

К ЧИТАТЕЛЯМ, или ФЕНОМЕН ПРИЗЫВА «ВПЕРЕД, К БЫЛОМУ»

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-10-28

Восточные общества вместе со всем миром переживают эпоху перемен. Меняется мир политики – ее дискурс, средства трансляции, стиль, принципы которых все больше заимствуются из шоу-бизнеса. Прежние конфликты и силовые диспозиции уходят в прошлое, уступая место новым линиям противостояний, так не похожим на прежние. Под массивным воздействием медиа-среды быстро меняются общественные отношения. Но не успевает меняться «внутренний» человек. Глубинные основания представлений о мире и о себе, о Боге и о семейных отношениях, о своем отечестве и о своих предках обладают колоссальной инерцией, обусловленной давностью культурных традиций (во всех аспектах – социально-этическом, материально-бытовом, языковом, религиозном, фольклорном и др.). Ускорение изменений во внешнем мире и напряженная корректировка самоопределения неизбежно вступают в противоречие, порождая конфликт встречи старого и нового, устоявшегося и стремительно меняющегося.

Может быть, поэтому вопрос идентичности не перестает волновать политологов и социологов, историков и антропологов¹. И именно поэтому темой круглого стола нашей научной лаборатории стала «Встреча старого и нового в религиозно-культурном измерении». Эта широкая тема вместила в себя и вопросы выбора между модернизмом и фундаментализмом

¹ См., например, новую коллективную монографию о политике и идентичности на Ближнем Востоке [Ближний... 2020].

в государственной религиозной политике, и соотношения религиозного фундаментализма и секуляризма, и погружение в методологическую проблему определения в христианстве и исламе сфер, открытых и закрытых для изменений. Не остался в стороне и вопрос религиозного модернизма – его меры, движущих сил и исторических прецедентов. В высшей степени актуальный для сегодняшнего исламского мира, этот вопрос остается еще не разработанным, и во многих его аспектах единства мнений среди мусульманских ученых-алимов, факихов и авторитетных шейхов пока не наблюдается.

Как теоретическую, так и безусловную практическую значимость вновь обнаруживает проблематика, связанная с очередной волной фундаментализма. Несмотря на более чем вековой срок осмысления этой проблемы, все еще сохраняется потребность в этом. Ведь под фундаментализмом скрывается и мечта о «золотом веке», и надежда на устойчивое благополучное существование – как бы благословленное Богом и славными предками, и вполне реальная и порой очень жестокая борьба за воплощение такой мечты и надежды.

О «золотом» времени – об «истинной» религии первых веков с ее зарождения – говорят, как о реальности в прошлом. Но пытаются реконструировать или даже ностальгически моделируют эту реальность уже в настоящем – в совершенно иной эпохе. Заимствуя поэтическое выражение востоковеда, знатока древних языков и поэтессы Евгении Смагиной, можно сказать, что религиозные фундаменталисты «...заговорили вслед || про жизнь другую – не как в стары годы, || а в те, которых не было и нет»¹. В точности той религиозно-культурной реальности, которую пытаются как бы восстановить, – именно ее «не было и нет».

Парадоксальным образом и традиция, и тот «исток» религии, к которому раздаются призывы вернуться, преодолев традицию – оба они в определенной мере плоды культурного мифотворчества. Представления о прошлом

¹ Стихотворение «Прогулка по Бульварному кольцу», 1998, в кн.: Смагина, Евгения. Ученые записки: (Сборник стихотворений). М.: И.Б. Белый, 2013. С. 12.

порождаются историческим субъектом и его развивающейся религиозной культурой. Сторонники фундаментализма берут на себя ответственность заявлять, что их представления наиболее соответствуют реальности некоего далекого исторического момента. Наряду с этим, они восстают против тесно спаянных с религиозной практикой традиционных элементов (например, у мусульман – *‘урф, адат, турас*), настаивают на удалении их из религиозной культуры и регуляции социальных отношений. Перед нами настойчивость исторического субъекта, который еще далеко не исчерпал свой трансформационный потенциал.

В практическом плане может настораживать уверенность фундаменталистов в осведомленности, какую именно часть напластований традиции следует преодолеть ради возврата к первоизданной чистоте религии. Преодолеть – при помощи социальной активности, политических методов и пропаганды. В ряде случаев преодоление носит революционный характер и включает насильственные действия, антиправительственные выступления силами ополчений, прямые столкновения с идеологическими оппонентами, расправы, следующие за победами люстрации... Примерами таких попыток фундаменталистского оспаривания власти могут служить Сирия, Палестина и, конечно, Иран с его победившей исламской революцией.

