

Клименок Д.Ф.

СВЕТСКИЕ И ТЕОКРАТИЧЕСКИЕ ГОСУДАРСТВА: ЭТНО–РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Клименок Д.Ф.

ДИНДЕН ТЫШКАРЫ ЖАНА ТЕОКРАТИЯЛЫК МАМЛЕКЕТ: ЭТНО-ДИНИЙ ӨЛЧӨМ

D.F. Klímenok

THE SECULAR AND THEOCRATIC STATES: AN ETHNO-RELIGIOUS DIMENSION

УДК: 32: 2;141.45

Бүгүнкү күндө дүйнө жүзү боюнча оор 1990-жылдардан кийин советтик аймактын дагы жана андан тышкары аймакта да интеграциялардын процесстерин активизациялоо болуп жатат. Бир жагынан өзгөргөн социалдык-маданий чындык көптөгөн мамлекеттерди ааламдашкан процесстерге, башка жагынан «эл», «этнос», «улут», ж.б. түшүнүктөр боюнча тарыхый өткөндүн негизинде мамлекетти өнүктүрүү жаңы жолдорун издөөгө түрткөн.

XX кылымга салыштырмалуу Чыгышта гана эмес, Батышта да этно-диний факторлордун өсүп жаткан ролун байкабай калуу мүмкүн эмес. Көптөгөн өлкөлөр үчүн коомдогу секуляризация процесстер актуалдуу эмес болуп калды; мамлекеттерде динийден динден тышкары демаркация болуп баратат (!/?).

Негизги сөздөр: этно-диний факторлор, этнос, улут, дин, секуляризация, интеграция, ааламдашуу, динден тышкары, диний, мамлекет, социалдык философия.

В современном мире после тяжелых 1990-х годов происходит активизация процессов интеграции как на постсоветском пространстве, так и за его пределами. С одной стороны, изменившаяся социо-культурная действительность подтолкнула многие государства к глобализационным процессам, с другой стороны, к поиску новых путей развития государств на основе исторического прошлого, позиционируя на понятиях «народ», «этнос», «нация», «национальность» и т.п.

В сравнении с XX веком нельзя не заметить возросшую роль этно-религиозных факторов не только на Востоке, но и на Западе. Для многих стран ослабевающие процессы секуляризации в социуме стали неактуальными; происходит демаркация светского от религиозного в государствах (!/?).

Ключевые слова: этно-религиозные факторы, этнос, нация, национальность, религия, секуляризация, интеграция, глобализация, светское, религиозное, государство, социальная философия.

In today's world, after heavy 1990s activates integration processes like the former Soviet Union and beyond. On the one hand, the changed socio-cultural reality prompted many states to the globalization processes, on the other hand, to look for new ways of developing countries on the basis of the historical past, positioning on the concepts of "people", "ethnicity", "nation", "nationality", etc.

In comparison with the XX century, one cannot ignore the increasing role of ethno-religious factors, not only in the East but also in the West. For many countries, weakening the processes of secularization in society become irrelevant, there is the demarcation of the secular from the religious in the States (!/?).

Key words: ethno-religious factors, ethnicity, nation, nationality, religion, secularization, integration, globalization, secular, religious, government, social philosophy.

Реалии современного постиндустриального общества позволяют говорить о парадоксальном на первый взгляд явлении – о формировании секулярной религиозности. В этом контексте и религиозная идентичность приобретает секулярный характер, – точнее идентичность секулярного человека включает в себя элементы религиозности и псевдорелигиозности. Процесс секуляризации, начатый в Новое время, продолжается и сегодня. Вместе с тем социология, социальная философия и религиоведение называют современное общество уже не секулярным, а постсекулярным. Для постсекулярного общества характерно «обращение интереса к религии, точнее к религиозному» [10, с. 237]. Постсекулярное время на Западе не обещает усиления церкви и возврата в прошлое. Но это время, в котором человек осознанно и согласно с собственными воззрениями ищет трансцендентное или неосознанно воспроизводит укоренившиеся в коллективном сознании элементы религиозного поведения. Иными словами постсекулярное общество не вступает в противоречие с обществом секулярным, не вытесняет его, а развивается параллельно с ним. Кстати, само понятие «**постсекулярное общество**» было предложено в 2001 г. немецким философом Юргеном Хабермасом [15].

