

К ЧИТАТЕЛЯМ, или МНОГООБРАЗИЕ ЖИЗНИ ДУХА В СОЦИАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-10-28

Рассмотрение религиозной жизни под углом зрения социально-политическим распространено в науке, пожалуй, больше всего. Перипетии участия религиозных общин и организаций в баталиях за свои политические права, справедливые социальные отношения и распределение общественных благ исследуются в отношении почти всех стран мира. Правда, чаще других налицо институциональный подход, когда в роли субъекта действия выступает определенная структура – локальная конфессиональная группа, общественная организация на религиозной основе или же религиозная институция типа регионального духовного управления, митрополии, но также и целая поместная церковь, региональная сангха и т.п. Однако на деле самым первым, «базовым» субъектом является, конечно, человек – личность с его жизнью духа. Он – преемник и носитель религиозной традиции, он – деятель в рамках своей общины или религиозной организации, наконец, он – апологет, отстаивающий право свое и своих единоверцев сохранять веру отцов в окружении инославного большинства.

Духовная жизнь личности имеет многообразные проявления – конечно, не только чисто религиозного плана, но и культурно-эстетические, ценностно-мировоззренческие (область общественного сознания), социально-политические,

творческие, и другие. Из них религиозные проявления изучены, наверное, лучше всего: этому аспекту посвящали свои работы собственно религиоведы и историки религии, теологи и философы, социологи и психологи. В своем известном исследовании У. Джеймс еще 120 лет назад обобщал основные черты религиозной жизни: «1. Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл. 2. Истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром...» [Джеймс 1993, 378]. Здесь и лежит основание восприятия мира верующим, основание религиозной картины мира – как индивидуальной, так и обобщенной каким-либо отдельным социумом в виде высших ценностей.

Попытки выявить надежные основания межрелигиозного диалога сводятся сегодня к поиску именно общих, «общечеловеческих» ценностей. Диалог больше не носит характера богословских диспутов, «споров о вере», но сводится к обсуждению способов нахождения общего знаменателя универсальных морально-этических норм, разделяемых носителями большинства религий мира. Представляется, что отправной точкой в этом поиске можно считать присущую человеку (имманентную) способность – и необходимость – пытаться разобраться в «вечных» вопросах, установить собственную связь с миром «горним и дольным», с ближними своими – на основе высших законов долга, ответственности, любви. Именно априорное стремление человека найти свое место по отношению к абсолютным ценностям и истине есть качество, служащее основой религиозного чувства, независимо от конфессии – качество, объединяющее верующих всех религий. Похоже, именно это имел в виду философ В.В. Розанов, когда почти 130 лет назад писал: «Мы забыли, что ни история не может продолжаться, ни человек жить без чего-нибудь абсолютного, что или сердцем своим, или сознанием он понял бы как единственно для себя ценное» [Розанов 1990, 86].

Идея многообразия внутреннего мира человека, только отчасти проявляющегося в религиозной сфере, звучит так

или иначе у всех авторов нынешнего выпуска. Открывают его два материала рубрики, посвященной траектории идей, берущих начало своего пути в религиозном сознании и движущихся вплоть до их воплощения уже в сфере религиозной политики. Первый из материалов – это ключевой доклад и его обсуждение на постоянном методологическом семинаре нашей межотдельской группы ИВ РАН «Религия и общество на Востоке». Доклад был посвящен вопросу эволюции ценностей и ценностных ориентиров на примере Саудовской Аравии. В основу положен тезис о важности при цивилизационной характеристике общества ценностного аспекта – наряду с таким «стержневым» параметром, как вероисповедание. Выделяя разные уровни в системах ценностей, автор восходит от низшего, социально-экономического, к высшему «метафизическому» уровню, который включает, по мнению автора доклада, «духовную жизнь людей и общества в целом». Модернизация по западному типу, наблюдавшаяся в Саудовской Аравии на протяжении десятилетий, более всего затрагивает как раз ценностную систему и сопровождается постепенным умалением традиций арабского общества. Движение это нелинейно, и высший ценностный уровень, как раз уровень духовной жизни, не подвергается изменению с такой же быстротой, что и ценностные ориентации иных планов. Тем не менее, трудности развития саудовского общества налицо, и автор относит их на счет того, что в основу развития положена была западная модель с ее «расщеплением былой системы ценностей»: «Скептицизм и критицизм в отношении к религии приводят к рационализму и релятивизму, порождением чего стал аксиологический плюрализм». В итоге, старая и новая системы ценностей входят в противоречие, обостряя ценностный релятивизм и порождая скорее не плюрализм установок, а аксиологический хаос. И будет ли это противоречие разрешено в ходе воплощения провозглашенной амбициозной программы всесторонних преобразований в саудовском обществе, пока неясно.

