

Фабио Петито<sup>1</sup>

## АПОЛОГИЯ ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ: СОВРЕМЕННЫЕ ДВУСМЫСЛЕННОСТИ РЕЛИГИЙ КАК ИСТОЧНИК ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Прогнозы теоретиков модернизации о неизбежном «отмирании» религии на современном этапе не оправдались. Сегодня очевидно, что религии вновь находятся в центре международной политики. Та-

<sup>1</sup> Профессор Университета Суссекса (Великобритания), доктор. Сфера научных интересов — проблемы взаимодействия факторов цивилизации, культуры и религии в международных отношениях. Автор более 100 публикаций, в т. ч.: «Civilizational Dialogue and World Order: the Other Politics of Cultures, Religions and Civilizations in International», «Relations», «Europe, the United States and the Islamic», «World: conceptualising a Triangular Relationship», «The International Political Thought of Carl Schmitt: terror, liberal war and the crisis of global order» и др.

кое возвращение часто носит враждебный характер и, кажется, не служит пользе общего дела. Чем можно объяснить возрождение религии в мировой политике в эпоху после холодной войны? Что можно сказать о логике (если таковая имеется), по которой религия взаимодействует с международной политикой, пропитывает ее и даже придает ей «сакральные» черты? На эти злободневные вопросы предстоит ответить, особенно если учитывать, что религия и политика последнее время пересекаются и в исламском мире, и на Западе, а также их шаткие взаимоотноше-

ния — главный эмпирический источник подобного исследования.

Отправным пунктом является связь возрождения религии как центрального фактора международных отношений на современном этапе с возрождением концепции цивилизации в политическом дискурсе после холодной войны. Основываясь на последней работе профессора И. Арнасона (при этом доводы С. Хантингтона отчасти сохраняют свою силу), я хотел бы выдвинуть аргумент, что возрождение религий в международной политике должно рассматриваться в контексте цивилизаций (в их фундаментально культурологическом понимании), утверждающихся в качестве стратегических ориентиров, а не в качестве протагонистов международной политики.

Это развитие следует рассматривать как часть более протяженного процесса противостояния господству Запада. Этот процесс усилился после Второй мировой войны и, по словам Х. Булла, явился «культурным бунтом против Запада». Однако может ли такое «цивилизационное» понимание политизированных религий лишить влияния подход «болтовни о культуре» (с его абсолютизированными и диаметрально противоположными положениями)? Может ли цивилизационный подход поставить под сомнение господствующее ныне понимание роли религии в международных отношениях как серьезной угрозы международному порядку и стабильности (в особенности в таких проявлениях, как новые войны, теракты, совершаемые религиозными фундаменталистами, или теории столкновения цивилизаций)? Что дает подобный цивилизационный подход в решении вопросов о понимании статуса межрегиональных и межполитических отношений внутри исламского мира и Запада, а также хрупких отношений между ними?

#### **Возрождение религии в мировой политике: теоретические проблемы и новое прочтение.**

Господствующий дискурс академической и общественной мысли, идейно оформившийся в конце холодной войны, рассматривал возвращение религии на международную арену прежде всего как воинственную и склонную к насилию форму политики, практически как божественную кару или наказание, своего рода «отмщение Господне». Именно такие ассоциации порождала одна из первых книг на тему возрождения религий (имеется в виду труд Жюлья Кепеля). Примеров приводилось множество: конфликты в Боснии, Алжире, Кашмире, Палестине, Судане; повсеместный рост исламизма, индусского национализма от имени хиндиязычного большинства, христиан правого крыла во внешней политике Америки и православия — в России; и, конечно, события 11 сентября 2001 года, подтвердившие эту тревожную и дестабилизирующую тенденцию.

В целом, в рамках теории международных отношений существуют три, возможно четыре типа понимания возрождения религии в международной политике: 1) в контексте так называемых новых войн, когда политическое насилие проявляется на территории «несостоятельных» государств, раздираемых поиском идентичности и военными действиями вдоль границ религиозного разделения; 2) в кон-

тексте религиозного фундаментализма и международного терроризма; 3) в контексте опасений перед грядущим «столкновением цивилизаций»; 4) и, возможно, в контексте растущего внимания к роли интересов и целей религии во внутренних делах некоторых государств, осуществляющих агрессивную внешнюю политику<sup>1</sup>.

К сожалению, когда факт возрождения религии и значимости религиозной составляющей в международных отношениях после холодной войны был признан в русле одного из четырех вышеперечисленных подходов, его интерпретировали в рамках «вестфальской презумпции» (термин С. Томаса). Она сводится к тому, что множественность религий (и культур) не может найти себе места в международном сообществе. Ее необходимо превратить в частное дело индивида либо преодолеть посредством космополитической этики, при условии что международный порядок будет установлен<sup>2</sup>. Другими словами, при таком подходе политика, опирающаяся на религиозную идентичность, выступает прежде всего как конечная угроза порядку, безопасности и цивилизованности. Политизация религии всегда представляет угрозу безопасности, враждебна модернизации и несовместима с улаживанием конфликтов, что должны показывать новые войны, построенные на принципах политической идентичности, и теракты религиозных фундаменталистов.

Такое убеждение имеет большое число сторонников в западных научных и политических кругах. Оно основано на предпосылке, что политизированная религия всегда связана с политической нестабильностью, беспорядочным состоянием международных дел, политикой фундаментализма, терроризмом. В результате не учитывается положительная роль (частичной) политизации религии в отношении модернизации, демократизации и даже миротворчества в некоторых странах так называемого западного и незападного мира, а также в отношении создания новой нормативной базы, отвечающей *плюралистическому* и поликультурному мироустройству будущего. Существуют две причины, объясняющие подобную предвзятость господствующего политологического подхода. Во-первых, это наше традиционное восприятие международной политики, ее европейский опыт и так называемая «вестфальская презумпция». Во-вторых, это негласная антирелигиозная предвзятость социальных наук, корни которой восходят к духу идей Просвещения и позитивизма, всегда полагавших самопознание противником религии.

Именно поэтому я утверждаю, что в генетическом коде теории международных отношений по

<sup>1</sup> Примером такого подхода может служить работа М. Юргенсмейера «Террор во имя Бога: глобальный рост религиозного насилия» (Беркли, 2000), а также М. Калдор «Новые и старые войны: организованное насилие в эру глобализации» (Кембридж, 1999). Глубокие исследования, посвященные осмыслению доминирующих взглядов на религиозный фундаментализм, можно найти в журнале «Фундаментальные исследования» (Чикаго, 1991–1995. Вып. 1–5) под редакцией М. Марти и С. Эплби.

<sup>2</sup> *Скотт Т.* О религиозном и культурном плюрализме всеерьез: глобальное возрождение религии и трансформация международного сообщества // Религия в международных отношениях. С. 21–53.

