

**А. М. РОДРИГЕС**

**РЕФОРМАЦИЯ И МОДЕРНИЗАЦИЯ  
РЕЛИГИОЗНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ИДЕОЛОГИИ НА ВОСТОКЕ  
(XIX–XX вв.)**



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
**Прометей**

Москва  
2011

Александр Родригес

**Реформация и  
модернизация религиозной  
и политической идеологии  
на Востоке (XIX-XX вв.)**

«Прометей»

2011

УДК 94(5)  
ББК 63.3(5)-72

**Родригес А. М.**

Реформация и модернизация религиозной и политической идеологии на Востоке (XIX-XX вв.) / А. М. Родригес — «Прометей», 2011

ISBN 978-5-4263-0034-7

Монография посвящена выявлению закономерностей и особенностей развития религиозной и общественно-политической мысли в странах Азии и Африки. Особое внимание уделяется эволюции религиозной мысли, отражающей сдвиги в общественном сознании, социально-экономической и политической ситуации в мире. Затрагиваются вопросы современного национализма, проблемы социальной справедливости и концепции достижения национальных целей, востребованности панидеологий.

УДК 94(5)  
ББК 63.3(5)-72

ISBN 978-5-4263-0034-7

© Родригес А. М., 2011  
© Прометей, 2011

## Содержание

Введение	6
Глава I	7
§ 1. Роль религии в условиях колониальной зависимости восточных обществ	7
Реформаторство и перемены в религиозном сознании	7
Мусульманское реформаторство	15
Реформаторство в индуизме, буддизме и конфуцианстве	22
§ 2. Развитие религиозной мысли на постколониальном Востоке	33
Новые условия развития религиозного мировоззрения	33
Конец ознакомительного фрагмента.	36

**А. М. Родригес**  
**Реформация и модернизация**  
**религиозной и политической**  
**идеологии на востоке (XIX–XX вв.)**  
***Монография***

© А. М. Родригес, 2011

© МПГУ, 2011

© Оформление. Издательство «Прометей», 2011

## Введение

В данной монографии предпринята попытка анализа основных тенденций развития восточной общественной мысли на фоне социально-экономического и политического развития стран Азии и Африки в колониальный и постколониальный период. Развитие отечественного востоковедения наглядно продемонстрировало, что понимание динамики общественных процессов (и особенно религиозной модернизации и политической идеологии) невозможно без основательных знаний о базисном и социокультурном развитии общества.

В новой и новейшей истории стран Востока много общего. Более того, в общественной мысли народов мира, несомненно, присутствуют некоторые аналогичные идеи и представления – элементы материализма и мистики, диалектической и формальной логики, близкие социальные идеалы, понятия о природе власти и т. п. Но этого недостаточно для заключения о существовании относительно общих для восточной мысли тенденций и закономерностей развития. Такое заключение может быть лишь результатом анализа конкретноисторической реальности, порожденной однотипными причинами в типологически идентичных обстоятельствах.

Для того чтобы воссоздать общую картину эволюции идей, носителями которых были формирующиеся в ходе исторического развития социо-политические и социокультурные группы, потребовалось собирать и интерпретировать известные факты, взгляды наиболее видных религиозных и политических деятелей, современников и специалистов. При этом субъективные суждения этих деятелей и документы оцениваются по их объективной значимости с учетом обстоятельств места и времени. В этом смысле наибольшую ценность представляют материалы, отражающие наиболее характерные для данного исторического деятеля или общественной группы взгляды, принципы и ориентации. Разумеется, и при таком подходе неизбежны авторский субъективизм и пробелы. Особенно потому, что порою приходится иметь дело с внешне сходными, а по существу разными историческими явлениями. Но это не может помешать выявлению характерных черт эволюции общественной мысли, если в сфере постоянного внимания держать всю арену исторического действия на Востоке в его динамике и наиболее ярких проявлениях. Иными словами, если за критерий истинности принять соответствие факта системному функционированию, т. е. объективному ходу развития человечества. Системный подход к исследованию сложных проблем общественного бытия позволяет рассматривать базисные и надстроечные явления во всей совокупности их связей, не нарушая динамической целостности исторических процессов.

Выше сказанное дает основания для поиска объективного анализа и попыток взвешенных выводов относительно основных тенденций и закономерностей общественно-политической и религиозной мысли на Востоке и о том, почему она развивалась так, а не иначе.

# Глава I

## Религии востока в процессе колониальной и постколониальной реформации

### § 1. Роль религии в условиях колониальной зависимости восточных обществ

#### Реформаторство и перемены в религиозном сознании

Значение религиозного фактора на Востоке в Новое время, то есть в условиях колониальной эксплуатации и начала развития капиталистических отношений, трудно переоценить. Этому способствовало не только относительно высокая религиозность населения, но также то, что развитие по капиталистическому пути было сопряжено там с попытками соединить добуржуазные культурные и связанные с ними религиозные традиции с идеями буржуазной модернизации, синтезировать традиционное и современное.

В обстановке господства средневековых устоев религия и освящаемые ею традиции определяли и регулировали весь ход государственной, общественной и личной жизни. Религиозная организация была и оставалась непосредственно связанной с политико-административной и социальной структурой. Схоластико-метафизическая основа канонической догматики обеспечивала копирование и повторение устоявшихся традиционных стереотипов мировосприятия и быта. Этот процесс контролировало и направляло сословие духовных лиц. Консервативен и психологический настрой верующих масс с ограничением трудовой деятельности насущными потребностями, необремененностью чрезмерными заботами о будущем, строгой регламентацией социальных ролей, обязанностей и взаимоотношений. Если перемены и происходили, то не столько вследствие осознанной необходимости, сколько из-за невозможности сохранять все по-старому. Восприятие всего нового шло через призму устоявшихся традиционных представлений и нравственных установок.

Но подобный род социально-религиозной активности включал в себя несколько типов. Низший соответствовал стадии начальной феодализации общества, обычно сопровождавшейся упадком прежних родоплеменных культов и распространением вероучений регионального (зороастризм, индуизм, джайнизм, сикхизм и т. д.) или мирового масштаба (буддизм, христианство, ислам). В этих условиях конфессиональная общность поддерживалась культом, в котором оставался мощный пласт религиозных пережитков, сохранившихся от патриархального общества.

Приходы отдельных храмов, мечетей, церквей, молелен еще были автономны. Зато сохранялись тесные внутрприходские связи: личные, семейные, родственные, соседские. Еще была нестабильной складывающаяся прослойка служителей культа. В то же время сами эти служители выполняли разнообразные функции: они авторитеты, в области богословия и религиозного права, духовные и нередко политические лидеры общины, учителя, наставники и судьи. Их статус в обществе определялся в первую очередь личными качествами и заслугами (24, с. 83).

Следующий тип религиозно-традиционной структуры базировался на зрелом феодализме. Именно тогда окончательно оформилась духовная иерархия, которая в большинстве случаев либо тесно переплеталась, либо полностью сливалась с феодальной. Ее верхи закре-

пили за собой статус охранителей веры и неоспоримых авторитетов во всех сферах государственной, общественной и личной жизни.

По мере того как формировалась феодально-духовная иерархия и расслаивалась сама конфессиональная община, выявлялись и усиливались различия между ее верхами и низами. Выполняя социальный заказ верхов, официальное богословие освящало и закрепляло складывающуюся систему феодального соподчинения, всеми силами стремилось уничтожить возможности классового протеста со стороны низов, объявляя бедность добродетелью, а предпочтение небесного земному – критерием благочестия.

Широкие народные массы тем не менее отличал утилитарно-прагматический подход к религиозным установлениям. Незнание одних догм, игнорирование других сочетались с преимущественным вниманием к культовой обрядности, которая, в свою очередь, включала в себя отдельные элементы родоплеменных верований. Впрочем, без опоры на некоторые элементы язычества не могли обойтись и феодальные круги. Ведь такая иллюзорность зачастую была способна сдерживать нарастание внутриклассовых и межклассовых конфликтов среди единоверцев.

Но в том и заключалась особенность этих конфликтов на Востоке в Новое время (так же как и в предшествующие периоды), что они проявлялись в религиозной форме – сугубо ортодоксальной или сектантско-еретической. В итоге образовывались новые вероучения и конфессиональные организации. Одни из них оставались в оппозиционном положении, другие легализовались, получали официальное признание (161, с. 126).

Религиозное брожение достигло особого размаха на стадии упадка и кризиса феодализма. Именно тогда разворачивались движения, выражающие стихийное недовольство их участников феодальными общественными устоями и неосознанное стремление к серьезным социальным сдвигам. При этом на данном этапе присутствовала утопичность целей и архаичность способов борьбы, авторитарно-харизматический метод организации масс, что делало их слепым орудием лидеров, а само движение – крайне уязвимым в случае гибели, измены, отхода руководителей от первоначальных намерений и т. п.

Качественно новый момент в расшатывании феодальных и религиозных средневековых устоев появился тогда, когда на авансцену общественной жизни вышли носители идей, объективно служащих задачам буржуазного переустройства как всей социальной структуры, так и базирующейся на ней конфессиональной деятельности.

Среди деятелей религиозного реформаторства на Востоке было немало выходцев из аристократии и верхов духовного сословия. Чаще всего их выступления на первых порах обусловлены не столько развитием местного капитализма, сколько пониманием губительной угрозы, исходящей от косности и отсталости в условиях экспансии буржуазного Запада.

В своем классическом варианте реформаторство начиналось с такой ревизии религиозно-мировоззренческих основ и культа, которая бросала прямой вызов традиционнотфеодальным принципам и построенной на них системе регуляции духовного микроклимата и всей жизни единоверцев. Это и понятно: для того, чтобы нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости (85, с. 72).

Однако десакрализация и демифологизация одних религиозно-традиционных установлений шли одновременно с переориентацией других на сугубо земные проблемы и привлечением в решение последних элементов рационализма. Именно эти нововведения несли в себе импульс к дальнейшему обновлению религии в духе требований буржуазного развития и тем самым поднимали реформаторство на качественно новую ступень модернизации. Реформаторы утверждали принцип земного предназначения религии. Этот принцип позволял придать святость идее долга верующего перед самим собой, обществом и народом. В итоге наносился урон традиционному приоритету конфессиональных уз над всеми осталь-

ными, и облегчалось восприятие таких неотъемлемых от буржуазного развития понятий, как гражданственность, нация, национальное самосознание и т. п.

Как правило, провозвестников реформаторства окружала стена вражды и непонимания со стороны большинства единоверцев, живущих в мире средневековых традиций. Вступая в борьбу за массы, реформаторы начинали с укрепления и расширения собственных рядов, более или менее решительно и открыто порывая с традицией в вопросах массовой агитации и формы организации верующих. Так, слепому повиновению религиозным авторитетам противопоставляли принцип сознательной идейной убежденности. Соответственно этому авторитарно-харизматические методы мобилизации масс вытеснялись иными, основанными на учете современных политических, общественных, профессиональных, культурных и других запросов. В противовес старым культовым учреждениям реформаторы образовывали новые. Однако главный упор делался на создание миссионерско-благотворительных, учебных и других заведений, ориентированных на нужды буржуазного прогресса (85, с. 96).

В наиболее развитых странах Востока процессы религиозного реформаторства совпадали с процессами классового образования последней трети XIX в. При этом появление модернизированных школ, где изучались и религиозные и общеобразовательные дисциплины, создание миссионерско-благотворительных заведений, которые становились центрами пропаганды реформированной религии, а также изучения современной агротехники, медицины, коммерции, издательского дела и т. д. способствовали появлению и расширению прослойки новой интеллигенции. Эта интеллигенция была тесно связана с формирующейся национальной буржуазией и решительно оспаривала привилегии феодальной элиты, вступала с ней в борьбу за руководство духовной жизнью единоверцев.

Правда на первых порах еще сильна была инерция традиции, в результате чего верующие массы продолжали идти за старыми лидерами. А те в свою очередь проявляли немалую изворотливость, обращая себе на пользу некоторые буржуазные институты, привнесенные из метрополии или же созданные по образцам капиталистического Запада. Одновременно часть выходцев из феодально-духовных слоев начинала приспосабливаться к духу времени, осваивая новые для себя сферы деятельности: службу в ориентированном на буржуазное развитие государственном аппарате, предпринимательство, свободные профессии и т. д.