Генеральной линией стратегии фундаменталистов является универсализм: чистота веры для них подразумевает единство и общность исповедания для всех адептов конкретной религии, независимо от локальных, национальных или цивилизационных культурных черт. В этом подходе фундаменталистский религиозный универсализм смыкается со светской стратегией пресловутого глобализма – та же общность и взаимосвязанность элементов системы и регулирующих институтов в масштабах земного шара¹. Закономерен

¹ Глобализм и универсализм – лексически сходные термины: *globus* (лат.) – земной шар, *universum* (лат.) – вселенная. К ним примыкают и такие прилагательные с религиозным звучанием, как «экуменический» от *οἰκουμένη* (греч.) – обитаемая вселенная, «кафолический» от *καθολικός* – всеобщий.

вопрос: а не возникнет ли в определенный момент между ними взаимной тактической заинтересованности?

Со всей серьезностью к вопросам такого плана должны подходить особенно сторонники традиционализма, о чаяниях которых, в частности, пишет автор статьи этого выпуска, посвященной двум путям религиозной политики – модернизму и фундаментализму. Те государства, которые не готовы уступить свои права глобальным структурам, в том числе отстаивающие свой статус «национального государства» (nation-state, понятия изобретенного и применяемого, но так и не проясненного), будут проводить и религиозную политику, очевидно, отличающуюся большим вниманием к местным религиозным традициям и обычаям, а межконфессиональные отношения станут корректировать предельно внимательно – чтобы не вызвать резкого сдвига баланса влияния в пользу отдельных общин. Напротив того, в государствах, ориентированных на функционирование в рамках крупных региональных союзов или претендующих на явную лидирующую роль, в отношении к религии ощущаются универсалистские тенденции, такие как, например, «вселенскость» религиозного центра, объединение под своей эгидой религиозно-правовых школ, ориентация на транснациональное вероисповедное единство. Фундаменталистский реформизм для этих целей подходит больше всего, поскольку идет поверх разделяющих нации традиций и, по мнению реформистов этого рода, оставляет традиции позади стремительного прогресса.

Подобным течением выступил в начале XVI в. протестантизм, пока его направления – с разной мерой фундаменталистских устремлений – сами не обросли местными особенностями и не превратились в очередные «традиционные деноминации». Правда, Реформация привела в истории к гораздо более масштабным и неожиданным последствиям, нежели интеграция европейских политических субъектов новой формации. В результате череды затяжных религиозных войн возникла, по сути, новая карта Европы (вестфальская диспозиция). Безусловно одно: тогдашний фундамента-

лизм шел рука об руку с политическими запросами новых экономически обусловленных сил.

Явления, последовавшие за пересмотром фундаментальных основ учения о Церкви в Европе, привели к тому, что в немецкой исторической мысли получило название «конфессионализация». Она шла параллельно с дроблением движения Реформации и обособлением отдельных протестантских конфессий (*Konfessionsbildung*), представлявших, каждая по-своему, путь «очищения» Церкви от якобы губительных для жизни духа религиозно-культурных напластований. Все эти новые конфессии выказывали собственные «притязания на универсальность, на исключительную истинность своего вероучения, [и это] ... заставляло их проникать во все сферы повседневности» [Прокопьев 2004, 14]. В итоге, универсалистский масштаб задуманных изменений, порыв реформировать церковную жизнь по некоему общему для первых христиан образцу простоты и глубины веры, парадоксальным образом, привели не к единению (под знаменем Реформации), а к разъединению – не просто к расколу с католицизмом, а к дроблению на множество конфессий.

Процесс конфессионализации (*Konfessionalisierung*; понятие введено Вольфгангом Райнхардом и Хайнцем Шиллингом в начале 80-х гг. XX в.) был определяющим для общественной жизни Европы XVI–XVII вв. Профессор из Тюбингенского университета Антон Шиндлинг пишет, что «в практическом плане политика конфессионализации территорий и городов служила средством насаждения церковной и моральной дисциплины, расширения школ и университетов, планомерного продвижения высоких образовательных стандартов для всех – от богословов и юристов до специалистов в области архитектуры, монументального искусства, литературы и музыки – ради успеха конфессиональной пропаганды» [Schindling 2004, 37]. Так что, пусть и не в рамках единого «обновленного» вероисповедания, но все же значение религии в повседневной жизни, как и позиции религиозных институтов (уже протестантских), существенно возросли.

