##

## Религиозная реформация в странах Востока

План

1. Христианство

2. Ислам

3. Индуизм

4. Сикхизм и джайнизм

5. Зороастризм

6. Буддизм

7. Конфуцианство

1. Христианство

Христианство играло в этих процессах далеко не однозначную роль, будучи представленным тремя потоками: автохтонным (восточнохристианским), западномиссионерским и отпочковавшимися от него «национальными церквами».

Впервые посланцы «христианского Запада» появились на Востоке, как известно, еще до европейской реформации христианства, начавшейся в XVI в. Когда же в восточных странах в конце XVI — начале XVII в. стали объявляться миссионеры из реформированных церквей (прежде всего англиканской и голландской реформатской), то их действия в отношении местного населения мало чем отличались от деятельности остальной миссионерской братии. Ведь этапу тогдашней колониально-торговой экспансии больше всего соответствовало использование христианства в его изначальном виде, приспособленном к тому, чтобы быть идеологической формой внеэкономического принуждения.

Миссионерское участие в колонизации прежде всего имело целью духовно сломить силу антиколониального сопротивления путем такой «евангелизации», которая бы уподобила, например, калькуттского бенгальца шотландскому пресвитерианцу, батавского яванца голландскому реформату и т. д. Это уподобление носило внешне формальный характер по отношению ко всему комплексу традиционных устоев, за исключением разве что его чисто обрядовой стороны. При этом христианизация (о чем говорилось в предыдущем разделе), не просто меняла старую веру на новую. Она подключала свою восточную паству к иным культурным ценностям и традициям, к иным, сориентированным на метрополию, религиозно-политическим установкам. Но такой контакт строился на принципе духовного подчинения обращенного населения Востока колонизаторам, на принципе закрепления за первыми статуса отсталой периферийной группы.

Во многом аналогичный эффект давали тогдашние контакты западных церквей с восточнохристианскими (маронитами в Ливане и Сирии, египетскими коптами-монофизитами, иранскими и индийскими несторианами и др.). Однако к середине XIX в. положение начало меняться в тех общинах восточных христиан, где стала формироваться местная национальная буржуазия и где возникли собственные очаги реформаторства. Восточное реформаторство исходило из интересов формирующихся буржуазных группировок, с одной стороны, и пробуждения национального самосознания, чьим выразителем становилась складывающаяся местная интеллигенция,— с другой. Опираясь на давние культурные и торговые контакты своих общин с западными странами, эти реформаторы-христиане с гораздо большим знанием дела, а главное — без религиозной предубежденности (как у реформаторов других исконно восточных религий) противопоставляли европейскую цивилизацию отсталости собственного феодально-традиционного окружения.

Но тотальное западничество отличало представителей разве что компрадорских слоев. Чем далее, тем более выразители национального самосознания делали различия между позитивными итогами буржуазного прогресса на Западе (демократизация, понятия «нация», «гражданский долг») и пагубными для судеб восточных народов последствиями колониально-капиталистической эксплуатации.

Эпоха империализма и одновременного нарастания кризисных явлений в системе колониальной эксплуатации ознаменовалась новыми событиями в «христианском мире» Востока. В той мере, в какой развивались буржуазные отношения и утверждались модернизированные нормы миропонимания и быта среди прихожан «восточных церквей», ширилось и реформаторское наступление на высший клир. Особенно бурным было это наступление во второй половине XIX в. Протестантские миссии способствовали возникновению реформированной несторианской церкви в Индии (1843 г.), в Турции (70 годы XIX в.), а также возникновению коптской евангелической церкви (60 годы XIX в.).

Чем сильнее разгоралось на Востоке национально-освободительное движение, тем больший отклик оно находило в местной миссионерской пастве. Иногда дело ограничивалось традиционалистско-сектантской оппозицией западным церквам и колониальному аппарату. Порой антиколониализм находил выражение в наполнении старой формы реформированным в буржуазно-националистическом духе содержанием. Учащались трения между реформированными и переформированными ответвлениями автохтонных вероучений, наконец, произошло полное обособление от западных церквей вновь возникающих «национальных».