Сегодня существуют многочисленные варианты толкования понятия и объяснения постсекулярности общества. Одни видят в нем возрождения религии, церкви, традиций, а другие – ритуализированное и коммерциализированное выражение атеизма. Российский религиовед А. И. Кырлежев в публикации «Постсекулярная эпоха» пишет о том, что «причастность к религии может использоваться однополярно, что–то давать, не отнимая всего остального, нерелигиозного» [9]. Например, она может обозначать границу между «своими» и «чужими» – в культурном, национальном или цивилизационном отношении, и для меня этого может быть достаточно. Такая граница не связана с тем, насколько я активен в «религиозной практике» [Там же]. То есть, если для одних людей религия – как это всегда бывало – может действительно стать содержанием внутренней, духовной жизни, захватить человека в его самых главных устремлениях и породить подлинный религиозный опыт (такую религиозность можно назвать интравертной), то для других функцией религии является, прежде

всего, так сказать, внешнее структурирование взгляда на мир, на социальную и культурную реальность (такую религиозность можно назвать экстравертной). Идентификационная функция религии возвращается и проявляется в символической форме «как своего рода маркировка (например, “я русский православный” в противоположность русскому “необаптисту–сектанту”; “я мусульманин”, то есть принадлежу к “мусульманскому миру” – в отличие от космополитов–безбожников)» [10, с. 271]. В данном случае речь идет не столько о принадлежности к религиозной традиции (в смысле верований и практики), сколько об использовании символа традиции (традиционалистская маркировка). Содержание традиции почти никто не знает, она слишком сложна для массового человека.

Иногда различия в культуре между частями одной этнической общности могут быть не меньшими, чем между разными этносами. Например, различие в традиционной духовной и материальной культуре двух групп русских, которые в этнографии принято именовать северными великорусами и южными великорусами, не меньше, чем их отличие от белорусов и украинцев [См.: 16]. И, тем не менее, эти группы этносами не являются.

Здесь перед нами предстает еще один важный фактор – этническое самосознание, т.е. осознание людьми, составляющими этническую общность, своей принадлежности именно к этой, а не к какой-либо другой общности, своей этнической идентичности. И северные великорусы, и южные великорусы в одинаковой степени осознавали себя русскими. Таким образом, этническое самосознание состоит в том, что человек осознает себя русским, англичанином, киргизом, норвежцем. Тем самым он осознает данную общность как «свою», а остальные как «другие» или «чужие», данную культуру или цивилизацию как «свою», а остальные как «другие» или «чужие».

Наличие этнического сознания необходимо предполагает «существование общего названия этноса – этнонима (от греч. этнос – народ и лат. *nomina* – название, имя)» [16, с. 57]. У этноса может быть несколько названий, одно из них – самоназвание, другие – имена, даваемые данному этносу людьми, принадлежащими к другим народам. Этническое самосознание невозможно без самоназвания. Если члены той или иной культурно-языковой общности не обладают этническим самосознанием, то эта группа не является этносом.

Этнос есть общность социальная и только социальная. Но нередко она понимается не только как социальная, но и как биологическая. И это объяснимо. Члены этноса сосуществуют не только в пространстве, но и во времени. Этнос может существовать, только постоянно воспроизводясь. Он обладает глубиной во времени, имеет свою историю. Одни поколения членов этноса замещаются другими, одни члены этноса наследуют другим.

Существование этноса предполагает наследование. Но наследование наследованию рознь. Существуют **два качественно различных вида наследования** [См.: Там же]. Одно из них наследование биологическое, через посредство генетической программы, заложенной в хромосомах, наследование телесной организации. Другое – наследование социальное, передача культуры от поколения к поколению. В первом случае принято говорить о наследственности, во втором – о преемственности.