Фундаменталистский реформизм, наблюдаемый в последние полвека, как представляется, имеет гораздо более ярко выраженный универсалистский вектор. Тенденции к глобальному регулированию экономических, демографических и социально-политических явлений предполагают и сходные подвижки в религиозной сфере. Поскольку XX век дал примеры мощных национальных движений (в частности, панарабизм), идущих вразрез с тенденциями глобализма, то вполне естественно, что светские национально ориентированные государственные устройства становились объектами нападков универсалистски ориентированных сил. Наиболее подходящей для этого силой на мусульманском Востоке стал исламский фундаментализм¹.

Совершенно ясно, что своими главными антагонистами фундаменталисты видели светские режимы, недостаточно опиравшиеся на универсалистские запросы своего мусульманского большинства. При этом активно использовалась антиимпериалистическая риторика – как в отношении прозападно-ориентированных правителей, так и государств с социалистической ориентацией. Об этом прямо говорится в исторических источниках. Тем не менее, исторический подход к проблеме фундаментализма в последнее время отмечается в пользу ценностного, который абстрагирует проблему от ее истории, предлагая вместо этого некую аксиоматическую шкалу. Этот популярный ныне неолиберальный подход – через призму «ценностей» – оказывается несовместимым с принципом историзма, поскольку, по своей сути, отвергает анализ исторических фактов, равно как и накопленный багаж аналитических выводов ученых прошлого.

Ярким примером рассмотрения фундаментализма через «обнуление» истории этого понятия (как и историзма самого явления) выступает работа 2020 г. социолога из Университета Мэрилэнда Мансура Моадделя, в которой «центральной

¹ Интересную логику всплеска фундаментализма как ответа на тезис нынешнего протестантского индивидуализма о «необязательности жить, как сообщество, основанное на религиозных принципах», дает британский исследователь Алистер Крук [Crooke 2009, 233].

задачей является продемонстрировать, что двумя основными идеологическими движениями на Ближнем Востоке и в Северной Африке остаются либерализм и религиозный фундаментализм», при этом последний определяется так: «Совокупность убеждений и отношения к своей и другим религиям, которые основаны на дисциплинарном восприятии божества, буквализме, религиозной исключительности и религиозной нетерпимости... и значит, люди с наибольшей фундаменталистской ориентацией менее благосклонны к либеральным ценностям ярко выраженного индивидуализма, гендерного равенства и секулярной политики» [Moaddel 2020, 113].

Представляется, что подобное приспособление понятия фундаментализма под собственные идеологические задачи и соответствующие теоретические построения отдельными авторами обусловлено слабой проработкой понятия в исторической науке, большим отставанием теоретического осмысления этого феномена от его исторических проявлений.

Даже несколько лет спустя после иранской исламской революции фундаментализм все еще оставался явлением малознакомым для исследователей. Такой признанный знаток Ближнего Востока, как Е.М. Примаков, в первой половине 80-х годов определял мусульманский фундаментализм как «консервативное направление в исламе, провозглашающее незыблемость мусульманских институтов и выступающее против модернизации ислама» [Примаков 1985, 247]. То есть реформистское в основе своей движение смешивалось с противоположным ему религиозным консерватизмом только на основании общности одной из выявляемых характеристик – обскурантизма, которая, впрочем, есть характеристика более оценочная, нежели сущностная.

Осмысление исламского фундаментализма долго должно оставаться во взаимосвязи его социальных проявлений с экстремизмом и даже терроризмом. Соглашаясь, что фундаменталисты «выступают за возвращение к первоначальной чистоте ислама времен Мухаммада», например, востоковед А.И. Куприн оговаривал в своей статье (и это очень

показательно): «В тех случаях, когда употребляются термины фундаментализм и фундаменталистский, автор имеет в виду одновременно и экстремистов, и Братьев-мусульман. В случае необходимости между последними проводится разграничение» [Куприн 1989, 101–102].