Интенсивность подобного обуржуазивания части традиционной элиты и реформаторской переориентации ее морально-ценностных установок возрастала по мере развития буржуазных отношений. Чем выше становилась зрелость буржуазного общества, тем значительнее разрушалась прежняя связь (и слитность) феодально-традиционных устоев, норм и представлений с сугубо конфессиональными. Индустриализация и урбанизация, рост отходничества из деревни разрушали прежнюю религиозную общину (приход) как объединение родственников и соседей, связанных личными и общественными узами. Разрыв между местами жительства и работы, усиление классовой дифференциации, социальной и территориальной мобильности вели к тому, что отношения между прихожанами обезличивались, ограничивались лишь совместными молитвами. В результате ослаблялось воздействие общественного мнения на религиозные убеждения (29, с. 187).

Не менее примечательными становились и перемены в социальных ориентациях и психологии верующих. Наибольшим уважением начинали пользоваться не аристократы, а обладатели знаний, приобретенных в результате учебы, и еще более – обладатели полученных в результате этого должностей. В буржуазном обществе, как известно, ослабевают внутрисемейные и родственные контакты, меньше значения придается соседским, земляческим и этническим связям. Житейские дела и события государственно-национального значения привлекают больше внимания, чем осуществление религиозного культа. Земная жизнь рассматривается как воплощение Божьего промысла. Главный упор делается на учебе и работе, а не на общении с окружающими планы на будущее вырабатываются исходя из собственных

устремлений, а не из учета мнения родственников, соседей, ровесников и даже духовных лиц.

В этот период руководство общиной стало переходить к лидерам буржуазного типа, в чьем распоряжении имелась довольно развитая сеть массовых организаций, учебных благотворительных и прочих заведений, работающих часто по образцу светских. Но самым важным являлось то, что на полный ход была запущена машина религиозно-националистической обработки массового сознания. И именно национализм оказался той силой, которая была способна качественно перестроить массовое сознание, изъяв устаревшие компоненты и включив реформаторски обновленные установки. При чем новые установки оставались зачастую под прежней традиционной конфессиональной оболочкой, которая позволяла если не предотвратить, то смягчить конфронтацию новых и старых представлений и моральных установок на этапе крушения традиционно-феодальных и становления буржуазных отношений. В той или иной мере приоритет отдавался общенациональным связям перед религиозной ограниченностью и обособленностью, всеобщей гражданственности – перед старой отживающей иерархией (133, с. 328).

Впоследствии, в период освободительных революций и на заре национального строительства в странах Востока продолжали действовать те морально-ценностные и мировоззренческие принципы, которые создавались еще первыми реформаторами. Но дальнейшая их разработка попадала во все возрастающую зависимость от решения проблем государственно-национального и социально-экономического развития. На первый план выходила политика, а не теология. Реформаторская мысль вдохновлялась уже не столько пафосом борьбы с устаревшим прошлым, сколько настоятельной необходимостью по-новому ответить на злободневные вопросы дня. Все это сказывалось на религиозном синтезе традиционного и современного. Расширялась и углублялась модернизация религиозной догматики. Чем более интенсивным и масштабным становился этот процесс, тем быстрее шло освоение терминологии, понятий и отдельных положений философии, социологии, политологии, экономической науки. В результате под общей конфессиональной оболочкой объем модифицированного религиозного содержания начал постепенно уступать светским заимствованиям. Однако реформаторский синтез традиционного и современного по-прежнему подчинялся исходной религиозной установке (133, с. 332).

Тенденция к ослаблению если не религиозности, как таковой, то прежнего значения конфессиональных уз, пробивала себе дорогу в либерально-буржуазной среде, среди радикально настроенной интеллигенции и учащейся молодежи. Одних подталкивало к этому приобщение к сферам деятельности, связанным с достижениями науки и техники таким образом, что появлялось убеждение в несовременности религиозных принципов миропонимания; других – преимущественно прагматический поиск классового и политического союзника из числа сторонников секуляризма.

Так или иначе, но подобное ослабление когда-то всепроникающего религиозного поля делало религиозную общину неадекватной тому новому социальному организму, в рамках которого она функционировала. В области идейной борьбы все это приводило к тому, что к старым расхождениям по классово-политическим мотивам добавились новые, связанные с вопросом о способах выживания религии в секуляризованном мире. Среди буржуазных прагматиков-модернистов утверждалась мысль о необходимости руководствоваться не столько буквой, сколько духом религии, то есть реформаторски истолкованными морально-ценностными ориентирами. Доктрины таких идеологов порой настолько наполнялись светским содержанием, что лишь религиозная оболочка отделяла их от классово однотипных нерелигиозных учений. Тем не менее, акцент неотрадиционалистов на универсальность религии не означал отказа от установления связи между прошлым и настоящим. При этом поднималась на щит традиционная символика, в результате чего ранее выработанные рефор-

маторами стереотипы мышления и бытия окостеневали и быстро становились консервативными.

То, в каком направлении и какими темпами осуществлялось реформаторство в целом, зависело в конечном счете от конкретно-исторической ситуации. И здесь многое определялось тем, какие классово-политические силы выражали то или иное вероучение, на каком уровне развития находилась данная конфессиональная община, каков ее официальный статус, роль в обществе и системе внутррелигиозных и межрелигиозных мировых связей.

Как было отмечено выше, модернизации восточных обществ в Новое время сопутствовал конфликт между традиционным мировоззрением, опиравшимся на религиозные представления, и современным образом мыслей. Модернизация ускорила процесс секуляризации – освобождения человека и общества от деспотизма духовенства и религиозных институтов, что в свою очередь способствовало перемещению влияния религии из сферы общественной жизни в сферу личного сознания и чувства. В одних случаях это проявлялось в тенденции к отделению политики от религии, религии от государства; в других – в протесте против вмешательства духовенства в общественную жизнь; в третьих – в форме утверждения равенства всех религий и религиозно-философских учений. Основой всех восточных национальных теорий стал позаимствованный на Западе секуляризм. Конечно, секуляристская идея не всегда и не всюду могла быть реализована и даже открыто высказана, потому что вызвала отчаянное сопротивление традиционалистских сил, имевших в то время массовую опору в своих странах. Сторонников секуляризма и реформаторства публично обвиняли в сознательном уничтожении и оскорблении веры.

Но именно религиозным реформаторам (преимущественно последней трети XIX – начала XX в.) принадлежала выдающаяся заслуга приспособления своих религий к новым условиям общественной жизни. В то время это могло быть сделано главным образом «через наведение мостов между традицией и современностью, переосмыслением религии в современных терминах», – как писал выдающийся индийский просветитель и реформатор Мухаммед Икбал (1873–1938) (104, с. 96).

Реформаторство стало реакцией на подрыв жизненных устоев восточного общества. Процесс его форсированной модернизации расшатывал основы традиционного мировоззрения, подрывал господство догм и религиозной схоластики. Восток осознал мощь научного познания и технического прогресса. Традиционные формы отношений между людьми утрачивали силу универсального и абсолютного регулятора. И не только потому, что появление современного (буржуазного) сектора в экономической жизни и новых социальных групп требовало и современных для тогдашних восточных стран форм регулирования общественных отношений. Еще одна причина заключалась в том, что, имея дело с секулярным Западом как центром силы, Восток вынужден был вводить и приемлемые для европейцев юридические нормы.

Были поколеблены идеологические основы традиционной власти – средневековое представление о превосходстве аборигенов над чужаками, пришлыми людьми, о примате религиозной общности над всякой иной, потому что чужаками, пришлыми, иноверцами были европейцы, с которыми уже нельзя было обращаться свысока. Жизнь требовала существенного изменения в понятиях о роли человека и значении его земного бытия.

Религиозное реформаторство было исторически неизбежно как инструмент «заземления» религии, приближения ее к пастве, переориентации богословия, религиозного сознания на мирские нужды людей путем смещения акцентов с вопросов религиозной веры на освещенные верой морально-этических принципов. Реформаторство существенно отличалось от пуританских движений Средневековья, которые были направлены не на разрушение традиционного общества, а на возрождение религии в «первозданной» чистоте. Напротив, реформаторские течения в религиозной мысли XIX в., вызванные к жизни потребностью

в общественной перестройке, объективно санкционировали потрясение основ под флагом очищения религии от средневековых наслоений и возврата к ее первоисточникам – Корану, Ведам, палийским канонам и т. д. А это открывало возможности для их толкований священных текстов, не ограниченных жесткими рамками старой традиции.

Реформаторы придерживались простой логики. Восток отстал, потому что вера утратила изначальную чистоту, и предписанный ею морально-этический комплекс подвергся разложению. Отсюда вывод о необходимости очищения веры и возврата к социальному идеалу и религиозной доктрине, которые не совместимы с деспотизмом – главным препятствием для подлинного социально-экономического прогресса. Они убеждали свои народы в том, что Востоку в современном мире, для того чтобы стать вровень с Европой, нужно овладеть достижениями западной цивилизации. Реформация означала переход от потустороннего к реальной жизни, от духовного к рациональному, от фатализма и пассивности к осознанию человеком его созидательных возможностей.

Реформаторы стремились привести традиционные мировоззренческие системы в соответствие с требованиями эпохи. Их усилия были направлены на соответствующий пересмотр некоторых традиционных методов познания истины и интерпретации религиозных предписаний социального поведения.

При этом, толкуя канонические тексты в духе времени, они не затрагивали основных догм, хотя порою отказывались от многих важных положений, освященных традицией. Они добивались рационализации религиозной веры путем согласования ее с естественным знанием и привнесения религиозного начала в научное сознание. Делая упор на морально-этические аспекты человеческого бытия, реформаторы добивались, в частности, демократизации, упрощения и удешевления ритуала, чтобы освободить верующего от безграничной власти религиозных авторитетов.

В самом реформаторстве возникло два основных течения. В одних случаях реформаторское переосмысление религиозных и философских доктрин имело модернизаторскую направленность, в основу которой был положен западноевропейский образец с национальной спецификой, в других – охранительную, ориентированную на сохранение старых духовно-психологических установок. По этому признаку религиозных реформаторов от конца Нового времени (последняя четверть XIX – начало XX в.) до наших дней можно разделить на две большие группы – модернизаторов и охранителей.

Модернизаторы стремились также примирить действительность с традицией, приспособить к действительности традиционный идеал. Для модернизаторов, как и для охранителей, религия оставалась основой духовности, важнейшим элементом культурной, идеологической и политической жизни. Но религию Средневековья они трансформировали в религию современного индустриального общества.

Один из первых индийских религиозных реформаторов Раммохан Рой (1772–1879) считал, что религия – это комплекс норм морали, совместимый с естественными законами и наукой (23, с. 168). Его последователь Дебендранат Тагор (1817–1905) отвергал традиционное представление о непогрешимости священных книг индуизма, полагая, что каждая догма должна быть оценена логикой разума и то, что не выдерживает этой оценки, должно быть отброшено (67, с. 46). Филиппинские реформаторы выступали против официального католицизма с сугубо рационалистических позиций освобождения доктрины от наиболее реакционных суеверий, догматических наслоений, извращений и многих обрядов, превращающих католицизм в синоним мракобесия (43, с. 134).

Общественный прогресс модернизаторы считали предписанным религиозной доктриной. Ориентируя верующего на рациональное познание мира и активное отношение к жизни, они хотели новое сделать доступным массовому сознанию, освящая его традицией.

Средневековому представлению о ничтожности человека в его земной юдоли, фатализму и пассивности противопоставлялась гуманистическая концепция человека – работника на земле, обладающего свободой выбора, идея человека – наместника Бога у мусульман, творческой личности в необуддизме и т. д.

Мусульманский реформатор сириец Абдуррахман аль-Кавакиби (1854–1903) утверждал, что человек обладает свободой выбора в рамках Божественного Предопределения, которое проявляет себя лишь время от времени, и человек должен работать, чтобы улучшить общество, чтобы расцвела земля (23, с. 86).

Лидер китайских реформаторов конфуцианец Кан Ювей (1858–1927) толковал изречение Будды «Вне обыденного мира нет мира дхарм» как предписание отдавать все силы для преобразования обыденного мира (32, с. 106).

В Индии наблюдалась тенденция к переосмыслению индуизма в духе поисков путей перестройки общества, а в связи с этим воспитания нового человека. Выдающийся философ Индии Сваами Вивекананда (1862–1902) писал: «Поскольку в каждом человеке воплощена частица Абсолюта, Бог есть в душе каждого, поскольку все люди равны между собой: нет ни каст, ни господ, ни рабов, все равны, никто не может иметь привилегий» (28, с. 88). Цейлонец Ананда Кумарасвами утверждал, что в основе национального единства – свободная личность, сложившаяся в результате самосовершенствования в духе буддийских и индуистских ценностей (28, с. 126).