Вопрос ценностной динамики в странах Востока актуален, и касается большинства стран. В дискуссии прозвучали

сравнения саудовского примера с изменением ценностных ориентаций в Китае, африканских странах, Магрибе. В качестве поставленных для дальнейшей разработки вопросов были предложены: (а) собственно критерии ценностных сдвигов, (б) апробирование предложенной методологии ценностной градации, (в) мера глубины изменений в плане высших ценностей да и самой духовной жизни – изменений, вызванных технологическими новшествами (в общем русле цифровизации) и сменой акцентов глобальной повестки (например, экологизм). На нынешнем этапе постепенного отхода от индустриального капитализма, реализации «нулевого роста» и деиндустриализации очевидна смена и ценностной парадигмы. Но вопросом остается взаимоотношение субъекта и объекта этой смены, прогнозируемость, управляемость и вообще, ее направление.

Второй материал рубрики относит читателя в эпоху средневековой Японии, где узловые моменты нарождавшегося синто-буддийского синкретизма зачастую не вызревали стихийно, а специально разрабатывались со вполне определенными долгосрочными целями. История японского синкретизма являет собой не только взаимопроникновение элементов духовной жизни – древних культов синто и набравшего силу учения буддизма, адаптацию (ассимиляцию?) буддийского пантеона и постулатов к жизни средневековых жителей японских островов. Но это были и сознательные усилия священнослужителей ведущих кланов, выдвинувшихся храмовых комплексов: они формулировали идеи, в лаконичной и доступной форме объясняющие превосходство именно их гениев места, ками, даже перед верховными богами пантеона – в силу древности или же в силу воплощенной в них природы того или иного будды.

Вполне убедительно автор показывает эти явления на примере выдвижения усилиями клана Ватарай авторитета святилища Тоёукэ. Эта синтоистская богиня была вначале выведена на один уровень с Аматаэрасу, а затем была сделана попытка поставить ее даже выше. Буддийский аспект был в том числе задействован: святилища Аматаэрасу и Тоёкуэ,

занимавшей подчиненное положение, провозглашались проявлениями двух мандал будды Дайнити, или Махавайро-чаны. С той же целью составлялись, как утверждает автор, подложные трактаты, авторство которых приписывали, например, Кукаю. Так что местные кланы синтоистского священства, по-видимому, обнаруживали стремление растворить в своих богословских построениях элементы буддизма, выводя вперед автохтонные культы. Судя по всему, в этом состоял определенный социальный запрос.

На первом плане были не только материальные соображения и властные амбиции ведущих синтоистских кланов, но и исполнения ожиданий паствы, почитавшей местных божеств и духов окружавших их пространств. Тем самым, Япония шла по пути религиозной унификации, органичного включения в тело синто элементов вполне чуждых учений, каким был поначалу буддизм, а затем даже даосизма и конфуцианства. Имела место как бы богословская и культовая ассимиляция, а не сосуществование на небольшой территории разных конфессиональных общин. Конечно, это было возможно, благодаря самой природе синтоизма – по сути, многобожной религии, а также буддизма, даосизма и конфуцианства – по сути, религиозных учений. И это явление практически непредставимо в отношении конфессиональных общин, исповедующих авраамические религии – с их категоричным и исключительным характером по своей природе.