Передача этнической принадлежности есть наследование чисто социальное, чисто культурное, есть преемственность. Но в нормальных условиях культурное, социальное воспроизводство человека неотделимо от биологического. Дети наследуют от родителей не только телесную организацию, но и культуру, религию и этническое самосознание. В результате неизбежно «возникает иллюзия полного совпадения социального и биологического воспроизводства, биологического и социального наследования, более того, иллюзия производности социального наследования от биологического» [16, с. 58]. Отсюда вытекает представление, что этническая общность в своей основе есть общность происхождения, что этнос есть совокупность людей, имеющих общую плоть и одну общую кровь, что каждый этнос – особая порода людей. Таким образом, социальная по своему существу общность людей осознается как общность биологическая, что находит свое отражение в языке. Слово «народ», которым в обыденном языке именуют этнос, происходит от слов «род», «рождать», «порождать». И недаром, еще в XVII–XVIII, даже в XIX вв. для обозначения этноса нередко употреблялось слово «раса» [Там же]. Необходимо также отметить, что «современное направление в гносеологии, связывающее биологическую эволюцию человека с развитием его познавательных способностей берёт своё начало в работе К. Лоренца «Оборотная сторона зеркала»; иными словами, речь идёт об **эволюционной эпистемологии**, о руководителе современного направления в науке, который через призму проблемы диалога культур просматривает и оценивает смысл своей научной деятельности» [2, с. 130].

На наш взгляд, если человек навсегда попадает в иноэтническую среду, то он вынужден, чтобы нормально жить в новых условиях, овладеть языком, на котором говорят окружающие его люди. Человек способен создавать новые условия для жизни, и это очень важно, так как **«люди представляют собой результат адаптации к миру, в котором они родились»** [7, с. 52]. Таким образом, **этнос, или этническая общность, есть совокупность людей, которые имеют общую, единую культуру или цивилизацию, говорят обычно на одном языке, обладают общим самоназванием и осознают как собственную общность, так и собственное отличие от членов иных таких же человеческих групп, причем эта общность явно осознается как общность происхождения.** Можно предположить,

что этнос и нация – явления, относящиеся к разным социальным сферам, а сущность этнической общности наиболее ярко проявляется в этнических процессах: «этнической ассимиляции (*втягивания, растворения*), этнического слияния (*консолидации*), этнического включения (*инкорпорации*) и этнического расщепления (*дивергенции*)» [16, с. 60]. Они происходят стихийно и во многом независимо от сознания и воли людей. Итак, еще один пласт проблем в изучении самосознания этнических общностей связан с действием такого фактора, как социальная стратификация. Влияние его особенно усугубляется в тех ситуациях, когда степень различий между стратами весьма значительна. Уровень материальной обеспеченности и образования разных общественных слоёв, характер их деятельности и обыкновенно связанный с этим социальный статус не могут не сказываться на характерных для каждого из таких слоёв особенностях культуры. В силу этого «культурное единство «верхов» и «низов»» [16], в самом общем выражении неоспоримое, может порой сочетаться с весьма контрастными различиями.

Если рассуждать о проблемах типологии этносов и используемой в этих целях терминологии, отметим, что во многих научных и особенно научно-популярных работах понятие «этнос» нередко наделяется иным, гораздо более узким смыслом. В этом варианте оно, как правило, служит для обозначения одних лишь начальных форм этнической интеграции, характеризуя, таким образом, только те группы, которые пребывают в первой, архаической фазе этногенеза [См.: Там же]. В качестве близких по смыслу в этом случае нередко используются также термины «род», «племя», «народность». Для обозначения более поздних и более сложных форм общности по устоявшейся традиции служит термин «нация». Однако такая трактовка создаёт впечатление, что «нации» представляют собой не новую историческую форму этнических общностей, а как бы замещают в последующих фазах исторического развития ушедшие в прошлое «этносты». Понятно, что тем самым мы сталкиваемся с серьёзным семантическим затруднением, – ведь коль скоро «этносты» существуют только на первых этапах этногенеза, остается неясной родовая принадлежность той формы общности, которую мы именуем «нацией». Тем самым решение задачи построения целостной картины, объединяющей различные стадии истории этносов, сталкивается с серьёзными затруднениями. Разумеется, в истории культуры народов всегда были два источника: эндогенные и экзогенные. И по мере того, как страны двигались по пути прогресса, они все более заимствовали культурные достижения друг друга; «в дополнение к вертикальному заимствованию (развитие наследия прошлого) горизонтальное восприятие всегда имело значение (восприятие и развитие духовных ценностей) для культурного развития народов» [8, с. 32].