До сих пор этот феномен еще недостаточно осмыслен. Автор книги 2009 г. об «арабском пробуждении и исламском возрождении», к примеру, продолжал употреблять понятие исламского фундаментализма как синоним исламизму, заявляя, что это явление пришло на смену ушедшего в прошлое арабского национализма [Kramer 2009, 1, 10, 141]. Гораздо тоньше – как явление в определенной мере синкретическое – характеризуется активизм периода «арабской весны» в предисловии к сборнику 2012 г. тогдашним директором Института востоковедения РАН В.В. Наумкиным. Он пишет: хотя «принято считать, что панарабизм изжил себя..., однако можно утверждать, что в арабском мире появился “новый панарабизм”, ...основанный на идеях исламистских и, в гораздо меньшей степени, либеральных и демократических, имея при этом одновременно и националистическую окраску» [Ближний... 2012, 5].

В настоящее время соотношение в глобальных и региональных процессах религиозного и политического начал еще более усложнилось. Можно заподозрить уже не столько инструментальное использование политиками религии, сколько мифологизацию самой политики, перевод ее фундаментальных оснований в миф и даже мистику. В определенной степени это архаизация, но на новом витке – так сказать, неоархаика эпохи высоких технологий. Как когда-то идеологи Третьего рейха претендовали на некие тайны древних арийцев, так сторонники идеи и архитекторы нового халифата его географическим центром стали определять Ирак и Шам – смысловой центр в мистическом плане, место обитания человека до грехопадения. Эти территории звучали и в первоначальном названии «халифата» – ИГИЛ, или ДАИШ (*Ад-дауля аль-исламийя фи-ль-Ирак ва-ш-Шам*)¹.

¹ Организация запрещена на территории РФ.

Именно на эти земли предписывалась «хиджра» сторонникам запрещенной исламистской структуры по всем миру.

Внимательные исследователи делали упор на том, что в идеологии халифатистов центром «дар аль-ислам» являются земли Сирии и Ирака. Так, ведущие израильские аналитики Матан Уberman и Шауль Шай в разгар борьбы с ИГ подмечали явный универсалистский пафос «халифата», отразившийся и на страницах печатного органа этого джихадистского квазигосударства – распространяемого на английском языке журнала «Дабик». В нем, в частности, утверждается необходимость расширения провинций «халифата» (упоминаются Западная Африка, Алжир, Ливия, Синай, Хорасан, Йемен, Аравийский полуостров, а на очереди – страны ЮВА, вплоть до Филиппин), хотя его стержнем, как и конечным пунктом переселения в ИГ («хиджры») называются все же Сирия и Ирак [Uberman, Shay 2016, 18].

Освещаемый в журнале «Дабик» вопрос такой «хиджры» рассматривает автор одной из публикуемых ниже статей. Обладающая большим опытом аналитик делает акцент на способах пропаганды ИГ в женской среде, в отношении которой основным императивом выступает переселение в новую социо-культурную реальность – как правило, с разрывом всех прежних социальных связей.

Важно отметить, что переезд в земли древнего Междуречья и Шама предписан не только тем единомышленникам такфиристов, кто проживает в мире «дар аль-харб», но и жителям мусульманских стран («дар аль-ислам»), еще не завоеванных ИГ. Тем же, кто сумел добраться до земель «халифата», надлежало высоко ценить этот их «успех». Даже переезд исламиста в какую-либо страну за пределы Шама (в том числе временное возвращение на родину) – для выполнения какой-либо миссии по приказу своего эмира – мог рассматриваться только как «акт послушания, который не отменяет хиджру в Шам или его пребывание там»¹.

¹ Hijrah to Sham is from the Millah of Ibrahim // *Dabiq*, 2014. Issue 3. P. 11. (Цит. по: [Uberman, Shay 2016, 18]).

Налицо явная сакрализация такого предписания – концентрации сторонников идеи халифата в священных землях, которые вовсе не совпадают с традиционными мусульманскими священными местами – аравийскими Меккой и Мединой и палестинским Кудсом (Иерусалимом). Можно предположить, что перед нами разворачивается один из актов конструирования универсалистского, как бы над-традиционного сакрального мифа, и именно он, а не военно-политические расчеты, первичен в стратегии новых халифатистов.

Едва ли заявленная победа над ИГ означает победу над фундаменталистской идеей этого извода. К тому же она пока не получила своего глубокого теоретического оформления в трудах новых «богословов», а значит ее развитие может продолжиться в самом неожиданном направлении – например, в сторону смягчения «острых углов», вплоть до тактического сближения с фундаменталистами других конфессий на основе общих авраамических истоков.

