также придавала политическое значение поклонению мощам Будды, косвенно подтверждается следующими обстоятельствами. В 677 г. по указанию некоего прорицателя в местности Гуаньчжай в окрестностях Чаньани был обнаружен каменный саркофаг с мощами. Как сообщают, когда саркофаг открыли, то в нем обнаружили около десяти тысяч мощей в виде зерен, которые излучали свет, но были тяжелы, как железо [14, 49]. По приказу императрицы в этой местности был построен храм Гуаньчжайсы, а часть мощей была отправлена в столичные монастыри и провинциальные храмы. Позже императрица построила в этом месте башню «Семи драгоценностей» (кит. «Цибаотай»), и поэтому храм был переименован в Цибаотайсы.

Тот факт, что мощи Будды в Гуаньчжай были обнаружены именно в 677 г., а также связанная с ними кампания распространения их и поклонения им по всей стране, имеют в своей основе следующую политическую подоплеку. Как сообщает историк периода Сун Сыма Гуань (1019–1086), начиная с 670 г. наблюдается новое восхождение в политической карьере У Чжао. В 674 г. Гао-цзун официально принял титул «Небесного Императора» (кит. *Тяньхуан* 天皇), а своей супруге У Чжао даровал титул «Небесной Императрицы» (кит. *Тяньхоу* 天后). Начиная с 664 г. они оба уже носили титулы «Двух Совершенномудрых» (кит. *эрсянь* 二聖) [14, 60]. Сыма Гуань предполагал, что этот титул был создан императором по инициативе самой императрицы, которая нуждалась в новом титуле для укрепления своего положения соправителя. В следующем году император официально предложил ей титул регента на том основании, что, ввиду своего ухудшающегося здоровья, он не может выполнять свои обязанности по управлению страной. Однако этому воспротивились придворные чиновники (очевидно, опасавшиеся яв-

ного стремления У Чжао к неограниченной власти) и также помешала внезапная смерть ее сына, принца Ли Хуна (652–675) в 675 г. [14, 60]. На фоне этих событий внезапное обнаружение мощей Будды в Гуаньчжай и связанная с ними официальная кампания приобретают особое политическое значение. Чем больше императрица стремилась к власти и чем больше она и ее сторонники ее приобретали, тем более она нуждалась в легитимации своих полномочий. Поэтому она, подобно суйскому императору Вэнь-ди, активно использовала для этой цели буддийскую пропаганду, и в том числе, распространение по всей стране мощей Будды и поклонение им, дабы подчеркнуть преемственность традиции царей-*чакравартинов* от Ашоки и Вэнь-ди до провозглашения собственной династии Великая Чжоу в 690 г.

Осенью 690 г. императрица У Чжао провозгласила себя «совершенно-мудрым и божественным императором» собственной династии Чжоу и приняла новое имя У Цзэтянь. Вместе с тем она присвоила себе титул буддийского царя-*чакравартина,* «вращающего золотое колесо» (*цзин лун* 金輪). Своему двору она представила так называемые семь драгоценностей, которыми, согласно буддийской традиции должен обладать чакравартин: золотое колесо, белого слона, деву, коня, драгоценный камень и двух чиновников – военного и гражданского [16, 200]. Примечательно, что некоторые из этих регалий императрица использовала и в дальнейших официальных церемониях.

Четыре года спустя, по приказу императрицы в Лояне был воздвигнут дворец Тунтяньгун (通天宫), который, по ее замыслу, должен был действовать как религиозный и административный центр. Перед ним были установлены девять священных сосудов-триподов, призванных, согласно китайской традиции, символизировать сакральный статус и добродетель правителя. По этому случаю была

устроена торжественная процессия из придворных и государственных чиновников, посреди которой шествовал белый слон, везший сосуды-триподы [16, 201].

Особую роль в официальной пропаганде, связанной с провозглашением императрицей собственной династии Чжоу, играли буддийские трактаты, среди которых особое значение имели «Сутра о великом облаке» (санскр. «Махамегха-сутра», кит. «Даюньцзин») и составленный к ней «Комментарий о значении пророчеств о божественном императоре в «Сутре о великом облаке» (кит. «Даюньцзин шэнхуан шоузи юйшу» 大曇経聖皇帰授記義疏). Этот комментарий был составлен в 690 г. группой из девяти буддийских придворных священников, которых возглавлял монах Сю Хуайи – один из ближайших доверенных лиц У Цзэтянь. Как сообщается в источниках «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу» и «Цзы чжи тун цзянь», ранее он носил имя Фэн Сяобао и был известен в восточной столице Лоян как торговец лекарствами. Примерно в 685 г. на него обратила внимание принцесса Цяньцзин и порекомендовала его императрице. У Чжао сделала его своим приближенным и приказала ему стать буддийским монахом для того, чтобы он мог свободно входить в дворцовые покои. Он принял новое имя – Хуайи (懷義), и также, по приказу императрицы, был причислен к клану ее зятя Сюэ Шао, чтобы повысить свой социальный статус. Хуайи считался фаворитом императрицы и именно ему было поручено в 688 г. строительство императорского зала собраний Минтан (кит. 明堂). Два года спустя, как уже говорилось выше, он возглавлял коллективную работу над комментарием к «Сутре о Великом Облаке» [13, 98–99].

Как полагает Г. Ротшильд, основная причина, по которой эта сутра привлекла внимание императрицы и ее сторонников, заключается в содержании ее четвертого свитка. В нем Будда ведет беседу с богиней Вималапрабха (кит.

Цзиньгуань тяньну 净光天女) и предрекает ей перерождение в мире людей в теле могущественной царицы, которая будет способствовать распространению и процветанию буддизма в своей стране. В одном из прошлых рождений, по словам Будды, она была царицей по имени Хуфа, «вращающей колесо», а затем ей предстоит снова переродиться в теле царицы Чжэньчжан [16, 200].

Для того, чтобы отождествить упомянутую в сутре богиню Цзиньгуань и У Чжао, как ее перерождение, главным образом и был составлен комментарий к этой сутре. Его основное содержание составляет характеристика пророчеств из различных буддийских и даосских текстов, которые якобы заранее предрекали восхождение У Цзэтянь на престол и основание ею новой династии. То обстоятельство, что, согласно буддийской традиции, родившись женщиной, У Чжао непременно столкнется с «пятью препятствиями» (*у чжан* 五障), оспаривающими в определенной степени ее притязания на власть, составители «Комментария ...» стараются обойти, указывая на то, что, будучи в прошлом рождении богиней Цзиньгуань, У Чжао в силу божественной природы, не подвластна этим препятствиям [16, 213]. Другим доказательством того, что Будда предрек воплощение богини Цзиньгуань именно в теле императрицы У Цзэтянь, являлось, по мнению авторов «Комментария», обнаружение в 688 г. каменных стел в окрестностях реки Ло, с надписями, предвещающими появление «совершенномудрой матери-правительницы», при которой страна будет процветать. Как указывают составители «Комментария», поскольку императрица заботится о своих подданных и способствует процветанию буддизма в стране, то, соответственно, она и есть то самое воплощение богини Цзиньгуань и «совершенномудрая матерь-правительница». Более того, обыгрывая название сутры, комментаторы сравнили саму императрицу с «великим

облаком, простирающимся над страной и проливающим дождь изобилия и благоденствия на своих подданных» [16, 225].

Императрица и сама стремилась к повсеместному распространению этой пропаганды, поскольку вскоре после основания династии Великая Чжоу повелела распространить этот комментарий по всей стране и основать «храмы Великого Облака» (*даюньсы* 大雲寺) в каждой провинции [16, 214]. Примечательно, что помимо стремления отождествить У Цзэтянь с богиней Цзиньгуань, тот же Сю Хуайи, по-видимому, пытался показать ее связь с Буддой грядущего Майтреей. Хотя Майтрея традиционно отождествлялся с мужским божеством, составители «Комментария» попытались связать его с богиней Цзиньгуань и самой У Чжао – на том основании, что будды и бодхисатвы могут по собственному желанию менять свой пол и обретать любое тело, как мужское, так и женское.

Так, в «Комментарии» содержится ссылка на отрывок из «Сутры Разъяснения» (кит. «Чжэнмин цзин» 證明経, составлена во второй половине VI в.), где бодхисаттва Самантабхадра просит Майтрею построить серебряную башню в ее Городе Направления (кит. «Хуачен» 化城). Майтрея в этом отрывке назван Циши (кит. 滋氏). Как следует из разъяснений комментаторов, Циши есть никто иной как «божественный император *шэнхуан* 聖皇», т.е. сама У Цзэтянь, а указанный в сутре Город Направления – это построенный императрицей зал императорских собраний Минтан, находившийся в Лояне [16, 223].

Возможно, именно под влиянием Хуайи, который, как установили Генри Ротшильд и Антонино Форте, принадлежал к тому направлению в буддизме, в котором особенно культивировался культ Майтреи, У Чжао в 694 г. в дополнении к имеющимся у нее титулам, приняла титул Майтреи (Циши 滋氏). Теперь официально она именова-

лась «Майтреей, Своершенномудрым и Божественным Императором, Чакравартином, Вращающим Золотое Колесо» [16, 223]. Через две недели У Чжао и Хуайи организовали буддийское празднество *панкаваршика*, символизировавшее наступление правления Майтрейии в лице императрицы. Однако это празднование было омрачено следующими обстоятельствами: сильный ветер разрушил статую Майтреи, сооруженную по приказанию Хуайи, а императорский комплекс Минтан пострадал от внезапно вспыхнувшего пожара. Это дало повод конфуцианской оппозиции при дворе объявить эти события неблагоприятным знамением, свидетельствующим о недовольстве неба. Вскоре сам Хуайи был убит при невыясненных обстоятельствах (по одним данным, его убили по приказу самой императрицы, по другим – к его смерти были причастны ее дочь – принцесса Тайпин или ее кормилица Чжан), и, по мнению А. Форте, сама У Чжао, сочтя вышеописанные события неблагоприятными знаками, решила сменить политический курс, отказавшись от приверженности к майтреянизму и убрав из списка своих титулов наименование Циши [16, 224].

В последние годы своего правления (700–705 гг.) императрица вновь обратилась к поклонению мощам из Фамэнсы. В этот период усилилась придворная оппозиция, стремившаяся покончить с засильем фаворитизма при дворе императрицы и восстановить династию Тан. В 703 г. правительственные чиновники, возглавляемые Вэй Юаньчжуном, открыто выступили против фаворитов императрицы – братьев Чжан. И хотя У Чжао сумела подавить своих противников, все же эта ситуация показала, что ее некогда непререкаемые авторитет и власть начинают слабеть. Для укрепления своей власти она предприняла срочные меры и в 705 г. переехала в восточную столицу Лоян. Там она дала аудиенцию знаменитому буддийскому

патриарху Фацзану, основателю школы Хуаянь, который посоветовал ей вновь извлечь мощи из пагоды Фамэнсы и привезти их в Лоян [4, 232–237].

Императрицей был послан в Фамэнсы во главе правительственной миссии Фацзан, и, как сообщатся в его жизнеописании, записанном Чхве Чхивоном, извлечение мощей из пагоды якобы сопровождалось ярким светом и различными чудесными знамениями [4, 232–237]. Когда мощи были привезены в Лоян в начале февраля 705 г., по приказу императрицы была устроена их торжественная встреча с участием придворных и чиновников всех рангов. Затем мощи были помещены в Минтан, где Фацзан по просьбе императрицы провел торжественный молебен, в котором участвовала она сама. Цзинхуа Чэн утверждает, что эта церемония проводилась У Чжао ради двух целей: чтобы укрепить свое ухудшившееся здоровье и усилить пошатнувшийся политический статус [14, 100]. Этот религиозно-политический акт вряд ли уже мог исправить ситуацию, которая вышла из-под контроля императрицы. Через неделю после церемонии поклонения мощам придворная оппозиция, во главе с Чжан Цзянчжи и Куй Сюаньвэем (который был секретарем и одним из доверенных лиц императрицы) устранила братьев Чжан. 23 февраля 705 г. У Цзэтянь была вынуждена отречься от престола в пользу своего сына, императора Чжун-цзуна. Затем она была отправлена во дворец Шаньян, где скончалась в декабре того же года.

Известно, что, помимо поклонения мощам Будды, императрица также придавала большое значению культу уже описанным выше *дхармашарир* и связанных с ними *дхарани*-сутр. По мнению Цзинхуа Чэна, это было связано с большой популярностью в Китае текста «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» [14, 103]. В этой сутре уделялось особое внимание описанию столба с надписями *ушниша-*

виджая дхарани, как объекту поклонения, равному по значению ступе с мощами Будды (кит. *Жулай куаншэн шэли судубота* 如来全身舍利萃堵渡塔). Возведение этого столба и поклонение ему, по преданию, дарует верующему неисчислимые заслуги, в том числе очищение кармы и обретение нирваны. По этой причине, в Китае возведение столбов-*дхарани,* поклонение им и даже помещение в них мощей стало почитаться наряду со строительством пагод, а сутры-*дхарани* стали пользоваться особой популярностью, поскольку им приписывались магические свойства. Императрица У Чжао также сыграла свою роль в распространении этих сутр: только с 679 по 688 гг. было сделано почти четыре перевода этой сутры, наибольшую известность из которых получила версия 683 г., озаглавленная «Фодин чжунчжэн туолуони цзин», приписываемая индийскому монаху Буддапалите (кит. Фотуобали) [14, 104]. Согласно легенде, записанной в предисловии к тексту, Буддапалита был монахом из Северной Индии, который в 676 г. прибыл в Китай дабы совершить восхождение на священную гору Утайшань, которая считалась также обителью бодхисатвы Манджушри. Там ему явился некий старец, который приказал ему привезти и распространить в Китае «Буддхошниша виджайя дхарани сутру». Через семь лет, в 683 г. Буддапалита привез копию этой сутры в Чанань, где преподнес ее императору Гао-цзуну, который приказал перевести ее на китайский язык монахам Дивакаре и Ду Сингую [14, 106].

Анализируя вышеупомянутое предисловие, итальянский исследователь китайского буддизма А. Форте и Цзинхуа Чэн отмечают, что, возможно, оно было составлено позже, чем сам перевод – в 689 г., – накануне тех событий, когда У Чжао решилась провозгласить себя императором под именем У Цзэтянь и основать собственную династию [13, 97–100; 14, 111]. По их мнению, здесь просле-

живается скрытая попытка связать священную гору Утайшань и близлежащую местность Вэньшуй, откуда происходил род У Чжао, с культом Манджушри, который появился на этой горе со времен правления императора Сяовэня (годы правления 471–499) из династии Северная Вэй. Эта связь давала У Чжао право притязать на божественное происхождение, а легенда о знаменитом буддийском монахе Буддапалите (жившем в действительности в V–VI вв.) и «Буддхошниша виджайя дхарани сутре» являлась частью ее политического замысла превратить Китай из периферии буддийского мира в его центральную часть, представив себя в виде нового царя-*чакравартина*. Поэтому вполне вероятно, что предисловие к переводу *дхарани*-сутры с легендой о Буддапалите могло быть составлено за год до «узурпации» У Чжао власти – в рамках ее политической пропаганды. Другой причиной, по которой императрица проявила особый интерес к сутрам-*дхарани*, могла быть напряженная внутренняя ситуация в стране в 80-е годы VII в. В 684 г. поднял восстание Ли Цзинъе, захватив область Янчжоу, а в 688 г. организовали мятеж принцы из императорского рода – Ли Чжэнь и его сын Ли Чун [15, 101–102]. Возможно, поэтому по приказу императрицы «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» переводилась и переписывалась несколько раз, поскольку приписываемые ей магические свойства могли стабилизировать положение в стране и укрепить верховную власть У Чжао.