Модернизаторское направление религиозного реформаторства обычно пользовалось прямой или косвенной поддержкой колониальных властей уже в силу его модернизаторской сути, потому что способствовало приспособлению традиционного общества к новым жизненным обстоятельствам, а также вследствие его преимущественно умеренной политической ориентации. Лидер египетских мусульманских реформаторов Мухаммед Абдо заслужил похвалу британского генерального консула в Египте лорда Кромера. Идеолог мусульманского реформаторства в Индии Сайид Ахмад-хан был пожалован английской королевой дворянским титулом «сэр». Характеризуя его деятельность, современные исследователи справедливо отмечают, что он стремился облегчить представителям высших классов мусульманской общины переход к европейскому образованию и их трансформацию в колониальную интеллигенцию.

Однако там, где религиозные реформаторы занимали нежелательную для колонизаторов позицию, отношение властей к ним становилось жестким. Так, например, обстояло дело с мусульманскими реформаторами-модернизаторами в Алжире (начало XX в.), которых возглавлял очень известный в мусульманском мире Бен Бадис. Они видели свою задачу, в частности, в том, чтобы наладить взаимопонимание между алжирцами и французами. В то же время они выступали в защиту арабской культуры от посягательств колонизаторов, пытались распространять в народе чувства патриотизма, единства и национального достоинства. Бен Бадис был первым, кто выдвинул идею самобытной алжирской нации. За это он и его сподвижники подверглись преследованиям со стороны колониальных властей (154, с. 29).

Реформация в Европе и восточное реформаторство были сущностно едины как разновидности духовных революций индустриальной эпохи (идеологи мусульманского реформаторства аль-Афгани и М. Икбал сравнивали это течение с протестантизмом в Европе). Но все же между ними есть существенное различие: восточное реформаторство зародилось и развивалось преимущественно как религиозно-этическое движение, в то время как западная Реформация с самого начала была движением общественно-политическим и имела неизмеримо большее значение для политической и социальной истории мира.

Под воздействием сил модернизации в сознании людей произошли существенные сдвиги. Не то чтобы вера становилась личным делом, но глубина ее в целом как бы уменьшалась, происходило размывание религиозного сознания: молитва, пост, проявление рели-

гиозного рвения в какой-то степени становились символами социальной, политической и национальной идентичности личности, а не признаком благочестия.

Реформированные традиционные мировоззренческие доктрины оставались в сфере интересов преимущественно небольшой части религиозных теоретиков и интеллектуалов. Современные последователи религиозного реформаторства на Востоке, как правило, следуют за учителями. Причем модернизм не выступает в качестве самостоятельного течения религиозной и богословско-философской мысли. Реформаторские идеи обычно вплетаются в ткань экономических, социальных и этических концепций. Безусловно, преобладают традиционные формы религиозного сознания.

Деятельность религиозных реформаторов и модернизаторов религиозно-философских учений показывает, что любая религиозная доктрина может быть истолкована в духе желательном для ее интерпретаторов, каких бы они взглядов ни придерживались. В этом смысле замечательны слова, сказанные турецким государственным деятелем Рашидом-пашой австрийскому канцлеру Меттерниху, выразившему сомнение в возможности модернизации Османской империи: «Мусульманский закон предоставляет широкую свободу действий и может все адаптировать». Буддизм считается философией ненасилия. А вместе с тем лидер кампании протеста в Бирме У Отама в 1921 г. призывал расчистить путь для Мессии, даже если понадобится прибегнуть к насилию. При этом он толковал буддийское положение о нирване как о цели, достижение которой верующим возможно только в борьбе за свободу (85, с. 321).

Вступление Японии на путь капиталистического развития (последняя треть XIX в.) сопровождалось процессом интегрирования религии и политики: синтоизм в форме «государственного синто» (путь духов – обозначение мира сверхъестественного), очищенный от влияния буддизма, стал использоваться для унификации национальной мысли, освящения правительственной политики, укрепления императорской власти.

Одним из направлений перестройки религиозного сознания стало создание новых универсальных космополитических общечеловеческих религий во имя всечеловеческого братства или национального сплочения в борьбе с конфессиональной разобщенностью. В их основе – представление о сущностном единстве всех религий, идея, близкая многим просвещенным деятелям индустриальной эпохи. Это особенно характерно для Индии. Например, на рубеже XIX и XX вв. глава одной из сект индийских мусульман Ахмад, испытавший влияние ряда религиозных течений, объявил своим сторонникам, что Иисус, воскреснув, отправился проповедовать слово Божие в Индию и что христианский миссия и ожидаемый мусульманами-шиитами Махди (исчезнувший в середине IX в. двенадцатый по счету глава шиитской общины, возвращение которого должно символизировать Страшный суд и утверждение «царства справедливости на земле») – это одно и то же лицо, а его воплощением в очередном перерождении является именно он, Ахмад. Движение ахмадийцев (ахмади, ахмадие, ахмадия) вскоре приобрело немалое влияние среди мусульман Индии, причем это свое влияние секта сохраняет в Пакистане и в наши дни.

Разновидностью религиозной космополитической доктрины является бехаизм – учение, созданное Хусейном Али Нури (1817–1892), известным в Иране в середине XIX в. как Бехаулла (Блеск Аллаха или Божественное сияние). Бехайты проповедуют общность религий как ниспосланных единым Творцом, которые в силу этого не могут противоречить друг другу: разными и противоречивыми могут быть только толкования людьми священных текстов. Все религии – мировые и узконациональные – необходимы человечеству, так как открывают путь к процветанию. Одна из заповедей бехаизма объявляет, что религии обязаны объединять людей, а если они несут с собой рознь, то лучше не иметь их вообще. Человечество по бехаизму едино; взрослея, оно все больше осознает себя как единое целое в лоне бехаистского понимания единобожия. Люди идут к общемировому государству, не зна-

ющему границ, с одной администрацией, единым мировым языком, равноправием, допускающим передел имущества, к общечеловеческому гражданству. Можно сказать, что идеи бехаизма создали в исламском обществе ту среду, которая в дальнейшем стимулировала многие движения, направленные на реформацию и модернизацию ислама. В тоже время, по мере того как рушились основы традиционного общества и возрастала нестабильность жизненных условий, прежде всего низших городских слоев, появлялось все больше охранительных движений, региональных сект, которые западным ценностям противопоставляли традиционные, призванные указать верующему путь к выживанию как вечно действенный регулятор социального поведения (106, с. 86–89).

Идеи охранительного толка питали движения социально-политического протеста. Морально-этическая, социальная направленность проповеди религиозных реформаторов и модернизаторов способствовала трансформации религиозного мировоззрения, что впоследствии стало одной из важнейших реалий и составляющих современного развития общественно-политической мысли на Востоке, где религия все еще господствует в сознании широких народных масс.

## Мусульманское реформаторство

Особенно активными на Востоке были мусульманские реформаторы. Это объясняется тем, что в исламе, как ни в одной из других религий, мирское и сакральное находятся в неразрывном единстве и качественные изменения в жизни мусульманской общины неизбежно затрагивали мировоззренческие основы.

В отличие от христианства ислам получил основной реформаторский импульс от развития буржуазных отношений непосредственно на Востоке. Но не обошлось и без западных влияний, обусловленных спецификой этого процесса в условиях колониального, полуколониального и неокOLONиалистского воздействия. Вместе с тем особенности исламизации Востока и последующей эволюции мусульманских общин обеспечили их реформаторской перестройке такое многообразие форм синтеза современного и традиционного, которого не знает реформация иных вероучений. Это стало возможным потому, что никакая другая конфессиональная общность не является столь многочисленной и разнородной по этническому составу, внутррелигиозным отличиям. Ни одна не разбросана по столь разным цивилизационно-культурным ареалам, различным ступеням общественного развития, государствам, чье положение в системе империалистической эксплуатации так неодинаково.

Это уже само по себе предопределило множественность очагов мусульманского реформаторства, большие промежутки между временем их возникновения в отдельных странах и регионах, то, что характер взаимоотношений между отдельными центрами (а порой между центрами и периферией) варьировался от мирного сосуществования до острейшей конфронтации. Реформаторское наступление на традиционное наследие носило в исламе особенно затяжной и неравномерный характер, осложняясь внутрисконфессиональными трениями и отсутствием синхронности движений, базирующихся на буржуазных отношениях различной степени зрелости и по-разному связанных с мировым капиталистическим хозяйством. Тем самым не просто сдерживался переход реформаторства с элитарного на массовый уровень, а продлевался срок, в течение которого реформаторы были существенно ограничены в своих модернизаторских начинаниях.

Хотя симптомы предреформационного брожения давали о себе знать много раньше, в Индии исламские реформаторы начали заявлять о себе во весь голос примерно со второй четверти XIX в., в Иране – с 40–50-х гг, в Сирии – с 50-х, в Турции – с 60–70-х, в Египте – с 80–90-х гг. XIX в., в Алжире, Тунисе, Малайе, Индонезии, Сингапуре – с конца XIX – начала XX в. В других мусульманских странах реформаторские течения возникли позже

(например, в Марокко и Афганистане – в 1910–1920-х гг., в Саудовской Аравии и Брунее – лишь в 1960–1970-х гг.).

Центры и периферии реформаторских движений обычно формировались на основе конфессиональной однотипности, этнической близости, сходства исторических судеб и культурно-традиционного наследия. Влияние индийских реформаторов, например, ранее всего сказалось на индийцах-мусульманах, проживавших в Бирме, на Цейлоне, в Малайе, Сингапуре, а уже затем – и притом не столь непосредственным образом – на единоверцах из числа коренных жителей этих стран. Для Арабского Востока превалирующее значение имело развитие реформаторских движений в Сирии и Египте. Отзвуки реформаторства доходили затем до арабских поселений в Южной, особенно в Юго-Восточной Азии. Иногда колонизаторы также способствовали распространению реформаторства, вынуждая противившихся им мусульманских националистов к вольной или невольной перемене мест.

Порой в одном регионе и даже государстве появлялось несколько очагов реформаторского движения. Так, в Юго-Восточной Азии подобные центры имелись в Сингапуре, Малайе и Индонезии, причем в последнем случае особо выделялись яванское и западносуматранское направления. Иногда одна страна попадала в зону реформаторских импульсов, различающихся по своей конфессиональной (нередко и этноконфессиональной) основе, зрелости ее базиса и структуре надстроечных компонентов. Подобные различия приобретали особенно острый характер, когда начинали отражать также антагонистичность национального капиталистического уклада колониальному характеру синтеза, политическое соперничество и конкуренцию различных по этническому происхождению представителей местного уклада в рамках этого или же неокOLONИАЛИСТСКОГО синтеза.

Между тем в своем классическом варианте мусульманская реформация, как реформация и других вероучений на Востоке, поначалу отражала интересы тех купцов-компрадоров, которые, будучи связанными с колонизаторами, а нередко и с феодально-помещичьим землевладением, постепенно осваивали европейские методы ведения торговых и банковских дел. Поскольку подобный род занятий в дальнейшем дополнялся промышленной деятельностью, реформаторы начинали выражать идейно-политические запросы и социально-экономические нужды зарождающейся национальной буржуазии. В той мере, в какой рост ее рядов, особенно же увеличение числа мелких и средних предпринимателей, обгонял численность компрадорских группировок, наряду с прозападным вариантом капиталистической модернизации в мусульманском реформаторстве все более распространялся и антизападный ее вариант, апеллировавший к исламской «самобытности» в ее националистической интерпретации (157, с. 41).

Во времена колониальной и полукOLONИАЛИСТСКОЙ зависимости наибольший динамизм в деле наращивания компонентов буржуазной инфраструктуры был свойствен реформаторам из компрадорских кругов. Дело в том, что они умели извлечь максимальную выгоду не только из близости к колониальным властям и западному капиталу, но также и из существования отдельных традиционных, в том числе исламских, структур. На такой синтезированной основе и делался затем ускоренный рывок в мир «большого бизнеса». При этом инерция подобного разгона сохранялась и в условиях независимости, разве что на смену колониальному хозяину приходил «партнер» неокOLONИАЛИСТСКОГО образца.