умолчанию заложено отвержение религии. Вероятно, это можно объяснить тем, что основополагающие принципы теории международных отношений были разработаны в Европе Нового времени для прекращения религиозных войн. Именно тогда, если перефразировать слова Т. Гоббса, Бог уступил место великому Левиафану (суверенному государству). В распоряжение этого смертного бога, которому *новый современный человек* обязан миром и безопасностью, была отдана религия. Благодаря доктрине «Чья власть, того и вера» (*лат. Cuius regio eius religio*) возникли принципы плюрализма и невмешательства, которые почитались как священные основы развивающегося вестфальского устройства. Как следствие — политика с опорой на религию становится конечной угрозой порядку, безопасности и цивилизованности и не должна присутствовать в практике международных отношений, необходимо исключить ее из академических курсов международных отношений.

Вторая причина предвзятости укоренена в теории международных отношений, осознающей себя частью традиции Просвещения, социальной наукой, обладающей привилегированным подходом к пониманию социальных явлений. Во-первых, в общих чертах, необходимо понимать, что религия и Просвещение не очень «ладили» между собой теоретически и политически. Просвещение скорее видело свою генеральную миссию в замене традиционных, основанных на религии мироустройств на универсальное, индивидуалистическое, рационально обусловленное *мировое устройство*<sup>1</sup>. Во-вторых, необходимо помнить, что современное международное право (вероятный предшественник дисциплины «Международные отношения») зиждется на знаменитом возгласе А. Джентили: «*Silite theologi in munere alieno!*» («Пусть богословы молчат в делах вне пределов их сферы!», который символизировал конец схоластики и начало новой эпохи, вестфальской эры, где международная политика будет рассматриваться скорее с секулярной, а не с богословской точки зрения.

Это спорное и предвзятое (пред)положение исключает иное понимание возрождения религии в мировой политике. Я хочу доказать, что, хотя многие философы и социологи расценивали этот возврат как «конец современности» либо как «десекуляризацию мира», более важным с позиций развития политики и международных отношений является тот факт, что после окончания холодной войны религия стала важнейшим источником цивилизационной идентичности, в условиях когда цивилизации, понимаемые в сугубо культуралистском смысле, вновь утверждают себя в качестве стратегических ориентиров, а не прямых протагонистов международной политики.

Такое развитие является в некотором смысле типичным для времени, последовавшего за холодной войной. Как отмечал Арнасон, «в контексте глобальной идеологии цивилизационные притязания и ориентиры играют теперь более важную роль, чем во времена разгула соперничающих универсализмов эпохи холодной войны». Это высказывание также не-

<sup>1</sup> *Макинтайр А.* Чья справедливость? Какая рациональность? Лондон ; Дакворт, 1988. (См. главу XVII «Либерализм, трансформировавшийся в традицию».)

обходимо трактовать с учетом длительного процесса по оспариванию господства Запада. Этот процесс усилился после Второй мировой войны, именно его Х. Булл назвал «бунтом против Запада». По Буллу, этот бунт можно разделить на пять этапов: борьба за равный суверенитет; антиколониальная революция; борьба за расовое равенство; борьба за экономическую справедливость; и, наконец, борьба за культурное освобождение<sup>2</sup>. Последняя волна бунта против Запада, известная также как поиск странами незападного мира национальной идентичности либо как борьба против культурного неоимпериализма Запада, наиболее ярко проявилась в исламской революции в Иране в 1979 году и появлении во всем мире политического ислама, а также в новом утверждении в азиатских государствах так называемых «азиатских ценностей»<sup>3</sup>.

Сегодня мы живем в мире, большей частью находящемся в состоянии культурного мятежа. Он, по-видимому, только усилился после окончания холодной войны, когда возникла презумпция политически обоснованной необходимости общей (политической, экономической и социальной) либеральной и западной модели для всех стран мира. В этой ситуации религия явилась одним из ведущих способов сопротивления. Она обеспечила основу радикальной критики западнцентристской и либеральной глобализации. В связи с этим можно привести меткое выражение Режи Дебрэ: «В конце концов религия оказывается не опиумом для народа, а витамином для слабых». Она становится одним из ключевых векторов политического сопротивления и политической борьбы во имя социальной этики «реально существующих сообществ» и аргументов, затрагивающих сердца людей. Как представляется, данный процесс культурного бунта против Запада необходим для понимания нового центрального положения цивилизационной политики в эру после окончания холодной войны. В связи с этим довод С. Хантингтона частично сохраняет свою истинность.

На мой взгляд, новое центральное положение вопроса о демократии и демократизации в международной повестке после холодной войны, в особенности после событий 11 сентября в США, сделало этот процесс более очевидным и насущным. В противовес утверждениям многих сторонников содействия демократии можно сказать, что распространение демократии вовсе не обязательно уменьшит интенсивность дебатов по поводу господства Запада в международном сообществе на современном этапе. Напротив, споры могут усилиться в связи с последними успехами реализации процессов демократизации в незападном мире, осуществленными за счет национального и культурного переосмысления демократии<sup>4</sup>. Воспользовавшись понятием, заимствованным

<sup>2</sup> Булл Х. Бунт против Запада // Экспансия международного общества. С. 220–224. См. также: Линклейтер А. Рационализм // Теории международных отношений / под ред. С. Берчилла и др. 2-е изд. Нью-Йорк, 2001. С. 103–28; Джексон Р. Квазигосударства: суверенитет, международные отношения и третий мир. Кембридж, 1991. (См. гл. 4.)

<sup>3</sup> См.: Ли Р. Осмысление традиции и современности: поиск исламской идентичности.

<sup>4</sup> Часто приходится слышать, что ислам несовместим с демократией. В качестве наглядного примера, иллюстрирующе-

из христианского богословия, я назвал бы этот процесс «демократической инкультурацией»<sup>1</sup>. Представляется, что такая инкультурация является наиболее оптимальным способом для укоренения демократических институтов и форм политического партнерства внутри стабильных и долговременных режимов. Шансов на успех у такого подхода существенно больше, нежели у искусственно (либо насильно) насаждаемой стратегии навязывания либерально-демократических ценностей. Процессы «демократической инкультурации» (которые можно рассматривать в русле парадигмы «множественной современности») устроят сомнения в возможности сочетания современных политических ценностей и традиционных культур и, скорее всего, более наглядно продемонстрируют политическую предвзятость современного международного сообщества.

### Цивилизации как стратегические ориентиры мировой политики и центральное место религий.

К чему сводится смысл положения, что цивилизации с *культуралистской* точки зрения заявляют о себе как о стратегических ориентирах, но не прямых протагонистах в международной политике? И каким образом религий отводится решающая роль в этом процессе? Отвечая на эти вопросы, вновь обратимся к работе С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» и в особенности к выработанному в его концепции пониманию цивилизационной политики — наиболее критикуемому положению в связи с трактовкой концепта «цивилизация»<sup>2</sup>. Критика имеет две стороны. Во-первых, она указывает на неоднозначную природу концепта «цивилизация». Как определять и эмпирически идентифицировать «цивилизации»? Часто такая критика сопровождается отрицанием частной категоризации цивилизаций, предложенной Хантингтоном (он выделяет восемь основных цивилизаций современного мира).