Другой *дхарани*-сутрой, составленной уже в последние годы правления У Цзэтянь (704–705 гг.), является «Угоу цзиньгуань да туолони цзин» (кит. 無塔浄光大陀羅尼経) – перевод сутры «Рашмивималавишуддхапрабха дхарани», чье составление приписывается монаху Митрасене (кит. Митуошань). В ней подробно рассказывается о трех видах почитания дхарани-сутр, которые следует декламировать

от 77 до 1008 раз, копировать в таком же количестве и помещать в пагоды. Цзинхуа Чэн предполагает, что описанная в этой сутре практика изготовления миниатюрных пагод с помещенными туда текстами *дхарани* могла повлиять на японскую императрицу Кокэн (Сётоку, 718–770), которая правила через шестьдесят лет после смерти в Китае У Цзэтянь. По ее приказанию было изготовлено около миллиона миниатюрных глиняных пагод (яп. *хякуманто* 百萬塔) с заложенными в них сутрами-*дхарани* [14, 114–116].

Императрица Кокэн

Некоторые современные исследователи (Б. Эмброз) отмечают, что императрица У Цзэтянь и ее религиозно-политическая деятельность могли оказать влияние на правителей из других стран Дальнего Востока, в частности, японскую императрицу Кокэн 孝謙 (Абэ-но Найсинно, 阿倍内親王, Сётоку 稱德) (718–770, г.п. 749–770). При этом, как правило, обращают внимание на то, что и У-хоу и Кокэн и 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 (Хуайи и Докё, соответственно).

Основное различие между ними заключалось в их социальном статусе. У-хоу (У Чжао) была дочерью У Шихоу, который разбогател на торговле лесом и приобрел

придворную должность, что дало основание противникам упрекать ее в неблагородном происхождении. Кокэн же была дочерью императора Сёму (聖武天皇701–756, г.п. 724–749) и императрицы Комё (701–760, 光明皇后), и именовалась «наследной принцессой» (*тайси* 太子) согласно хронике того времени «Сёку Нихонги» [9, 158]. В 749 г. после отречения императора Сёму, она была провозглашена императрицей. До воцарения Кокэн в истории Японии уже правили пять императриц, поэтому, ее статус правительницы считался бесспорным, в отличии от положения У Чжао. Все же в первые годы своего правления Кокэн также пришлось столкнуться с придворной оппозицией.

Реальная власть продолжала оставаться в руках ее матери, императрицы Комё. Еще в годы правления императора Сёму, наряду с ним Комё внесла значительный вклад в распространение буддизма в Японии. Её считают одной из инициаторов создания системы *кокубундзи* и строительства храма Тодайдзи. Специально для нее в покоях императорского дворца было организовано ведомство по переписке буддийских сутр. Также она занималась благотворительностью и на ее средства была построена лечебница для бедных (яп. *сэякуин*). Американская исследовательница Барбара Эмброз полагает, что на деятельность Комё в отношении буддизма также мог повлиять пример китайской императрицы У-хоу, о которой она могла узнать от придворного монаха Гэмбо, обучавшегося в Китае с 716 по 735 гг. Так, для создания системы провинциальных храмов *кокубундзи* могли послужить примером храмы *даюньсы*, о которых говорилось выше, а описание знаменитого изображения Будды Майтреи в храмах Лунмэнь могло стать основанием для сооружения статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи [10, 49–51]. Комё приблизила к себе своего племянника Фудзивара Накамаро, и с его помощью

выдвинула нового претендента на престол – принца Оои (император Дзюннин), который вскоре женился на дочери Накамаро. В 758 г. эта коалиция вынудила Кокэн отречься от власти в его пользу.

В 761 г. во время путешествия по провинции Оми Кокэн заболела и в этот период в ее жизни появился монах Докё, который способствовал ее исцелению. О самом Докё известно следующее. Считается, что он происходил из рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати. Как отмечают отечественные исследователи (А.Н. Игнатович, Л.М. Ермакова), монашескую жизнь Докё начал в среде буддийских отшельников, где приобрел опыт в «магическом искусстве» и, видимо, медицине [2, 140–141; 3, 74–76]. Известно, что он обучался у Гиэна, наставника из школы Хоссо, у которого узнал о дхарани и научился произносить их на санскрите. Затем, около 748 г. он перешел в школу Кэгон и обучался в храме Тодадзи у Робэна, ее второго патриарха. В последующие 50-е годы Докё получил титул придворного священника «найдодзё» и, судя по всему, в этом качестве был приближен к императрице [2, 141]. В 762 г. при поддержке Докё, Кокэн вернулась в столицу, сместила Дзюннина, оставив ему лишь церемониальные функции, и вторично взошла на престол под именем Сётоку. Очевидно под влиянием Докё, она также приняла постриг. Министр Фудзивара Накамаро пытался противостоять Кокэн и Докё, организовав в 764 г. заговор, но потерпел поражение и был казнен. Император Дзюннин был сослан на остров Авадзи, где в 765 г. скончался при невыясненных обстоятельствах [9, 175–200].

Несмотря на то, что царствование Кокэн (Сётоку) проходило в обстановке политической нестабильности и социальной напряжённости, вызванных засухой и голодом, о чем, в частности, сообщает запись в «Сёку Нихонги» от 764 г., именно на годы ее правления приходится наи-

большее количество описаний благих знамений (яп. *сё: дзуй* 祥瑞 или *дзуйсё:* 瑞祥) в летописях, описывающих события VII–VIII вв. Японский исследователь Мураяма, изучая хронологию знамений в периоды с VI по IX вв. (начиная с правления императора Киммэя и заканчивая правлением императора Камму), составил следующую статистику. По его подсчётам, основной пик стихийных бедствий, воспринятых как дурные знамения (засуха, голод, эпидемии и т. д.) приходится на годы правления следующих императоров и императриц: Когёку皇極 (594–661), Тэмму 天武 (631–686), Гэммэй 元明 (660–721) и Дзюннин 淳仁 (733–765). По мнению Мураямы, упоминания о стихийных бедствиях могли быть привязаны к следующим событиям: реформы Тайка 645 г., приход к власти императора Тэмму, перенос столицы в Нара и борьба за власть между Кокэн и Фудзиварой Накамаро. Примечательно, что наибольшее количество стихийных бедствий приходиться на годы правления императора Дзюннина (758–764), а самое большое количество благих знамений на годы правления Кокэн. Ближе к концу VIII – началу IX вв. (времени правления императоров Конина и Камму) количество сообщений о стихийных бедствиях постепенно уменьшается [8, 50–51].

На оснований записей из «Сёку Нихонги» исследователь Росс Бендер дает следующую статистику появлений благоприятных знамений за 758–770 гг.: разноцветные облака (облака необычной формы) – 6, белые черепахи – 5, белые птицы (вороны, фазаны, голуби, воробьи) – 8, необычные письмена – 3, белые олени – 2, буддийские мощи – 1, серая лошадь с белой гривой и хвостом – 1 [11, 59].

Первое такое знамение появилось в 757 г., когда в покоях императрицы на потолке появилась надпись из четырех иероглифов Тэнка Тайхэй 天下太平. Как говориться далее, императрица пригласила придворных чиновников

засвидетельствовать это событие. В тоже время в специальном указе она объявила, что данное знамение было ответом Неба на ее молитвы буддийским божествам и синтоиским богам-*ками*. Появление надписи было истолковано как благое знамение Неба в ответ на действия императрицы, которая назначила принца Оои в качестве наследника престола вместо принца Фунадо, который был упомянут в завещании императора Сёму [6, 19–43].

Истолкованиями природных знамений занималось специальное придворное ведомство «Оммёрё» (яп. 陰陽寮), основывавшееся на доктринах «Оммёдо», которые восходят к китайской натурфилософской школе *иньянцзя*. В Японии «Оммёдо» появилось в VI в. и оформилось в систему гаданий и магических ритуалов на основе китайской нумерологии, даосизма и буддизма. Самые ранние сведения о появлении в Японии специалистов из Пэкче в области медицины, составления календарей и гадания по системе «И-цзин» относятся к 553 г. (14 год Киммэй), о чем сообщает «Нихон сёки». Другая запись от 602 г. (10 год Суйко) сообщает о прибытии в Японию корейского монаха Кванрёка, который преподнёс двору книги о составлении календарей, трактаты по астрономии, географии и тексты *фаншу* 方術 по даосским магическим практикам. Как сообщается далее, по повелению двора, были отобраны ученики, которые изучали у Кванрёка искусства составления календарей, астрономии и магии. В дальнейшем за свои заслуги Кванрёк получил высокий ранг содзё 僧正 и назначение в столичный храм Гангодзи [6, 125].

После введения системы *рицурё* в 701 г. «Оммёрё» оформилось в отдельное ведомство под юрисдикцией министерства Накацукасасё 中務省. Глава ведомства, *оммёно ками* 陰陽頭, занимался астрологией, составлением календарей и докладывал двору о знамениях. В число главных служителей ведомства также входили: наставник иньян (*оммё ха-*

касэ 陰陽博士), наставник астрологии (*тэнмон хакасэ* 天文博士) и шесть мастеров иньян (*оммёдзи* 陰陽師), которые проводили ритуалы гадания и выбирали священные места для ритуалов [11, 61].

Поскольку данная система в древней и средневековой Японии использовалась, главным образом, как средство предсказания будущего и защита от злых духов, то толкованием различных природных явлений как проявлением воли Неба занималось именно указанное придворной ведомство. Так, в законодательном своде *рицурё* о церемониях и протоколах Гисэйрё 儀制令 говориться следующее: «Знамения (*сёдзуй*) появляются как ответ на деяния правителя. Если являются *цилини*, фениксы, черепахи и драконы, и, в соответствии с гадательными книгами, они являются благами знамениями, о них следует сообщить немедленно». Как говорится далее, о подобных знамениях двору следовало сообщать губернаторам провинций или местным чиновникам. В случае подтверждения благого знамения, сообщившие о нём награждались высоким рангом и другими дарами, а провинции, где наблюдалось знамение, освобождались от налогов [11, 61]. Так, во времена правления императора Момму, в 699 г. в провинции Кавати был обнаружен белый голубь и отправлен в дар ко двору. Поэтому уезд Нисикори, где был обнаружен голубь, специальным императорским указом на год был освобожден от налогов [9, 85].

Появление благих знамений в период с 758 по 770 гг. вело даже к изменению девиза правления. Так, появление в 767 г. разноцветных облаков было истолковано ведомством «Оммёрё» как благоприятное предзнаменование «чудесных облаков», о чем говорится в императорском указе *сэммё:* «Мы слыхали, что ранее столь великие невиданные чудеса ниспосылались Небом и Землёй во времена мудрых императоров (яп. *сэйо* 聖皇*)* в ответ (яп. *кан* 感)

на их добродетель (яп. *току* 徳). Мы не можем помыслить, что Наши добродетели таковы, чтобы тронуть (яп. *кандо* 感動) сердца Неба и Земли» [3, 175–176]. Далее в указе говориться, что поскольку эти облака впервые появились над святилищем Исэ, то это знамение можно истолковать как знак милости синтоистской богини Аматэрасу. Также, поскольку ранее по приказу императрицы были устроены публичные чтения «Сутры золотого света» («Суварнапрабхаса сутра», «Сайсёокё» 金光明經), появление многоцветных облаков было истолковано в указе как знак милости Трех Сокровищ, Неба и Земли [3, 176]. Как следует из записи в «Сёку Нихонги», это явление вызвало всеобщее ликование, было произведено повышение в должностях, объявлены освобождение от налогов по всей стране и всеобщая амнистия. Девиз же правления был изменен с Тэмпё-Дзинго 天平神護 («Мир Поднебесной – божественная стража») на Дзинго-Кэйун 神護 景雲(«Божественная стража – радужные облака»), что должно было символизировать наступление новой благоприятной эры правления. [9, 195].

Как явствует даже из краткого сравнительного анализа описания благих знамений в китайских и японских источниках, при наличии схожих упоминаний (разноцветные облака, необычные письмена, появление животных и птиц белого цвета) имеется и ряд различий. Так, в японских источниках VII–VIII вв. почти не встречаются упоминания о явлении фениксов, цилиней и драконов, зато часто упоминаются нахождения буддийских мощей и других чудесных явлений, связанных с буддизмом.

В 766 г. в столице распространился слух о том, что в храме Суми-дэра в статуе бога Бисямона были найдены «мощи Будды». В «Сёку Нихонги» говорится, что священник Кисин увидел, как из статуи бога Бисямона (санскр.

Вайшравана) явились божественные мощи – *сяри* 舍利 (санскр. *шарира*).

В честь этого события императрица повелела устроить торжественные церемонии с участием высшей столичной знати. Эту реликвию доставили в храм Хоккэдзи, ее везли в повозке двадцать три придворных пятого ранга и сто семьдесят семь – шестого, одетых в золотую и серебряную парчу, и процессия была чрезвычайно торжественной. Нахождение мощей послужило основанием для дальнейшего возвышения министра императрицы – монаха Докё, получившего титул «Царя Закона» (яп. *хоо* 法王). Для того времени это было неслыханно, поскольку прежде этот титул носил принявший буддийские заповеди император Сёму. Тем самым, Докё фактически получил доступ к неограниченной власти. В более поздней записи, от 768 г., сообщается, что в действительности кость Будды была тайно изготовлена Кисином. Он же инсценировал ее обнаружение, чем воспользовался Докё, чтобы усилить свое влияние на императрицу [3, 278].

Изучение специальных указов императрицы Кокэн в «Сёку Нихонги », связанных с нахождением мощей, показывает, что это событие имело важное значение, как для Докё, так и для самой императрицы. Из источников известно, что Кокэн, приняв постриг и став буддийской монахиней, использовала свое положение для отождествления себя с буддийским царем. В указе императрицы Кокэн от 757 г. говорится о раскрытии заговора министра двора Татибана-но Мороэ с целью свержения императрицы, устранения от власти рода Фудзивара и возведения на престол одного из принцев крови, связанных с родом Татибана. Помощь в раскрытии заговора приписывается богам-ками и буддийским божествам: Будде Вайрочане, Бодхисаттве Канон (санскр. Авалокитешвара), Бра-

ме и Индре и четырем небесным владыкам – охранителям сторон света [3, 160].