Предметом анализа авторов другой статьи нынешнего выпуска является война в Йемене, которая, начавшись весной 2015 г., превратилась в многосторонний конфликт – интервенцию на фоне гражданского противостояния с участием радикальных исламистов. Возможно, при всей своей необычайной сложности, этот конфликт представляет собой явление, которое можно назвать «старой войной»: по своим движущим силам, мотивациям участников, методах ведения и достигаемым сторонами результатам эта война оказывается все еще привычной для рассмотрения. Авторы – признанные знатоки йеменской социально-политической истории и южноаравийских арабских обществ – делают совершенно особый акцент, подающий конфликт в новом ракурсе. Он заключается в пристальном внимании к традиционной структуре йеменского социума, культурно-обусловленных общественных связях и роли в них как племенной, так и исламской составляющей. Сквозь призму уровней восприятия происходящего в Йемене разными сегментами социума анализируется и динамика военно-политической ситуации, в том числе и роль в конфликте исламистской партии Ислах.

Вполне приложима к йеменским событиям характеристика, данная еще в начале века израильским социологом Ш. Айзенштадтом, который писал: «Современные мусульманские общества можно рассматривать как движущиеся между двумя полюсами: [первый – это] попытки создать территориальные государства с некоторыми элементами плюрализма, основанными на их прежнем историческом опыте; и [второй – это] сильные антиплюралистические тенденции в форме либо крайне секулярных репрессивных, а нередко военных режимов, либо в форме крайне – по-якобински – фундаменталистских» [Eisenstadt 2002, 159]. Рассматривая религиозно-конфессиональные аспекты йеменского кризиса, и особо сосредотачивая свое внимание на Хадрамауте, авторы статьи как бы прослеживают болезненную траекторию движений йеменских сообществ между этими полюсами. При этом религиозная составляющая нередко входит в противоречие с традиционными элементами этого уникального и даже заповедного уголка арабской цивилизации, значительно усложняя региональную повестку.

Традиционные основания остаются действенными в общественно-политической сфере и религиозной политике во многих восточных социумах. Следующая статья выпуска переносит читателя на почву монгольских реалий. Темой статьи стал феномен возрождения в монгольской сангхе своеобразного института хубилганов (общее название в тибетском буддизме – *тулку*) – неоднократно перерождающихся в земном теле подвижников. Это явление было характерно и для монгольского буддизма, но в прошлом веке на несколько десятилетий было забыто и стало восстанавливаться только в последнем десятилетии XX в. По-видимому, оно тесно связано с монгольскими религиозно-культурными традициями, где национальный компонент был очень силен, несмотря на транснациональный характер доминирующей в Монголии ветви ламаизма – тибетской.

Трудности изучения меры влияния на общество и политику духовных авторитетов в Монголии заключаются еще и в неоднородности социального устройства: «В восточной

части монголоязычного мира светские и ритуальные функции выполняются светским лидером: на государственном уровне верховные жреческие функции – хаганом, а на семейном – главой семьи. В западной они разделены: правитель/воин выполняет светские функции, а жрец (шаман) – ритуальные. Последнее обуславливается самой социальной структурой: трехчастной для западной традиции (жрец – правитель – общинники) и двухчастной для западной традиции (правитель/жрец – общинники)» [Обряды... 2002, 8]. Так что углубление в рассматриваемую тему потребует в дальнейшем, по-видимому, привлечения социологического инструментария, наряду с добротным историческим подходом к социальным изменениям в этом традиционном обществе.

К настоящему времени институт хубилганов внес существенный вклад в укрепление монгольской национальной идентичности, как бы возвращая в сознании людей значимость их национально-религиозных особенностей. В этом отношении позволим себе процитировать еще одну работу Ш. Айзенштадта («Традиция, изменение и современность», 1973), где он дает глубокое сопоставление идентичности с традиционной основой общества, которое «имеет реальные и символические события прошлого, порядок и образы которого являются ядром коллективной идентичности [традиционного общества], определением меры и природы его социальных и культурных изменений. Традиция в этом обществе служит не только символом непрерывности, но и определителем пределов инноваций и главным критерием их законности, а также критерием [допустимых вариантов] социальной активности» (Цит. по: [Лурье 1997, 63]). В данном случае подразумевается сильная национальная традиция как критерий не просто общественной активности, а активизма. Традиция в таком своем проявлении неизбежно вступает в противоречие с религиозно-универсалистским императивом конкурирующих буддийских конфессий.