Именно компрадорские круги наиболее преуспели в том, чтобы использовать для развития капитализма в колониальные времена где касты, где секты, а где и суфийские братства (тарикаты). Разветвленную по всему мусульманскому Востоку сеть братств широко использовали, в частности, торговцы-арабы. Оседая в неарабских странах, они обращали на пользу своим коммерческим делам и связям с местными единоверцами как высокие посты в тарикате, так и привилегии, которые давались происхождением с родины «отца ислама» Мухаммеда и званием сайидов (нередко скрывавшим за собой ничем не обоснованные претензии на

прямое родство с пророком). Торговые касты, генетически связанные с индуизмом, но превращавшиеся по мере исламизации то в ортодоксально-суннитскую (меманы), то в сектантско-исмаилитские общины (бохра и ходжа), стали в конце XIX в. одним из очагов формирования торгово-компраторской буржуазии Индии. Кастовая система взаимопомощи, кредита и известной подстраховки предпринимательского риска помогала включаться в хозяйственный механизм метрополия – колония и находить там свое «доходное место». А последующее сотрудничество торговцев-компраторов с колониальной администрацией и британскими предпринимателями давало возможность ознакомиться с английским образом жизни и взять на вооружение то, что представлялось необходимым для упрочения и расширения завоеванных позиций.

Ранее всего (вторая четверть XIX в.) реформаторское движение охватило исмаилитские общины ходжа. Представители торгово-компраторских слоев выступили с ревизией догмата об абсолютной и божественной власти имама, главы этой общины-секты, за гарантию свободы личности и предпринимательства. Они потребовали, чтобы в их руки были переданы административные функции, прежде всего контроль над внутрикастовым кредитом, общинными фондами и доходами имамата. Борьба завершилась при Ага-хане III (1885–1957), который взял сторону реформаторов. Сотрудничая с англичанами, торговый, а затем промышленно-финансовый капитал ходжа сумел внедриться в экономику ряда афро-азиатских стран (а в XX в. и западных). Это не мешало, однако, исмаилитской буржуазии время от времени выдавать свои конкурентные столкновения с западными монополиями за вклад в борьбу эксплуатируемого Востока против империализма и расизма. Пробиваясь в ряды монополистов, воротилы исмаилитского «большого бизнеса» не забывали о кастово-сектантском фундаменте своего предпринимательства. Подобный фундамент цементировался модернизированной системой жилищно-кооперативного строительства, бесплатного медицинского обслуживания, а также образования и профессионального обучения. Действовали филантропические, спортивно-культурные заведения, создавались даже исмаилитские оркестры и исламоведческие центры, наконец, разнообразные массовые объединения (157, с. 57).

В ряде случаев деятельность компраторских и неокмпраторских группировок базировалась на вновь создаваемых сектах. Из них особо выделялась бехаитская и ахмадийская. Ахмадийская секта возникла в конце XIX в. в Индии, но впоследствии создала свои ответвления в Индонезии, Малайе, Афганистане, Египте, Сирии, Мавритании, Англии, Франции, ФРГ, США. Бехаиты вначале объявились в Иране, затем нашли приверженцев в Индии, Пакистане, США, ФРГ, Австралии, даже в Панаме и Израиле. Придав своему реформаторству космополитический оттенок и подкрепив его компромиссной в отношении империализма позицией, буржуазное руководство обеих сект, особенно бехаитское, сумело подключиться к эксплуатации Востока монополиями Запада и войти затем в некоторые влиятельные многонациональные корпорации. В ряде восточных стран протест против подобной интеграции в мировое капиталистическое хозяйство, против прозападной и антinationальной по своим последствиям политики нередко принимал форму антиахмадийских и антибехаитских выступлений под лозунгами защиты суннитского или шиитского правоверия.

Разумеется, было бы неправильно связывать сектантство исключительно с выражением компраторских и неокмпраторских интересов. Представительство этих интересов имело место и под оболочкой реформации исламской ортодоксии. Но в этом случае оно не пользовалось теми ускоряющими капиталистическую модернизацию возможностями, которые давала секте ее компактность в свете борьбы с феодально-духовными ревнителями средневековых устоев.

Между тем основную тяжесть такой борьбы брали на себя представители нарождающейся национальной буржуазии. И их выступления были тем решительнее, чем более они выражали общедемократические устремления. Повсеместная (и в колониях и в полу-

колониях) необходимость одновременной модернизации массового сознания вынуждала самих реформаторов считаться с тем, что любое покушение на «абсолютную Божественную истину Корана» традиционно квалифицировалось как вероотступничество. Потому-то для обоснования допустимости изменений в области религиозного учения нужно было либо снять запрет на нововведения – «бида» (так делали модернисты), либо, наоборот, утверждать, что предполагаемая модификация преследует цель «очистить» ислам от «биды». Первый метод применялся в основном сторонниками европеизации, или вестернизации, мусульманской общины, второй – теми, кто с возрождением первоначальной «чистоты религии» связывал противопоставление «западной цивилизации» националистически истолкованной «исламской самобытности». Однако уже на заре реформации ислама сохранялись традиционная форма или же многие ее компоненты при реальной нацеленности содержания на решение современных задач в рамках различных реформаторских направлений.

Ислам, как и другие восточные вероучения, в период колониально-капиталистической эксплуатации подвергся вмешательству колонизаторов. Как и повсюду, главным объектом этого вмешательства стали правовые вопросы. Во-первых, с ними было связано юридическое оформление статуса тех представителей феодально-духовного сословия, которые перешли на службу в колониальную администрацию (в качестве консультантов по шариату при гражданских судах, служащих различных учреждений по исламским делам). Во-вторых, реформа права вызывалась необходимостью перестройки шариатского судопроизводства применительно к действию механизма метрополия – колония. Колониальные власти настойчиво стремились к тому, чтобы передать гражданским судам решение как уголовных дел (а к ним относилось также участие в антиколониальных выступлениях), так и вопросов, касающихся собственности мусульман. Практически же эти акции затрагивали тех, кто приходил в соприкосновение с системой метрополия – колония. У большинства мусульман, живших в мире религиозно-традиционных устоев, «происки христианского Запада» в любом их варианте вызывали болезненно острую и резко негативную реакцию. Ее порой пытались использовать в антиимпериалистических целях те реформаторы-националисты, которых заботила проблема массовой поддержки национально-освободительной борьбы. Но на этом пути их ждали немалые трудности, связанные с преодолением влияния и противодействия хранителей средневекового исламского наследия, тем более что среди последних были духовные лица, поступившие на службу к колонизаторам и пользовавшиеся их поддержкой (159, с. 92–95).

Наряду с задачами осовременивания мировосприятия и быта мусульманских масс, реформаторам нужно было решать вопросы классово-политической консолидации исламской прослойки национальной буржуазии, повышения ее общественной роли, конкурентоспособности и т. д. И чем более отдельные сферы реформаторской деятельности выражали общественно-буржуазные потребности, тем выше была степень освоения культурно-просветительского и социально-организаторского опыта капиталистического Запада. В связи с этим далеко не случайна, в частности, возрастающая степень европеизации содержания и методики преподавания в модернизированных исламских заведениях по мере восхождения от начального образования к высшему. Однако наряду с университетами, чье обновление на протяжении многих десятилетий совершалось изнутри, были и такие, которые имели изначально модернистский облик.

По западному типу создавались также многие просветительские ассоциации (Мусульманское просветительское общество в Коломбо – 1891 г., Мохаммадия в Индонезии – 1912 г. и т. д.), молодежные и студенческие объединения (студенческая корпорация Алигарха; Ассоциация молодых мусульман на Цейлоне – 1910 г. и т. д.), скаутские организации (в Египте – 1929 г., Марокко – 1932), профсоюзные организации во втором десятилетии XX в. и др. (7, с. 129).

И все же задолго до краха колониальной системы появились симптомы ограниченности модернизаторских возможностей исламского реформаторства. Ранее всего это случилось в сфере политики, где за редкими исключениями мусульманские националисты не удерживались сколько-нибудь значительное время в авангарде национально-освободительной борьбы. Переход в арьергард, а порой и отход от антиколониальных выступлений, предопределялся исходной узостью конфессионально-этнической позиции при этнической (да и религиозной) неоднородности большинства стран Востока.

Кроме того, приверженность религии, пусть в ее реформированном, модернизированном варианте, придавало буржуазным или мелкобуржуазным движениям черты консерватизма в глазах передовых слоев населения. Это зачастую противопоставляло религиозные реформаторские движения общенациональной борьбе с колониализмом и давало большие преимущества их светским политическим конкурентам.

Отдельный объект для изучения представляет доктринальная (в отличие от социально-исторической) суть мусульманского реформаторства. Одним из первых теоретиков реформаторского обновления ислама был основатель движения панисламизма (применения мусульманского реформаторства к политике) философ и выдающийся общественный деятель Джемальаддин аль-Афгани (1838–1897). Он родился в Афганистане, но в зрелом возрасте покинул родину и уехал сначала в Египет, затем в Турцию. Обосновавшись в конце концов в Индии, аль-Афгани создал несколько философских и политических произведений, в которых решился открыто провозгласить необходимость модернизации устаревшего вероучения. Затем последовали его первые публичные выступления, получившие широкий отклик в среде правоверных (157, с. 85; 150, с. 95).

Слушателей привлекало не столько религиозное содержание, сколько политический пафос проповедей, призывавших к освободительной борьбе мусульман против иноземных захватчиков. В стране, много лет находившейся под властью англичан, этот вопрос был особенно актуален. Вероятно, по этой причине аль-Афгани нашел наибольшее число сторонников именно в Индии. Его проповеди в Индии, а впоследствии в Париже, посещали не только простые верующие; они привлекли внимание самых образованных и влиятельных государственных деятелей. Среди них был муфтий Египта и профессор крупнейшего в мире мусульманского университета Аль-Азхар в Каире Мухаммед Абдо (1849–1905), ставший сподвижником аль-Афгани и не менее значимым лидером мусульманской реформации. Не менее весомый вклад в дело религиозной модернизации колониального периода внес мусульманский теолог из Индии Сайид Ахмед-хан (1817–1898) (157, с. 94).

В религиозно-философском аспекте их усилия были направлены на пересмотр некоторых традиционных методов познания истины и подходов к толкованию исламских установлений, относящихся к регулированию общественных отношений во имя упрочения позиций ислама в современном сильно секуляризованном мире.

Аль-Афгани в предисловии к книге «Отповедь материалистам» ставит задачу реформировать ислам так, чтобы он отвечал требованиям современной цивилизации. Религиозные теоретики-модернизаторы до сих пор опираются на принципы, разработанные их знаменитыми предшественниками (147, с. 4).

Для реформаторов так же, как и для традиционалистов, ислам, религия абсолютного единобожия, является идеальной и всеобъемлющей системой ориентаций, пригодной для всех времен и народов. Как указывал один из виднейших идеологов реформаторства Мухаммед Рашид Рида (1865–1935), «ислам – это и духовный и социальный принцип, и политический идеал». Но в отличие от традиционалистов реформаторы считали, что неизменный по сути ислам включает в себе возможность и необходимость саморазвития, что идеальный мусульманин – это активный творец собственной истории, работник на этой земле, выполняющий волю творца (155, с. 47).

В центре внимания реформаторов находился вопрос не столько об отношении между верующим и творцом, сколько о месте человека в сотворенном Богом порядке, морально-этические проблемы. Как заметил современный последователь М. Абдо Мухаммад Халафалла, в исламе все, что имеет отношение к Богу, – неизменно, а то, что связано с человеком, – величины переменные. Отсюда осуждение ими пассивного подчинения верующего религиозным авторитетам – «таклида», утверждение необходимости возрождения «иджтихада» – права широкого круга людей, а не только богословов иметь собственное мнение по богословско-юридическим вопросам. «Ислам, – писал М. Абдо, – осудил слепое подражание в делах веры и механическое выполнение религиозных обрядов... Он освободил разум человека от рабского следования образцам и выделил ему сферу, в которой он сам способен принимать решения согласно своей логике, в меру собственной мудрости» (155, с. 69).

Целью мусульманских реформаторов была выработка богословской аргументации нетрадиционного отношения к действительности.

М. Абдо утверждал, что каждое поколение должно толковать Коран на основе жизненного опыта и собственных знаний. Это, с одной стороны, подрывало авторитет ортодоксального духовенства, которое претендовало на роль единственного интерпретатора шариата, с другой – означало признание допустимости обновления мусульманской юриспруденции – «фикха» (156, с. 96–101).

Современный мусульманский теоретик из Сингапура Ахмад Ибрахим так разъясняет эту мысль: было бы неразумно искать в исламских трактатах прошлого ответы на все вопросы современности. Поэтому вечные предписания Корана должны «дополняться разработкой новых законов, подлежащих изменению в зависимости от требований места и времени, но руководствующихся принципами Божественного права» (121, 1992, № 6). По существу, речь идет о признании светского права наряду с Божественным.