В указе от 764 г. о разоблачении заговора Фудзивары Накамаро императрица Кокэн, к тому времени ставшая буддийской монахиней, приводит цитаты из буддийской сутры (видимо, «Сутры золотого света») в доказательство своих прав на престол: «И вот мы постриг приняли и в священную рясу буддийскую обрядились, но нельзя нам не вершить государственными делами Поднебесной. И Будда в сутре так изрек: “Владыке страны, на царстве пребывая должно принять заветы Бодхисаттвы” (*кокуо кокуи ни дзадзи во босацу сунавати дзёкай укэтэ* 國王王位坐時菩薩淨戒受). И если из того исходить, – что ж, хоть мы покинули дом (постриглись в монахини), но ничто не препятствует нам и делами государственными ведать (*сэйгё ни ани савари моно фудзай* 政行豈障物不在)» [3, 167].

Очевидно, что ее положение в статусе императрицы было по-прежнему нестабильно, о чем свидетельствуют императорские указы 764 и 765 гг., предостерегающие сторонников прежнего императора Дзюннина [3, 170–171]. Примерно в это же время было запрещено кому-либо под видом торговцев проникать на остров Авадзи, где находилась резиденция смещенного императора. Продолжались аресты и высылки лиц, связанных с заговорщиками, а принцам и чиновникам было запрещено собирать войска по собственной инициативе. По-видимому, партия сочувствующих сосланному императору была еще довольно сильна и многочисленна, и Кокэн опасалась его возвращения к власти. Очевидно, обнаружение буддийских мощей, как и появление многочисленных благих знамений, было важно для Кокэн (Сётоку) как подтверждение всем легитимности ее правления.

Это также объясняет встречающиеся в указах *сэммё* сравнения Кокэн с «мудрыми императорами» (яп. *сэйо*

聖皇), призванные приравнять ее к китайским свершенномудрым императорам древности. Упоминания о покровительстве Трех Сокровищ, синтоистских божеств, а также Неба и Земли – понятий, заимствованных из китайской культуры, призваны были создать образ совершенномудрого правителя, чтущего Закон Будды и одновременно правящего в соответствии с волей Неба, т. е. с традиционными китайскими представлениями о мудрым правителе. Неслучайно в указах Кокэн о смещении Дзюннина говорится о том, что он «получил пост не от Неба», т. е. что он узурпировал власть с помощью министра Фудзивары Накамаро. Тем самым, упоминания о засухе и голоде в годы его правления могли интерпретироваться в «Сёку Нихонги» как свидетельства проявления недовольства Неба.

Последствия мятежа 764 г. примечательны также и тем, что Кокэн, подобно императрице У-хоу, обратилась к сутрам-*дхарани* как к одному из средств для нейтрализации этих последствий и укреплению своего статуса. Известно, что она приказала отпечатать миллион копий «Вималасуддхапрабхаса махадхарани сутра» (яп. «Мукудзёко дайдарани кё» 無垢淨光大陀羅尼經) и поместить каждую копию внутрь 30-сантиметровой трехступенчатой деревянной пагоды. Затем эти пагоды были разосланы в храмы по всей Японии как знак благодарности высшим силам за подавление мятежа Накамаро. Пагоды эти продолжали изготавливаться вплоть до смерти императрицы в 770 г., некоторые из них из храма Хорюдзи сохранились до наших дней. Примечательно, что это были также первые памятники книгопечатания, однако их создание потребовало огромных затрат, и в дальнейшем в стране полагались в основном на рукописные книги [7, 23–35].

В данном случае можно наблюдать характерный пример поклонения сутре-*дхарани* на государственном уровне в качестве уже описанной выше *дхарма-шариры*

(яп. *хоссяри* 法舎利). Возможно, здесь также проявилось влияние на императрицу монаха Докё, который, как известно, изучал *дхарани* и умел читать их на санскрите. С другой стороны, Кокэн могла воспользоваться примером своего отца, императора Сёму, который в 741 г. учредил систему провинциальных храмов *кокубундзи*. Поскольку этому событию предшествовали тяжелая эпидемия оспы в 737 г. и восстание Фудзивара-но Хироцугу в 740 г., большинство исследователей полагает, что введение этой системы, сопряженное с распространением буддийских сутр, имело целью стабилизировать обстановку в стране, а сами сутры, которые надлежало хранить и публично декламировать в этих храмах: «Сутра Золотого света» (яп. «Конкомёкё»), «Сутра о человеколюбивом царе» («Ниннокё»), и «Сутра лотоса благого закона» (или сокращенно «Лотосовая сутра») («Хоккэ кё»), почитались в качестве *дхармашарира*. Таким образом, Кокэн могла пытаться повторить опыт своего отца, но уже с использованием сутр-*дхарани*.

В 770 г. императрица Кокэн скончалась, и наследником был объявлен принц Сиракабэ, будущий император Конин. Монаха-министра Докё, после неудачной попытки узурпировать власть, отправили в ссылку в провинцию Симоцукэ. Так закончился восьмилетний период совместного правления императрицы-монахини и ее министра-монаха.

Заключение

На основании сравнительного анализа религиозного аспекта легитимации женщин-императриц на Дальнем Востоке на примере китайской правительницы У-хоу (У Чжао, У Цзэтянь, 624–705) и японской императрицы Кокэн (Сётоку, 718–770) можно сделать следующие выво-

ды. Взойдя на престол, обе они столкнулись с оппозицией в лице придворных чиновников и аристократических кланов и нестабильной ситуацией в стране. Для борьбы с оппозицией в качестве политической пропаганды эти императрицы использовали религиозные тексты и ритуальные практики, главным образом, буддийского характера. К ним относится, прежде всего, использование канонических буддийских трактатов «Махамегха сутра» и «Суварнапрабхаса сутра», положения из которых позволяли У-хоу и Кокэн отождествлять себя, во-первых, с буддийскими вселенскими царями-*чакравартинами*, которые обретают власть, распространяя учение Будды, и, во-вторых, с буддийскими божествами (богиня Цзиньгуань), которые могут перевоплощаться в царей и править, невзирая на пол монарха.

Другим аспектом их религиозно-политической пропаганды являлось полонение буддийским мощам (*шарира*) и распространение связанных с ними священных текстов-*дхарани*. Следует также отметить, что обе императрицы привлекали к себе буддийских монахов в качестве ближайших советников и доверенных лиц (Сю Хуайи и Докё), которые на основании толкования и комментирования буддийских текстов способствовали формированию их государственной идеологии.

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. Следует отметить, что использование буддизма в качестве политической пропаганды У-хоу и Кокэн оказало определенное влияние на культуру и историю Китая и Японии VII–VIII вв. В Китае в тот период наблюдался расцвет буддийской текстологической традиции, искусства и архитектуры. В Японии же покровительство буд-

дизму императора Сёму и его дочери, императрицы Кокэн, привели, в частности, к зарождению истоков системы «инсэй», когда японские правители, принявшие постриг, получали возможность доступа к реальной власти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова Н.В. *Путь и текст. Китайские паломники в Индии.* М.: Восточная литература, 2008. 336 с.
2. Игнатович А.Н. *Буддизм в Японии: Очерк ранней истории.* М: Наука, 1981. 319 с.
3. *Норито. Сэммё* / Пер. со старояпонского и комм. Л.М. Ермаковой. М: Наука, 1991. (Памятники письменности Востока, XCVII) 299 с.
4. Камата Сигэо. Гэндзю-дайси Ходзо то Хомондзи (Великий наставник Сяньшоу Фацзан и Фамэнсы) // *Индогаку буккё гаку кэнкю.* 1988. 38/1. P. 232–237,
5. Кэгасава Ясунори. Хомондзи сюцудо но Тодай бунбуцу то соно хайкэ («О происхождении культурных ценностей эпохи Тан, раскопанных в Фамэнсы») // *Тюгоку но тюсэй бунбуцу* (Культурные ценности средневекового Китая) / Под ред. Тонами Мамору. Киото: Киото дайгаку дзимбн кагаку кэнкюсё, 1993. 670 с.
6. Мацуо Синъитиро. Оммёдо-но кэйсэй то докё («Формирование *онмёдо* и даосизм») //*Оммёдо-но коги* («Курс лекций об *онмёдо*») / Под ред. Хаяси Макото и Коикэ Дзюнъити. Киото: Сагано Сёин, 2002. 235 с.
7. Мацумура Дзюнко. *Хорюдзи дэнрай хякуманто о мэгуру окусэцу* («Гипотеза о передаче *хякуманто* в Хорюдзи») // Нарадзёсидайгаку кодайгаку гакудзюцу кэнкю сэнта, № 6. Нара, 2014. С. 23–35.
8. Мураяма Сюити. *Нихон оммёдоси сёсэцу* («Очерки по истории оммёдо в Японии»). Токио: Ханава сёбо, 1981. 196 с.
9. Сёку нихонги («Продолжение анналов Японии») // *Кокуси Тайкэй* (Серия исследований по национальной истории), ред. Куроита Кацуми, V. II. Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. 253 с.
10. Ambros, Barbara R. *Women in Japanese Religions.* New York: New York University Press, 2015. 237 p.

11. Bender, Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // *Japanese Journal of Religious Studies* (Nanzan Institute for Religion and Culture, Tokyo). 2013. Vol. 40, No. 1. P. 45–76.
12. Cheng Jo-shui. Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in Tang China // *Imperial Rulership & Cultural Change in Traditional China* / ed. by Frederick R. Brandauer, Chun Chieh Huang. Washington: University of Washington Press, 1994. 230 p.
13. Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: An Inquiry into the Nature, Authors, and Functions of the Dunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation* / Instituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Napoli, 1976. 312 p.
14. Jinhua Chen. Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2002. Vol. 25, No. 1–2. P. 33–151.
15. Paludan, Ann. *Chronicle of the Chinese Emperors: The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China*. London: Thames and Hudson, 2009. 224 p.
16. Rothschild, Harry N. *Emperor Wu Zhao and her pantheon of Devies, Divinities and Dynastic Mothers*. New York: Columbia University Press, 2015. 339 p.
17. Tansen, Sen. *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations.* Honolulu: Association for Asian Studies and Hawai'i University Press, 2003. 373 p.
18. Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China.* Leiden: Brill, 2007. 472 p.

REFERENCES

1. Aleksandrova, N.V. (2008), *Put i text: kitaiskie palomniki v Indii* [*The way and text: Chinese pilgrims in India*], Moscow, Vostochnaya literatura, 366 p.
2. Ignatovitch, A.N. (1981), *Buddhism v Yaponii: Ocherk rannei istorii* [*Buddhism in Japan: Essay on early history*], Moscow, Nauka, 319 p.
3. *Norito, Semmyō* (1991), Ed. by L.M. Ermakova / Pamyatniki pismennosti Vostoka, XCVII [Manuscripts of Ancient East], Moscow, Nauka, 299 p.

4. Kamata Shigeo (1988), Genju Daishi Hozo to Homonji [Great Master Xianshou Fazang and the Famensi], *Indogaku bukkyogaku kenkyu*, 38/1, pp. 232–237.
5. Kegasawa Yasunori (1993), Homonji shutsudo no Todai bunbutsu to sono haike [Tang Cultural Relics Unearthed from the Famensi: With References to Their Background], *Chugoku no chusei bunbutsu* (Cultural Relics of Medieval China; ed. Tonami Mamoru, Kyoto, Kyoto daigaku Jimbun kagaku kenkyusho, 670 p.
6. Matsuo Shin'ichiro (2002), Onmyōdō no keisei to dōkyō ("The Formation of onmyōdō and Taoism"), *Onmyōdō no kōgi* [*Lectures on onmyōdō*], ed. by Hayashi Makoto & Koike Jūn'ichi, Kyoto, Sagano Shōin, 235 p.
7. Matsumura Junko (2014), Horyuji denrai hyakumanto o meguru okusetsu [Considering the Horyuji Temple's Hyakumanto], *Narajoshidaigaku kodaigaku gakujutsu kenkyu senta*, No. 6, pp. 23–35.
8. Murayama Shūichi (1981), *Nihon onmyōdoshi shōsetsu* [*Studies in the history of onmyōdō in Japan*], Tokyo, Hanawa Shobō, 196 p.
9. Shōku Nihongi (1973), [Continuation of the "Nihon Shōki], *Kokushi taikei* [*Studies in national history*], ed. by Kuroita Katsumi, Vol. II, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 253 p.
10. Ambros Barbara R. (2015), *Women in Japanese Religions,* New York, New York University Press, 237 p.
11. Bender Ross (2013), Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770, *Japanese Journal of Religious Studies,* Vol. 40, No. 1, Tokyo, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 45–76.
12. Cheng Jo-shui (1994), Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in Tang China, *Imperial Rulership & Cultural Change in Traditional China*, ed. by Frederick R. Brandauer & Chun Chieh Huang, USA, University of Washington Press, 230 p.
13. Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: An Inquiry into the Nature, Authors, and Functions of the Dunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation*. Instituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Napoli, 1976, 312 p.
14. Jinhua Chen (2002), Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 25, No. 1–2, pp. 33–151

15. Paludan, Ann (2009), *Chronicle of the Chinese Emperors: The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China,* London, Thames and Hudson, 224 p.
16. Rothschild, N. Harry (2015), *Emperor Wu Zhao and her pantheon of Devies, Divinities and Dynastic Mothers*, New York: Columbia University Press, 339 p.
17. Tansen Sen (2003), *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations,* Honolulu, Association for Asian Studies & Hawai'i University Press, 373 p.
18. Zürcher, E. (2007), *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China,* Leiden, Brill, 472 p.

ЛИВАНСКОЕ ОБЩЕСТВО ГЛАЗАМИ МАРОНИТСКОГО ПАТРИАРХА БУЛОСА II МЕУШИ:
два донесения швейцарских послов в Бейруте

Подготовка к публикации, перевод с французского и немецкого, комментарии *Алексея САРАБЬЕВА*

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. Они опираются на информацию, полученную от ключевых иерархов Маронитской церкви, и прежде всего – от тогдашнего патриарха Булоса II Меуши. Оба документа отличаются относительной непредвзятостью, коренящейся вообще в политическом курсе Швейцарии тех лет; они по-своему информативны, оригинальны, 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.

Ключевые слова: ближневосточное христианство, социальные проблемы, межконфессиональные отношения, политический бомонд, Маронитская церковь, Ливан.

Публикуемые дипломатические донесения послов Швейцарии в Бейруте – одни из немногих, почти полностью посвященных религиозно-политической проблематике ливанского общества. Их объединяет подробное изложение мнения патриарха Маронитской церкви в 1955–1975 годах Булоса (Павла) II Меуши[1] по вопросам внутренней политики Ливана, положения христиан на Ближнем Востоке и межрелигиозных отношений.