Жизнь духа человека или этнической общины имеет свои проявления в области национальной культуры, и в этом плане вопрос получает цивилизационное измерение, включающее и религиозные, и исторические, и антропологические, и культурные характеристики. Язык как важнейшая составляющая национальной и даже цивилизационной идентичности, как правило, всегда находится под пристальным взглядом властей предрержащих, что отливается в явные или подспудные меры государства в области языковой политики. Статья нашего коллеги по Институту востоковедения РАН открывает новую рубрику «Национальная культура в политическом измерении» и посвящена изменению положения

языка идиш в еврейском социуме на протяжении десятилетий. Отношение к этому языку евреев рассеяния (в большинстве – ашкеназской части диаспоры) со стороны израильской государственной власти было в целом пренебрежительным, поскольку расходилось с главной темой сионистской идеологии – собиранием нации в одном месте, а именно в Эрец Исраэль. Это понятие несет большую цивилизационную нагрузку, ведь оно связывает цель занятия определенного ареала расселения еврейской нации с миссией ее в человеческой истории и обусловлено религиозным императивом в представлении иудеев-сионистов. Язык в этом отношении является связующей субстанцией, а по логике вещей, избрание иврита в качестве государственного языка исключало иную связующую социум субстанцию, коей был для большинства европейской диаспоры идиш... Галут (рассеяние, изгнание) – состояние, которое должно быть преодолено, а язык галута, поэтому – язык прежнего состояния упадка, согласно этой идее, должен постепенно изживаться в пользу иврита – языка, соответствующего новому состоянию еврейства – швуту (возвращению).

Такая национально-религиозная логика в общем понятна. Культивирование иврита стройно укладывается в еврейское сионистское дело – от строительства национального очага в Палестине до укрепления Государства Израиль в ходе его воинственной истории. Однако эта логика противоречива в глазах других евреев – как внутри израильского общества, так и оставшихся в диаспорах – которые или, будучи очень религиозными, не поддерживают сионистскую модель и иначе видят историческую миссию еврейства, или предпочитают оставаться носителями еврейской культуры среди давно привычного и комфортного окружения в рассеянии, или придерживаются либеральных взглядов, коренящихся в толерантности, или даже являются интернационалистами по убеждению – так сказать, космополитами. Тяга к свободе наиболее сильна в жизни духа человека, любые реализуемые на практике модели, сколь успешными бы они не были, будут вызывать противодействие в той мере, в какой сдвигают границы этой свободы. Своего рода апология языка идиш,

на котором создан громадный пласт еврейского культурного наследия, звучит в предлагаемой статье. Разговор о свободе проявлений человеческого духа в творчестве в условиях реализации жестких национальных моделей может стать продолжением темы в будущем. Да и вопросы языковой политики, встающие наиболее остро в последние годы, вопросы языка как фактора идентичности – и национальной, и религиозной, а также вопросы языка религиозного дискурса в условиях взлета политической консолидации – все они нуждаются в постоянном осмыслении. Ведь, как сказал на вручении Нобелевской премии замечательный немецкий писатель Генрих Бёлль, «единственное удостоверение личности, которое мне никто не должен выписывать и никто продлевать, – это язык, на котором я пишу», родной язык.