Закономерно, что интерес к этой теме подогревается яркой политической составляющей: ведь речь идет о почти не поддающемся контролю со стороны государства или

региональных лидеров появления религиозных авторитетов, коими, как и другие тулку, являются монгольские хубилганы. Появление их в Монголии – от признанных ламами до самопровозглашенных, – способно еще больше увеличить политизированность тибетского буддизма в региональном масштабе. Уже сейчас некоторые хубилганы выступают с националистических позиций, заявляя, что монгольский буддизм является совершенно особой религиозной традицией и не должен иерархически или духовно зависеть от Далай-ламы.

Крайности национализма и универсализма в религии перекликаются с подобными явлениями в политике – скажем, изоляционизмом и глобализмом. Однако неясно, является ли одна из этих пар первичной, а вторая – ее производной или отражением. Можно предположить, что политика вовсе не задает тон в определении таких полюсов. В крайнем случае, и религия, и политика черпают в этом отношении из одного источника, «человеческого, слишком человеческого».

Специальный исторический раздел нынешнего выпуска представляют две статьи, раскрывающие, каждая со своей стороны, аспекты религиозной политики – соответственно, в Персии середины XVIII в. и Японии конца XIX – начале XX в. Политика шахиншаха Ирана туркоманокызылбашского происхождения, знаменитого Надир-шаха Афшара, рассматривается лишь в одном аспекте – в отношении армянской общины на подконтрольных ему территориях распавшейся Сефевидской империи. Автор отмечает очень терпимое отношение грозного владыки к этой древней христианской общине, что доказывают многие факты и исторические свидетельства. Религиозная политика Надир-шаха вообще отличалась попыткой поиска формулы межконфессионального мира, и именно для этого он решил закрепить в качестве имперского джаафаритский извод шиизма (взамен иранского иснашаритского), наиболее непротиворечивый и приемлемый для большинства мусульманских конфессий обширных, пестрых в религиозном и национальном отношении территорий. Историки констатируют, правда,

что ни описанный автором статьи эпизод с созданием армянского поселения Новый Нахичевань близ Мешхеда, ни упомянутое принудительное введение джаафаритского извода шиизма, не встретили понимания в народе. В частности, Э. Такер приводит свидетельства, что сами армяне (правда, османские) не одобряли проекта искусственного поселения иранских армян Новый Нахичевань. А шииты-иснашариты не подчинились давлению: якобы источник в правительстве Надир-шаха сообщал, что после запрета на открытое исполнение мистериальных пьес *тазийе* и вообще религиозного поминовения битвы при Кербеле, шииты продолжали проводить эти церемонии втайне [Tucker 2006, 68]. Так что плодотворность такой религиозной политики яркого и решительного правителя, коим был Надир-шах, остается под вопросом, хотя выбранный автором статьи угол зрения, безусловно, заслуживает исследовательского внимания.

Бытование христианства в Японии рассматривается автором следующей статьи исключительно в связи с активизацией деятельности западных миссионеров с конца XIX в., а сама тема ограничена влиянием растущей христианской общины на традиционный, далекий от западного понимания уклад семейных и гендерных отношений. Вывод о несомненном положительном сдвиге в сторону уравнивания прав мужчины и женщины в семье и обществе сделан, в частности, на основе успешных инициатив японских христиан в рамках Движение за свободу и народные права, японского отделения Всемирного женского христианского союза воздержания и др. Специфика религиозной политики японских властей обеспечивала лишь в довольно краткие исторические периоды свободное исповедание христианства. Один из них совпал с активизацией во всем мире движения за права женщин, что отразилось и на деятельности миссионеров в Японии и местных христиан. Многие их инициативы касались, например, правового статуса жены, законов наследования, прежде не знавших различия между женой и любовницей, социальной реабилитации проституток, государственной регуляции самой проституции.

Положительные сдвиги в области социального положения женщины в Японии произошли на фоне общемировой гуманистической волны последней трети XIX в. Сама автор указывает, что мотивация японских христиан коренилась в том впечатлении, которое на них произвели обычаи западного мира в семейных отношениях и социальной практике, почерпнутые во время их зарубежных поездок на родину работавших у них миссионеров-протестантов. Так что не столько гуманизм христианства, сколько западный образ семьи и достижения в области прав женщин могли стать ориентирами для вестернизованных японских христиан. Примечательно, что среди миссионеров, как указывает автор, две трети составляли женщины, и такая их независимость и самостоятельность уже могли быть шокирующими для традиционно-патриархальной японской аудитории.