[1] Патриарх Маронитской церкви Булос II (Меуши) (1894–1975) продолжал в целом курс своего предшественника, Антуна Ариды (патриарх в 1931–1955 гг.) основанный на популярной тогда идее арабского единства. Патриарх Булос Меуши рассматривал арабскую культуру как основу этнокультурной самоидентификации ливанцев, отстаивая при этом ливанский религиозный плюрализм. Он уделял большое внимание отношениям ливанских маронитов с мусульманами всего ближневосточного региона и, видимо, не был чужд политических амбиций. Такой курс главы церкви не мог не вызывать споров и разногласий. Чрезвычайную обеспокоенность маронитских политиков и части епископата вызывали симпатии патриарха Булоса II к движению арабских националистов и к идее панарабизма вообще. Он приветствовал объединение в 1958 г. Египта и Сирии в рамках Объединенной Арабской Республики (ОАР), поддерживал египетского президента Гамаля Насера. Недовольные этим высокопоставленные марониты направили послание папе римскому с протестом против подобной активности патриарха. Булос II осмеливался выступать и против президента Ливана Камиля Шамуна, осуждая его действия в кризисные 1957–1958 годы. В период выборов в октябре 1958 г. патриарх открыто встал на сторону Фуада Шехаба, который и был избран президентом страны. И впоследствии патриарх Булос II пытался участвовать в политической жизни Ливана – уже в рамках Маронитской лиги. Эта организация, возникшая еще в 1952 г., опиралась на авторитет церкви и патриарха, достигнув наибольшей активности в конце 60-х – начале 70-х гг. Правда, к тому времени патриарх стал отходить от идей арабской идентичности маронитов в пользу финикиизма. Помимо патриарха Булоса II Лигу поддерживал генерал Ливанского маронитского ордена. См.: *Родионов М.А., Сарабьев А.В.* Марониты: традиции, история, политика / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2013. (500 с.) С. 162.

Документы по-своему уникальны – они 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.

Первый из документов датирован концом октября 1959 г., а второй – началом декабря 1960 г. За тот период сменились как отправитель, так и получатель этой дипломатической корреспонденции: на посту посла Швейцарии в Бейруте (с аккредитацией также в Сирии, Ираке и Иордании, а затем и на Кипре) Эгберта фон Граффенрида (Egbert von Graffenried)[1] в мае 1960 г. сменил Гвидо Киль (Guido Keel)[2], тогда как на посту главы швейцар-

[1] *Эгберт фон Граффенрид* (1909–1981) швейцарский дипломат из древнего бернского рода. Работал в Шанхае, Нью-Йорке, в 40-е годы – в диппредставительстве Швейцарии в Лондоне, затем, с 1950 г. – в центральном аппарате швейцарского внешнеполитического ведомства – Политического департамента Федерального совета Швейцарии (ее правительства). В 1955–1956 гг. был членом швейцарской делегации в Комитете нейтральных государств, которая курировала прекращение огня в Корее. С 1956 г. – посланник Швейцарии в Бейруте, а с марта 1958 г. по март 1960 г. – после учреждения посольства в Бейруте с аккредитацией в Сирии, Ираке и Иордании – посол Швейцарии. Затем был направлен послом в Стокгольм, в 1965 г. – в Канберру, в 1970 г. – в Афины (оставался послом в Греции по конец 1974 г.).

[2] *Гвидо Киль* (1906–1999), родом из Сен-Галлена, начал свою дипломатическую карьеру в 1934 г. в центральном аппарате внешнеполитического ведомства Швейцарии, затем работал в посольствах в Риме и Праге. В мае 1960 г. был направлен послом в Бейрут, где прослужил до конца 1965 г., выполняя также обязанности швейцарского высшего диппредставителя, аккредитованного в Никосии, Багдаде, Аммане и Дамаске. Затем, с 1965 по 1969 г. был послом в Варшаве, а с 1969 по 1971 г. – послом в Осло. В свое время учился в Вене, Цюрихе, Бордо, Риме и Берне, получил степень Ph.D. Из упомянутых в этой публика-

ского внешнеполитического ведомства – Политического департамента Федерального совета Швейцарии – Макса Птипьера (Max Petitpierre)[1] сменил Фридрих Вален (Friedrich T. Wahlen)[2].

Несмотря на разное авторство, оба донесения производят впечатление относительно непредвзятых анализов событий и процессов в ливанском обществе – в той части текстов, где звучит мнение самих этих дипломатов и где приводятся собственные авторские комментарии к сказанному их высокопоставленными собеседниками. При некоторых различиях в стиле изложения, оба документа по-своему информативны и оригинальны, демонстрируют знание авторами своего дела и живое участие в вопросах, поднимаемых, в частности, маронитским патриархом Меуши.

ции швейцарских политиков (протестантов-реформистов), он единственный был католического вероисповедания, то есть фактически единоверцем своих высоких маронитских собеседников.

[1] *Макс Птипьер* (1899–1994) с января 1945 по июнь 1961 гг. возглавлял Политический департамент Федерального совета Швейцарии, что соответствует статусу министра иностранных дел. Юрист, декан юридического факультета Университета Невшателя, уже с 1937 г. он начал политическую карьеру. В 1950, 1955 и 1960 гг. был президентом Швейцарии (годичные сроки президентства).

[2] *Фридрих Трауготт Вален* (1899–1985), агроном по образованию (Dr. Sc., 1922), с 1958 по 1965 гг. являлся членом Федерального совета Швейцарии и главой Департаментов юстиции и полиции, экономики, а с июля 1961 по конец 1965 г. – возглавлял Политический департамент (аналог МИДа) этого высшего органа государственного управления. В 1961 г. был президентом Швейцарии. Образование получил и затем работал по специальности в Цюрихе, а также учился и работал в Англии, Голландии и Канаде. До своей политической карьеры служил профессором агрономии в Федеральной высшей технической школе Цюриха (университет, ETH-Zürich), сотрудником Продовольственной и сельскохозяйственной организации ООН (ФАО), после завершения политической карьеры в 1966 г. занимался в том числе защитой избирательных прав женщин.

Такая непредвзятость и оригинальность может быть во многом обязана внешнеполитической линии Швейцарии, которую жестко отстаивал, в частности, знаменитый швейцарский дипломат и политик М. Птипьер. Эта линия была направлена на позиционирование его страны как гаранта мировой финансовой стабильности, стоящего «над схваткой» разных глобальных систем. Он, как известно, всеми силами отстаивал принцип нейтралитета своей страны, в том числе препятствовал вступлению Швейцарии в ООН, СЕ и ЕЭС, проводил линию на равноудаленную внешнюю политику. Считается, что такая выработанная при нем принципиальная политическая линия сохранялась до конца «холодной войны» его продолжателями. Тем самым, тексты донесений, заключая в себе известную долю объективных оценок событий и состояния дел тех лет, представляют важный, относительно независимый угол зрения на Ближний Восток в период активной фазы государственного строительства и региональных идеологических баталий.

В плане анализа развития межрелигиозных отношений, изменения на протяжении XX в. положения христиан в ближневосточном регионе эти документы могут предоставить бесценные исторические детали и мнения, так сказать, из первых уст. Так, кроме описания встречи и передачи беседы с патриархом Меуши, посол Г. Киль предлагает также мнения по разным вопросам маронитского архиепископа Бейрутского в 1952–1986 гг. Игнаса (Игнатия) Зияде (1906–1994). Интересно, что в политическом отношении тот, как сказано в документе, «вошел в известное противостояние с маронитским патриархом» – своим непосредственным главой. Поддержка маронитским бейрутским владыкой президента Камиля Шамуна во время гражданского кризиса 1958 г. не являлась в глазах маронитов вопросом религиозной веры, и, тем самым, не могла –

в рамках либеральной религиозно-политической культуры Ливана – привести тогда к расколу.

Сегодня, как и в начале 60-х годов, вновь звучит тревога маронитских иерархов относительно «растущего потока исламских боевиков» и «больших масс невежественного и охваченного примитивным фанатизмом населения, которых религиозно-националистические лозунги тщеславных вождей воодушевляют и направляют к подрывным целям». Вместе с тем, печальной правдой выглядит тогдашняя убежденность высокого представителя маронитского клира о начавшемся оскудении веры ливанских христиан, о том негативном примере, который некоторые из его современников в начале 60-х гг. являли собой для населения Ближнего Востока в целом.

В первом из документов, помимо освещения встречи с маронитским патриархом, подробно говорится также и об одном из основателей и последующем безусловном лидере партии «Ливанские фаланги» (*Аль-катаиб аль-любнанийа*) Пьере Жмайеле[1] (1905–1984). Мнение швейцарского дипломата об этом ведущем на тот момент маронитском политическом деятеле дополняет картину, представленную патриархом Булосом Меуши в отношении направлений активности ливанских христиан и их представителей в политическом бомонде. Весьма любопытно, в частности, сочетание характеристик этого деятеля, с одной стороны, как идеалиста, видящего свои цели якобы только в духовной и социальной плоскостях и всерьез занимающегося проектами политического реформи-

[1] *Пьер Жмайель* происходил из знатного ливанского рода, имевшего родовое поместье в районе Бикфайи. Изначально единомышленниками Жмайеля, стоявшими у основания партии, были такие известные ливанские деятели, как Шарль Хелу (будущий президент Ливана, 1964–1970), Шафик Насыф, Эмиль Яред и Жорж Наккаш, но вкоре из-за возникших разногласий они вышли из организации.

рования государственного устройства Ливана (с привлечением опыта Швейцарии), а с другой – как прагматика, предлагающего зарабатывать, например, на позиционировании Бейрута в качестве центра арабского единства.

Добротным контекстным дополнением к приводимым документам – и тоже в качестве источника – могли бы послужить статьи на сходные темы и того же времени в немецкоязычной швейцарской газете «Нойе Цюрхер Цайтунг» (*Neue Zurcher Zeitung*), полная подшивка которой за несколько десятилетий имеется в том же архиве Цюриха (AZGZ, NZZ Archiv).

Приношу искреннюю благодарность Архиву современной истории при Федеральной высшей технической школе Цюриха (Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich) и его любезным сотрудникам, предоставившим возможность копировать и широко использовать материалы архива (в частности коллекцию Гвидо Киля и архив «Нойе Цюрхер Цайтунг»), а также Федеральному архиву в Берне (Swiss Federal Archives, Bern), предоставившему в открытый доступ и для всех желающих цифровые копии многих дипломатических документов.

Биографические данные по дипломатам и главам внешнеполитического ведомства Швейцарии собраны из различных швейцарских баз данных: http://www.hls-dhs-dss.ch, http://dodis.ch, http://www.helveticat.ch, https://www2.unil.ch и др.

***Документ 1*. Донесение посла Швейцарии в Бейруте Эгберта фон Граффенрида главе швейцарского внешнеполитического ведомства от 29.10.1959[1].**

Посольство Швейцарии
Бейрут, 29 октября 1959 г.

Ref.: B.15. – Gr/i
Beirut: RP No.13
Ливан: Встречи с двумя христианскими деятелями

Г-ну Федеральному советнику Максу Птипьеру,
главе Федерального Политического Департамента
Берн

Г-н Федеральный советник,

На днях я имел случай нанести визит маронитскому патриарху, Его Блаженству монсиньору Полю Меуши, а также встретиться с главой партии «Фаланги» Пьером Жмайелем, членом правительства с октября 1958 г.

1) Как говорят, патриарх Меуши сыграл заметную роль во время кризиса, приведшего к восстанию летом 1958 г. Его разногласия с экс-президентом Шамуном[2] были

[1] Источник: Swiss Federal Archives, Bern. Schweizer Botschaft in Beirut. Die diplomatischen und konsularischen Dokumente, 1945–1972. Egbert von Graffenried. Entretiens avec le Patriarche Maronite et un membre du Gouvernement, 29.10.1959 (No. 15271).

[2] *Камиль Шамун* (1900–1987), родом из маронитского городка Дейр-эль-Камар к югу от Бейрута, к началу своего президентства (1952–1958) был уже очень опытным политиком: в его послужном списке значились ответственные дипломатические посты посла Ливана в Великобритании и постпреда в ООН, должности министра финансов, внутренних дел и здравоохранения. Прозападный курс президента Шамуна, его открытый антагонизм с Египтом Г. Насера и опо-

не единственной причиной такой его позиции. Патриарх, за которым пошли марониты из соседних арабских стран, заявил, что христиане на Востоке – ни что иное как «капля в океане», представляющая возрождение арабского национализма, и что без объединения с мусульманами христиане будут сметены. Духовный глава маронитов – общины наиболее сильной и наиболее представительной среди христиан Востока – осознает поэтому, что все принятые Ливаном прозападные позиции устарели, и совершенно необходимо добиться союза с новыми силами, то есть соседними странами. Эта позиция, без сомнения, основанная на серьезных соображениях, но не без тесной увязки с предыдущим режимом, снискала патриарху славу одного из ведущих деятелей оппозиции против режима Шамуна. Вожди восстания – во главе с мусульманскими **[Л. 2]** лидерами – сполна уделяли внимание патриарху. Его резиденция в Бкерке была наводнена представителями или делегациями от оппозиции. Эта ситуация, по меньшей мере двусмысленная, породила бурное негодование среди духовенства и вообще среди христиан. Некоторые марониты дошли до угроз требовать вмешательства Святого престола. И ведь не просто патриарх продолжает оставаться при таком своем мнении: он еще и получил – в ходе ливанского кризиса – паллиум[1], который на него возложил

ра на американскую военную помощь, вкупе с неприятием идей арабизма и арабского социализма, привели его к конфронтации со значительной частью ливанских политических лидеров. Назревавший с 1957 г. и вспыхнувший летом 1958 г. острый внутренний конфликт в Ливане привел к отставке президента Шамуна и приходу к власти проарабски настроенного командующего ливанской армией Фуада Шехаба (1902–1973, оставался президентом до 1964 г.) – на волне успешного урегулирования внутриполитической ситуации по формуле «Ни победителей, ни побеждённых».

[1] Паллиум, или паллий – специальным образом сотканный покров в виде ленты из тонкой белой овечьей шерсти с вышитыми шестью

сам святой папа во время поездки того в Европу прошлой весной. На этот раз патриарх был, кроме того, официальным гостем французского правительства, и такое приглашение имело целью подчеркнуть ту роль, которую Франция во все времена играла в отношении христиан Востока. (Кстати, только что новым режимом был смещен со своего поста посол в Париже Муса Мубарак, у которого была давняя ссора с патриархом и которого президент Шамун назначил во французскую столицу, невзирая на сильное сопротивление своего религиозного главы!) Патриарха пригласили тогда и в Испанию, где генерал Франко передал ему стипендии для 20-и ливанских семинаристов.