В традиционную рубрику, посвященную религиозному радикализму, вошла статья об исламизме в Индонезии на примере партии Исламского призыва (ИНПД). Эта сравнительно новая организация (2021), использующая хорошо известный в истории исламизма «лэйбл» Да'ва (индонез. Даква), собрала под своим крылом наиболее радикально настроенных индонезийских мусульман (в то числе из распущенных незадолго до того исламистских структур), видящих свою миссию, кроме прочего, в противостоянии как «модернистам», так и «гражданским националистам». Идеология последних по сути закреплена в Конституции Индонезии еще с 1945 года, и исповедание единобожия в ней звучит как «вера в Единого и Единственного Бога» (Ketuhanan Yang Maha Esa). В том, что Бог именуется не своим кораническим именем, исламистские партии уже усматривают излишнюю толерантность, дань многокофессиональности и национальным особенностям индонезийского ислама, но есть и другие четыре пункта известного принципа *панчасила*, в которых исламисты видят потакание национализму в местных религиозных традициях, что, по их мнению, раскалывает умму [Kato 2021, 114]. Соответственно, распространение радикальных взглядов автор считает реакцией людей на своего рода лаицизм, но также и на «интерпретацию истории ислама при

помощи инструментария радикальной конструктивистской эпистемологии постмодернизма», которую несут уже мусульманские «обновленцы».

Впрочем, трудно не усмотреть некоторое противоречие в определении автором парных оппозиций: исламисты отвергают национальную ориентацию уммы с ее «исламом Нусантары» и опорой на гуманные принципы «панчасилы», но при этом они же определяются автором как «сторонники традиционализма». Умеренно настроенным индонезийским мусульманам и «модернистам» противостоят, тем самым, эти радикалы и фундаменталисты, хотя в другом месте утверждается, что «ИНПД позиционирует себя в качестве защитницы традиционных ценностей». Получается, что идеи реформизма и модернизма в индонезийском исламе исходят вовсе не от приверженцев радикального «очищения» ислама, а от самих же носителей «ислама Нусантары» с их особой заботой о национальных особенностях индонезийской религиозной культуры... Такого рода противоречие вполне характерно для современного аналитического дискурса, когда авторы зачастую называют радикальных исламистов одновременно и фундаменталистами, и салафитами, и джихадистами, и реформаторами – видимо, в оппозиции к более «мягкой», укорененной в местных традициях форме религиозной дисциплины, которую зачастую – опять же с недопустимой долей обобщения – относят к либеральному толку и модернизму. Так или иначе, эти и смежные с ними понятия нуждаются в более глубоком прояснении. И это дело фундаментальной востоковедной науки.

Материал средневековых иранских источников дал основание для исследования понятия разума (*херад*), принятого ученым из иранского Университета Кума. Представленная им статья носит характер своего рода гимна рациональности и разуму, называемому «важнейшей ценностью, важнейшей составляющей иранской культурной идентичности». При этом автор полагает, что это понятие противостояло даже такому ключевому понятию исламского мистического богопознания, как любовь.

Обращает на себя внимание и заключающая статью мысль о том, что развитие иранской рациональности вплоть до осмысления социально-политических моделей – «социально-утопических идеологем» – было прервано монгольским нашествием на халифат. Не означает ли это, что вообще литературно-богословская разработка понятия разума была приостановлена, а на первый план стал выходить мистицизм и обращение к доисламским традиционным аллегориям?

Интересно было бы также провести параллели более поздних форм иранской рациональности с европейским позитивизмом и сциентизмом – при всем различии религиозного сознания и социокультурного фона (иранского и европейского). Впрочем, и религиозное познание, и познание в антропологическом ключе очень по-разному понимаются и внутри самих европейской и иранской культур. Тем не менее, периодические всплески внимания к понятию разума, к его свойствам и проявлениям в разных планах заслуживают быть включенными в исследование в сравнительном отношении.

Еще один ученый из Ирана (Тегеранский университет) предлагает детальный анализ практики суфийского братства кадириййа-талибани на основе своих полевых наблюдений среди курдов-суфиев двух иранских населенных пунктов. Автор настаивает на существенности ритуальных особенностей этого братства как отражения их пути богопознания (*тарикат*), движению к истине (*хакикат*). Подробно описывая, в частности, ритуал их суфийского радения (*сама'*), он дает представление о полной включенности в служение личности целиком – ее материального, чувственного и духовного планов вместе.