В наибольшей мере, как отмечалось выше, церковный раскол затронул католичество. Начало ему положило движение за «филиппинизацию» католической церкви в конце XIX в.— после поражения антиамериканского сопротивления. Протестантским же церквам удалось избежать подобного исхода оппозиционных выступлений со стороны восточной паствы благодаря широкой рекламе проектов предоставления автономии своим филиалам на Востоке и некоторым практическим шагам в этом направлении. Реализация подобных мер носила спорадический характер, обнаруживая прямую зависимость от интенсивности как антиколониального сопротивления, так и его антихристианской окраски в той или иной стране.

Не случайно именно в Японии, где сила такого сопротивления оказалась достаточной, чтобы предотвратить угрозу западной экспансии, раньше, чем где бы то ни было на Востоке, развернулась «японизация» миссий, а в 1886 г. была создана Японская церковь (Ниппон куоккай). В других зависимых странах сходные процессы завершились лишь в XX в.: в 1901 г. была учреждена Протестантская церковь Кореи, в 1905 г. — Национальное миссионерское общество Индии и т.д.

Развал колониальной системы постепенно лишал миссионеров былых привилегий в прежних колониях. Однако их позиции в гораздо меньшей мере ослабевали там, где империализм еще оказывался в состоянии навязывать свой диктат, где церкви согласовывали свою деятельность с иностранными монополиями и местными предпринимателями (особо показателен пример южнокорейского и сайгонского режимов). Отныне с Запада на Восток экспортировались философско-идеалистические правохристианские доктрины, где защита буржуазного строя сочеталась с утонченной апологией религии, освящавшей этот строй.

Таким образом, в различные периоды колонизации стран Востока христианство в целом и его отдельные направления по-разному проявляли себя в процессе трансформации традиционных и становлении буржуазных структур. Неизбежная при этом конфронтация «христианского Запада» и «нехристианского восточного мира» становилась тем острее, чем органичнее наслаивалась на национальный дуализм синтезированной системы «метрополия — колония» (а иногда даже плюрализм, так как во многих странах Востока посреднические функции между колониальным производителем аграрно-сырьевой продукции и промышленным производителем метрополии выполнялись представителями местной, но многонациональной торгово-ростовщической и компрадорской буржуазии). Со времени, когда отмирание колониализма стало одним из симптомов общего кризиса капитализма, христианские проекты общественного развития все чаще оказывались под огнем критики со стороны альтернативных нерелигиозных концепций. Христианизированная идея капиталистической модернизации по западному образцу встречала отпор все более широких слоев населения, в чьих рядах находились и восточные христиане, выступавшие с антибуржуазных позиций.

2. Ислам

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 неоколониалистского воздействия. Вместе с тем особенности исламизации Востока и последующей эволюции мусульманских общин обеспечил 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 столь неоднородной по этническому составу, по внутрирелигиозным отличиям. Ни одна не разбросана по столь разным цивилизационно-культурным ареалам, по различным ступеням общественного развития, по 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 внутриконфессиональными трениями и несинхронностью 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 годов, в Сирии— с 50-х, в Турции — с 60-70-х, в Египте — с 80-90-х, в Алжире, Тунисе, Малайе, Индонезии, Сингапуре — с конца XIX — начала XX в. В других мусульманских странах реформаторские течения возникнут позже (например, в Марокко и Афганистанев 1910-1920 гг., а в Саудовской Аравии и Брунее — лишь в 1960-1970 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 несколько очагов реформаторского движения появлялось в одном регионе и даже государстве. Так, в Юго-Восточной Азии подобные центры имелись в Сингапуре, Малайе и Индонезии, причем в последнем особо выделялись яванское и западносуматранское направления. Иногда одна страна попадала в зону реформаторских импульсов, различающихся по конфессиональной (нередко и этноконфессиональной) основе, по 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 неоколониалистского 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 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.

Во времена колониальной и полуколониальной зависимости наибольший динамизм в наращивании компонентов буржуазной инфраструктуры был свойствен реформаторам из компрадорских кругов. Дело здесь заключалось в том, что они умели извлечь максимальную выгоду не только из близости к колониальным властям и западному капиталу, но также и из 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» неоколониалистского 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), явились одним из очагов формирования тор-гово-компрадорской буржуазии Индии в конце XIX в.