Во время нашей встречи вопрос о его предшественниках звучал неявно. Патриарх, позиции которого в результате развития политических событий последних месяцев только усилились, не преминул все же намекнуть, что проблемы Ближнего Востока настолько усложнились, что такого никому не пожелаешь. При этом он не скрывал своей озабоченности в отношении будущего, в особенности имея в виду ситуацию в Сирии и Ираке. Для патриарха пробуждение арабского национализма является реальностью, которая – помимо многовекового противостояния между Каиром и Багдадом – может также навлечь серьезные проблемы как на христиан в целом, так и на ливанское [религиозно-политическое] равновесие, в частности. Что касается Ливана, то он также дал понять, что конфессиональный принцип распределения высших постов очень сильно рискует однажды быть подвергну-

---

черными, красными или фиолетовыми крестами. Возлагается на плечи особо отмеченного католического архиепископа на специальной папской церемонии, традиционно приуроченной к празднику св. апостолов Петра и Павла. Понтификальный паллий служит знаком особой важности возглавляемого архиепископом архидиоцеза – митрополии. Является также элементом папского облачения.

тым сомнению[1] **[Л. 3]** По его словам, проблема коренится в том факте, что для мусульман религия, отечество и арабизм образуют концепцию, которой Запад никогда, похоже, не сможет придавать должного значения. М-ор Меуши заметил также, что ливанская эмиграция во все времена состояла в значительной степени из маронитов. Предпринимались различные меры в попытках занять лишние рабочие руки – в частности, внедрение местных производств в интересах горных жителей, чтобы сдерживать эмиграционное движение. Результат, которого хотели достичь, был вовсе не только демографического плана – ведь территория страны очень невелика, – но преследовалась задача конфессионально-политического характера. Фактически численность христиан стремится к меньшинству по сравнению с мусульманами. В свою очередь, ливанские эмигранты, занимающие выгодные позиции за рубежом, все же представляют для своей страны силу, и прежде всего в экономическом плане: ведь значительное число хозяйств обращаются к родной земле и составляют в любом случае заметный доходный актив. Но также и в плане духовном: эти переселенцы остаются связанными с их страной происхождения, а по сему являются элементами распространения ценностей в интересах Ливана.

Приведу, наконец, колоритную деталь беседы: м-ор Меуши рассказал, что недавно у него был Саиб Салам, мусульманский вождь восстания, который много говорил ему о своем недавнем пребывании в Швейцарии, называя его [временем] «откровения и вдохновения».

Что касается дел церковных, то патриарх объявил недавно о созыве очередного собора маронитского духовенства, первого после длительного перерыва. Планируют-

[1] Описание патриархом конкретного эпизода – подобного рода оспаривания закрепления президентства за маронитами – приводится со всеми подробностями в следующем публикуемом документе.

ся, в частности, вопросы, инспекции организации [общин] маронитов в соседних странах, где не всегда доброжелательно относятся к верховенству патриарха, находящегося в Ливане.

Замечу, кстати, что патриарх держит некоторый лот акций «Ливанского цемента» (“Ciments libanais”) [филиала] группы Шмидхайни (Schmidheiny)[1]; предшественник м-ора Меуши в свое время **[Л. 4]** участвовал в выкупе этой старинной французской компании, находившейся в затруднительном положении.

2) Пьер Жмайель, бывший недавно нашим гостем, сосредоточился – еще со времени создания «Фаланг» в конце периода французского мандата – на задаче взрастить элиты из молодого поколения и заинтересовать их общественными проблемами. Кризис 1958 г. он встретил подготовленным и, благодаря 50-и тысячам весьма дисциплинированных фалангистов, стал главным лидером христианского лагеря, которому удалось-таки восстановить равновесие. Рассматривая свою задачу прежде всего в планах духовном и социальном, он, не иначе как скрепя сердце, впервые вошел в правительство после потрясений прошлого года[2]. В результате недавнего расширения Кабине-

---

[1] Богатейшая семья швейцарских предпринимателей из Цюриха, в свое время сделавшее состояние, в том числе на производстве стройматериалов. В наше время на слуху имена двух влиятельных миллиардеров из этой фамилии.

[2] Газета «Нойе цюрхер цайтунг» сообщала: «В Ливане сформировано новое правительство, в состав которого вошли: премьер-министр, министр финансов и обороны – Рашид Караме, общественных работ и здравоохранения – Пьер Жмайель, МИД – Хусейн Уэйни, МВД и информации – [Али] Баззи, юстиции и торговли – Филипп Такла, образования и планирования – Фуад Бутрос, общественного транспорта и социальных вопросов – Морис Зуэйн, сельского хозяйства – Фуад Наджжар». См.: Kabinettserweiterung in Libanon // *Neue Zurcher Zeitung,* 8.10.1959. AZGZ, NZZ Archiv, 3025.

та, он оставил Министерство образования и возглавил Министерство общественных работ, продолжая следовать общему плану, направленному на реформы институтов власти. Совсем недавно партия «Фаланги» приняла целую серию тезисов, содержащих в сжатом виде проекты в разных сферах – экономической и социальной, внутренней политики и избирательной реформы, а также внешней политики. По этому последнему пункту в программе провозглашается укрепление уз дружбы со всеми без исключения соседними странами, а также перенос штаб-квартиры Арабской лиги, названной «эффективным инструментом», в одну маленькую страну-участницу при данных ей необходимых гарантиях оплаты за эту миссию.

В качестве члена правительства Пьер Жмайель ходатайствовал, пользуясь разными случаями, о нашем содействии в изучении материалов по швейцарским институтам власти. Недавно он также выражал мне свое намерение подать запрос о присылке новых швейцарских специалистов.

Для многих политических деятелей, особенно из христианского лагеря – а такого же мнения придерживается и Пьер Жмайель, – прогрессивная лаицизация государства необходима все больше и больше. **[Л. 4]** Кризис 1958 г. выявил угрозы режиму, где конфессиональным элементом так отчетливо помечены общинные структуры. Более того, события прошлого года повлекли за собой серьезные противоречия и в самой христианской среде.

* * *

Такого рода визиты, в частности к религиозным главам христиан и мусульман, – а для этого требуется, между прочим, тщательно учитывать чувствительность религиозных общин, – составляют часть работы на высоком

дипломатическом посту в этой стране. Хотя такие встречи наиболее часты в публичных местах, обставленные определенной протокольной торжественностью, они все же не становятся менее познавательными, выявляя, в отличие от повседневных мероприятий, культурные и исторические силы этого региона. Нас также часто просят многие религиозные заведения одолжить им фильмы и передать материалы образовательного характера. В настоящее время два наших соотечественника проходят обучение в области востоковедения во французском Университете св. Иосифа [в Бейруте] – один иезуитский священник, другой – протестантский пастор.

Прошу принять уверения, господин Федеральный советник, в моем почтении.

Посол Швейцарии:
(подпись от руки) Граффенрид

***Документ 2*. Донесение посла Швейцарии в Бейруте Гвидо Киля (Guido Keel) главе швейцарского внешнеполитического ведомства от 7.12.1960[1].**

Посольство Швейцарии
Бейрут (Ливан)
7 декабря 1960 г.
B.15. – /wr
Beirut: RP No.9

Г-ну Федеральному советнику Фридриху Т. Валену,
главе Федерального политического департамента
Берн

Угроза христианству в Ливане?

Г-н Федеральный советник,

Ливан – единственная из арабских стран, в которой, по крайней мере теоретически, христиане находятся в большинстве. Когда французы после Первой мировой войны добились признания мандата на Ливан и Сирию, они провели границу Ливана именно так, чтобы христиане составляли большинство населения с небольшим перевесом. По последней переписи, проведенной, правда, много лет назад, 52%-м христиан противостоят 48% мусульман. На этом соотношении и основывается ныне существующая религиозно-политическая «рабочая гипотеза», кото-

[1] Источник: Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich (AZGZ). NL Guido Keel 6.2 Politische Berichtes, 1960. Herrn Bundesrat Max Petitpierre Vorsteher des Eigenoessischen Politischen Departamentes, Bern. ([Посольство Швейцарии, Бейрут (Ливан). Посол Гвидо Киль] федеральному советнику, Максу Птипьеру, главе Федерального Политического Департамента. Берн. Политическое донесение). Politisch Bericht, 7.12.1960.

рая нашла выражение в Национальном пакте 1943 г. – устном соглашении между политическими лидерами христианской и мусульманской религиозных общин.

Согласно Национальному пакту, политический баланс между религиями достигается таким образом, что президентом республики должен быть христианин (маронит), главой кабинета – мусульманин-суннит, а председателем парламента – мусульманин-шиит. Также и в Палате закреплены априори основные религиозные группы страны – количество мандатов в соответствии с приблизительной долей населения. Количество депутатов – сейчас 99 – должно быть всегда кратно 11-и, чтобы по-справедливости соответствовать доле в составе населения – 6 христиан (различных обрядов) на 5 мусульман и 1 друза. В отношении внутреннего спокойствия и выживания Ливана все зависит **[Л. 2]** от того, чтобы этот искусственно состряпанный баланс не нарушался. Всякое посягательство на существующее положение может иметь далеко идущие последствия, поскольку грозит подорвать в государстве сосуществование религиозных общин, в котором и усматривается особенный “рэзон д’этр” Ливана.

В последние месяцы усилились признаки того, что со стороны мусульман-суннитов идут попытки расшатать нынешний религиозно-политический баланс в Ливане, чтобы изменить его в пользу превосходства мусульман. Кровавые события летних месяцев 1958 г. пробудили в мусульманской части населения силы, которые, несмотря на последовавшую за беспорядками формулу примирения “Ни победителей, ни побежденных”, по-видимому, не собираются отказываться от своих подрывных действий и своей цели.

Снова и снова радикально настроенные мусульманские политики требуют проведения новой переписи населения. При этом основание подобным притязаниям лежат

в такого рода аргументах: с последней переписи не только увеличилось население с 1,4 млн до приблизительно 1,6 млн чел., но и произошло смещение конфессионального баланса. Вследствие большего коэффициента рождаемости, как считают мусульмане, теперь был достигнут перевес над христианами. Кроме того, в стране проживают около 150 тыс. палестинских беженцев, в подавляющем большинстве – мусульмане. Поэтому принятый религиозный состав считается недействительным и претерпевшим изменения. На позиции христиан неблагоприятно влияет то обстоятельство, что добрая часть горцев-христиан, как и раньше, имеет обыкновение оставлять свои жалкие очаги, чтобы приумножить большое число ливанских эмигрантов во всей частях света. Христиане осознают такое свое удручающее положение и стараются с большим упорством отклонить любые инициативы по переписи населения[1]. Они все больше и больше понимают, что требова-

[1] В действительности, не только оценки состава населения, но даже переписи (правда, не получавшие огласки) имели место. Так, британский дипломат Т. Фрэнк Бренчли, служивший в 1963–1967 гг. главой Арабского отдела британского Форин оффис и, по его словам, впервые попавший в Ливан армейским офицером еще в 1942 г., в своем письме послу в Ливане Полу Г. Дж. Райту от 5 июня 1973 г. возражает утверждению, что в Ливане не проводилась перепись с 1932 г. Он пишет: «Я ясно помню, что одна перепись проводилась во время моего нахождения в Бейруте. Я так отчетливо помню это по двум причинам. Первая из них это та, что меня позабавила процедура переписи, во время которой все (конечно, и армейские офцеры, вроде меня), кроме переписчиков, оставались дома на протяжении всего воскресенья, пока те считали. Вторая – та, что я воспользовался неестественной пустотой улиц, чтобы спуститься в люк за пределами нашего отеля св. Георгия на подключение подводного кабеля, соединяющего Бейрут и ливийский Триполи, – на операцию, которую по определенным причинам, вдаваться в которые займет слишком много времени, я желал бы провести без большого количества свидетелей. Возможно, конечно, что результаты той переписи не были никогда опубликованы, и это объясняет, почему последняя перепись, о кото-

ния, выставляемые им, угрожают поколебать их положение и их завоевания.

[Л. 3] Волну беспокойства в христианском лагере возбудила инициатива депутата-мусульманина Аднана Хакима[1]. Как вождь мусульманских молодежных и боевых отрядов «Наджжады» этот политик представляет крайнее крыло сторонников панарабизма насеристского типа[2]. Хаким пришел к президенту страны Шехабу и потребовал,

---

рой у вас имеется запись, относится к 1932 г. Если так, то не вызывают сомнения доводы, приведенные в вашем донесении, о продолжающемся нежелании проводить в Ливане переписи. Что интересно, эта перепись 1942–1943 гг. (возможно, немного потрудившись, я мог бы уточнить дату, но сомневаюсь, стоит ли) имела место незадолго до устного Национального пакта 1943 г. <…>». См.: Letter from Ambassador T.F. Brenchley to Ambassador P.H.G. Wright, Ambassy of Great Britain, Beirut, June 5, 1973 // Muslim minorities in Arab countries, 1843–1973: 4 v. / Ed. B.D. Destani. Slough: Cambridge Archive Editions, 2006. Vol. IV: 1950–1973. (605 p.) (Minorities in the Middle East). P. 357.

[1] *Аднан Хаким* (ум. 1990) – лидер просуннитской националистической арабской партии «Наджжада», трижды избирался депутатом в парламент. Организацию формально возглавил в 1953 г., превратив в самостоятельную партию после двухлетнего периода ее политического самоограничения. Партия продолжает свою деятельность, основываясь на принципах крайнего арабизма, в частности, лозунг партии звучит: «Арабские страны – для арабов».

[2] Эта организация в течение 1959–1960 гг. явным образом вышла на позиции противостояния маронитским политическим амбициям, очевидно, видя именно в маронитах основных противников как арабского социализма, так и влияния в стране мусульман. Газета *«Нойе цюрхер цайтунг»* писала тогда, выявляя конфессиональный аспект конфликта, наряду со свойственном ей акцентом на противостоянии насеризму в регионе: «Мусульманские соперники фалангистов, “Наджжада”, боевые части которых обосновались в [бейрутском квартале] Баста, выступили в поддержку Канаана, кандидата от Шамуна. Им сегодня кажется очевидным, что фалангисты гораздо более опасный противник, нежели сторонники Шамуна». См.: Das Spiel der Parteien in Libanon // *Neue Zurcher Zeitung,* 4.07.1959. AZGZ, NZZ Archiv, 2086.

ни много ни мало, чтобы традиционное положение, когда президент республики принадлежит к маронитской общине, было упразднено и заменено на альтернативное правление христианского и мусульманского глав государства.

Президент Шехаб отреагировал на предложение Аднана Хакима очень холодно. Он ответил, что из шести лет его срока впереди еще целых четыре года, и он не собирается досрочно уходить в отставку, а что поставленная проблема должна рассматриваться по меньшей мере как несвоевременная.