Как бы в противовес к предыдущей статье, высказывается мысль, что «суфизм апеллирует к чувственному миру человека, а не к логико-рациональному». В основе лежит понятие страстной любви к Богу (*'ишк*), причем «такая любовь служит связующим звеном между землей и небесами». Очевидно, автор придерживается идеи важности (если не первостепенности) чувственного аспекта богопознания у современных суфиев этого братства. Проявления его

в религиозной практике (*зикр, сама', саум*) коренятся, без сомнения, в концепции «единства бытия» (*вахдат-и вуджуд*) – бытия, где богообщение и богопознание являются истине свойствами жизни верующего. В доктринальном плане речь идет о шиитском суфизме – с его особенностями, несколько отдаляющими его от теологии и ритуальной практики суфийских братств суннитского толка. И в этом различии сказывается заявленное в качестве общей темы сборника богатство разнообразия жизни духа – внутри мистического направления одной из трех основных авраамических религий.

В традиционной рубрике “*Ex principiis*” на этот раз публикуется арабский источник носителя самаритянской религии, палестинского автора XVIII в. Ибрахима ад-Данфи по прозвищу ал-‘Аййа. Это собранные вместе четыре апологетических поэмы, воспроизведенные по оригинальной арабоязычной рукописи. Их публикация, думается, чрезвычайно важна для прояснения основ вероучения этой загадочной общины, имеющей свой вариант Торы, с одной стороны, и демонстрирующей включенность в исламскую богословско-правовую традицию, с другой. Двойственность такого положения самарийцев (*ас-самирра*) породила и неоднозначное отношение к ним со стороны мусульман: как утверждает автор вступительной статьи к публикуемым текстам, большинство факихов признавали их как «людей Писания» с правом жить в халифате наряду с мусульманами (при условии особой подати), но некоторые мусульманские средневековые писатели находили у них элементы учения, несовместимые с исламской доктриной, что, видимо, и породило необходимость апологии. К тому же, обрядовая практика самарийцев вызывала подозрение простых мусульман: те якобы обвиняли их «в чествовании частей жертвенных животных, якобы символизирующих преподнесенную Мухаммаду отравленную баранью лопатку». Апологии особенностей религиозной культуры также нашлось место в публикуемых трактатах.

Небольшая локальная община, живущая в ближайшем окружении мусульман-суннитов, сохраняла свои исконные религиозные традиции, свою трактовку Писания, свое право

на преемственность и тайну этой древней религии. Это еще одно свидетельство многообразия проявлений духовной жизни – даже в тесном соприкосновении с исламом, с его строгими и четкими правилами, к тому же в условиях жизни в халифате.

Насколько многообразна жизнь человека в религиозном аспекте, настолько же много и сфер, в которых она проявляется – от богословской и институционально-религиозной до политической. Предлагаемый выпуск иллюстрирует богатство мнений и форм проявлений жизни духа – настоящий красочный веер, особенно роскошный в отношении народов Востока.

Алексей Сарабьев

ЛИТЕРАТУРА

Джеймс У. Многообразии религиозного опыта / Пер. с англ.; ИФ РАН. М.: Наука, 1993. 432 с.

Розанов В.В. Сумерки просвещения / Сост. В.Н. Щербаков. М.: Педагогика, 1990. 624 с.

Kato, Hisanori. The Islam Nusantara Movement in Indonesia // Handbook of Islamic Sects and Movements / Ed. by Afzal Upal M., Cusack C.M. Leiden – Boston: Brill, 2021. P. 110–128.

REFERENCES

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Moscow, Nauka, 1993. (Russian transl.)

Kato, Hisanori. The Islam Nusantara Movement in Indonesia. *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Ed. by Afzal Upal M., Cusack C.M. Leiden, Boston, Brill, 2021. Pp. 110–128.

Rozanov, Vasiliy V. *Sumerki prosvescheniya* [Twilight of Enlightenment]. Moscow, Pedagogika, 1990. (In Russian)