Если все проявления религиозной жизни включить в реальную мировую культуру, тогда при высоком уровне абстрагирования можно смело утверждать, что религия есть часть культуры. Однако единство культуры проявляется как известно, в ее многообразии. Разные религии тесно увязаны с конкретными региональными культурными проявлениями. С другой стороны, многообразие культур понимается через некие общие проявления духовности, а не только «через бесконечное различие форм религиозной жизни» [13, с. 13]. История культуры не мыслится без понимания роли религий, прежде всего мировых и этно-национальных. Логика светского подхода к оценке понятий диктует нам определение религии как части культуры. Если допустить, исходя из этого подхода, что под секуляризацией мы обычно подразумеваем процесс, снижения роли религии в жизни социума, перехода и перевода от религиозного к светскому, мирскому, движение от религиозной к рациональной модели общества, то интересно отметить, что в 2005 году 250 интеллектуалов из 30 стран собрались для подписания Международной декларации о светскости. Речь идет о том, что в итоговом документе этой встречи подчеркивалось, что «светскость не является достоянием какой-либо одной культуры, нации или континента... светскость может существовать и там, где сам термин никогда не был в ходу» [11, с. 7]. Например, в Иране или Саудовской Аравии, где вопрос об отделении религии от государства решительно отвергается и даже не ставится, элементы светскости в жизни общества присутствуют.

Дело в том, что христианский Запад воспитан на известной формуле «Кесарево – кесарю, а Богу – Богово». Другими словами, церковь отделена от государства, а «Коран и сунны (примеры из жизни пророка Мухаммеда как образец для подражания) ничего подобного не предусматривают, а в хадисах (преданиях о словах и действиях Мухаммеда) даже существует формула «Султан – тень Аллаха на Земле», где «султан» понимается как власть вообще, а не отдельный конкретный правитель» [5, с. 163]. Законы шариата, определяемые догматами ислама, обозначают обязанности, относящиеся к религиозному культу, систему наказаний (укубат) и юридические нормы (муамалат). При этом не следует забывать, что «ислам признаёт статус существования человека в качестве «покровительствуемого» («ахл аль-зимма» – иудеи и христиане в мусульманском мире, они же «ахль аль-китаб», то есть люди Книги, держатели Писания), а идея справедливости регулирует правовое неравенство между мусульманами и «ахль аль-зимма»» [3, с. 53]. К тому же, учитывая сугубо практическую мораль шариата, исламская концепция прав человека трактует принцип равенства отлично от других религий; а сами «сторонники миролюбивой направленности исламской концепции все чаще подчеркивают, что *ислам для мусульман больше, чем религия или*

абстрактная культурная ценность, больше чем объективный социологический параметр, больше чем образ жизни, стиль поведения, концепция права, политическая практика, модель экономики, информационный поток, национальность, самоопределение, это – способ сосуществования, способ быть в диалоге, бороться, любить и надеяться» [6, с. 17].

Если наиболее важным фактором, от которого зависит судьба мирового сообщества, являются человеческие качества населяющих землю миллиардов людей, то «будущее религии зависит от того, в какой мере может быть социально значимым её вклад в поиски ответа на вопрос, что значит быть человеком в мире, в котором мы сегодня живём» [4, с. 53]. Конечно, мир испытывает дефицит совести, ныне это общечеловеческая проблема, но «почему даже в мирное время отдельные представители народа, собственно говоря, презирают, ненавидят один другого, испытывают отвращение друг к другу, а каждая нация – к другой, это, конечно же, загадка» [14, с. 343], – писал австрийский психолог З. Фрейд.