Ранее всего (вторая четверть XIX в.) реформаторское движение охватило исмаилитские общины ходжа. Представители торгово-компрадорских слоев выступали 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 ПI (1885-1957), который взял сторону реформаторов. Сотрудничая с англичанами, торговый, 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 исмаи-литского «большого бизнеса» не забывали о кастово-сектант-ском фундаменте своего предпринимательства. Подобный фундамент «цементировался» модернизированной системой жилищно-кооперативного строительства, бесплатного медицинского обслуживания, а также образования и профессионального обучения. Действовали филантропические, спортивно-культурные общества, создавались даже исмаилитские оркестры и исламоведческие центры, наконец, организовывались разнообразные массовые объединения.

В ряде случаев деятельность компрадорских и неокомпрадорских группировок базировалась на вновь создаваемых сектах. Из них особо выделялась бехаитская и ахмадийская. Ах-мадийекая 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 антинациональной 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 компрадорских и неокомпрадорских 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 полуколониях) 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,1 наоборот, утверждать, что предполагаемая модификация преследует цель "очистить" ислам от "бида"». 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 дало о себе знать желание сохранить традиционную форму или же многие ее компоненты при реальной нацеленности содержания на решение современных задач в рамках различных реформаторских направлений.

Ислам, как и другие восточные вероучения, подвергся вмешательству колонизаторов на этапе колониально-капиталистической эксплуатации. 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, касавшихся 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.

3. Индуизм

Реформация индуизма происходила в многоукладном обществе с весьма давними и глубоко укоренившимися традиционными устоями, чья живучесть поддерживалась кастовой системой с ее четкой конфессионально-социальной (и даже этносоциальной) 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 «низкорожденных» настаивали на признании своей «респектабельности» и на повышении общественного престижа. Временами делались попытки со стороны отдельных членов «низких каст» вовлечь остальных в организации современного типа (кооперативы и т. п.) с тем, чтобы приобщить их к более производительному труду и обновленным формам жизни.

В индуизме не меньшее значение, чем в исламе, имела деятельность реформаторских обществ и учреждений. Начало реформаторской деятельности совпало 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 индусских принципов. Постепенно многие из таких объединений, прежде всего «Брахмо самадж», превращались в «общества социально-бытовых реформ». Борьба с кастовыми предрассудками, с такими традиционными установлениями, как запрет вторичного замужества вдов, со второй половины XIX в. сочеталась с развитием благотворительности, с учреждением модернизированных индусских школ. Подобная активизация реформаторской работы стояла в прямой связи с нарастанием дискриминационных мер английского капитала в отношении становящейся на ноги индусской буржуазии, с утратой ею иллюзий относительно прогрессивной роли владычества Англии. Тогда-то и начинали возникать реформаторские объединения (в числе первых — «Арья самадж», 1875 г.), чьи лидеры взяли на вооружение лозунг «возрождения индуизма», наполняя, однако, традиционную форму современным содержанием. Вместе с тем при этих объединениях росла сеть модернизированных школ, миссионерско-филантропических организаций и т. д.

Из других восточных стран в орбиту реформированного индуизма в наибольшей степени был втянут Цейлон, но 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.

4. Сикхизм и джайнизм

На индийской почве шла, в основном, и реформация сикхизма и джайнизма. Их генетическая связь с индуизмом отчасти предопределила и важность реформаторской борьбы с сословно-кастовыми преградами на пути формирования буржуазного общества. Вместе с тем сикхскому и джайнскому реформаторству были присущи такие черты, которые отличали их друг от друга, а также от реформированного индуизма. Именно в сикхизме реформация была насыщена особенно острой и почти непрерывной борьбой между консервативными, либеральными и радикальными группировками, между сторонниками обновленной ортодоксальной доктрины и сектантской. По-видимому, не прошло бесследно и то, что сикхизм возник в начале XVI в. в качестве ереси индуизма, которая отразила социальный протест городских слоев против гнета феодалов.