го возрастающую роль ведущих в политическом исламе партий в процессе утверждения демократии, я хотел бы упомянуть такие страны, как Турция, Йордания и Индонезия. См., например: *Эспозито Дж., Вольт Дж.* Будущее политического ислама. Нью-Йорк, 2006.

<sup>1</sup> Термин «инкультурация» используется в христианском богословии для обозначения адаптации Евангелия к условиям национальных культур, а также для включения национальных культур в жизнь церкви. Термин обрел популярность в 1990 году после энциклики Папы Римского Иоанна Павла II «Миссия искупителя» («Redemptoris Missio»). Однако термин употреблялся и ранее. См.: *Шинеллер П.* Руководство по инкультурации. Нью-Йорк, 1990; *Шортер А.* Навстречу богословию инкультурации. Нью-Йорк, 1988. В «Миссии искупителя» Иоанн Павел II последовательно рассуждает об инкультурации как двустороннем диалоге между верой и культурой. Эту идею, как представляется, можно с успехом применить к современному пониманию демократии, которую можно обогатить за счет вклада незападных государств. См.: Миссия искупителя (Redemptoris Missio). URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html) accessed on 15/1/2007

<sup>2</sup> О наличии этой проблемы свидетельствовали уже первые реакции на статью С. Хантингтона в журнале «Международная политика». См.: *Аджами Ф.* Призыв // *Международная политика*. 1993. № 4. С. 2–9; *Уикс А. Л.* Задерживаются ли цивилизации? // Там же. С. 24–25; *Биньян Л.* Прививка цивилизацией // Там же. С. 19–21. См. также ответную статью Хантингтона на дебаты вокруг его предыдущей статьи: *Хантингтон С.* А что же еще, если не цивилизации? Сэмюэль Хантингтон отвечает своим критикам // Там же. 1993. № 5. С. 186–194.

Во-вторых, что еще более важно, критики отмечают неадекватность понятия «цивилизация», необходимого для понимания мировой политики в условиях современности. По этому пункту основные возражения связаны с неизменным центральным местом, отводимым государству как ключевому элементу в международной политике, а также с тем, что цивилизации не располагают ведомствами (органами, представительствами), то есть сами по себе не являются действующими лицами или активными участниками мировой политики. Эти критические отзывы часто связаны с вопросом: кто является представителем той или иной цивилизации?

Что касается содержания первого блока вопросов в связи с определением цивилизации, данным С. Хантингтоном, то на эту тему существует обширная теоретическая литература. Тем самым можно доказать, что современная социальная теория проявляет живой интерес к понятию «цивилизация» как к объекту изучения и аналитической категории<sup>3</sup>. Хантингтон также признает этот факт. Давая обзор целого ряда различных версий цивилизационной теории, он показывает, что «существуют обширные сходства в таких определяющих моментах, как природные условия, идентичность и динамика развития цивилизаций»<sup>4</sup>. Исходя из этого наименьшего общего знаменателя, Хантингтон четко формулирует характеристику цивилизаций, определяя их как множественное культурное единство, самодостаточное, конечное, отличное от политического единства<sup>5</sup>. Выделение восьми основных современных цивилизаций — китайской, японской, индуистской, исламской, православной, западной, латиноамериканской и, возможно, африканской — представляется мне в некотором смысле проблематичным.

Однако я не вижу иной альтернативы этой теории, которая не была бы проблематичной (хотя очевидно, что эта категоризация отвечает определенным политическим «выкладкам» Хантингтона). Вслед за Арнасоном более важным представляется тот факт, что для подхода Хантингтона характерно замаскированное предпочтение такой интерпретации, которая подчеркивает конечность цивилизаций, создавая тем самым прецедент для споров. Как указывал Б. Нельсон, межцивилизационные столкновения следует рассматривать как составляющую цивилизационных моделей<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> См. два последних выпуска журналов, посвященных вопросам цивилизации и анализа цивилизаций: «Thesis Eleven» (2000. № 1) и «Международная социология» (2001. № 3). Также см.: *Айзенштадт Ш.* Цивилизационное измерение в социологическом анализе // *Thesis Eleven*. 2000. № 3. С. 1–21; *Турьякян Э.* Введение: Цивилизация современности и современность цивилизаций // *Международная социология*. 2001. № 3. С. 277–292; *Арнасон Дж.* Цивилизационные паттерны и цивилизующие процессы // Там же. С. 387–405. Более подробный анализ социологии цивилизаций см.: *Айзенштадт Ш.* «Компаративные цивилизации и многолика современность» и Дж. Арнасон «Спор цивилизаций». См. также статьи, посвященные цивилизационному анализу, в журнале «Международные отношения» (под ред. П. Джексона).

<sup>4</sup> *Huntington S.* The Clash of Civilizations. P. 40.

<sup>5</sup> Там же. С. 40–48. Глубокую критику концепции Хантингтона можно найти в работе Дж. Арнасона «Спор цивилизаций» (с. 11–13).

<sup>6</sup> Там же. С. 11; *Нельсон Б.* Цивилизационные комплексы и межцивилизационные столкновения // *Sociological Analysis*.

Однако эмпирическая социологическая феноменология, стоящая за возрождением концепта цивилизации в геополитическом дискурсе и анализе, является возвращением к идеям культурной и национальной идентичности в качестве центрального фактора современной мировой политики<sup>1</sup>. Можно полагать, что Хантингтон прав, подчеркивая глобальное возрождение роли культуры и религии в мировой политике (это можно сделать, основываясь на социологических исследованиях, которые начиная с 1970-х годов демонстрировали несостоятельность прогнозов приверженцев различных версий теории модернизации), и считать, что Хантингтон допустил ошибку, споря о возможных схождениях этих идейных сил и формировании цивилизационных сущностей. Пожалуй, этот довод был бы более созвучен с полезностью и целесообразностью применения концепта «цивилизация» в историческом анализе, где долговременность (*longue durée*) рассматривается как горизонт интерпретации, а не в политическом анализе современного социального мира.

Несмотря на эту критику, я хотел бы подчеркнуть, что, на мой взгляд, существенным является не выделение определенного числа цивилизаций и последующее изучение баланса сил и нового международного порядка (как говорит С. Хантингтон). Необходимо указать на растущую роль «традиционных» компонентов — культурного и религиозного — как важных составляющих в дискурсе и совместной практике мировой политики сегодняшнего дня. Таким образом, ключевой момент носит не *общий* «цивилизационный» (*à la* Хантингтон), а *частный* характер, который связан с всевозрастающей ролью ислама, азиатских ценностей, конфуцианства, христианского наследия, культур африканского континента в качестве центральных политических категорий в современной мировой политике, обеспечивающих множество действующих лиц (начиная с государственных и негосударственных вплоть до международных) на самых разнообразных уровнях — начиная с местного и государственного до уровня мировой политики.