Обращает на себя внимание тот факт, что наиболее активной в миссионерской деятельности в Японии была Церковь Христа. А ведь эта крупная мировая деноминация отличается строгим фундаментализмом, безжалостно ниспровергающим любые местные религиозные традиции в пользу собственной – унифицированной, выхолащенной до голого новозаветного текста, то есть «очищенной» от любых культурных напластований. Та же строгость этих миссионеров касалась и обрядовой стороны. Не исключено, что относительно быстрый успех борьбы японских христиан во главе с западными миссионерами в законодательном поле и на поприще образования был связан с фундаменталистским ригоризмом этой христианской деноминации.

В итоге, вековые установки кодекса самураев, как и обладающие колоссальной социальной инерцией обычаи семейных отношений, пали под натиском своеобразной восточной модернизации той эпохи – сочетания (а) всплеска экономического развития, вовлекающего Японию в активные международные контакты, (б) вестернизации общественных отношений и (в) нивелирующего воздействия на местную культуру протестантско-фундаменталистских проповедников.

Заключительная публикация переводов трех небольших документов 1978 и 1979 годов и вступительные рассуждения к ним в рубрике «Ex principiis» вновь возвращают читателя к проблеме исламского фундаментализма – одному из поворотных моментов в истории этого явления. Материал в очередной раз привлекает внимание к этой проблеме в отношении потенциальных угроз многоконфессиональному российскому обществу. Варианты реформистских движений фундаменталистского типа, имевшие определенный успех в сопредельных с нашей страной государствах, заставляют всерьез относиться к многообразию возможных угроз социальному равновесию.

Зарубежная поддержка таким движениям – явление нередкое, а следовательно они легко могут становиться косвенными каналами влияния чуждых идеологий, разрушительных как для самих обществ, так и для единоверцев за их пределами. Публикуемые документы содержат сведения о прямом финансировании из-за рубежа афганских боевиков-моджахедов, которые, тем самым, выступали одним из орудий в глобальном противостоянии против Советского Союза и стран социалистической ориентации.

Немаловажными нужно признать и освещаемые в документах вопросы влияния на советских мусульман исламистских движений в странах Среднего Востока и Южной Азии, особенно успешной исламской революции в Иране. Резкая и социально обусловленная радикализация (а возможно, вынужденная) одного из лидеров этой революции может служить убедительным примером тонкой грани между «умеренными» и «крайними» воинствующими фундаменталистами. Все эти и ряд других вопросов поднимаются в предлагаемых трех архивных документах, и документальный материал традиционной рубрики, как уже стало привычным для наших выпусков, замыкает собой проблемный ряд начальных, в большей степени теоретических статей.

ЛИТЕРАТУРА

Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? (Сборник статей) / Отв. ред-ры В.В. Наумкин, В.В. Попов, В.А. Кузнецов; ИВ РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: ИВ РАН, 2012. 593 с.

Ближний Восток: политика и идентичность / под ред. И.Д. Звягельской; ИМЭМО РАН. М.: Аспект-Пресс, 2020. 336 с.

Куприн А. Отношения между исламской фундаменталистской оппозицией и правящим режимом в Египте в 70–80-е годы // Специальный бюллетень, 1989, № 4 (261); ИВ АН СССР; отв. ред. В.В. Наумкин, С.Х. Кямилев. М.: Наука, 1989. С. 89–103.

Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. 624 с.

Обряды в традиционной культуре бурят / Батоева Д.Б., Галданова Г.Р., Николаева Д.А., Скрынникова Т.Д. (отв. ред.). М.: Восточная литература, 2002. 222 с.

Прокопьев А.Ю. Введение. Реформация. Контрреформация. Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции, 14–16 ноября 2000 г. СПб.: Алетейя, 2004. С. 5–32.

Примаков Е.М. История одного сговора: (Ближневосточная политика США в 70-е – нач. 80-х годов). М.: Политиздат, 1985. 318 с.

Crooke, Alastair. Resistance: The Essence of the Islamist Revolution. London – New York: Pluto Press, 2009. 302 p.

Eisenstadt, Shmuel N. Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, And Political Dynamics in Islamic Societies // The Public Sphere in Muslim Societies / ed. by Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion. State University of New York Press, 2002. P. 139–162.

Kramer, Martin Seth. Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East. 2nd ed. New Brunswick – London: Transaction Publ., 2009. 297 p.