Традиции антифеодальной борьбы сыграли определенную роль в живучести и силе оппозиционного начала в сикхской общине, в том числе и тогда, когда в ней стало развиваться реформаторское движение. Реформаторам пришлось затратить немало сил, чтобы устранить со своего пути главных противников перемен в лице настоятелей храмов, отстаивавших свои традиционные привилегии с помощью английских властей.

Реформаторским организациям, чье создание началось с 70 годов XIX в., предстояло выдержать борьбу и с этими властями добиваясь освобождения от их опеки модернизированных сикхских школ и колледжей. При этом реформаторы пытались опереться на антианглийские настроения крестьян-сикхов.

В то же время для реформации джайнизма было характерно стойкое преобладание в ней консервативно-буржуазного направления. По-видимому, играло роль изначальное преобладание в общине джайнов лиц, связанных с торговлей и ростовщичеством. На фоне остальных индийских вероучений реформированный джайнизм немало преуспел в том, чтобы трансформировать торгово-ростовщические касты в очаги современной буржуазной деятельности уже в первой половине XIX в. Но лишь в последней четверти века возникли реформаторски-модернизированные объединения, концентрировавшие свои силы на обновлении системы религиозного образования, на развитии филантропии. Позже, в ходе реформаторского движения «ануврат», будут сформулированы его принципы, согласно которым, следует осуществлять комплексный подход к современным проблемам страны: нельзя увлекаться ни древностью, ни чрезмерным подражанием Западу. Нужно избегать и необузданного стяжательства, коррупции, спекулятивных махинаций и филантропии, которая не уничтожает бедности. Главное — это контроль правительства за распределением богатств, за поддержанием классового мира и общего климата морального самоусовершенствования.

5. Зороастризм

Зороастризм примечателен тем, что главный очаг реформации этого вероучения возник не на его родине, в Иране, а в Индии, среди парсов — потомков переселившихся туда иранских зороастрийцев. Оказавшись на чужбине, беженцы принесли с собой и свои религиозные традиции. Однако силу их ослабляла необходимость приспосабливаться к новым условиям, да еще в обстановке многонационального и инорелигиозного окружения. Преуспев на торгово-ростовщическом поприще, верхушка общины парсов заняла затем видное место в прослойке индийской компрадорской буржуазии. А уже ко второй половине XVIII в. она перешла в наступление на позиции местного зороастрийского духовенства. В 20-х годах ХIХ в. началось движение за отмену детских браков, двоеженства, за упрощение культа, реформу права, создание школ современным уровнем преподавания. Парсы более других приобщились к английскому образу жизни, к театру, спорту, наконец, к женскому образованию. Другие реформаторы не использовали в такой мере, как парсийские, данные европейского религиоведения и иранистики для трансформации и «возрождения» своего вероучения.

Еще в колониальные времена крупная парсийская буржуазия увидела выгодный и престижный для себя бизнес в развитии высшего образования и научно-прикладных исследований. Сделанные капиталовложения оправдали себя, способствуя многостороннему освоению достижений научно-технической революции. А это сыграло немалую роль в том, что уже во времена независимости из парсов вышли такие видные индийские монополисты, как Дж. Н. Тата, Д. Наороджи, Б. Малабари.

С середины XIX в. индийские реформаторы-зороастрийцы стали проявлять участие к судьбе своих иранских единоверцев. В этом их поощряли английские власти, надеясь с помощью своих подданных-парсов расширить влияние на Иран. Однако реальных результатов в XIX в. достичь не удалось из-за жесткого противодействия шиитского богословия, контролировавшего к тому же сферу образования. Поэтому зороастрийская буржуазия Ирана никогда не могла добиться такого преуспеяния в своих делах, в том числе и на религиозно-общественном поприще, как индийские предприниматели-единоверцы. Действенность же помощи извне ослаблялась противодействием духовенства, опиравшегося на многовековые сакральные традиции и упорно отстаивавшего традиционные привилегии. Негативно сказывалась и давняя отстраненность зороастрийской общины от центров общественно-экономической, а также политической жизни Ирана в целом.