Эта ссылка на действующих лиц подводит к следующему пункту распространенной критики цивилизационного подхода Хантингтона. Речь идет о вопросе о соответствующих действиях<sup>2</sup>. Однако прежде всего

1973. № 2. С. 79–105; *Он же*. «На пути к современности» (“On the Road to Modernity”). 1981. Критический обзор новаторского анализа Нельсона можно прочесть у Дональда А. Нильсена в статье «Рационализация, трансформация сознания и межцивилизационные столкновения: размышления о социологии цивилизаций Бенджамина Нельсона» (Международная социология. 2001. № 3. С. 406–420).

<sup>1</sup> См.: The Return of Culture and Identity in International Relations Theory. L., 1996. Акцент на проблеме возвращения культуры и идентичности в теорию международных отношений в 1990-х годах ознаменовал появление большого числа исследований, связанных с религией, которую теория международных отношений обходила молчанием. См.: Ф. Петито и Хатзопулос «Религия в международных отношениях» (“Religion in International Relations”); Дж. Фокс и Ш. Сэндлер «Привнесение религии в международные отношения» (Нью-Йорк, 2004); С. Томас «Глобальное возрождение религии и трансформация международных отношений» (“The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations”) (Нью-Йорк, 2005).

<sup>2</sup> См. обзор книги С. Хантингтона в эссе Стивена Волта: *Walt S. M. Building up New Bogyman // Foreign Affairs*. 1997. № 106. P. 177–189.

мне хотелось бы пояснить, что мое несогласие с Хантингтоном не связано с идентификацией «культурной и религиозной» динамики как ключевым моментом для понимания современной мировой политики. Оно связано с политической кристаллизацией этих сил в цивилизационную систему. Такое упражнение в социальном упрощении, чрезвычайно успешном с точки зрения широкого общественного мнения (что с политической точки зрения является существенным достижением, натолкнувшим многих ученых на разговоры об опасностях самостоятельно сбывающихся пророчеств<sup>3</sup>), привело к дефектной аналитической картине, даже если по Хантингтону цивилизация представляет собой «культурное предписание», в котором «религия является центральной определяющей характеристикой», другими словами, чем-то с ключевой динамикой, которую я подчеркиваю<sup>4</sup>.

Как я уже указывал, вопрос наличия у цивилизаций действенной силы вызвал существенную критику против использования Хантингтоном этого концепта. Эта проблема связана с идентификацией политической организации, представляющей ту или иную цивилизацию, и значимостью государства как центрального действующего лица в международной политике. Другими словами, у цивилизаций С. Хантингтона отсутствует представительство: невозможно было бы определить появление цивилизационных блоков (альянсов, сформированных на цивилизационных линиях), цивилизационных международных организаций или институтов, и в большей степени проблематичной стала бы идентификация «спикера» этих цивилизаций, если принять во внимание недостаток процесса «цивилизационной интеграции». (Кто выступает от лица исламской цивилизации? Исламская Республика Иран? Президент или духовный лидер? Почему не саудиты и не египтяне?)

Некоторые критические замечания по поводу концепции С. Хантингтона, возможно, были несправедливы по отношению к целостности его аргументации. Даже в своей статье в журнале “Foreign Affairs” в 1993 году Хантингтон отстаивал цельное место государства в международной политике, а в вышедшей следом книге он уточнил, что цивилизации — это «культурные, а не политические образования»<sup>5</sup>. Однако я не думаю, что возобновление подобных критических отзывов можно объяснить только неадекватным прочтением его работы, поскольку эта двойственность цивилизации и государства является неоспоримым фактом его формулировки. Она постоянно смещается то в одну, то в другую сторону, исходя из имплицитного предположения, что государства конвергируют, объединяясь в некий цивилизационный контейнер. В равной степени недостаточно заявить, что «цивилизации не располагают четко определенными границами, у них нет четко определенного начала и конца... и что они развиваются, адаптируются», а затем идентифицировать несколько цивилизаций и «работать» с ними, как если

<sup>3</sup> Обсуждение этого критического довода можно найти в работе: *Боттичи Ч., Шалан Б. Rethinking Political Myth: The Clash of Civilisations as a Self-Fulfilling Prophecy // European Journal of Social Theory* 9. 2006. № 3. P. 315–336.

<sup>4</sup> *Huntington S. The Clash of Civilizations*. P. 41, 48.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 44.

бы они являлись четко разделенными и устойчивыми образованиями<sup>1</sup>.

По этой причине проблема представительства (где, на каком конкретно уровне я вижу возвращение цивилизационной политики в мировую политику, кто выступает в роли действующих лиц?) идет вразрез с аргументацией Хантингтона: возвращение цивилизационной политики как существенного элемента в формировании дискурса и правил современной мировой политики осуществляется многими действующими лицами на разных уровнях. Возвращение цивилизаций в мировую политику — это прежде всего идейная (идеологическая) перемена, векторы которой рассеяны в международном глобальном обществе. В настоящее время имеет место, как мы уже говорили, тот факт, что «цивилизации (в их сугубо *культуралистском* понимании) вновь заявляют о себе в качестве стратегических ориентиров, а не в качестве протагонистов международной политики»<sup>2</sup>.

Речь идет не только о таких действующих лицах, как коренное население, религиозные неправительственные организации, культурные либо религиозные движения освобождения, террористические группировки, местные сообщества, которые ищут культурного признания, государства и международные организации, на международную деятельность которых оказывают влияние цивилизационные (культурные и религиозные) соображения. Но, пользуясь терминами конструктивистского подхода в международных отношениях, это также имеет отношение к некоторому системному сдвигу в принципах устройства мировой политики за счет новых идей, дискурсов и общих знаний, которые сегодня, по сути, становятся более цивилизационными<sup>3</sup>.

Однако подобная характеристика цивилизаций как стратегических референциальных фреймов (ориентиров) в международной политике, а не коллективных действующих лиц производит обманчивое впечатление: это возражение — своего рода дискурсивная магла или туман, окутавший современное международное общество, который не может быть сведен к отчетливому «действующему лицу», а только лишь к постмодернистской беспорядочной и неопределимой множественности не связанных между собой и атомизированных действий<sup>4</sup>. Я не думаю, что дело именно в этом и что любые соционаучные попытки определить типологию новых действующих лиц в цивилизационной политике будут приветствоваться. В этом отношении понятие «общества» как места создания и социального воплощения культурных и религиозных традиций в качестве определенных идей и практик может стать полезным аналити-

ческим инструментом. Здесь я следую за А. Макинтайром, его пониманием социальной традиции как набора практик, принятых в обществе. По Макинтайру, любое представление о морали (добродетели), как и представление о справедливости и практичной рациональности и, наконец, политике, закреплено в социальной традиции как набор практик определенного общества<sup>5</sup>. Таким образом, возвращение цивилизаций в мировую политику одновременно означает рост политической важности культурных и религиозных *традиций и обществ* — всего того, что Макинтайр определяет как *социальные традиции*. Здесь необходимо сделать ряд уточнений к характеристике общества и традиции.