Но признание безусловной необходимости возрождения и правотворчества людей предполагает работу разума и наличие свободы выбора. В отличие от традиционалистов, которые, как правило, ограничивались признанием примата веры над разумом, мусульманские реформаторы отталкивались от положения, что ислам – это религия разума, а не слепая вера и постигнуть его суть можно только рациональным познанием, так что правильно понятое откровение и человеческий разум не могут противоречить друг другу. Более того, религиозная доктрина должна выдержать проверку ее догмы.

Реформаторы видели свою главную задачу в освобождении человека от суеверий, слепой веры, так чтобы роль разума, «для которого нет ничего невозможного», была решающей в жизненной практике. Шейх аль-Азхара Мустафа аль-Мараги писал в 1929 г.: «Истинная религия не может находиться в конфликте с подлинной наукой. Если же научные истины как бы вступают в противоречие с религией, то это лишь означает, что у нас нет правильного понимания Корана и Сунны» (149, с. 69).

Такого рода суждения стали уже общепринятыми. Это означало по существу признание безграничных возможностей разума в познании мира. Типичный образец толкования Корана как источника всего и всякого знания находим у Абдар-рахмана аль-Кавакиби: «Ученые открыли, что мировая материя состоит из эфира. Читая в Коране о начале бытия, находим: „Потом устремился он к небесам, – а они были дымом“. Ученые открыли, что все в мире находится в непрерывном движении. Читаем в Коране: „Все течет до определенного предела“».

Свободный разум неотделим от представления о личности, обладающей свободой выбора. Мусульманские реформаторы считали, что человеку принадлежит выдающаяся роль в преобразовании природы и общества. У него свободная воля в рамках Божественного Предопределения. Причем Бог вмешивается в людские дела лишь спорадически, что вос-

принимается как случайность. Отсюда вывод: человек – кузнец своего счастья и отвечает за свои действия.

Мусульмане, говорил аль-Афгани, должны стать частью современного мира. А современный мир основывается «на двух важнейших опорах: разуме и гражданской активности, которые, будучи ориентированы на прогрессивное развитие, отвечают сути ислама, подчеркивающего верховенство Разума» (147, с. 69).

Главные мусульманские ценности социальной шкалы – равенство, братство, справедливость, сотрудничество и солидарность – толковались реформаторами с точки зрения потребностей индустриальной эпохи. Мусульманский мир был потрясен беспрецедентным шагом М. Абдо: как муфтий – высший богословский авторитет для мусульман-суннитов, имеющий право делать заключение по вопросам применения шариата – он разрешил мусульманам получать проценты по банковским вкладам, что шло вразрез с кораническим запретом ссудного процента. Равенство людей перед Богом реформаторы отождествляли с их равенством перед законом и в соответствии с исламским принципом совещательности – «шура» – выступали в пользу представительного правления (152, с. 83).

В 1930-х гг. на основе мусульманского реформаторства сложились два направления: модернизаторский фундаментализм, ориентированный на включение мусульманских стран в сообщество по-европейски цивилизованных государств на основе «чистого» ислама и охранительный фундаментализм, выступавший за возрождение идеальной мусульманской общины путем перестройки настоящего по образцу раннеисламского прошлого на базе достижений современной цивилизации. Различие между двумя направлениями определяется по-разному, но в принципе может быть сведено к следующему тезису: первое придерживается лозунга «Вперед с Кораном!», второе – «Назад к Корану!» (152, с. 96).

Охранительно-фундаменталистское направление нашло воплощение в теоретических построениях преимущественно радикальных и экстремистских движений, особенно в странах Ближнего и Среднего Востока и Африки. Такова, в частности, платформа получившей широкую известность ассоциации «Братья-мусульмане», созданной в Египте в 1928 г. Ее заявленная цель – возрождение мусульманского мира на основе Корана через моральное совершенствование мусульманина и установление царства социальной справедливости. Ее появление стало реакцией на усиление социальной и политической нестабильности и эрозию традиционных исламских ценностей под напором современности, западного образа мыслей и жизни (159, с. 78).

В Российской империи мусульманское реформаторство приняло форму джадидизма. В 1883–1984 гг. Исмаилбей Гаспринский (1851–1914) выпускал в Бахчисарае газету на турецком языке «Терджюман» («Толмач»), которая проводила идеи панисламизма и религиозного модернизма. Он предложил российским мусульманам новую школьную систему вместо традиционной – усул-и джадид (новая метода). Его последователи назывались джадидами. Джадидов занимали вопросы воспитания и просвещения молодежи в современном духе на исламской религиозной и морально-этической базе. Нередко в фокусе борьбы джадидов с кадимами (консерваторами) находились религиозно-канонические проблемы. До Октябрьской революции в России деятельность джадидов была значительной, особенно среди татар. В 1913 г. они издавали 16 газет на тюркских языках, в том числе 13 – на татарском, было открыто много новометодных школ, в которых преподавались основы естественных наук и образование было поставлено на современный лад. Из джадидов вышли участники и руководители националистических, панисламистских и пантюркистских движений, некоторые из них, например, Фазулла Ходжаев, впоследствии примкнули к РКП(б) (7, с. 102).

## Реформаторство в индуизме, буддизме и конфуцианстве

Индуизм, как, впрочем, и другие религии восточного общества, подвергался реформаторскому преобразованию в той степени, в какой приверженцы этого вероучения попадали в зону либо непосредственного развития буржуазных отношений, либо тех движений, которые были нацелены на слом феодально-колониальных преград современному прогрессу.

Реформация индуизма происходила в многоукладном обществе с весьма давними и глубоко укоренившимися традиционными устоями, чья живучесть поддерживалась кастовой системой с четкой конфессионально-социальной (и даже этно-социальной) стратификацией. Интенсивность колониально-капиталистической эксплуатации Индии в целом и индусского населения в частности обусловила особенно острую реакцию реформаторов индуизма на западные воздействия, будь то христианское миссионерство или же «британизация» индусского права. Кроме того, они гораздо более, чем модернизаторы других восточных вероучений, преуспели в приспособлении традиционных институтов и норм к выполнению новых функций. Инициаторами в этом процессе стали торгово-ростовщические индусские касты. Уже в первой половине XIX в. в них складывалась буржуазия современного типа, и практиковались новые формы как предпринимательской деятельности, так и социальной организации. Вместе с тем обнаружилась зависимость между высотой ритуального статуса и материальным преуспеванием, с одной стороны, и быстротой вызревания буржуазных отношений в касте – с другой. Обуржуазивание кастовой системы обычно происходило сверху. Учащались вместе с тем случаи, когда разбогатевшие верхи «низкороденных» настаивали на признании своей «респектабельности» и повышении общественного престижа. Временами со стороны отдельных членов «низких каст делались попытки» вовлечь остальных в организации современного типа (кооперативы и т. п.) с тем, чтобы привлечь их к более производительному труду и обновленным формам жизни (28, с. 86).

Очень медленно и трудно в результате модернизаторской переориентации большинства каст, приоритет стали получать не сакральные священные, а мирские цели. Даже межкастовые отношения понемногу переводились на деловую основу. Наконец, при кастах начали возникать разнообразные ассоциации, различающиеся по своей специализации и организационной структуре. Являясь объединениями более высокого порядка, кастовые партии и профсоюзы все менее отличались от классово однотипных организаций. Они имели похожую структуру, органы управления, уставы и программы. Средством идентификации для их членов служили не столько кастовые, сколько социальные и политические признаки и интересы. Вместе с тем в индуизме не меньшее значение, чем в исламе, имела деятельность реформаторских обществ и учреждений современного типа. Перемены в характере, масштабах и основной направленности такой деятельности позволяют выделить три этапа эволюции реформирования индуизма.

Первый этап религиозной реформации индуизма (второе десятилетие – конец XIX в.) совпал со временем перехода Англии к эксплуатации Индии методами промышленного капитализма. Провозвестниками реформации стали выходцы из торгово-ростовщических кругов, вначале занимавшихся компрадорскими операциями, а затем и предпринимательством в сфере промышленности. Считая установление буржуазных отношений явлением прогрессивным, а английское господство в силу личных выгод от сотрудничества с колонизаторами благом, они создавали организации («Атмия сабха» – 1815 г., «Брахмо самадж» – 1828 г. и др.), которые ставили перед собой цели пропаганды реформированных индуистских принципов. Наибольшее значение для развития индийской общественной мысли вообще и индуистского реформирования в частности имела деятельность общества «Брахмо самадж»,

неразрывно связанная с личностью его основателя Раммохан Роя (1722–1833) – великого индийского мыслителя и просветителя (28, с. 96).

Выходец из богатой бенгальской семьи, аристократ (раджа) Р. Рой окончил высшую мусульманскую школу в Патне и благодаря своим блестящим способностям овладел рядом языков (английским, арабским, персидским, древнегреческим, латинским, древнееврейским, санскритом и др.). Сочетание традиционной индийской индуистской культуры с хорошим исламским образованием и знакомство с европейской культурой, как древней, так и современной, позволило ему стать одним из первых в Индии ученых современного типа с широким кругозором и огромной эрудицией, а также исключительной возможностью изучать религии и цивилизации мира в сравнении. Изучение и сопоставление культур легло в основу научных исследований и практической деятельности будущего реформатора.

Рой был основателем первых в Индии национальных газет и светских школ-колледжей; его считают родоначальником современной бенгальской прозы. Он резко выступал против ряда устаревших и косных обычаев индуизма – системы каст, сати (обычай самосожжения вдов), ранних браков. Он выдвинул идею единого Бога, истолковав в монотеистическом духе древние тексты упанишад (священные трактаты, входящие в «Веды») о высшем Абсолюте (Брахмане), и кое в чем сблизив это толкование с монотеистическими идеями ислама и христианства (129, с. 143).

Объединив вокруг себя немалое число сторонников и последователей, в 1828 г. Рой образовал «Брахмо самадж» – общество Брахмы, единого Бога, в поклонении которому должны были слиться все религиозные потоки Индии, включая ислам и христианство.

После смерти Роя во главе общества стали представители бенгальской семьи Тагор. Среди них выделялся Дебендранат, отец знаменитого Рабиндраната. Д. Тагор усилил натурфилософский акцент учения. В 60-х гг. XIX в. к руководству обществом пришел Кешабчондро Сен, проведший ряд важных реформ и, в частности, активно пропагандировавший межкастовые браки, широкое образование и право женщин быть равноправными членами общества. Этот радикализм привел к расколу общества Брахмы на две группы – старую (Ади Брахмо самадж) и новую (Индийский Брахмо самадж) во главе с Сенем, активность которого еще более возросла до того, что его стали обожествлять, считая кем-то вроде пророка новой церкви. После смерти Сена в 1884 г. влияние общества ослабло, но деятельность его продолжалась и ощущалась на протяжении всего XX в. Брахмо самадж не было массовым обществом (число его членов никогда не превышало 10 тыс.) и деятельность его ограничивалось в основном Бенгалией. Однако влияние этого общества в деле реформации индуизма было немалым. Под его воздействием английская администрация издала законы против сати, о разрешении гражданских межкастовых браков, замужестве вдов и др. Члены общества основывали школы и колледжи, издавали газеты и книги, читали лекции, проводили дискуссии, и все это оказывало немалое воздействие на развитие общественной мысли, постепенную эволюцию и трансформацию древних индуистских религиозно-культурных традиций, воспитание новых поколений индийцев, уже подготовленных к дальнейшим этапам преобразования страны (129, с. 167).

Постепенно многие из объединений, возникших одновременно с «Брахмо самадж», подобно ему, превращались в «общества социально-бытовых реформ». Борьба с кастовыми предрассудками, такими традиционными установлениями, как запрет вторичного замужества вдов, со второй половины XIX в. сочеталась, как говорилось выше, с развитием благотворительности, учреждением модернизированных индуистских школ.

Иной характер деятельности новых, созданных в основном в последней трети XIX в. реформаторских обществ, можно рассмотреть на примере Арья самадж (образовано в 1875 г.), объединившей вокруг себя значительные (до полутора миллионов) массы индуистов. Основатель этого общества Даянанда из Гуджарата (1824–1883), принявший имя Сара-

свати в память о своем учителе – брахмане, знаток вед, многое в своем реформаторском движении взял у Кешабчондро Сена – в первую очередь разговорный живой язык (хинди), на котором он читал свои проповеди и писал книги, призывая к отмене сати и равноправию женщин, борьбе против идолопоклонства и системы каст (129, с. 192).