Христианские политики остро отреагировали на поступок Хакима. Создается впечатление, что вопрос этот намеренно и вероломно «выдернут из забора», чтобы внести в политико-конфессиональную ситуацию новый элемент замутненности и нервозности. Сами предводители с мусульманской стороны, такие как глава кабинета министров Саиб Салам и его мусульманские коллеги по кабинету, поражены и смущены. Трудно оценить, насколько искренно это изумление, или же это только притворная растерянность. Во всяком случае, все эти люди в период беспорядков гражданской войны стояли с Аднаном Хакимом на одних и тех же баррикадах.

В христианском лагере отдают себе отчет в том, что пришла в движение легкомысленно начатая дискуссия по основам конфессионального баланса. Дело идет о судьбе ливанского Национального пакта 1943 г. Он представлял собой результат взаимных и добровольных уступок, и это стройное здание грозит быть разрушенным, если одна из религиозных общин захочет отказаться от существенного пункта компромисса.

В отношении ливанской государственной власти нужно учитывать еще и следующее. Своим президентом-христианином Ливан вносит особое звучание в сообщество арабских стран, где **[Л. 4]** ислам неизменно является

государственной религией и где государственные власти, главным образом в соответствии с конституцией, должны быть мусульманскими. Особый случай Ливана до сих пор служил свидетельством того, что арабы необязательно должны принадлежать к мухамедданству. Для христианских меньшинств близлежащих стран это было бесценной моральной и политической опорой. Теперь же дело выглядит так, что, похоже, в кругах приверженцев панисламского фанатизма интерпретация арабизма в духе религиозной толерантности больше не приемлема.

Насколько эту тревогу разделяют местные христиане, в том числе церковное начальство, я выяснил в ходе посещения маронитского патриарха Ливана и маронитского архиепископа Бейрутского. Как известно, марониты придерживаются византийско-католического обряда на арабском языке. Они представляют собой особый арабский тип в ливанском христианстве и прежде всего стараются чувствовать и думать как члены общеарабского сообщества людей.

Монсиньор Зияде[1], архиепископ Бейрутский, с которым мне и раньше приходилось беседовать, просил меня

[1] *Игнас (Игнатий) Зияде* был архиепископом Бейрута с 1952 по 1986 г. Очевидно, он занимал более сдержанную позицию по отношению к президенту К. Шамуну во время волнений 1958 г., чем патриарх Булос Меуши. В дальнейшем взгляды обоих маронитских иерархов значительно сблизились. Французский историк Стефан Мальсань, автор книги о времени правления президента Шехаба в Ливане, характеризует архиепископа Зияде как человека, чуждого корпоративной солидарности маронитских верхов в их противостоянии промусульманским и даже проарабским позициям властей (в авангарде таких иерархов был, например, непримиримый оппонент патриарха Меуши, маронитский архиепископ второго по величине ливанского города Триполи, монсиньор Джамиль Абед). Автор приводил, в частности, эпизод, когда на важнейшем мероприятии в столичном кафедральном соборе – на чествовании первой годовщины избрания римского папы Павла VI в июне 1964 г. – архиепископ Зияде произ-

сохранить в строгом секрете его сведения. Он подчеркнул, что будущая судьба ливанского христианства дает причину для серьезного беспокойства. Грядущие годы должны принести тяжелые и жестокие столкновения, в которых нужно суметь выстоять против растущего потока исламских боевиков. Как вековой опыт, так и недавнее развитие событий, к сожалению, подтверждают, что антагонизм христианских и мусульманских религиозных общин непреодолим и что успех любой попытки честного примирения остается иллюзорным. И так же бесполезно пытаться выработать лучшее соглашение между лагерями на пути взаимных уступок. Каждая уступка для мусульман оказывается поводом, чтобы ввернуть свои новые притязания. «Эти люди всегда готовы брать, но никогда не выражают желания самим что-то отдать», – пояснил архиепископ. Единственно возможная позиция может заключаться, тем самым, в твердости и решимости давать отпор. Стоит христианам смягчить свою позицию, **[Л. 5]** следствием будет не только крах христианского Ливана, но одновременно и поэтапное уничтожение христианских меньшинств в других арабских странах.

На взгляд м-ра Зияде, границы Ливаны при его основании были расширены, включив области с преобладанием в них мусульман. Следствием этого стал чересчур неустойчивый баланс между религиозными общинами, а также возрастающая опасность для христианской компоненты в стране. Что же можно сделать для предотвращения

нес речь, содержавшую похвалы политике президента Фуада Шехаба. А ведь это был последний год его президентства, когда позиции этого проарабского политика были сильно поколеблены, и избрание его на второй срок впоследствии не состоялось. См.: Malsagne, Stéphane. Fu'âd Chihâb (1902–1973): contribution à l'étude d'une figure historique majeure du Liban contemporain / sous la direction de Nadine Picaudou. Paris: Paris-1-Panthéon-Sorbonne, 2002. (688 p.) P. 553–554.

этого угрожающего развития событий? Нужно и дальше пытаться искать самых лучших, обладающих широкими взглядами мусульманских интеллектуалов и политиков для воплощения идеала ливанского государства с его толерантностью и взаимным сотрудничеством. Немаловажно искренне следовать этой идее. Вместе с тем, существуют большие массы невежественного и охваченного примитивным фанатизмом населения, которых религиозно-националистические лозунги тщеславных вождей воодушевляют и направляют к подрывным целям.

Когда м-р Зияде только начинал свое высокое пастырское служение, он полагал, что сможет достичь многого, когда выделял христиан перед мусульманами за их моральную цельность, их осознание социальной ответственности и их безукоризненные убеждения. Это подтвердилось в отношении значительной части простых горцев, но не образованных и лучше устроенных социальных слоев городского населения: здесь христиане показывали мусульманам слишком плохой пример. Они борются за политическое превосходство из чисто личных интересов. Они преклоняются перед раздутым материализмом и безграничной жаждой наслаждения и наживы. В руках христиан находятся бесчисленные сомнительные ночные клубы столицы, крупные и поменьше подозрительные гостиницы. Под покровительством христиан – наркоторговля и даже торговля девушками. В отношении коррупции христиане нисколько не отстают от мусульман.

Для архиепископа наилучшим решением ливанской дилеммы было бы, если страна могла бы стать местом пребывания и встреч многочисленных международных организаций. **[Л. 6]** Ему представляется в мыслях некий ближневосточный филиал Объединенных Наций или аффилированных с ним структур. Эта новая роль для Ливана могла бы поднять его над внутренними межконфессио-

нальными проблемами. Как связующее звено между Азией и Европой, как очаг и точка пересечения различных культур, а также особо призванный служить приютом для многочисленных этнорелигиозных меньшинств, Ливан мог бы стать центром международного сотрудничества. Это решение способствовало бы институтам, свободным в личностном, экономическом и финансовом отношениях. Кроме того, они послужили бы Ливану наилучшей гарантией того, что страна не станет легкой добычей экспансионистской прихоти беспокойных соседей, определенных групп людей или религиозных организаций.

М-р Зияде подчеркивает, что Ливан является особо охраняемой землей для азиатской территории, где христианские идеи живут по праву наследства. Страна, тем самым, является для людей с Запада въездными воротами на Восточный континент, воротами, которые все больше угрожают закрыться для западного влияния. Христианский Запад не должен ослаблять свою солидарность с Ливаном. В противном случае, легко может случиться, что однажды все пространство между Средиземноморьем и Тихим океаном предстанет как непрерывный, огромный, чуждый азиатский мир.

Вот, в общем и целом, архиепископ Бейрутский. Этот высокий церковный деятель во время политических волнений 1958 г. стоял на стороне президента Шамуна, пусть и никогда не разделял взглядов того. Его никогда не покидала сдержанность, наложенная на него духовным саном. И все же он вошел в известное противостояние с маронитским патриархом, монсиньором Меуши, который со своей горячностью, столь мало сочетаемой с его церковным титулом «блаженнейший», составил оппозицию президенту Шамуну. Можно утверждать, что это своеобразное поведение м-ра Меуши основано на личном и материальном противостоянии интересам Шамуна. Видимо, действи-

тельно, назначение патриархов имеет под собой опять же политико-религиозное основание. Патриарх желал предотвратить раскол территории страны по религиозным фронтам. Он признавал, насколько левантийские христиане составляют только лишь небольшую группу в гуще **[Л. 7]** исламской нации. «В случае, если мы не найдем способа своевременной интеграции, мы будем просто сметены с лица земли», – сказал он.

С тех пор маронитский патриарх уже примирился со своим тогдашним оппонентом [архиепископом Игнасом Зияде]. Он ищет также сближения с другими христианскими политиками, с которыми временно был в ссоре. Мусульмане, которые после тех событий забрасывали его дифирамбами, снова начинают увиличивать дистанцию по отношению к нему. Видны признаки того, что вокруг патриарха, по-видимому, пересматривающего свои прежние оценки существующего положения, может зародиться маронитский оборонительный фронт.

Поэтому я с нетерпением ждал беседы с м-ром Меуши. Он принял меня в своей добротной горной резиденции, в Бкерке. Патриарх – очень приятная личность, в которой, несмотря на возраст, все выдает яркий темперамент и сильную волю. Он расспрашивал меня вначале о впечатлениях и том опыте, что я почерпнул за время моего пребывания за «железным занавесом»[1]. О проблеме и методах коммунизма он информирован превосходно. Также и Швейцарию он знает, как представляется, до самых деталей конституционной жизни. Он удерживал меня у себя дольше отведенного по протоколу времени.

На прощание патриарх вывел меня на балкон своей резиденции, откуда можно было наслаждаться величественным видом на горы и море. На этой панораме он показал

[1] Видимо, имелось в виду пребывание Гвидо Киля в Чехословакии во время его работы в посольстве в Праге.

мне ряд христианских церквей, монастырей и учебных заведений, подчеркивая, что близлежащая местность – это центральное место христианского Ливана. Затем он указал на бесчисленные террасы из природного камня на склонах гор, представляющие собой результат труда поколений, чтобы удержать культурный слой почвы. Под давлением мусульманского нашествия, пояснил он, христиане были вынуждены спасаться бегством в эти необжитые края. Кроме храбрости жителей, можно благодарить и бедность почвы за то, что эти области никогда не были заняты мусульманами. «Я порой спрашиваю себя, – сказал м-ор Меуши, – как долго смогут продержаться здесь мои маронитские братья». Сегодня снова видны серьезные признаки опасности. Если опять **[Л. 8]** будут затеяны вероломные действия, лицо христианского Ливана переменится. В этом направлении идет агитация из зарубежных центров. Христианам стоит осознать угрозу, и они должны объединить свои силы. Между тем, утверждают, что якобы враждебные проявления не привлекают к себе явного интереса, и многие все еще пытаются не отступаться от толерантности на своей земле. Но стоит положению серьезно ухудшиться, это станет следующей проблемой. Ливанские христиане живут здесь подобно своим предкам, и пусть, в случае необходимости, христиане с оружием в руках защищают свою веру.

Патриаршью резиденцию я покинул под впечатлением таким боевым, словно пообщался с духовно окормляющим князем церкви. Для прояснилась вся проблматика участи ливанских христиан.

Заверяю Вас, г-н Федеральный советник, в моем глубочайшем почтении.

(Подпись от руки) Keel

PS: Прошу о совершенной секретности в обращении с именами и должностями упомянутых в этом донесении церковных сановников.

ОБ АВТОРАХ

АЛАЕВ Леонид Борисович – д. и. н., профессор, главный научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН. Специалист по истории Индии и методологии истории. Вице-президент Российского общества востоковедов. Автор множества научных работ, в том числе книг: «Южная Индия: общинно-политический строй VI–XIII вв.» (М.: ИВ РАН, 2011, 712 с.), «Историография истории Индии» (М.: ИВ РАН, 2013, 470 с.), «Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции», изд. 2-е, испр., доп. (М.: ЛЕНАНД, 2014, 293 с.), «Сельская община: "Роман, вставленный в историю": Критический анализ теорий общины, исторических свидетельств ее развития и роли в стратифицированном обществе» (М.: ЛЕНАНД, 2016, 480 с.). E-mail: alaev_leonid@mail.ru.

КУЗЬМИН Сергей Львович – д. и. н., к. биол. н., ведущий научный сотрудник Отдела Кореи и Монголии ИВ РАН. Родился в 1959 г. в Москве. Область научных интересов – история Монголии и Тибета, буддология, экология. Автор 370 публикаций по истории и биологии, включая ряд монографий. E-mail: ipe51@yahoo.com

ЛЕПЕХОВА Елена Сергеевна – д. филос. н., старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока ИВ РАН. Окончила восточный факультет БГУ в 2000 г., в Институте востоковедения РАН работает с 2005 г.. Тема научного исследования: «Факторы, определяющие формирование религиозной ситуации в Юго-Восточной Азии в VI–XII вв». По теме исследования в 2013 г. вышла монография В 2013 г. защитила докторскую диссертацию по теме «Генезис религиозной бюрократии в Японии в контексте ее отношений с институтами власти». Автор книг: «Буддийская сангха в Японии в VI–IX веках» (М.: Вост. лит., 2009); «Мир буддийских идей и монашество в японской классической литературе» (Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2013, 453 с., в соавт. с С.Ю. Лепеховым);

«Freude der Komparativen Philosophies» (Komparative Philosophie und Interdisziplinäre Bildung (KoPhil) / ed. by Hisaki Hashi. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2015 (в соавторстве с Dr. Hisaki Hashi); «A Copter Approach The Trans Himalayan Tibet: Identity and Politics» / ed. by Tsetan Namgyal, Centre for Inner Asian Studies School for International Studies Jawaharlal Nehru University. New Delhi, 2017 (в соавторстве с Dr. Tsetan Namgyal). E-mail: lenalepekhova@yandex.ru.

МЕДВЕДКО Леонид Иванович – д. и. н., профессор, академик РАЕН, член Союза писателей России, вице-президент Международного фонда Чингиза Айтматова (Иссык-Кульский форум), ветеран военной разведки, полковник в отставке. Автор многих работ, в том числе книг: «Ветры перемен в Персидском заливе» (1973), «К Востоку и Западу от Суэца» (1982), «Мины под оливами» (1984), «Этот Ближний бурлящий Восток» (1985), «Именем Аллаха» (в соавторстве, 1986), «Седьмая ближневосточная война» (1992), «Россия, Запад, Ислам: столкновение цивилизаций?» (2003), «Восток – дело близкое, Иерусалим – святое» (в соавторстве с С.Л. Медведко, 2008), «Триединство». Научно-литературный альманах (составитель и один из авторов, 2012), «Зори Востока: Востоковеды – друзья и наставники» (М.: ИВ РАН, 2018, 224 с.). E-mail: lmedvedko@mail.ru.