По Макинтайру, который вместе с М. Вальцером, М. Занделом и Ч. Тейлором определили так называемую классическую коммунитарную позицию в рамках коммунитарных/либеральных дебатов 1980–1990-х годов, мораль и политическое мышление всегда предопределяют социальный контекст, набор практик, закрепленных в данном обществе<sup>6</sup>. Моя задача состоит не в том, чтобы детально обсуждать логику сложных доводов Макинтайра, а в том, чтобы воспользоваться его понятием «социальная традиция» для более точного определения значения возврата цивилизаций в мировую политику. Кроме того, в сдвиге, который, возможно, указывает на более вежливое расхождение с концептуализацией Хантингтона, я усматриваю, что политическая и интеллектуальная борьба происходит прежде всего *внутри* отдельно взятой традиции и только потом (а часто одновременно) — между различными традициями. Это происходит потому, что социальные традиции являются динамическими, постоянно изменяющимися объектами, зависящими от времени и места, которые сначала побеждают конкурентов *внутри* традиции и затем противостоят давлению извне. Как указал Макинтайр, именно их конкурентная природа является надежным свидетельством их здоровья<sup>7</sup>.

Однако понятие «культурные и религиозные социальные традиции» распространяется на обширную сферу идей и обществ, поэтому возникает вопрос: за счет чего возрастает роль цивилизационных традиций и сообществ (социальных традиций) в мировой политике? Ответ очевиден: политическая традиция Просвещения, вчера в форме соперничающих универсализмов холодной войны, а сегодня проявившаяся в господстве либерализма, который был основан и до сих пор зиждется на идее модернизации как процесса, уготовившей традиционному (религиозному) социальному миру поражение или вымирание. Естественно (это одна из частей философской

<sup>1</sup> Ibid. P. 43.

<sup>2</sup> Arnason G. Civilisations in Dispute. P. 11 (Выделено мной. — Ф. П.)

<sup>3</sup> Я не присоединяюсь к какой-либо определенной ветви конструктивизма, однако кажется очевидным тот факт, что процесс, о котором я говорю, нельзя сводить к простому взаимодействию государств. Подробный анализ различных конструктивистских подходов в международных отношениях см.: Zehfuss M. Constructivisms in International Relations: Wendt, Onuf and Kratochwil // Constructing International Relations: The Next Generation. N. Y.; L., 2001. P. 54–75.

<sup>4</sup> О «постмодернистской» концептуализации действия см.: Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis, 1987.

<sup>5</sup> См.: Arnason. Op. cit. P. 307.

<sup>6</sup> MacIntyre “After Virtue” (ch. 3). См. также: Walzer “Sphere of Justice”; Sandel “Liberalism and the Limits of Justice”; Taylor “Sources of the Self”.

<sup>7</sup> В связи с этим важным измерением традиции Макинтайр привел интересные доводы: «Мы склонны впадать в заблуждение, ведомые идеологическим использованием понятия традиции, которое выдвинули консервативные политические теоретики. Характерно, что такие теоретики пошли вслед за Берком, противопоставив традицию и рациональное мышление, стабильность традиции и конфликт... Традиции, когда они жизнеспособны, осуществляют продолжение конфликта. Несомненно, когда традиция становится беркианской, она либо умирает, либо уже мертва» (After Virtue. P. 221–222).

задачи, которую обсуждает Макинтайр, ссылаясь на этику), либерализм не воспринимается как социальная традиция, так же как сторонники теории модернизации не воспринимают современность как отдельную цивилизацию, — теоретический ход, предложенный Айзенштадтом (Eisenstadt). С этой точки зрения возвращение культуры и религиозных «коммунитаризмов» в мировую политику связано с «демодеинизацией» международного сообщества и с либеральной точки зрения является опасным возвращением к нецивилизованности и варварству. С нашей точки зрения, напротив, это указывает на чрезвычайно сложный и продолжающийся спор о возникновении и природе современности и возможности — если использовать проблематичную природу дефиниции западной цивилизации, выдвигаемой С. Хантингтоном, и обозначить важную историческую коннотацию концепта «цивилизация».

Я хотел бы еще раз повторить (и на данном этапе это не должно вызывать удивления): среди главных путей новой цивилизационной политики находятся великие культурные и религиозные социальные традиции, о которых говорит Хантингтон: китайская, японская, индуистская, исламская, православная, западная, латиноамериканская и, возможно, африканская — хотя он говорит исходя из политических целей, которые я не разделяю. Мне бы хотелось подчеркнуть проблематичную природу дефиниции западной цивилизации, выдвигаемой С. Хантингтоном, и обозначить важную историческую коннотацию концепта «цивилизация».

С. Хантингтон утверждал, что «Запад был Западом задолго до современности». Это подразумевает, что он интерпретирует появление современности как изменение внутри данного цивилизационного контекста<sup>2</sup>. Но, по утверждению Арнасона, «среди тех, кто принимает факт существования цивилизационной перспективы, должно превалять мнение о последовательности цивилизаций», а не «о непрерывной линии развития от Древней Греции вплоть до развитой современности»<sup>3</sup>. Этот момент, имеющий большую историческую и политическую значимость для современных отношений между христианской и либеральной социальными традициями в рамках так называемой западной цивилизации, расширяет границы хронологической сложности, которая связана с нерешенным теоретическим и историческим вопросом о непрерывности и прерывности, а также с вопросом, в какой степени цивилизации способствуют развитию региональных идентичностей<sup>4</sup>.

Итак, наша гипотеза сводится к тому, что возрождение религий в мировой политике после окончания холодной войны происходит посредством переутверждения цивилизаций в их сугубо культуралистском (и поэтому религиозном) понимании как стратегических фреймов мировой политики. В контексте данной ситуации не учитываются ни самая теоретически адекватная дефиниция цивилизации, ни то, как мы можем развить цивилизационную

аналитическую схему (структуру). Скорее всего это признание (которое Хантингтон ошибочно перенес в сферу академических споров об определении цивилизации) того, что текущее политическое понимание цивилизаций в значительной мере формируется религиозными традициями. Другими словами, преваляющее современное политическое понимание цивилизации переняло сохраняющий важность научный тезис, который усматривает в «религиозных сущностях наиболее важный элемент целых цивилизаций»<sup>5</sup>, что основывается на допущении/предположении, что «моральная и духовная архитектура каждой цивилизации строится в большей степени на религиозных взглядах, которые указывают на истоки нормативного значения, стоящего за структурой политической, экономической и культурной как таковыми»<sup>6</sup>.