Однако, в отличие от движения Сена, Даянанда, тоже склонявшийся к монотеистическому толкованию индуистских текстов, не только не пошел по пути сближения с исламом или христианством, но, напротив, двинулся в противоположном направлении. Он провозгласил своим идеалом арийские веды (откуда и название созданного им общества), ведийские гимны, которые подверг монотеистической трактовке, считая, что различные имена ведийских богов – суть лишь разные ипостаси единого высшего божества. При этом в лозунге «Назад к ведам!» явно ощущался не столько призыв к возрождению консервативной старины, сколько отчетливое противодействие влиянию ислама и христианства.

После 1908 г. (подъем антиколониальной борьбы и стачка в Бомбее) Арья самадж перестала играть заметную роль в жизни страны и вплоть до наших дней сохранилось лишь в качестве небольшой религиозной общины, члены которой аккуратно следуют разработанному еще Даянандой обряду жертвоприношения, совершаемому раз в неделю в специальных храмах в близком к ведическому ритуалу духе. Обряд сопровождается возжиганием масла, молитвенными декламациями жрецов, хоровым пением или скандированием лозунгов ведическо-великоиндийского характера. Кроме того, члены общества изучают веды и ежедневно совершают домашние обряды ведического характера, в принципе не слишком отличающиеся от индуистских (129, с. 170).

Второй этап религиозной реформации индуизма (конец XIX в. – 1947 г., то есть год провозглашения независимости Индии) характеризуется тем, что главным в реформаторской деятельности стали не теология и просветительство, а политическая борьба и связанные с нею проблемы общественных преобразований. Выразителем обостряющихся противоречий между развивающимся индийским национальным капиталом и английским капиталом становится «индусский национализм». Переход реформированного индуизма на националистическую платформу позволил ему покончить с былым периферийным положением в рамках собственной конфессиональной системы, более того, выйти в авангард национально-освободительной борьбы. Но уже с 1930-х гг. «индусский национализм» перешел в ее арьергард, поскольку выявилось несходство политических устремлений разных буржуазных и мелкобуржуазных группировок, а в их националистической апелляции к индуизму усилились общинные мелкогрупповые тенденции.

Третий этап религиозной реформации индуизма охватывает постколониальный период (от 1947 г. – до наших дней).

Рассматривая эволюцию реформаторской мысли в Индии, следует отметить, что в начале XIX в. там появилась буржуазная разновидность религиозной доктрины, отходившая от традиции. В дальнейшем она была поглощена реформированной традиционной мировоззренческой системой в качестве духовной опоры национального самосознания.

Большинство реформаторов считали, что религия и образ Индии навечно слиты воедино. Вивекананда, например, вопреки утверждениям, что религия исчерпала свой созидательный потенциал, говорил, что она органически связана с судьбой Индии. Реформаторов отличало рационалистическое отношение к древним книгам индуизма. Они усомнились в непогрешимости традиционных толкований древних текстов, что открывало путь к освобождению разума от пут средневековой схоластики. Они пытались соединить традиционную духовность индуизма с европейским рационализмом, представлением об универсальном характере законов природы и мышления (129, с. 196).

Среди пионеров индуистско-рационалистического направления в философской и религиозной мысли наиболее радикальным был Кешабчондро Сен (1838–1884), признавав-

ший, по существу, безграничное множество источников истины. В этом смысле замечательно его высказывание: «Если рациональное исследование разрушает основы религии, то, стало быть, это не религия вовсе, а суеверие». И еще: «Пусть лучше человечество станет атеистическим, следуя разуму, нежели будет слепо верить». «Наука будет высшей религией... выше Вед, выше Библии. Астрономия, геология, ботаника, химия – это живое Божественное Писание природы, точно так же, как философия, логика и этика – суть Писания души. Вашим убеждениям и вашим молитвам, вере и разуму следовало бы гармонизировать с истинной Наукой». Такое же преклонение перед наукой и силой человеческого разума присутствует и у других религиозных реформаторов Индии, в том числе у Вивекананды и А. Гхоша (129, с. 199).

Социальные реформаторы использовали религиозный морально-этический критерий при разработке своих программ. Сарасвати Даянанда, идеалами которого были братство между людьми и народами, равенство возможностей, безкастовое общество любви и милосердия, считал, что активная жизнь для человека предпочтительнее, чем социальная пассивность под тем предлогом, будто жизненный путь предопределен роком, потому что судьба не что иное, как результат его деятельности. Балгангадхар Тилак (1856–1920), будучи в тюрьме, написал книгу «Тайная Бхагавадгита». Он толковал ее тексты, в отличие от традиционной интерпретации, в духе необходимости для человека активного участия в общественной жизни, что должно спасти Индию.

Социальный активизм проповедовал и М. Ганди. Каждый человек, по Ганди, выполняя свой жизненный долг согласно своему общественному положению, тем самым способствует собственному успеху и общественному прогрессу; высший социальный порядок может быть достигнут волей и усилиями людей.

Отвергая всякое посредничество между верующим и его Богом, реформаторы подрывали авторитет браминов – жрецов, которые присвоили себе исключительное право толковать древние книги и руководить ритуальными действиями и, защищая веру, добивались упрощения и удешевления ритуала. В последней четверти прошлого века Даянанда, который апеллировал к Ведам как основе возрождения независимой страны древних индийцев и считал необходимым их современное прочтение, отстаивал право каждого, а не только браминов изучать и толковать их.

Одна из характерных черт реформаторства в Индии состоит в стремлении пересмотреть политическую доктрину индуизма в духе монотеистического универсализма (Рой и Даянанда, Вивекананда и Гхош, Ганди и Бхаве разделяли идею духовной общности религий на основе универсалий индуизма). Монотеизм означал признание равенства людей перед лицом единосущного Бога, который является им в разных ипостасях, а это предполагает духовную общность человечества, создает основу для воспитания чувства патриотизма у разноверческих народов Индии. Монотеизм был не совсем чужд индусам. По существу, в индуизме Бог – Брахман – бестелесная, бескачественная субстанция, Абсолют, лежащий в основе всего сущего. Эта идея непостижимости и неопишуемости Абсолюта приравнивается реформаторами к постулату о неопишуемости и непознаваемости Бога в монотеистических религиях, и это позволило им обосновать тезис о «внутреннем почитании» единого Бога людей (28, с. 78).

Кешабчондро Сен, признавая истинность всех религий, отошел от индуистской традиции в пользу единой национальной религии на базе ислама, христианства и индуизма-брахманизма: «Любая содержащая истину книга, облагораживающая душу человека и возвышающая его, есть книга Брахмы, а тот, кто учит этой истине, – его руководитель».

«Вселенная – это собор, природа – высший жрец, каждый имеет доступ к своему Отцу – безграмотный крестьянин и образованный философ, коронованный монарх и одетый в лохмотья нищий».

Даянанда утверждал новую религию в качестве духовной связи народа Индии в борьбе с колониализмом, возрождение страны древних индийцев на основе Вед отождествлялось у него с хорошим правлением (сурадж), которое невозможно без свараджа – политической независимости страны.

Одна из ярчайших страниц была вписана в историю реформ религиозной доктрины индуизма философом-аскетом Рамакришной (1836–1886), который проповедовал общечеловеческую религию на общей основе синтеза различных течений индуизма. Он исходил из представления, что все религии истинны и каждая ведет к Единому Богу; в человеке заключена частица Божественного начала, оно реализуется через выполнение религиозно-этических предписаний, и это – путь к «спасению Индии». Набожный брахман, склонный к экста-тическим порывам, он с юности проводил время в храмах, затем стал аскетом и, увлекшись учением Шанкары, Ведантой, стремился обрести единство с Абсолютом, слиться с ним. Проведя немало времени с мусульманскими и христианскими мистиками, Рамакришна многое взял из этих религий и на этой синтетической основе создал учение о единстве всех религий. «К Богу, – проповедовал Рамакришна, – можно идти разными путями. Все религии истинны, Бог един, имен его много» (129, с. 202).

Учение это, а еще более сама почти мистическая личность Рамакришны, его глубокий интеллект и окружавший его ореол святости снискали ему необычайную популярность. К Рамакришне шли поклонники и последователи, жаждавшие поклониться и приобщиться к его святости, побеседовать с ним (среди них были Кешабчондро Сен и Даянанда Сарасвати). Многие поклонялись ему как живому богу, другие называли его Парамаханса – титул, которым именовали лишь самых великих и святых аскетов в Индии. Аскетизм жизни Рамакришны, глубокая религиозность и высокий моральный авторитет в сочетании с абсолютной терпимостью и апелляциями к широким народным массам обусловили немалый успех деятельности этого реформатора.

После смерти Рамакришны его последователями была создана всеиндийская неоиндуистская организация, названная его именем и ставившая целью распространение его идей и реализацию их в различных сферах культуры. Эта организация с центром в Калькутте получила название «миссия Рамакришны», а руководителем ее стал ближайший ученик Рамакришны Нарендранат Датта, принявший в монашестве имя Свами Вивекананда (1863–1902). Отказавшись вслед за своим учителем от мирской жизни, Вивекананда длительное время провел в аскетических скитаниях, пытаясь до конца постичь истину. Эту истину он увидел в дальнейшем развитии основ учения Рамакришны и в первую очередь системы Веданта, его усилиями превращенной во всеохватывающую систему «неоведантизма» (129, с. 213).

Сущность неоведантизма Вивекананды сводилась к созданию учения, которое охватило бы собой не только все религии, но и всю мораль, и вообще все духовное начало в мире. Нет более неравенства между людьми и народами – все равны перед лицом высшего духовного единства. Все дороги ведут к истине, причем истина сосредоточена в конечном счете в душе каждого. А потому главная задача человечества – его моральное очищение. Будучи незаурядным оратором, человеком страстным, динамичным и энергичным, Вивекананда обладал редким даром воздействовать на людей, обращать их в свою веру, причем не только в Индии.

Это проявилось, в частности, в 1893 г. на Международном региональном конгрессе в Чикаго, куда тридцатилетний монах Вивекананда прибыл мало кому известным проповедником и откуда после своей блестящей речи в защиту угнетаемых англичанами индийцев уехал широко известным и общепризнанным вероучителем. Посеяв семена своего учения в США и Европе, Вивекананда затем возвратился на родину и в 1897 г. основал «Миссию Рамакришны» как всемирную организацию, которая должна была распространять и развивать идеи неоведантизма.

Интернационализм и универсализм – характерные черты неоведантизма Вивекананды, пророка сближения человека с Богом, страстно стремившегося увидеть Бога в человеке. Речам этого реформатора внимали во всем мире. Писатели и гуманисты, например, Ромен Ролан, изучали его жизнь и деятельность («Жизнь Вивекананды»).

Впрочем, необходимо отметить и то обстоятельство, что Вивекананда испытал мощное влияние рационалистической философии Милля, Спенсера, Канта, Гегеля, идей французской революции, западной науки, либерализма и демократизма.

Он стремился представить Веданту в конкретной, научно-рационалистической форме, видя в ней силу, способную разрешить все проблемы человечества и сформировать совершенную личность. Ядро философского кредо Вивекананды – особая роль человека в этом мире: человеку надлежит быть активным, верить прежде всего в свои силы, а затем уповать на Бога, так как тот, кто не верит в себя, не верит и в Бога. Он исходил из убеждения, что Бог существует в человеке, душа которого составляет часть Божественного начала. Человек должен быть активным на своем жизненном пути, потому что душа его вечна и бессмертна, потому что «наше настоящее предопределено нашим прошлым, а наше будущее (пребывание в иной плоти) – нашим настоящим». Его современный последователь Свами Локешваранда, толкуя взгляды своего учителя как утверждение Божественной сущности человеческой личности независимо от религиозной принадлежности, говорит: «Бог, в которого верил Вивекананда, – это тот, кого по невежеству люди называют человеком» (129, с. 229).

После смерти Вивекананды дело миссии Рамакришны взяли в свои руки его последователи, миряне и монахи. В XX в. миссия заметно усилила свою деятельность, открыв сотни филиалов в Индии и во всех странах мира. Представители миссии активно занимались религиозной пропагандой, благотворительной и просветительской деятельностью, организовывали и содержали школы, приюты, больницы, издательства, библиотеки и т. п. Влияние миссии последовательно возрастало в Индии и в других странах на протяжении всего нашего времени.