Дело в том, что мы, часто лелея различия, забываем о необходимом единстве человеческого рода и о возможностях самореализации на нашей планете. И поэтому нас очень порадовали высказывания Святейшего Патриарха Алексия II: «Русская Православная Церковь отдает себе отчет в том, что в Европе и в мире существуют другие религиозные мировоззрения. И мы готовы к диалогу с их приверженцами, равно как и с представителями секулярного взгляда на жизнь. Одновременно мы убеждены, что ни одно мировоззрение, включая секулярное, не может настаивать на своей монополии ни в Европе, ни в мире... Для того, чтобы избежать возможных столкновений различных мировоззрений, и нужен серьезный межкультурный диалог при самом активном участии представителей традиционных религий и секулярного мира» [12, с. 172-173]. Этими словами мы отмечаем, что в настоящее время имеют значение различия не между инаковерующими, а между теми, кто проявляет заботу, и теми, кто равнодушен.

Философ Ч.Т. Айтматов понимал, что когда человечество оказывается в опасности, то оно особенно остро чувствует, как тесно переплетены и наполнены ужасом людские души перед вызовами быстроменяющегося мира. Об этом он писал: «...на шаткой палубе корабля современности, до предела нагруженного конфликтами и утопиями, мы оказались взаимозависимы как никогда прежде... мы терзаемы глубинным самоборением духа – между зовом национальной самоценности, национальным рефлексом и идеалами общечеловеческой интеграции» [1, с. 210]. Чингиз Айтматов часто акцентировал внимание на проблемах молодёжного экстремизма и религиозного терроризма. И нам следует, не жалея сил, обучить молодёжь плодот-

ворному искусству диалога культур и религий; «научить молодое поколение тому, как противодействовать экстремизму, терроризму, этнокультурному расколу человечества» [7, с. 53]. Итак, это наша цель в ближайшей перспективе, потому что именно молодёжь определяет будущее. Будущее дарит людям надежду, но оно же пугает их неизвестностью и беспощадной конкуренцией.

Литература:

1. Айтматов Ч.Т. Собрание сочинений: в 7-ми т. / сост. и ред. акад. Р. Рахманалиев. – М., 1998. – Т. 7. Статьи. Выступления. Эссе. Диалоги. – 544 с.
2. Брусиловский Д.А. Диалог культур и толерантность в условиях глобализации // Известия ВУЗов Кыргызстана. – Бишкек, 2015. – № 4. – С. 129–133.
3. Брусиловский Д.А. Качество взаимодействия цивилизаций по правам человека в современных условиях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2016. – № 6 (68): в 2-х ч. – Ч. 1. – С. 52–55.
4. Брусиловский Д.А. Реализация межкультурных возможностей диалога Запада и Востока в межрелигиозной сфере // Вестник АГТУ. – Астрахань, 2016. – № 1 (61). – С. 51–58.
5. Брусиловский Д.А. «Столкновение цивилизаций» и «Диалог между цивилизациями»: философско-религиоведческий анализ // Наука, новые технологии и инновации. – Бишкек, 2015. – № 4. – С. 160–164.
6. Брусиловский Д.А. Возможности ислама в контексте внутррелигиозного, межрелигиозного и межкультурного диалога в современную эпоху // Общество: философия, история, культура. – Краснодар, 2016. – № 10. – С. 16–22.
7. Брусиловский Д.А. Философия Чингиза Айтматова как новая сущность межкультурного и межрелигиозного диалога в единой социально-планетарной системе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2016. № 11(73): в 2-х ч. – Ч. 2. – С. 51–59.
8. Брусиловский Д.А., Тогусаков О.А., Борчоров Ж.А. «Общая культура для общей безопасности» в контексте глобализации // Вестник НАН КР. – Бишкек, 2016. – № 1. – С. 27–35.
9. Кырлежев А.И. Постсекулярная эпоха // Континент. – 2004. – № 120.
10. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М., 2014. – 356 с.
11. Религия и светское государство. Принцип «laïcité» в мире и Евразии / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М., 2008. – С. 7.
12. Родник духовный. – М., 2011. – 592 с.
13. Сенюткина О. Н. Культура. Религия. Толерантность. – М., 2017. – 247 с.
14. Фрейд З. Малое собр. соч. – СПб., 2015. – 608 с.
15. Хабермас Ю. Вера и знание. Будущее человеческой природы. – М., 2002. – С. 129.
16. Этнос, нация, ценности: социально-философские исследования/под ред. К.Х. Момджяна, А.Ю. Антоновского. – М., 2015. – 440 с.

Рецензент: д.филос.н., академик НАН КР Какеев А.Ч.