Сегодня цивилизационная политика представляет собой метод, посредством которого религия проникает или даже «освящает» международную политику. Цивилизационная политика не является ни новой, ни неизменной. Однако современная цивилизационная политика, как представляется, имеет четко выраженные культуралистские/религиозные коннотации, которые были не столь существенными во времена холодной войны, когда цивилизационная политика трактовалась в идеологическом/политическом смысле. Достаточно вспомнить политическую трансформацию, которой подверглось понятие «Запад», начиная от политического сообщества свободного мира, куда вошли, например, Япония и Турция, до культуралистски-религиозного понимания иудео-христианского наследия, которое в контексте времени начиная с 1989 года затрудняет восприятие Японии и Турции как части Запада, даже при учете преваляющего старых стратегических альянсов в сфере безопасности.

Естественно, возможны и другие определения цивилизации, а следовательно, различные виды цивилизационной политики. Например, можно воспринимать цивилизации как материальные культуры, как это сделал Фернан Бродель по отношению к Средиземноморью. В результате, например, цивилизации, определяемые как материальные культуры, могли бы стать стратегическим референциальными фреймами для цивилизационной политики на уровне региональной интеграции, что пытались преодолеть с региональными политическими инициативами в Средиземноморье.

#### **Апология диалога цивилизаций: цивилизационная политика, ориентализм и политическое конструирование «Другого».**

Что можно сказать о действии цивилизационной логики, посредством которой религия сегодня взаимодействует с политикой и даже «освящает» ее? Беспорно, то, что мы наблюдали в событиях, происшед-

<sup>1</sup> См.: Eisenstadt S. N. Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations. Leiden, 2002.

<sup>2</sup> Huntington S. Op. cit. P. 69.

<sup>3</sup> Arnason. Op. cit. P. 307.

<sup>4</sup> Ibid. См. разделы: “Traditions in transformation” («Традиции в трансформации») и “Civilisations and regions” («Цивилизации и регионы»).

<sup>5</sup> Arnason. Op. cit. P. 233. Конечно, основой является классический анализ религиозных предпосылок современного западного мира и капитализма Макса Вебера. См.: Weber M. The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. L., 1968.

<sup>6</sup> Stackhouse M. L. Introduction, God and Globalization / ed. Max L. Stackhouse and Diane B. Obenchain. Harrisburg, 2002. P. 311.

ших за последнее время и характеризующих отношения между исламским и западным миром, составляет риск интеллектуального/политического конструирования культурного «Другого». Предостережение о политическом использовании конструирования своего «Я» через противопоставление негативно оцениваемому, опасному и угрожающему «Другому» является чрезвычайно важной задачей, в то время как столкновение цивилизаций, а также оппозиции «мы—они» и «добро—зло» заняли опасно значимое место в общественных сферах многих стран. В книге Э. Саида (E. Said) «Ориентализм», возможно, лучше, чем где-либо, подчеркивается такая опасность. По словам Саида, основная интеллектуальная проблема, которую поднимает ориентализм, заключается в следующем: «Возможно ли подразделить общественную реальность на четко различимые культуры, истории, традиции... и выдержать последствия по-человечески?»<sup>1</sup> В этом вопросе — вызов тем, кто поддерживает диалог цивилизаций как преодоление тревожной возможности столкновения. От такого суждения невозможно просто отойти, поскольку оно широко и искренне поддерживается не только либералами, но и широким кругом ученых-гуманитариев. Это суждение в действительности глубоко укоренилось в основном интеллектуально-политическом опыте современности, который С. Томас (S. Thomas) метко назвал «вестфальской презумпцией». Согласно «вестфальской презумпции» утверждение религиозных и культурных различий в сфере политики неизбежно ведет к нестабильности, конфликтам, политическому насилию, следовательно, она должна быть сведена к частным проявлениям, если речь идет о международном порядке<sup>2</sup>.

С этой точки зрения значение, придаваемое цивилизациям и религиям, в контексте политики — даже в рамках режима диалога — угрожает активировать политически опасный механизм оппозиции «Я—Другой». Именно по этой причине Саид испытывал неудовлетворение по отношению к таким широким культурным категориям, как Восток и Запад, и убедительно аргументировал мнение об идентичностях на основании того, что цивилизации гибридные, исторически выстроены на случайных встречах, обменах, размыты по определению, всегда соперничают изнутри и являясь объектом разнообразных интерпретаций<sup>3</sup>. Именно по этой причине он высказывался против романтической интерпретации культур как внутренне связанных и органически целостных. Именно так они идентифицируются в русле историзма Вико и Гердера — ученых, которым он отдает должное, хотя и видит в их трудах корни опасных националистических тенденций<sup>4</sup>. Схожее опасе-

ние недавно озвучил лауреат Нобелевской премии из Индии А. Сен (A. Sen), обвинив то, что он окрестил «цивилизационистским мышлением», в чрезвычайной опасности и вредности не только в случае применения в теории столкновения цивилизаций, но и в исполненных благими намерениями попытках диалога<sup>5</sup>.

Это мнение, предполагающее наличие связи между «сильными» религиозно-культурными идентичностями и политическим насилием, на мой взгляд, имплицитно выражено Саидом в его критике конструирования концепта «Я» через оппозицию с отрицательно оцениваемым концептом «Другой» и эксплицитно — в работе Сена с говорящим названием — «Идентичность и насилие» (“Identity and Violence”). В целом этот тезис создал одну из доминирующих интерпретативных схем анализа природы политического насилия и нестабильности после холодной войны либо в виде новых этнорелигиозных гражданских войн, движимых политикой идентичности, либо в виде замены религиозными фундаменталистами и политическими фанатиками политики на «апокалиптический милленаризм», возможно, предвещающий смертельно опасное сочетание мучеников и оружия массового уничтожения, или даже в виде сценариев возможных полномасштабных конфликтов и конфронтации на культурно-религиозной почве, как в случае грядущего столкновения цивилизаций<sup>6</sup>.

По мнению Саида и Сена, предотвратить политическое насилие на культурной и религиозной почве можно либо подчеркивая разнородность культурно-политических идентичностей, либо призывая к их «приватизации». Это мнение (которое, как я уже указывал, весьма распространено в академических кругах благодаря «вестфальскому» опыту и определенному имплицитному настрою социальных наук против культурных и религиозных традиций) не учитывает теоретической и эмпирической составляющих, все в большей степени проявляющихся в различных исследованиях, согласно которым для такого вида политического насилия характерны неглубокие религиозные и культурные идентичности со «слабой» доктриной, поскольку именно они являются благоприятной средой для интенсивной политизации, проводимой политическими предпринимателями<sup>7</sup>.

Относительно политического насилия на религиозной почве, вероятно, системного и наиболее сложного теста упомянутого выше тезиса, протестантский богослов М. Вольф, иммигрировавший в США из Хорватии, который лично столкнулся с этим феноменом, проявившимся сначала в использовании

<sup>5</sup> См.: *Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (Идентичность и насилие: иллюзия судьбы). N. Y., 2006.