6. Буддизм

Но особенно 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 его реформаторского обновления имело то, что в предшествующие столетия буддизм пережил кризисные ситуации в местах его распространения. В одних случаях он уступил лидирующее положение другим вероучениям (в Индии — прежде всего индуизму и исламу, в Индонезии — исламу, в Японии — синтоизму и т.д.), в других — синкретически слился с иными учениями и культами (в Китае, Индокитае, Корее — с конфуцианством и даосизмом). И когда в этих странах и районах начали развиваться буржуазные отношения, буддизм имел маргинальное на общерелигиозном фоне 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 же процесс буддийской реформации получил гораздо больший резонанс на общегосударственном уровне не столько в изначальных центрах буддизма, сколько на его прежних окраинах — на Цейлоне и в Юго-Восточной Азии,

Уже к середине XIX в. против высшего цейлонского духовенства выступила группа монахов, образовавших секту Раманния и обличавших коррумпированность, своекорыстие и косность буддийского руководства. Они требовали 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, от духовного противостояния колонизаторам. Особенно большую роль сыграло при этом общество Маха Бодхи (1891 г.), заботившееся не только о развитии сугубо национального по форме, современного по содержанию образования, но и о создании профессиональных школ. В 1898 г. была образована Ассоциация молодых буддистов, многое скопировавшая с деятельности молодежно-христианских организаций, а несколько позже возник Всецейлонский буддийский конгресс, большинство членов которого стали активными участниками национально-освободительного движения.

Пример реформаторов Шри Ланки оказал большое влияние на их бирманских единомышленников и последователей.

Первой буржуазно-реформаторской организацией Бирмы явилось 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 полуколониальном Китае первые решительные реформаторские попытки вывести буддизм из того кризиса, в котором он находился уже многие столетия, пришлись на конец XIX в. Отчасти эти попытки исходили от представителей 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.

Интересный пример реформации буддизма сверху дает Таиланд XIXв., когда в качестве инициатора перемен выступил король Монгкут. В ускоренной модернизации он видел спасение от колониальной угрозы, связывая с буддийскими принципами идеи национального возрождения и формирование национального самосознания.

Таким образом, уже ко времени краха колониальной системы, после Второй мировой войны, страны Востока пришли с неодинаковым уровнем реформаторского обновления местных конфессиональных общин, а также различных направлений социально-религиозной деятельности. Уже тогда давали себя знать последствия изначальных и последующих расхождений в темпах осовременивания таких общин, различий в политической ориентации и в отношении к степени допустимой модернизации религиозной традиции со стороны самих реформаторов. Во всем этом сказывались сугубо конфессиональные особенности отдельных вероучений, специфика предшествующего исторического развития религиозных общин, а также роль и место последних в генезисе капитализма на Востоке, особенно в эволюции колониально-капиталистического уклада, с одной стороны, национально-капиталистического — с другой. Именно в колониальный период благодаря усилиям буржуазных и мелкобуржуазных группировок было начато строительство обновленной социально-религиозной инфраструктуры в виде модернизированных исламских, индусских, сикхских, джайнских, зороастрийских, буддийских и прочих учебных заведений, филантропических и миссионерских учреждений, массовых организаций политического, профессионального и других направлений. Тем самым были заложены основы реформаторского наступления на традиционные устои, на соответствующие им стереотипы мировосприятия. Уже в колониальный период проявились симптомы классовой и религиозной ограниченности реформаторства.

После достижения независимости странами Востока движение за обновление конфессиональных структур и типов мышления перестало носить преимущественно очаговый характер, по мере того как усиливалось развитие капитализма. Однако сохранялась внутренняя неоднородность отдельных реформаторских потоков. Как и ранее, это в значительной мере предопределялось разными классовыми позициями самих реформаторов, несходством их политической ориентации, различным отношением к характеру и формам синтеза современного и традиционного в ходе модернизации религиозных систем.

7. Конфуцианство

религиозный восток реформаторский

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 приспосабливать 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.

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

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.

Несколько позже, после Синхайской революции XX в., 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 и оно менялось по необходимости под влиянием быстро меняющейся обстановки.