МИНЯЖЕТДИНОВ Ильдар Харрясович – к. и. н., заведующий Отделом аспирантуры ИВ РАН, научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН. В 2006 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «История становления советско-иракских отношений в 1920–1958 гг.». Научная специализация: политическая история современного Ирака, политико-дипломатические отношения и военно-техническое сотрудничество России и Ирака. Автор ряда научных статей, посвященных истории российско-иракских отношений, социально-политическому развитию Ирака. E-mail: ildarm6@mail.ru

ПОПОВ Вениамин Викторович, к.и.н., дипломат ранга Чрезвычайный и Полномочный Посол, заслуженный работник дипломатической службы РФ. Служил послом в Северном Йемене, Объединенном Йемене, Ливии и Тунисе. С 2002 по 2007 г. был представителем России в Организации исламского сотрудничества. В течение последних 12 лет является координатором общественной организации – Группа Стратегического видения «Россия – исламский мир». С 2008 г. является директором Центра партнерства цивилизаций Института международных исследований МГИМО(У) МИД России. Автор книг: «Персидский залив в планах и политике Запада» (1985, в соавт.), «Близкий Тунис» (2005), а также большого количества статей. Вместе с В.В. Наумкиным был ответственным редактором следующих сборников: «Возможен ли мир на Ближнем Востоке» (2010), «Партнерство цивилизаций: нет разумной альтернативы» (2011), «Политические портреты деятелей стран Ближнего и Среднего Востока» (в 2-х томах, 2015). E-mail: ven_popov@mail.ru.

САРАБЬЕВ Алексей Викторович – к. и. н., ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН. Окончил естественно-географический факультет ЯГПУ (1996) и историко-филологический факультет ПСТБИ (2003), занимается изучением религиозных общин и межконфессиональных отношений на Ближнем Востоке. Член РГО и ИППО (Международная секция). Автор научных статей по истории и социально-политическим вопросам Ливана и Сирии, глав в коллективных монографиях, участник многих международных форумов по ближневосточным проблемам. Эксперт Российского Совета по международным делам и Дискуссионного клуба «Валдай». Руководитель межотдельской научной лаборатории ИВ РАН «Религия и общество на Востоке». Автор книг: «Дома, за рубежом. Миграции христиан Сирии и Ливана (вторая половина XIX – первая половина XX в.)» (М.: ИВ РАН, 2012); «Марониты: традиции, история, политика» (М.: ИВ РАН, 2013; в соавторстве с М.А. Родионовым); «Христиане Ближнего Востока: вчера, сегодня... завтра?» (М.: ИВ РАН, 2017). E-mail: alsaraby@ivran.ru

ГОСТИ ВЫПУСКА:

Мохаммад МАСДЖЕД-ДЖАМЕ‘И – ассистент Группы ближневосточных исследований Университета международных отношений МИД ИРИ. E-mail: moh.mja@gmail.com

Ахмад МОКРИ – аспирант Университета религий и религиозных конфессий (г. Кум, Иран) по специальности «сравнительное религиоведение». E-mail: moghri.a@gmail.com

Махди САЛЕХИ – аспирант Университета религий и религиозных конфессий (г. Кум, Иран) по специальности «сравнительное религиоведение» (ответственный исполнитель). E-mail: salehi1979@gmail.com

ABOUT AUTHORS

Leonid I. ALAEV, Doctor in History, Professor, Main Researcher of the Department of the East History. Specialist in the history of India and the methodology of history. Vice-President of the Russian Society of Orientalists. He is the author of many works, including books: "South India: a communal-political system of the 6th — 13th centuries" (Moscow: IOS RAS, 2011, 712 p.), "Historiography of the history of India" (Moscow: IOS RAS, 2013, 470 p.), "Rural Community in Northern India. The main stages of evolution, ed. 2nd, Corr., Ext. (Moscow: Lenand, 2014, 293 p.), "Rural community:" A novel inserted into history ": A critical analysis of community theories, historical evidence of its development and role in a stratified society" (Moscow: Lenand, 2016, 480 p.). E-mail: alaev_leonid@mail.ru.

Sergius L. KUZMIN, born in 1959 in Moscow, Russia. Doctor in History, Ph.D. in Biology. Leading Researcher of the Department of Korea and Mongolia, Institute of Oriental Studies of RAS. Scientific interests include huistory of Mongolia and Tibet, Buddhology and Ecology. Author of 370 publications, including monographs, on history and biology. E-mail: ipe51@yahoo.com

Elena S. LEPEKHOVA, Doctor in Philosophy, Senior Research Fellow of the Department of history and culture of the Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of RAS. She graduated from the faculty of Oriental Studies of Buryat State University in 2000, working in the Institute of Oriental studies of RAS since 2005. The theme of her study is: "Factors determining the formation of the religious situation in Southeast Asia in the VI—XII centuries." A monograph on this study was published in 2013. In 2013, she passed her doctoral dissertation on the study of the Genesis of the religious bureaucracy in Japan in the context of its relations with the institutions of power. She is an author of the books: "The world of Buddhist ideas and the clergy in the classical Japanese literature"/ Lepekhova E.S., Lepekhov S.Yu., ed. by T.L. Sokolova-Delushina,

Ulan-Ude: БNC SD RAS, 2013, 453 c.; «Freude der Komparativen Philosophies» (Komparative Philosophie und Interdisziplinäre Bildung (KoPhil), ed. and co-author Dr. Hisaki Hashi, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2015 (в соавторстве); «A Copter Approach The Trans Himalayan Tibet: Identity and Politics», ed. and co-author Dr. Tsetan Namgyal, Centre for Inner Asian Studies School for International Studies Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 2017. E-mail: lenalepekhova@yandex.ru.

Leonid I. MEDVEDKO, Doctor in History, Professor, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Member of the Writers' Union of Russia, Vice-President of the Chingiz Aitmatov International Foundation (Issyk-Kul Forum), military intelligence veteran, retired colonel. Author of many works, including books: "The Winds of Change in the Persian Gulf" (1973), "To the East and West from Suez" (1982), "Mines under the Olives" (1984), "This Middle Seething East" (1985) , "In the Name of Allah" (co-authored, 1986), "The Seventh Middle Eastern War" (1992), "Russia, the West, Islam: a clash of civilizations?" (2003), "The East is a Near affair, Jerusalem is a holy one" (co-authored with S.L. Medvedko, 2008), "Trinity". Scientific and Literary Almanac (comp. and coauthor, 2012), "Dawns of the East. Orientalists: my friends and mentors" (Moscow: IOS RAS, 2018, 224 p.). E-mail: lmedvedko@mail.ru.

Ildar Kh. MINYAZHETDINOV, Ph.D. in History, Head of the Postgraduate department of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, researcher of the Center for Arab and Islamic Studies of the IOS RAS. In 2006 he defended his thesis on "The history of the formation of Soviet-Iraqi relations in 1920–1958" Scientific specialization: political history of modern Iraq, political and diplomatic relations and military-technical cooperation between Russia and Iraq. He is the author of a number of scientific articles devoted to the study of the history of Russian-Iraqi relations, the processes of development of the political space of Iraq. E-mail: ildarm6@mail.ru

Veniamin V. POPOV, Ph.D. in History, Diplomat of rank Extraordinary and Plenipotentiary Ambassador, Honored Doer of the Foreign Service of the Russian Federation. He served as ambassador to North Yemen, United Yemen, Libya and Tunisia. From 2002 to 2007 he was the representative of Russia in the Organization of Islamic Cooperation. Over the past 12 years, he has been the coordinator of a public organization – the Strategic Vision Group "Russia – the Islamic World". Since 2008, he has been Director of the Center for Civilization Partnership of the Institute of International Studies, MGIMO University of the Ministry of Foreign Affairs of Russia. He is the author of the books: "The Persian Gulf in the plans and policies of the West" (1985, co-author), "Familiar Tunisia" (2005), as well as a large number of articles. Together with Vitaly V. Naumkin he was the editor-in-chief of the following collections: "Is Peace Possible for the Middle East?" (2010), "Partnership of Civilizations: there is no reasonable alternative" (2011), "Political portraits of the leaders of the countries of the Near and Middle East" (in 2 volumes, 2015) . E-mail: ven_popov@mail.ru.

Aleksei V. SARABIEV, Ph.D. (History), Leading Researcher of the Centre of Arabic and Islamic Studies of IOS RAS. He graduated Orthodox St. Tikhon Theological Institute (Moscow). The field of research includes religious communities and inter-confessional relations in the Middle East. He is author of books and articles on the history and socio-political issues in Lebanon, Syria, and on issues of other Middle East countries as well. He is an expert of the Russian International Affairs Council and Valdai Club. Author of books: "At Home, Abroad: Migration of Syrian and Lebanese Christians (second half of XIX – the first half of the XXth century.)" (M., IOS RAS, 2012); "Maronites: tradition, history, politics" (M., IOS RAS, 2013, co-author with Mikhail Rodionov); "Middle Eastern Christians: yesterday, today... tomorrow?" (M., IOS RAS, 2017). E-mail: alsaraby@ivran.ru.

ISSUE GUESTS:

Mohammad MASJED-JAMA'I, Assistant of the Middle East Studies Group at the University of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of Iran. E-mail: moh.mja@gmail.com

Ahmad MOKRI, graduate student at the University of Religions and Religious Denominations (Kum, Iran) with a degree in Comparative Religious Studies. Email: moghri.a@gmail.com

Mahdi SALEKHI, graduate student at the University of Religions and Religious Denominations (Kum, Iran) with a degree in Comparative Religious Studies (executive in charge). E-mail: salehi1979@gmail.com

ABSTRACTS

To the fundamentals of the methodology for studying traditional communities of the East (extended transcript of the round table, IOS RAS, December 18, 2017)

Participants: *V.A. Kuznetsov, E.S. Lepekhova, D.A. Mileev, D.E. Mishin, V.V. Orlov, A.V. Sarabiev, A.I. Yakovlev*

An extended transcript of the discussion of approaches to some basic concepts of social and historical analysis of social groups in the East, which are commonly called traditional communities, is published. The latter include local communities based on joint economic activities, small national groups connected by common interests, and religious denominations. In the course of a lively scientific controversy, opinions are expressed on fundamental concepts: community, tradition, civilization, ethnic community, modernization, etc. Arguing on methodological topics of importance for historians, scientists discover a whole range of opinions and approaches, sometimes not fundamentally concurring. Their views on human communities from the point of view of different cultural and religious traditions characteristic of these societies of social devices, and endowed with special "Eastern" features of political and economic systems, the discussion participants back up with concrete historical facts and phenomena.

Keywords: tradition, community, civilization, modernization, social structure, methodology, East.

Leonid B. ALAEV. **Was there really a community?**

Interview with Leonid B. Alayev for the periodical “Religion and Society in the East”, July-August 2018. Interviewed by *Aleksei V. Sarabiev*

The arguments of the honored orientalist, Dr. of History, professor Leonid B. Alayev, are published on the concept “traditional community” and related concepts. They firstly appeared as an interested reaction to the discussion at the round table by the scientists of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. An interview with a historian made it possible to present the ideas expressed in their more detailed and refined form. In the interview, in particular, the relationship between the concepts of “community” and “confession” is touched upon, an attempt is made to isolate the levels of social groups, communities often

called communities, and also question the usefulness of the wide use of the term “community” itself. Tradition as a cultural and religious foundation of human communities appears, in the author's view, to be a very mobile category. It characterizes, as the author believes, the current state of society and is conditioned by the real needs of its members, whereas popular nowadays traditionism often acts as an instrument of power and economic and political ambitions of the leaders of this wing. The same goes for the religious tradition, calls for a return to which are, according to the author, all in the same instrumental vein.

Keywords: community, tradition, confessions, social groups, East-West.

Aleksey V. SARABIEV. **Interfaith relations in the light of deprivation theory versions**

Interfaith relations are considered with an emphasis on social patterns, apart from reference to religious issues. The possibilities of a theoretical approach are revealed, since the 50s of the 20th century. developed around the central concept of “relative deprivation”. This universal concept in the general sense means a subjective state of deprivation or deprivation, arising exclusively in comparison, it covers different sizes of social groups, up to large communities (communities). The theory of this general trend is successfully applied, including in social psychology. In our case, the interest in deprivation theory in its various variants is connected with its applicability to the study of relations between confessional communities of the Middle East. This foreground topic needs in-depth elaboration due to close links with religious issues of political and socio-economic phenomena, armed clashes and plans for a peaceful settlement. Sociological theory, which has a proven scientific toolkit, can bring the analysis of these phenomena to the right direction, suggesting the logic of research devoid of the emotional underpinnings and hasty religious connotations. Allegedly, the conflict potential and the religious factor inherent in interreligious relations are often assumed to be central both in relation to the current acute conflicts and unstable societies in the Middle East, and in the history of these countries. Careful attention to social problems and stresses, including in the conditions of a peaceful life, variegated societies in confessional and ethnic relations can significantly correct one-sided assessments and prevent many fatal military-political steps. Variants of deprivation theory allow us to look deep into the problems of everyday life of the population of a multi-component society and come closer to answering questions related

to protests and intercommunal clashes under religious slogans. Sociology enriches the possibilities of scientific analysis of these issues, and, perhaps, it will be within the power of a scientist somewhere at the junction of history, sociology and religious philosophy to really uncover the mechanisms of the entire spectrum of interfaith relations.

Keywords: interfaith relations, relative deprivation, sociological theories, social psychology, the Middle East.

Leonid I. MEDVEDKO. **Three circles of Russian Eurasianism in the dichotomy of the East–West**

Three main periods are revealed in the development of the concept of Russian Eurasianism. The current, post-Soviet stage is extraordinarily rich in theories and ideas based on the unity of Eurasia in its civilizational, cultural and religious diversity. People of various fields – philosophers and writers, public and party figures, historians and culturologists are involved in the development of the Eurasian idea. A rich reflection of Eurasianism has found – directly or indirectly – in literary works and journalism. One of the most difficult issues of Eurasian integration is the ways of coexistence of different religions in the context of the expected convergence of the economic models of the continent.

Keywords: Russian Eurasianism, Eurasia, East-West, convergence, religion.

Veniamin V. POPOV. **Eurasian essence of the Russian civilization**

Eurasianism as a powerful theoretical movement helps to realize the essence of our Russian civilization, which is located and has cultural roots both in the West and in the East. The article analyzes the ideas of not only prominent Russian historians and Eurasian philosophers, but also their like-minded people of other nationalities who held the positions of Eurasianism. The theoretical basis of the original Eurasian concept of Russian history was the doctrine of Russia-Eurasia as a cultural and civilizational community, a geopolitical whole, and in a spiritual sense - a special religious and cultural world. Much attention is paid to the historical foundations of the complex, which is the Eurasian civilization. The combination of powerful Slavic and Turanian elements into a single civilization led to the harmonious coexistence of carriers of different religions. Throughout

history, the organic non-violent fusion of different tribes and peoples led to mutual cultural enrichment, the emergence of a peculiar, integral national-civilizational type. The current motley in the religious and national plans of the Eurasian world continues to demonstrate its integrity, as evidenced by the ambitious economic and political Eurasian projects implemented in the CIS space. Religion is the core element of not only the spiritual, but also the cultural component of Eurasian unity, and on the scale of Russia it is undoubtedly the most important state-forming element.