<sup>6</sup> См. в указанном порядке: *Kaldor M. New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era* (Новые и старые войны: организованное насилие в глобальной эре). Cambridge, 1999; *Crevel M. van. The Transformation of War* (Трансформация войны). N. Y., 1991; *Huntington S. Op. cit.*

<sup>7</sup> О том, какие механизмы задействуются в интенсивной политизации религии, см.: *Carsten Bagge Lausten, Ole Wæver. In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization // Religion in International Relations. P. 147–180; Hasenclever A., Ritteberger V. Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict // Religion in International Relations. P. 107–145.*

<sup>1</sup> *Said E. Orientalism. P. 45.*

<sup>2</sup> Thomas “Taking Cultural and Religious Pluralism Seriously” («Восприятие культурного и религиозного плюрализма серьезно»). См. также: *Scott T. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* (Глобальное возрождение религии и трансформация международных отношений). N. Y., 2005.

<sup>3</sup> См. также: *Said E. Culture and Imperialism* (Культура и империализм). N. Y., 1993.

<sup>4</sup> См. о Вико и Гердере как предшественниках историзма XX века (с его органическим и склонным к национализму взглядом на культуру) в: *Said E. Op. cit. P. 118.*



христианства в мучительной гражданской войне в бывшей Югославии, а затем — в фундаменталистской политике его американских собратьев по вере, убедительно доказывает, что политическое насилие, узаконенное религией, обычно является результатом политизации «размытой религиозности», понимаемой как исключительно личное дело индивидуума либо суженной до «культурных источников, наделенных ореолом священности»<sup>1</sup>. Другими словами и вразрез превалирующему мнению: для политического насилия на религиозной почве могли бы быть характерны религиозные идентичности с «ослабленным» религиозным учением, то есть такие идентичности, которые были «вырваны» из почвы и сведены к уровню обыденного сознания и которые зачастую не подпитываются процессом передачи традиций из поколения в поколение. Религиозные идентичности доктринально «сильные», напротив, скорее могли бы находиться среди действующих лиц, участвующих в разрешении конфликтов и миротворческой деятельности<sup>2</sup>.

Кроме того, как показывают современные исследования в области социологии религии с учетом роста христианского фундаментализма (хотя то же можно применить и к другим формам религиозного экстремизма), очевидно, что существует корреляция между так называемыми индивидуализацией и субъективизацией веры, называемой «легкой версией религии», и подъемом ассертивного коммунитаризма, провозглашающего консервативные моральные принципы и политические ориентации политически «сильной религии»<sup>3</sup>. Это укрепило бы мнение, что, когда культурные и религиозные идентичности являются неопределенными (размытыми) и лишенными прочных связей с традицией, политизация обеспечивает механизм поддержания «легкой» культурно-религиозной традиции и консолидирует общество последователей (религиозных и светских) вокруг малого числа политически «выгодных» реалий, таких как «культурная война» в американской внутренней политике последних десятилетий, а также политизация религии в националистский конструкт «Другой» на Балканах в 1990-е годы<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Volf M. Forgiveness, Reconciliation and Justice: A Theological Contribution to a More Peaceful Social Environment // Millennium: Journal of International Studies 29. 2000. № 3. P. 862, 866.

<sup>2</sup> См.: Appleby R. S. The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation. Lanham, 2000; Johnston D., Sampson C. Religion: The Missing Dimension of Statecraft. Oxford, 1994.

<sup>3</sup> Hervieu-Léger D. Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement. P., 1999; Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K. La globalisation du religieux. P., 2001. Детальный анализ религиозного фундаментализма с эмпирическим изучением всех главных религиозных традиций см. в пятитомном труде под ред. Martin E. Marty и R. Scott Appleby: The Fundamentalism Project. Chicago, 1991–1995. Vol. 1–5.

<sup>4</sup> Об американской «культурной войне» см.: Hunter J. D. The American Culture War // The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies / ed. P. L. Berger. Boulder, 1998. P. 1–37. О роли религии и национализма в закате Югославии см.: Campbell D. National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia. Minneapolis, 1998. Любопытно, что Кэмпбелл начинает свой анализ словами боснийки, которые демонстрируют «легкую» сущность религиозно-националистического сознания до начала войны: «Я мусульманка, — сказала она нам, — но до войны я этого не знала. До войны мы все, конечно, были атеистами!» Пояснение во-

Итак, вразрез с нормативным отрицанием Саидом и Сенем «цивилизационистского мышления» как политически опасного и безответственного недавние аналитические работы наводят на мысль о необходимости (в ограниченном смысле) «более», а не «менее» религиозных и культурных традиций для того, чтобы противостоять политическому насилию на религиозной почве. Вот что заметил по этому поводу П. Бергер: «Вопреки модным в настоящее время предположениям само по себе различие между цивилизациями не представляет угрозы, оно скорее является предпосылкой формирования идентичностей, для которых характерна определенная степень стабильности»<sup>5</sup>.

Существует еще один момент напряженности между ориентализмом и идеей активной политики цивилизационного диалога, которая связана со скептицизмом Саида по поводу теоретической возможности истинного диалога при условии тезиса о вездесущности власти, который подразумевается в критике последователей Фуко. Однако здесь, чтобы не вступать в сложный спор о философской природе и политических импликациях выработанной Фуко модели власти/знания, принятой тезисом об ориентализме, я хочу кратко остановиться на двусмысленном и проблематичном прочтении Саидом Луи Массиньона (Louis Massignon) (1883–1962), великого французского востоковеда, как части ориентализма, а именно части дискурса, неразрывно связанного с колониальной инициативой. В отличие от Саида, мне кажется, что работа и жизненный путь Массиньона являются убедительным доказательством возможности настоящего и продуктивного диалога цивилизаций, который может избежать обвинений в ориенталистском иге.

Когда читаешь об ориентализме, посвященном Луи Массиньону, то чувствуешь, как «запинается» теоретическая машина ориентализма. Оставляя в стороне отдельные оценки, которые высказывает Саид по поводу учености Массиньона, что могло бы потребовать исследований в совершенно ином направлении, этот спор явно демонстрирует тот скептицизм, с которым воспринимается теоретическая вероятность (и даже политическая возможность) диалога цивилизаций. Для Массиньона диалогический подход составлял основу его научной и политической деятельности<sup>6</sup>. В стиле герменевтики диалога (в духе последователей Гадамера) как «слияния горизонтов», когда становится возможным «поставить себя на место другого», Массиньон убеждает: «Понять — это не значит аннексировать, это значит децентрализовать себя: переместить центр себя (*par décentrement*)

просов взаимодействия религии и культуры в контексте националистских проектов см.: Smith A. D. The 'Sacred' Dimension of Nationalism // Millennium: Journal of International Studies. 2000. № 3. P. 791–814.

<sup>5</sup> Berger P. 'Conclusion' // The Limits of Social Cohesion. 1998. P. 372.

<sup>6</sup> См. сборник эссе, посвященный 30-й годовщине со дня смерти Луи Массиньона: Louis Massignon et le dialogue des cultures. P., 1996. О диалогическом подходе как базовом изменении работы Массиньона см. главы, написанные Ж. Ваарденбургом (J. Waardenburg) «L'approche dialogique de Louis Massignon» (p. 177–200) и Г. Масоном (H. Mason) «Réflexion sur Louis Massignon et son legs du dialogue» (p. 171–175).

