

В ПОИСКАХ ОБЩЕГО ЗНАМЕНАТЕЛЯ

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 взгляды 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 кланово-племенная, 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 заикливания в определении понятий, для себя вроде бы очевидных и приемлемых, но которые могут быть неочевидны для других. Между тем, для теории среднего уровня 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 потерял 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 Возрождения, 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 асимметричным развитием. 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 – такого 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 представляется, 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 геномной 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 футуро-архаике) 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 неспральный 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 показателям

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 общество 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 – кланово-племенных 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 – коммendaционный 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 обуславливает 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. начались 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 отыскивали 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 Себастьяну 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, кланово-племенного, 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, укорененным 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 рации, то есть рациональные начала западной цивилизации, а традиционное обречено на распад, как это было на Западе. Полагаю, все будет сложнее.

А.В. Сарабьев: Вы начали с классических определений, где в основе цивилизации, действительно, оказывается рации. 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 рации 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 логике 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 наслаился 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 выхолащенном 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 мысырия, 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 Аматаэрасу. 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 *джамбудвите*, 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 развиваться 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 *коктай*, 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 ниhoноцентричность, 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. Ленехова: 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 возникла 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 поддерживаю 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 напроочь 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 вопросы, нам для начала следует признать, что традиционное общество состоит не только из общин. Существует множество «актеров», 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 соотношения 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 приспособивался 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 игають 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 проведь, 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 существование. 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 преобразованное 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 *карман*, 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 организаторы 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 галабях 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 расчетом 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 точном 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 цивилизационных 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 Миръ, 2017. 543 с.
3. Коротаяев 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. Alaeв, Leonid B. (2016), *Sel'skaya obshchina: "Roman, vstavlennyj v istoriyu": Kriticheskij analiz teorij obshchiny, istoricheskikh svidetel'stvee 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: *Makrokhristianskij mir v ehpoхu 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 universitet, 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).