Keywords: Eurasianism, civilization, religious diversity, cultural pluralism, unity, Eurasia, Russia.

Mahdi SALIHI, Mohammad MASJED-JAME'I, Ahmad MOKRI. **Islamic-Christian dialogue in modern Iran: a problematic analysis**

Translated from Persian by Dr. Boris Norik. The original article was published in: *Pazhuheshkha-e adyani* [Religious Studies], III: 6 (2016), pp. 41–63.

(The article was translated into Russian with support of the *Islamic Culture Research Foundation*).

Over the past fifty years, events have taken place that have had an enormous influence on the development of Islamic-Christian dialogue, among them the change in the official position of the Catholic Church at the II Vatican Council, the creation of the World Council of Churches, and the victory of the Islamic revolution in Iran. Despite advances in this area, there are still obstacles to achieving the desired level of dialogue. In view of the fact that Iran has made the most significant contribution to the Islamic-Christian interaction from all countries of the region, a review of the history of the Islamic-Christian dialogue in modern Iran is proposed based on the problematic analysis. The authors consider the most significant moments of the Islamic-Christian dialogue in modern Iran, identify its shortcomings and bring up a number of critical comments. The work is based on the method of qualitative research and descriptive-analytical approach. The results of the study show that the Islamic-Christian dialogue in modern Iran, despite its relative achievements, faces certain criticism.

Keywords: Islamic-Christian dialogue, modern Iran, situational analysis, problematic analysis.

Ildar Kh. MINYAZHETDINOV. **Politics of the Vatican in the modern Islamic world: on the issue of the strategy of ecumenization of traditional Islam**

Today, the Islamic world is undergoing a period of great transformations: fundamental changes are occurring in almost all spheres of life of Muslim communities. The basis of these transformational processes is a complex of reasons of a different nature, the most important of which is in the spiritual sphere. The Muslim Ummah is threatened by a global spiritual crisis, which already manifests itself in the obvious loss of values. It turns around the growth of radicalism, xenophobia, the aggravation of contradictions and conflicts. The destruction of the spiritual core of Islamic civilization will entail the gradual disruption of the Islamic community, which, as can be seen today, is already beginning to take place along cultural, political and spiritual lines. The emergence and growth of the modern reform movement in Islam is one of the direct manifestations of the hardest crisis in the spiritual sphere. The projects of Islam reform that were initiated or supported by the Muslim political leaders stand apart: in recent years, several heads of Muslim states have announced the need to reform Islam. One of the reasons for this phenomenon is that the reform of Islam is a requirement of the club of Western elite groups, from the diverse support of which the financial, economic and political well-being of the ruling Muslim circles depends.

Western elites, in turn, demand changes in Islam, for the reason that it still plays the role of a deterrent and serves as a spiritual bond that supposedly prevents Muslim communities from finally and irrevocably entering the new neo-modern world order. Despite the longstanding and powerful cultural expansion of the West, Islamic communities are still trying to hold on to their civilization core. In 2015, the UN approved the project "Transforming Our World: the Sustainable Development Agenda until 2030", which was signed by the leaders of all countries of the world. Its neo-modern content virtually excludes the existence of traditional Islam as such in the near future. Creating a single global spiritual and cultural space of the world is one of the key goals of this "project of the future". The peoples of the world allegedly will have to unite with a common ideological platform, which is based on the values of postmodernism.

As the key partner of the UN in this project is the Vatican. Currently, when the power in the Roman Catholic Church was seized by the modernist movement, the Vatican became one of the leading global curators of the process of modernist transformation of many traditional spiritual systems

of various Eastern communities. The papal global ecumenical project is a tool designed to promote the unification of traditional confessions of different nations into a single universal world postmodern religion. In this context, the theme of the influence of the Vatican on the reform processes in Islam is extremely relevant. The two big projects — the papal global ecumenical initiative, from the one hand, and the reform of Islam, from another — turned out to be closely related to each other. Catholic diplomacy is making very serious efforts to stimulate the development of the reform movement in Islam, giving it an ecumenical character. In particular, the papal curia seeks to mobilize in the Islamic world a group of high-level supporters of its global ecumenical project. The Islamic policy of the Vatican shows that it is important for him not to miss the historical moment and to unite the growing but fragmented movement of Muslim modernists, directing it to the ideological course it needs. In this regard, a great interest is the study of the Catholic project of renewal of Islam and the technology of its implementation.

Keywords: Vatican, Catholicism, ecumenism, islam, Koran, Islamic world, reform of Islam.

Sergius L. KUZMIN. **Buddhism and Socialism: A comparative analysis of interactions in the Soviet Union, Tuvan People's Republic, Mongolian People's Republic and People's Republic of China**

Trends in development of Tibetan Buddhism in the period of the building of socialism in the USSR, Tuvan People's Republic (TPR), Mongolian People's Republic MRP), People's Republic of China (PRC: Inner Mongolia and Tibet) are analyzed. Transformations of relations between the Buddhist church and ruling communist and pro-communist parties from the times when they came to power to present (PRC) or to the fall of socialism (other countries) are described. Following phases of interactions between Buddhism and the ruling parties were distinguished. (1) Initial weakening of the influence of clergy. This period embraced in the RSFSR/USSR 1917–1928, MPR and TPR 1921–1928, Inner Mongolia 1947–1957, Tibetan territories in Chinese provinces 1949–1954, future Tibetan Autonomous Region (TAR) 1951–1959. (2) Fight with religion in the period of forced building of socialism: in the USSR 1928–1935, MPR and TPR 1929–1932, Inner Mongolia 1957–1966, Tibetan territories in Chinese provinces 1955–1962, future TAR 1959–1962. (3) Short-term denial of radical measures against religion. In MPR and TPR it was 1932–1936, in Tibet 1962–1966;

not recorded elsewhere. (4) Communist terror. In the USSR, MPR and TPR it occurred in 1937–1939 (peak in 1937–1938), in PRC 1966–1976 (peak in 1966–1969). (5) Partial revival of church. In the USSR, including Tuva, it was 1945–1990, in MPR 1944–1992 and in PRC from 1977 to present.

Keywords: Buddhism, socialism, communism, USSR, Tuva, Mongolia, Tibet, China.

Elena S. LEPEKHOVA. **The religious aspect of the legitimization of the status of women empresses in the Far East (on the example of the empresses Wu Hou and Koken)**

The main issue of this study is an comparative analysis of the religious aspect in the process of legitimization of female empresses in the far East. The examples are the Chinese ruler Wu Hou (624–705) and the Japanese Empress Koken (Shōtoku, 718–770). They both actively used the Buddhist doctrines as political propaganda to legitimize their status, patronized Buddhist Sangha and took monastic vows. On the way to power, both Wu Hou and Koken faced the opposition from the court officials and powerful aristocratic clans. As a fundamental force they used the support of the Buddhist Sangha and involved the Buddhist monks in the state management as the counsellors. The inclusion in the state doctrine the Buddhist concept of the universal king-chakravartin gave a new interpretation to the traditional ideals of governance and, thereby, allowed to theoretically justify the legitimate status of these rulers in the Pro-Confucian society. They also used the cult of worshiping the Buddhist relics and their dissemination as a political propaganda, as well as the interpretation of various natural phenomena as auspicious omens. The use of religious aspects of Buddhism and, in part, Taoism and Shintoism in inner policies expressed the desire of Wu Hou and Koken to rise above the gender limitations of traditional society by the status of the universal king-chakravartin and bodhisattva, who is, due to his nature, is not limited by gender.

Keywords: medieval China, medieval Japan, Wu Hou, Koken, religious factor, supreme power, Buddhism, chakravartin, Sangha.

Lebanese society through the eyes of the Maronite Patriarch Boulos II Meoushi: two reports of Swiss ambassadors to Beirut.

Preparation for publication, translation from French and German, comments by *Aleksei V. SARABIEV*

The archival documents of 1959 and 1960, in which two Swiss ambassadors in Beirut give a detailed assessment of the situation in the political arena and in the public environment of Lebanon, are published and commented in detail. They rely on information received from key hierarchs of the Maronite Church, particularly from the patriarch Boulos II Meushi. Both documents are distinguished by relative impartiality, rooted in the political course of Switzerland of those years; they are in their own way informative, original, demonstrate the high professional skills of their authors and lively their participation in the issues discussed with the Maronite Patriarch and the Beirut Archbishop Ignas Ziyade. Specially it outlines the information about the leading representatives of the political "beau monde" and socio-political processes, including the statements of Patriarch Boulos II about the state of the Christian communities of Lebanon and the fate of Christianity in the Middle East. In terms of the historical theme of interfaith relations in the region, these documents, containing historical details and first-hand opinions, undoubtedly represent a valuable source for specialists and a live sketch of the full-blooded life of independent Lebanon of that time.

Keywords: Middle East Christians, social problems, interfaith relations, political elite, Maronite Church, Lebanon.

Issue II (2018)

TO READERS, or the Historicity of Actual Problems and the Relevance of Historical Retrospection, by *Aleksei V. SARABIEV*

Alexander V. Demchenko
Clans in Gaza Strip Politics

Grigory G. Kosach, Elena S. Melkumyan
Gulf Arab Countries: Field of Confrontation with Terror

Ildar Kh. Minyazhetdinov
"Atypical" terrorism in the ethno-confessional conflict in Iraq (on an example of the terrorist attack in Khan Bani Saad)

Natalia A. Berenkova
Shiite Transnational Movements Features in the Middle Eastern Arab Countries

Aida A. Simoniya
The Issue of Ethno-Confessional Relations in Burmese Society

Vera D. Karateyeva
Chinese Catholics between the Vatican and the Communist Party: A Split Church in the Realm of Unanimity

Ekaterina A. Zavidovskaia
Temple festival in Taiwan: procession devoted to worship of Green mountain ruler Qingshan Wang held in a Taipei temple

Sergius L. Kuzmin
Mechanisms of Elimination of Monarchies in the States of Inner Asia in the First Half of the 20th Century

The Files about the "Unification" of the Churches, 1911-1912: Antioch Trajectory. Composition, preparation and comments by *Aleksei V. Sarabiev*

For references: *Religion and Society in the East*, 2018, Vol. II (Ed.-in-Chief Aleksei V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 335 p. ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-759-1. Full-text file is available at: http://religion.ivran.ru/sites/31/files/relig2-2018-digit.pdf

Issue I (2017)

TO READERS (Preface, by *Aleksei V. SARABIEV*)

Grigory G. Kosach
Saudi Arabia: “Religious State” or “State’s Religion”?

Elena V. Dunaeva
Iran: Islamic Political Identity and Challenge of Modernity

Evgenia S. Yurlova
India. Castes in Politics

Aleksei V. Sarabiev
Interfaith Relation Issues in Syria

Maria A. Pakhomova
Society, Religious Politics and Islam in China

Vladimir V. Orlov
“Big” and “Small” Moroccan Islam Tradition: Problems of Distinction and Socio-Cultural Context

Abdullah Al-Ahmar (Syria)
Religious Issues Through the Prism of the Ideology of Arab Socialist Ba‘ath Party

For references: *Religion and Society in the East*, 2017, Vol. I (Ed.-in-Chief Aleksei V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 290 p. ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5.
Full-text file is available at: http://religion.ivran.ru/sites/31/files/relig-1-2017block-full-covs.pdf

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

Выпуск II (2018)

К ЧИТАТЕЛЯМ, или Историчность актуальных проблем и актуальность исторической ретроспекции (*Сарабьев А.В.*)

НИТЬ СОБЫТИЙ — КАНВА ИДЕЙ

Демченко А.В. Кланы в политической жизни сектора Газа

Косач Г.Г., Мелкумян Е.С. Арабские страны Залива: поле конфронтации с террором

Миняжетдинов И.Х. «Нетипичный» терроризм в этноконфессиональном конфликте в Ираке (на примере ситуации вокруг теракта в г. Хан Бани Саад)

Беренкова Н.А. Особенности шиитских транснациональных движений в арабских странах Ближнего Востока

Симония А.А. К вопросу об этноконфессиональных отношениях в бирманском обществе

Каратеева В.Д. Китайские католики между Ватиканом и коммунистической партией: расколотая церковь в царстве единодушия

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Кузьмин С.Л. Механизмы ликвидация монархий в странах Внутренней Азии в первой половине XX века

КРУПНЫМ ПЛАНОМ

Екатерина ЗАВИДОВСКАЯ. Храмовый праздник на Тайване: процессия по случаю дня рождения Правителя Зеленой горы Циншаньвана в г. Тайбэй

EX PRINCIPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

Дело об «объединении» Церквей, 1911–1912. Антиохийская траектория. (Составление, подготовка к публикации и комментарии – *А.В. Сарабьев*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2018, Вып. II (Гл. ред. А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН). – М.: ИВ РАН, 2018. – 335 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-759-1)
Ссылка на полнотекстовый вариант: http://religion.ivran.ru/sites/31/files/relig2-2018-digit.pdf

---

Выпуск I (2017)

К ЧИТАТЕЛЯМ (*Сарабьев А.В.*)

РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО

Косач Г.Г. Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия»

Дунаева Е.В. Иран: исламская политическая идентичность и вызовы современности

Юрлова Е.С. Индия. Касты в политике

Сарабьев А.В. Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии

Пахомова М.А. Общество, религиозная политика и ислам в Китае

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

Орлов В.В. «Большая» и «малая» традиции в марокканском исламе: проблемы разграничения и социокультурного контекста

Аль-Ахмар, Абдалла. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения

Аль-Ахмар, Абдалла. Аль-кадайя ад-динийя мин манзар фикр Хизб аль-баас аль-араби аль-иштираки (*на араб. яз.*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2017, Вып. I (Отв. ред. А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН). – М.: ИВ РАН, 2017. – 290 с.: ил. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5)
Ссылка на полнотекстовый вариант: http://religion.ivran.ru/sites/31/files/relig-1-2017block-full-covs.pdf

---

Первые результаты работы созданной в Институте востоковедения РАН в ноябре 2015 г. межотдельской научной лаборатории «Религия и общество на Востоке» составили отдельный тематический выпуск периодического издания «Восточная аналитика», 2015, Вып. 3:

Яковлев А.И. Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации

Белокреницкий В.Я. Ислам и исламистский радикализм в Пакистане

Бектимирова Н.Н. Буддийский ренессанс в Камбодже: тенденции и перспективы

Симония А.А. Буддисты Мьянмы становятся влиятельной политической силой

(Выпуск содержал расширенные абстракты и переводы статей на англ. яз.)

Для цитирования: *Восточная Аналитика,* 2015, Вып. 3: Религия и общество на Востоке / отв. ред. выпуска А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2016. – 84 с. – (ISSN 2227-5568; ISBN 978-5-89282-689-1). Ссылка на полнотекстовый файл: http://ivran.ru/f/E-analitika_2015_3_digit.pdf