в сердце другого... сущность языка должна служить такой децентрализацией. Мы должны уметь объясняться, только посредством вхождения в систему другого»<sup>1</sup>. Для Массиньона такая децентрализация подразумевает то, что он называет «наукой сострадания», которая заключается в проживании и разделении страданий и стремлений «Другого» к справедливости, и она основывается на том, что он защищал как главный экзистенциальный урок от своей встречи с исламом — «l'hospitalité sacrée», священное гостеприимство по отношению к незнакомцам, в особенностях к слабым и бедным<sup>2</sup>.

Для Саида, который порою отдает должное неустанным высказываниям Массиньона в пользу мусульманской цивилизации, такой сочувственный подход, однако, составлял часть проблемы, поскольку являлся общим мнением, которое, по сути, вело к упрощенным заключениям по поводу Востока в целом<sup>3</sup> — до такой степени, что он говорил: «При таком подходе Массиньон не мифологизированный “гений”, а скорее система производства определенных заявлений, распространившихся в огромные беспорядочные образования, которые составляют архив, или культурный материал его эпохи»<sup>4</sup>. Я не могу здесь подробно обсуждать причины такого проблематичного прочтения Массиньона, но необходимо подчеркнуть, что Массиньон был предан поиску оригинальности и аутентичности цивилизационных, культурных и религиозных феноменологий, поскольку он верил: тот факт, что мировые цивилизации являются продуктом заимствований и общения (что он даже назвал синкретизмом), не подразумевает недостаток «фундаментальной оригинальности», которая фактически неразличима в том виде, в котором эти заимствованные элементы организованы и упорядочены<sup>5</sup>.

Такая идея «фундаментальной оригинальности», бесспорно, является формой эссенциализма, слишком далекой от интеллектуальных референций Саида. Такой поиск, однако, являлся для Массиньона важной составляющей его научных интересов и фактически неотъемлемой частью миграции между «Я» и «Другим», ведущей к открытию глубины «единства в разнообразии». А разве могло быть иначе с молодым взрослым атеистом, которого обратили в его первоначальную веру, христианство, посредством общения с исламом? С человеком, с которым, как он сам говорил в преклонном возрасте, Бог впервые заговорил на арабском? В общих чертах глубокая укорененность Массиньона в католической вере и предопределенном ею культурном сообществе, коим являлась Франция, никогда не была препятствием в достижении более высокого уровня универсализма, а скорее служила условием для любых творческих

поисков поверх национально-религиозных барьеров, как было в случае с разработанной им богословской доктриной авраамических религий. Вклад последней в недавнюю историю христианства и исламо-христианских отношений является значительным, и дерзновение его интеллектуальной пронизательности и *élan* (энергия, импульс) еще не скоро исчерпают свой потенциал<sup>6</sup>. Но это были доводы человека, которого называли мистиком и который в какой-то степени перекликался со светским гуманизмом Саида.

Возвращаясь в настоящее время, следует отметить, что напряженность между Массиньоном и Саидом, а следовательно, между диалогом цивилизаций и критикой *ориентализма* своеобразно отражается в различных ответах, которые эти ученые высказывали против тезиса о грядущем столкновении цивилизаций. После событий 11 сентября 2001 года Саид завершил свое великолепное эссе под названием «Столкновение невежества» («The Clash of Ignorance») следующими словами: «Сейчас тяжкие времена, но будет лучше мыслить в терминах сильных и беспомощных сообществ, светской политики разума и невежества, и универсальных принципов справедливости и несправедливости, нежели бродить в поисках обширных абстракций, которые могут принести только кратковременное удовлетворение, но мало самопознания и информативного анализа»<sup>7</sup>.

В 1952 году Массиньон написал эссе для журнала «Politique Étrangère» («Внешняя политика») — справочный обзор для французского внешнеполитического сообщества, который удивительным образом переиздали в 2006 году по случаю 70-летия журнала. Заголовок этого эссе, написанного во время антиколониальной борьбы, — «Запад перед Востоком: преобладание культурных решений» («L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle») — ясно дает понять, что перед лицом потенциального столкновения между европейским и мусульманским мирами Массиньон отдает приоритет и первенство культурному решению, «решению справедливости, достижимому благодаря достойным подражания личностям и максимам мудрости, которые понятны инстинктам масс»<sup>8</sup>.

Другими словами и противоречия вышеупомянутым доводам Саида, нам не нужно спасаться бегством в царство всецело универсальных максим, а следует углубиться с новой силой в фундаментальную оригинальность наших разных культур посредством сочувственного диалога, чтобы найти справедливость, которая (будь то колониальная эра или осложнения

<sup>1</sup> Massignon L. L'involution sémantique dans les cultures sémitiques // Opera Minora. P., 1969. Vol. 2. P. 631.

<sup>2</sup> См. сборник неопубликованных сочинений Луи Массиньона (куда вошла его переписка с М. Каиль): L'hospitalité sacrée. P., 1987. См. также: Bergue J. Une réponse de Louis Massignon sur l'Islam // Louis Massignon et le dialogue des cultures. P. 19–31.

<sup>3</sup> Saïd. Op. cit. P. 255.

<sup>4</sup> Ibid. P. 274.

<sup>5</sup> Massignon L. Interprétation de la civilisation arabe dans la culture française // Opera Minora. Vol. 1. P. 187–202.

<sup>6</sup> Здесь мне бы хотелось упомянуть удивительные, полные эрудиции тексты, известные под названием «Три молитвы Авраама» («The Three Prayers of Abraham»), в которые Массиньон вносил поправки всю жизнь, начиная от своего возврата к христианству в 1908 году и вплоть до смерти в 1962 году, которые были полностью опубликованы несколько лет назад благодаря редактуре, проделанной его сыном, Даниэлем Массиньоном. См.: Massignon L. Les trois prières d'Abraham. P., 1997. Я считаю, что жизнь и интеллектуальный вклад Луи Массиньона заслуживают более глубокого анализа в контексте идеи и теории диалога цивилизаций.

<sup>7</sup> Saïd. The Clash of Ignorance. P. 3.

<sup>8</sup> Massignon L. L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle (1952) // Politique Étrangère. 2006. № 4. P. 1033–1038.

<sup>9</sup> Ibid. P. 1038.

послеколониального периода) может отозваться в коллективной психологии людей истинной справедливостью. Таким образом, «соглашаясь в несогласии», Массиньон и Саид противостоят «ориенталистской мысли», которая сегодня несет опасность и может привести к «столкновению невежеств». Что

касается политического дискурса диалога цивилизаций, решение все еще находится в пределах культурных горизонтов, там, где, по словам Массиньона, находится диалогическое «единство в разнообразии», которое прежде всего с уважением относится к истинному культурному плюрализму.