На примере личности и деятельности Раммохан Роя, Даянанды, Вивекананды и их последователей можно видеть, как постепенно вызревали основные течения религиозной реформации индуизма, понемногу менялся характер этих течений: от лояльного англичанам Роя и его Брахмо самадж через апеллирующего к древним национальным традициям Даянанду и Арья самадж с их заметным оппозиционным отношением к колонизаторам к страстному радикализму Вивеканды с его резким социальным протестом (129, с. 238).

Конечно, здесь сказался процесс вызревания и усиления национальной индийской буржуазии, выход на авансцену Индии новых социальных сил, чьи представители и интересы отражали реформаторы. Однако наряду с этим заслуживает внимания и тенденция развития религиозных реформ в их теологическом аспекте как таковом: с течением времени реформы становились все более активными и радикальными, связанными с национальным движением и все менее терпимыми в плане доктринальном.

В складывающемся на этой основе неоиндуизме в XX в. стали различаться разные направления и течения. С одной стороны, это было движение за более или менее прогрессивное преобразование и приспособление традиций индуизма к современности. С другой – причем в качестве реакции на многие прогрессивные перемены – стали усиливаться консервативные, даже реакционные религиозные течения, лидеры которых делали открытую ставку на возрождение национальной традиции в ее наиболее рафинированном виде, включая строгость системы каст, сати и т. п. Сила этой консервативной традиции со всей очевидностью показала себя после обретения Индией независимости.

Связь индуистского реформаторства с национальными традициями обусловила и некоторые формы национально-освободительной борьбы, как, например, движение за гражданское неповиновение, борьба под лозунгом «сварадж» («своего правления»). Лозунг

«сварадж» был особенно популярен. Выдвинутый Даянандой, он был активно поддержан великим индийским философом и общественным деятелем Махатмой Ганди (1869–1948) и стал одной из основ борьбы за независимость Индии.

М. Ганди глубоко чтит религиозные принципы и традиции Индии. Однако религиозность не была главным в его деятельности. Резко выступая против системы кастовых привилегий, за равноправие женщин и т. п., Ганди умело брал из индуизма то, что способствовало достижению прогрессивных политических идей, укрепляло и объединяло всех индийцев перед лицом колонизаторов.

Религиозное реформаторство явственно прослеживается в учении М. Ганди, оказавшего решающее влияние на умы нескольких поколений индийцев. В поисках Истины, объекта его поклонения, Ганди отталкивался от древних книг – Бхагавадгиты, Упанишад и др. (84, с. 64).

В его теологической модернизации древние установления остаются, впрочем, пригодными во все времена. Но если в чем-то они оказываются неудовлетворительными, то их нужно менять изнутри, постепенно развивать в нужном направлении. В его взглядах как бы сошлись секуляризм и ненависть к религиозному фанатизму, высокая религиозность, гуманизм и индийский национализм.

Индуистское реформаторство колониального периода – неоиндуизм был не только философией национально-освободительного движения, но и теоретической основой плодотворного взаимодействия Индии и Запада. Реформаторы считали, что индийская культура способна помочь западному миру обрести духовность, а Индия может воспользоваться плодами западной цивилизации.

Из других восточных стран в орбиту реформированного индуизма в наибольшей степени был втянут Цейлон, и то лишь в конце XIX в.: в 1897 г. миссия Рамакришны учредила там 22 школы. С миссией сотрудничало основанное на рубеже веков Общество Вивекананды, создавшее собственную сеть модернизированных учебных заведений (84, с. 87).

Очень остро проблема консервативной традиции, ее прочной связи со значительными массивами архаических структур, оказавшихся за бортом исторического прогресса, стояла (и во многом еще стоит) перед реформацией буддизма, одной из древнейших мировых религий. Особое значение для реформаторского обновления буддизма имело то, что в предшествующие столетия он пережил кризисы в местах его распространения. В одних случаях он уступил лидирующее положение другим верованиям (в Индии – прежде всего индуизму и исламу, в Индонезии – исламу, в Японии – синтоизму и т. д.), в других – синкретически слился с иными учениями и культурами (в Китае, Индокитае, Корее – с конфуцианством и даосизмом). И когда в этих странах и районах начали развиваться буржуазные отношения, на общерелигиозном фоне буддизм имел маргинальное значение, а буддийская община пребывала на периферии общественной жизни. Если же ее члены и начинали вовлекаться в русло модернизации, то намного медленнее представителей других конфессий, которые не имели столь мощного орудия консервации и сакрализации традиционного наследия, как церковь и монашество в буддизме. В целом процесс буддийской реформации на общегосударственном уровне получил гораздо больший резонанс не столько в изначальных центрах буддизма, сколько на его прежних окраинах – на Цейлоне и в Юго-Восточной Азии (133, с. 83).

Модернизаторы этого религиозно-философского учения отталкивались от традиционного представления об универсальном характере канонической буддийской литературы, как содержащей ответы на все достижения современной науки, воплощающей сущность всех возможных философских систем. Не отказываясь от сколько-нибудь существенных норм учения, они стремились наполнить их современным содержанием. «Мир меняется, и меняется представление о долге», – говорил далай-лама в интервью корреспондентам «Литературной газеты» в марте 1990 г. (44, 22.03.1990).

Движение модернизации буддизма ориентировалось, в частности, на создание модели развития, отвечающей духу «буддийской доктрины и эпохи». При этом делался акцент на социальной роли буддизма.

Совершенная личность представлялась (и представляется) модернистами в отличие от традиционалистов не как ищущая нирваны, а как стремящаяся в первую очередь к общественному прогрессу. Именно такая трактовка канонов буддизма легла в основу культурно-просветительной работы модернистов. Она велась под флагом «очищения», «возрождения» буддизма через возвращение к основам, через его рациональное постижение и освобождение от магических культов.

Модернизаторы призывали верующих отказаться от чрезмерной храмовой обрядности, усложненной ритуальной практики и дорогостоящих услуг буддийских священнослужителей, утверждая, в частности, что истины буддизма могут быть открыты мирянам скорее, чем разложившемуся духовенству. Показателен пример Цейлона (Шри-Ланки). Здесь социальные перемены привели к вытеснению коллективных форм ритуального поклонения богам-хранителям индивидуальными подношениями. Более того, «невозможность соблюдения сингалами-мирянами многих важных положений канонического буддизма в повседневной жизни заставляло их передавать буддийским монахам заботу об их духовных интересах» (124, с. 62).

Для буддийских модернизаторов, как и для всех религиозных реформаторов, была характерна попытка непротиворечивого соединения религиозной веры и научного знания.

Интересный пример реформации буддизма сверху дает Таиланд (Сиам) XIX в., где в качестве инициатора перемен выступил король Монгкут, правивший в 1851–1868 гг. В ускоренной модернизации он видел спасение от колониальной угрозы, связывая с буддийскими принципами идеи национального возрождения и формирования национального самосознания. Король Монгкут считал также, что ранний буддизм содержал рациональные элементы, открывающие путь к познанию объективного мира и борьбе с суевериями, и призывал по-новому подойти к изучению палийских текстов (124, с. 96).

А в наши дни одна из многочисленных в Японии «новых религий», Сока гаккай (Общество по созиданию новых ценностей), не только прямо апеллирует к новейшим достижениям науки для доказательства истинности буддизма, но и предлагает даже «включить буддийские догмы в систему категорий и понятий, которыми оперирует наука».

Впрочем, значение буддизма в странах Южной и Юго-Восточной Азии особенно велико. Здесь повсеместно, за исключением Вьетнама, распространен буддизм толка хинаяны. Его религиозно-культурным центром и главным хранителем его чистоты на рубеже Нового времени как раз и стал Цейлон.

Уже к середине XIX в. против высшего цейлонского духовенства выступила группа монахов, образовавших секту Раманния и обличавших коррумпированность, своекорыстие и косность буддийского руководства, требовавших уничтожения кастового неравенства, «очищения» вероучения и культа. В последней четверти XIX в. на Цейлоне стали возникать культурно-просветительские и общественно-политические объединения как монахов, так и мирян. Их предводители ставили «возрождение буддизма» в прямую зависимость от подъема отечественной культуры, экономики, духовного противостояния колонизаторам. Особенно большую роль сыграло при этом общество «Маха Бодхи» (1891 г.), заботившееся не только о развитии сугубо национального по форме и современного по содержанию образования, но и о создании профессиональных школ. В 1898 г. была образована Ассоциация молодых буддистов, многое скопировавшая с деятельности молодежных христианских организаций, а несколько позже возник Всецейлонский буддийский конгресс, большинство членов которого стали активными участниками национально-освободительного движения.

Для модернизации буддизма на Цейлоне характерен пример Анагарики Дхармапалы (1864–1933). Этот известный реформатор выступал за «очищенный» от веры во множество богов и демонов буддизм как учение о равенстве и братстве людей. Он подчеркивал, что буддизм в первую очередь есть доктрина социального развития, а не философская система, трактующая проблемы потустороннего мира. Дхармапала разработал комплекс морально-этических норм для мирян, отражавший известное влияние протестантизма, – «Ежедневный кодекс» (традиционно такие нормы существовали только для сангхи – буддийский вариант протестантской этики). В нем он допускал, в частности, поклонение Будде у домашнего очага, что было большим упрощением ритуала и нарушением традиции. Анагарика Дхармапала выступал за новую методику школьного образования, соединение современных научно-технических знаний, модернизации, принципов индустриализации с традиционной буддийской культурой, считая, что теория Дарвина и закон сохранения энергии соответствуют принципам буддийской космологии и толкованию эволюционных циклов (28, с. 89).

Модернизация буддизма со времен Дхармапалы и поныне идет в направлении рациональной интерпретации древних текстов, соединения социальной реальности, мечты об обществе благоденствия и национального возрождения с космологией. Модернизаторы утверждали допустимость толкования канонических текстов не только монахами, но и мирянами, а с конца 1940-х гг. появляется все больше сторонников идеи, что и миряне, устремленные к нирване, могут предаваться медитации, и это открывает им путь к успеху в повседневной жизни.

Пример реформаторов Цейлона оказал большое влияние на их бирманских единомышленников и последователей. Первой буржуазно-реформаторской организацией Бирмы стало общество «Сасанадара» (1897 г.), открывшее школу западного образца. Вслед за тем была образована буддийская ассоциация Рангунского колледжа, и его выпускники создали всебирманскую Буддийскую ассоциацию молодежи (в XX в. она постепенно становилась политической национальной организацией, объединившей представителей почти всех слоев общества).

В полукOLONIALном Китае первые решительные реформаторские попытки вывести буддизм из того кризиса, в котором он находился уже многие столетия, пришлось на конец XIX в. Иногда эти попытки делали представители обуржуазивающегося духовенства, предпринимавшего отчаянные усилия, чтобы предотвратить упадок феодально-монастырского хозяйства путем перевода его на «коммерческую основу». Однако ведущую роль играли представители буддийских предпринимательских слоев. Богословские и этические принципы буддизма реформаторски трансформировались ими не без учета английских и японских буддологических исследований. Одновременно строилась новая социально-религиозная инфраструктура.

Там, где получил распространение буддизм толка махаяны (прежде всего Япония и Корея), буддийские постулаты, обычно соединенные с конфуцианскими, в учениях многих буддийских сект легко сочетались с современными секулярными теориями и научным знанием (28, с. 126).

Так, в дзэн-буддизме, в современном мире получившем широкую известность, присущее адептам этой школы стремление отрешиться от реалий земного бытия, предаться самозерцанию решительно вытеснялось интересом к экономическим и политическим проблемам. Отчетливо прослеживается модернизаторская направленность в вон-буддизме, который в последние десятилетия приобрел растущую популярность в Корее. Это учение отталкивается, в частности, от представления о том, что экономическое развитие и рост национального богатства дестабилизируют характер человека и, чтобы противостоять этому, необходима программа духовного развития, которая должна предусматривать «возрождение понимания истинных общественных интересов в духе прежних времен, когда не было отчуждения

между людьми», с целью искоренить эгоизм, порождаемый в человеке его личным материальным интересом. В результате мир станет идеальным. В нем воцарятся взаимная любовь, гармония в отношениях между семьями, между обществами, между народами (58, с. 187).

Реформаторский элемент заключается в том, что медитация, которая в ортодоксальном буддизме считается ключом к достижению «просветления» – нирваны, вон-буддистами рассматривается как путь достижения умственного равновесия, очищения разума ради постижения наук; в осуждении корейского монашества, активность которого приносит пользу только самим монахам, а не обществу, в облегчении ритуала и религиозных предписаний, так, чтобы верующие могли их выполнять, не нарушая ход своих земных дел (133, с. 98).