Moaddel, Mansoor. The Clash of Values: Islamic Fundamentalism Versus Liberal Nationalism. New York: Columbia University Press, 2020. 336 p.

Schindling, Anton. Kirchenspaltung, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung als ein Grundproblem der Deutschen und westeuropäischen Geschichte im 16. Jahrhundert // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады

русско-немецкой научной конференции, 14–16 ноября 2000 г. СПб.: Алетейя, 2004. С. 33–43.

Tucker, Ernest S. *Nadir Shahs Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*. University Press of Florida, 2006. 151 p.

Uberman, Matan; Shay, Shaul. *Hijrah According to the Islamic State: An Analysis of Dabiq // Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol. 8, No. 9 (September 2016). P. 16–20.

REFERENCES

Blizhnii Vostok, Arabskoe probuzhdenie i Rossiia: chto dal'she? (2012) (The Middle East, Arab Awakening, and Russia: What's Next?). Ed. by V.V. Naumkin, V.V. Popov, V.A. Kuznetsov; IOS RAS, Lomonosov MSU. Moscow, IOS RAS. (In Russian).

Blizhnii Vostok: politika i identichnost' (2020) (The Middle East: Politics and Identity). Ed. by I.D. Zvyagelskaya; IMEMO RAS. Moscow, Aspekt-Press (In Russian).

Kuprin, Alexander I. (1989) *Otnosheniia mezhdou islamskoi fundamentalistskoi oppozitsiei i praviashchim rezhimom v Egipte v 70–80-e gody*. In: *Spetsial'nyi biulleten' (Special bulletin)*, No. 4 (261), IOS AS USSR, ed. by V.V. Naumkin, S.H. Kyamilev. Moscow, Nauka. Pp. 89–103. (In Russian).

Lurye, Svetlana V. (2004) *Istoricheskaia etnologiiia* (Historical ethnology). Moscow, Akademicheskii Proekt, Gaudeamus. (In Russian).

Obriady v traditsionnoi kul'ture buriat. (2002) (Rituals in the traditional culture of the Buryats) Batoeva D.B., Galdanova G.R., Nikolaeva D.A., Skrynnikova T.D. (Authors). Moscow, Vostochnaia literatura. (In Russian).

Prokopjev, Andrei Yu. (2004) *Vvedenie. Reformatsiia. Kontr-reformatsiia. Konfessionalizatsiia*. In: *Konfessionalizatsiia v Zapadnoi i Vostochnoi Evrope v rannee Novoe vremia: Doklady rusko-nemetskoi nauchnoi konferentsii, 14–16.11.2000* (Confessionalization in Western and Eastern Europe in the Early Modern Age: Reports of the Russian-German Scientific Conference, November 14–16, 2000). St. Petersburg, Aleteiia. Pp. 5–32. (In Russian).

Primakov, Evgeniy M. (1985) *Istoriia odnogo sgovora: Blizhnevostochnaia politika SShA v 70-e – nachale 80-kh godov* (The story of one conspiracy: US Middle East policy in the 70s – early 80s. Moscow, Politizdat. (In Russian).

Crooke, Alastair. (2009) *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*. London, New York, Pluto Press.

Eisenstadt, Shmuel N. (2002) Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, And Political Dynamics in Islamic Societies. In: *The Public Sphere in Muslim Societies*. Ed. by Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion. State University of New York Press. Pp. 139–162.

Kramer, Martin Seth. (2009) *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. 2nd ed. New Brunswick, London, Transaction Publ.

Moaddel, Mansoor. (2020) *The Clash of Values: Islamic Fundamentalism Versus Liberal Nationalism*. New York, Columbia University Press.

Schindling, Anton. (2004) Kirchenspaltung, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung als ein Grundproblem der Deutschen und westeuropäischen Geschichte im 16. Jahrhundert In: *Konfessionalizatsiia v Zapadnoi i Vostochnoi Evrope v rannee Novoe vremia: Doklady russko-nemetskoj nauchnoi konferentsii, 14–16.11.2000* (Confessionalization in Western and Eastern Europe in the Early Modern Age: Reports of the Russian-German Scientific Conference, November 14–16, 2000). St. Petersburg, Aleteiia. Pp. 33–43.

Tucker, Ernest S. (2006) *Nadir Shahs Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*. University Press of Florida.

Uberman, Matan and Shaul Shay. (2016) Hijrah According to the Islamic State: An Analysis of Dabiq. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol. 8, No. 9 (September). Pp. 16–20.