Хотя буддийские учения (хинаяна, махаяна и тентрический буддизм Центральной Азии) отличаются друг от друга, тем не менее, модернизация буддизма во всех его разновидностях имеет общую направленность.

Менее всего подверженным модернизации и реформаторству оказалось конфуцианство. Замкнутая циклическая система конфуцианской доктрины с ее догматикой, господствовавшая в Новое время, не была готова воспринять идею общественного прогресса по европейскому образцу. Лежащий в ее основе принцип «Небо – Земля», который освящал сословность и иерархичность, подчинение младшего старшему, социальных низов – социальным верхам, не мог благоприятствовать идее народоправства и конституционному движению. Поэтому в обществе, в котором уже сложились силы, самим своим положением и функциями неизбежно побуждаемые добиваться прогресса на пути социально-политического и экономического развития, нужно было пересматривать каноны конфуцианства и приспособлять их к современности путем «очищения» и выявления его «подлинного» ядра – соответствующего толкования древнего учения.

Традиционная конфуцианская конструкция государства и власти должна была адаптироваться к идее «общественного договора», и модернизаторы открывали ее для европейской мысли. В результате нормы, освящавшие императорскую власть, толковались в пользу народовластия и конституционализма, а древний идеал социальной гармонии переносился в достижимое будущее (32, с. 42).

Своеобразное толкование конфуцианство получило в Японии в конце XIX в. после реставрации Мэйдзи. Ли – одно из основных понятий неоконфуцианства, которое означает «истина», «разум», толковался как универсальность. Из этого толкования легко делался вывод, что знания следует черпать из любого источника (а стало быть, и в Европе, и в Америке) (3, с. 61).

Видный китайский реформатор Кан Ювэй предлагал критически относиться к древним учениям и канонам, сопоставлять их с современными отечественными и зарубежными теориями, чтобы использовать полученные знания для проведения реформ. Еще в 1891 г. он написал сочинение «Исследование о поддельных классических канонах Синьской школы». В нем была предпринята попытка очистить древние учения от подделок в модернистском духе, и в то же время автор сам приписывал Конфуцию теорию о реформе государственного строя.

Считая, что учение Конфуция столь же «безгранично, как само Небо», и «применимо в любую эпоху и в любом месте», Кан Ювэй изображал его сторонником периодических изменений в системе государственного управления. Позже Кан Ювэй аргументировал правомерность смещения монарха-деспота и необходимость установления в стране режима конституционной монархии.

Хотя конфуцианство в Китае сошло с политической сцены в 1912 г. (в ходе так называемой Синхайской революции 1911–1913 гг.) как идеологическая основа китайской монархии, оно продолжало оказывать существенное влияние на общество. Для некоторых традиционных слоев китайской интеллигенции конфуцианство оставалось единственным приемлемым

теоретическим фундаментом для формулирования новой идейной платформы, разработки проблем человека еще и в первой половине XX столетия, но оно по необходимости менялось под влиянием быстро меняющейся обстановки (9, с. 26).

В конце 1920-х – 1930-е гг. ученики и последователи Сунь Ятсена, среди которых выделялся Дай Дзитао, добивались сохранения традиционных основ китайской культуры путем соединения конфуцианства с выдвинутыми их учителем «тринадцать народными принципами»; другие считали необходимым оживление конфуцианства через его переосмысление, пользуясь методами современной западной философии.

На рубеже 1930-х и 1940-х гг. китайский философ Хэ Линь выступил как пропагандист новой китайской культуры на основе возрожденного конфуцианства, в котором он видел философскую и этико-политическую доктрину, религию и теорию искусства – Универсальное мировоззрение с учетом лучших достижений духовной культуры Запада, мировой духовной культуры вообще. Необходимо, писал он, «под дырявой крышей и за разрушенной стеной старого учения о ритуале отыскать не подвергнувшуюся разрушению вечную основу и не ей заново создать нормы и критерии для новой человеческой жизни и нового общества» (94, с. 57).

Идеи конфуцианства оказали влияние на китайских коммунистов, в частности на формирование воззрений Мао Цзэдуна, который заимствовал из них то, что отвечало нуждам его теории и политики.

Как уже упоминалось, после Синхайской революции конфуцианство сошло с политической сцены как идеологическая основа китайской монархии, но оно продолжало оказывать существенное влияние на общество. Для некоторых традиционных слоев китайской интеллигенции конфуцианство оставалось единственным приемлемым теоретическим фундаментом для формулирования новой идейной платформы, разработки проблем человека еще и в первой половине XX столетия, но оно по необходимости менялось под влиянием быстро меняющейся обстановки.

В современном Китае происходит процесс очищения и возрождения конфуцианства. Новые теоретики и модернизаторы стремятся выделить в нем то, что составляет, по их мнению, ценность для Китая.

## **§ 2. Развитие религиозной мысли на постколониальном Востоке**

### **Новые условия развития религиозного мировоззрения**

После достижения независимости в странах Востока продолжали действовать те же морально-ценностные и мировоззренческие принципы, которые создавались еще провозвестниками реформаторства. Но теперь дальнейшая разработка этих основ попала во все возрастающую зависимость от решения проблем государственно-национального и социально-экономического развития. На первый план вышла политика, а не теология, реформаторская мысль обычно вдохновлялась не столько пафосом борьбы с устаревшим прошлым, сколько настоятельной необходимостью по-новому ответить на злободневные вопросы дня. Все это сказалось на религиозном синтезе традиционного и современного. Расширилась и углубилась модернизация догматики. Чем интенсивнее и масштабнее продвигался этот процесс, тем быстрее шло освоение терминологии, понятий и отдельных положений философии, социологии, политологии, экономической науки. Таким образом, под общей конфессиональной оболочкой объем модифицированного религиозного содержания начал уступать притоку светских заимствований. Однако реформаторский синтез традиционного и современного в конечном счете все равно подчинялся исходной религиозной установке.

Сам же синтез по мере того, как усложняется социальная структура конфессиональных общин все более расслаивался на отдельные разновидности. Хотя и не без некоторых отклонений, в целом обнаружилась зависимость между исторической ограниченностью прогрессивно демократических возможностей отдельных буржуазных и мелкобуржуазных группировок и тем, насколько велика их приверженность традиционному компоненту реформаторского синтеза. В остальном имелось много общего между классово однотипными религиозными и светскими доктринами.

Между тем социально-политической многослойности религиозно-националистической идеологии сопутствовало парадоксальное, на первый, взгляд явление. Общность конфессиональной оболочки и отчасти содержания порождала более или менее искренние надежды и весьма настойчивые притязания идейных лидеров этих слоев на создание единственно истинной и всеобъемлющей доктрины. Ее пригодность для всех времен и народов обосновывалась ссылкой на Божественное происхождение. Тем же аргументом подкреплялись претензии на внеформационный характер так называемого исламского, индусского, буддийского, христианского и тому подобного пути развития, который мог быть представлен, в свою очередь, то в виде синтеза «лучших» элементов капиталистической и социалистической систем, то в качестве альтернативы как тем, так и другим. В то же время подлинное содержание самой рекламы, также как и нетождественная ее интерпретация со стороны разных буржуазных и мелкобуржуазных группировок, в большинстве случаев выпало из поля зрения большинства верующих. Решающую роль здесь играли два взаимосвязанных фактора: вероцентристское миропонимание и ставка популяризаторов религиозно-националистических доктрин на их символично-эмоциональное, а не рациональное восприятие. В результате этого традиционная форма заслонила обновленное содержание, особенно же его классовую и социальную сущность.

Тенденция к ослаблению если не религиозности как таковой, то прежнего значения конфессиональных уз пробивала себе дорогу в либерально-буржуазной среде, в радикально настроенной прослойке интеллигенции и учащейся молодежи. Одних подталкивало к этому приобщение к сферам деятельности, сопряженным с достижениями научно-технической

революции, и таким образом у них появилось убеждение в несовременности религиозных принципов миропонимания; других – преимущественно прагматический поиск классового и политического союзника из среды сторонников секуляризма (85, с. 142).

Налет традиционализма заметно усиливался в воззрениях консервативно настроенных буржуазно-помещичьих и мелкобуржуазных группировок. В первом случае апелляция к религиозной традиции прикрывала политический консерватизм и одновременно была реакцией на кризис реформаторского модернизма, дискредитированного несостоятельностью его моделей общественного развития, а главное – внутренними расхождениями по классово-политическим мотивам. Подобный неотрадиционализм был нацелен на то, чтобы закрепить стереотипы общественной практики и массового сознания, которые призваны укреплять и развивать капиталистический строй как относительно новое явление в многоукладных восточных обществах. Однако эту цель преследовала лишь одна часть мелкобуржуазных консерваторов, главным образом те, кто руководствовался намерением выбиться в верхи общества, но чье стремление наталкивалось, в частности, на недостаток современного образования и навыков ведения бизнеса. Другая же часть связывала с эгалитаристской интерпретацией религиозной традиции как защиту от всеохватывающего диктата капитала, зол и пороков буржуазной цивилизации (особенно периода первоначального накопления капитала), так и возможность найти выход с помощью учета национальной (прежде всего конфессиональной) специфики, а также воскрешения лучших народных традиций.

В области идейной борьбы все эти действия сказывались таким образом, что к старым расхождениям по классово-политическим мотивам, по конкретному характеру синтеза традиционного и современного добавились новые, связанные с вопросом о способах выживания религии в «секуляризованном мире». Среди буржуазных прагматиков-модернистов утверждалась мысль о необходимости руководствоваться не столько буквой, сколько духом религии, т. е. реформаторски истолкованными морально-ценностными ориентирами. Доктрины таких идеологов порой настолько наполнялись светским содержанием, что лишь религиозная оболочка отделяла их от однотипных нерелигиозных учений. Между тем неотрадиционалистское тяготение к букве религии, различаясь по классовым и субъективно-личным целевым установкам, не всегда удерживалось на платформе реформистского синтеза традиционного и современного, временами оказываясь на службе теологической казуистики или же авантюристического честолюбия (85, с. 162).

И все же акцент неотрадиционалистов на универсальность религии и ее регулирующие интеграционные функции не означает отказа от установления связи между прошлым и настоящим. Реформаторские положения здесь гораздо жестче вгонялись в старые формы, чем в варианте прагматическом и модернизаторском. При этом поднималась на щит традиционная символика, в результате чего ранее выработанные реформаторами стереотипы мышления и бытия окостеневали в консервативном варианте.

Однако все изложенное выше воспроизводит лишь самую общую картину реформаторского синтеза. Между тем в ряде стран Востока, особенно в годы независимости, происходила как бы деформация его эволюции, временное «сжатие» этого процесса, «перескакивание» через отдельные последовательные вехи его проблемной и теоретической разработки. Таков результат ускоренного развития процесса религиозной модернизации, чему способствовал и способствует ряд обстоятельств: слом колониальной системы, официальный курс на преодоление отсталости, активизация общественной жизни на Востоке, то, что сами реформаторы, хотя и в разной мере, получают возможность вступить в борьбу за осуществление своих идей, а это ставит их перед необходимостью диалога с инакомыслящими, в том числе из более развитых регионов.

В тех многоукладных странах, где капитализм еще слабо развит, где он одновременно представлен стадиями зарождения, вызревания и становления, реформаторство внутренне

неоднородно. Сам синтез имеет вид многоступенчатой конституции, отдельные звенья которой работают синхронно, остальные же при соприкосновении друг с другом нарушают действия если не всего механизма, то его отдельных подсистем. Положение осложняет то, что, чем многоукладнее религиозная община, тем сильнее сказывается на реформаторском синтезе характер взаимоотношений не только между капиталистическими укладами, но и между ними и докапиталистическими (25, с. С. 92).

Зачастую все это преломляется в довольно своеобразных явлениях. Порой этот конфликт «отцов» и «детей», особенно острый на стадии зарождения реформаторства, когда со всей очевидностью проступает отставание старшего поколения от молодого по степени модернизации образа жизни и мышления. Иногда город опережает деревню по интенсивности и размаху реформаторства в целом, по скорости выхода на новые рубежи. Порой же верхи буржуазного общества обгоняют низы по фактическому освоению новых стандартов жизни ввиду тех преимуществ, которые дает им более высокий имущественный и социальный статус в приобщении к современным формам хозяйствования и культуры.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.