

В. В. Наумкин¹

НАЦИЯ-ГОСУДАРСТВО, ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ

«Цивилизационная» тематика в свете происходящих в современном мире трансформационных процессов становится все более востребованной, интересной как для авторов — исследователей и публицистов, так и для читателей. Вопросы культурно-цивилизационной идентичности, характера взаимоотношений между ценностями различных регионально-культурных кластеров, путей эволюции нации-государства в условиях нарастающей глобализации приобретают все большую остроту и требуют научно-теоретического осмысления.

¹ Директор Института востоковедения РАН, главный редактор журнала «Восток (Oriens)», заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ им. М. В. Ломоносова, член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор. Автор более 500 научных публикаций, в т. ч. книг: «История Востока», «Сокотрийцы», «Ислам и мусульмане: культура и политика», «Ближний Восток в мировой политике и культуре», «Красные волки Йемена», «Island of the Phoenix», «Абу Хамид аль-Газали: Воскрешение наук о вере», «Radical Islam in Central Asia: between Pen and Rifle», «Арабский мир, ислам и Россия: прошлое и настоящее» и др. Ряд книг переведен на иностранные языки. Председатель редакционного совета журнала «Восточный архив», член редсоветов многих журналов. Награжден орденом Дружбы, а также зарубежными и общественными наградами, в том числе орденом Почета Совета муфтиев России. Лауреат премии им. В. В. Посуляка за достижения в области международной журналистики, учрежденной МИД РФ.

Россия, особенно в последние годы президентства В. В. Путина, все в большей мере позиционирует себя как государство со своей особой цивилизацией. Это, однако, не останавливает традиционную историческую борьбу в нашем обществе между почвенниками (или славянофилами) и западниками, как бы они себя в разные эпохи ни называли: проблема идентификационного выбора и сегодня остается актуальной. Мы являемся свидетелями того, как иногда противостояние сторонников конфликтующих между собой концепций российской идентичности приобретает весьма острый характер, выплескиваясь на экраны телевизоров, на страницы газет и журналов. Некоторые идеологи «неопочвенничества» и «патриотического национализма», критикуя политику властей, требуют противопоставить нас в цивилизационном отношении Западу, чуть ли не вновь отгородиться от него с помощью «железного занавеса». Всегда концептуально мыслящий генерал Л. Г. Ивашов выдвигает проект Евро-Азиатского цивилизационного союза (современного аналога славянофильского проекта) на основе развития Шанхайской организации сотрудничества «как баланса и альтернативы Западу»

и транснациональному сообществу»¹. Гораздо более резок депутат Государственной Думы от «Единой России» и член ее политсовета Е. А. Федоров, который говорит о российской власти (к верхушке партии которой он сам принадлежит), что она «управляется через механизмы коррупции, именно поэтому коррупция сегодня — нерешаемая проблема. Решать ее нам запретили американцы»². Он считает, что в России сейчас сложилось двоевластие: «с одной стороны, ставленники сионистской оккупационной администрации (правительство), а с другой — президент Путин, опирающийся на поддержку части народа и некоторых разумных людей»³.

Либералы-«неоамериканцы» тоже критикуют власть, но они недовольны иным. Политолог из Московского центра Карнеги Л. Ф. Шевцова считает, будто философия российской идентичности при Путине — всего лишь «модель властвования». Эта модель, по ее мнению, «предполагает противодействие влиянию Запада как внутри российского общества, так и на постсоветском пространстве», и в ее рамках обособивается претензия России «на роль защитника традиционных моральных ценностей от западного упадничества и деградации»⁴.

Кстати, именно тезис о моральной деградации Запада лежит в основе неприятия его культурной экспансии со стороны защитников цивилизационной самобытности и в исламском мире, также выстраивающем свои модели развития в остром противоборстве сторонников конфликтующих концепций.

Является ли извечный спор сторонников разных моделей развития России свидетельством так и не изжитого ею до сих пор конфликта идентичности или неотъемлемой чертой ее цивилизационной двуликости?

Замечу, что с идентификационным вызовом в той или иной мере сталкиваются все общества. Приведу в пример не так давно появившийся в Западной Европе тезис о «Евразии»⁵ (Eurasia), в котором отразились страхи европейцев перед возможной цивилизационной трансформацией Европы под натиском не поддающейся ассимиляции волны мигрантов из государств арабского Востока и мусульманского мира. Параллельно этому возник термин «Лондонистан», отражающий весьма распространенное (в том числе и в России) мнение о том, что британская столица стала центром деятельности подпольных джихадистских групп всех мастей. Появилась и теория «арабо-исламского заговора», имеющего целью подорвать Европу. Теория, как заметил Али Аллави (в недавнем прошлом иракский министр, ныне — американский профессор), ничуть не менее абсурдная, чем «Протоколы сионских мудрецов».

Россию не поразил вирус исламофобии, так как в течение столетий наша многонациональная и поли-

конфессиональная страна являет собой впечатляющий пример сожительства, культурного взаимообогащения и уважительного отношения друг к другу многих этнических и конфессиональных групп в рамках единого общественного организма. Однако острый конфликт между Западом и исламским миром, волны исламского экстремизма, затронувшие и российские регионы, а также масштабные и неуправляемые миграционные процессы все же ухудшили климат в отношениях между этими группами. Сторонники евразийского выбора вроде бы должны выстраивать мосты между Россией и исламским миром (и в самом деле, не с Китаем же нам объединяться), но и они, а не только националисты, которые вообще негативно относятся ко всем «чужим», нередко проявляют предвзятое отношение к мусульманской цивилизации как таковой.

Однако и в рамках этого дискурса приверженцы «неопочвенничества» склонны винить во всех бедах мира Запад, и в первую очередь США. Отвечая в эфире «Голоса России» на вопрос о деятельности исламских террористов на территории Сирии, руководитель Санкт-Петербургского отделения Российского института стратегических исследований, специалист по Древнему Востоку А. Л. Вассоевич утверждает, что «радикальные исламистские группировки управляются Соединенными Штатами Америки»⁶. Обуреваемый благородными помыслами разоблачить фундаменталистов, петербургский профессор не только приписал США создание «Аль-Каиды» (что лишь отчасти не лишено оснований), но и оказал большую честь британской разведке, сообщив, что именно она (а не шейх Мухаммад Абд аль-Ваххаб, как мы наивно полагаем) создала ваххабизм в XVIII веке. Кстати, заметим, что в 1920-е годы, как свидетельствуют наши внешнеполитические архивы, российская дипломатия с симпатией отнеслась к саудовской экспансии. Но, естественно, не из-за любви к ваххабизму, а потому, что видела в неждидском пуританском движении силу, независимую от колониалистов и поставившую задачу объединить Аравию в рамках единого самостоятельного государственного образования. В письме российскому представителю в Хиджазе К. А. Хакимову народный комиссар по иностранным делам СССР Г. В. Чичерин писал: «Наши интересы в арабском вопросе сводятся к объединению арабских земель в единое целое». Он писал в связи с этим о возможности турецко-ваххабитского сближения (как актуален этот тезис сегодня!) «в некое мусульманское движение, направленное против западного империализма»⁷. При этом поначалу вовсе не исключалось, что Ибн Сауд может оказаться «английским ставленником», но все же в качестве такового Москва не без оснований видела противника Ибн Сауда — мекканского шерифа Хусейна. Позднее, после взятия ваххабитами Мекки и Медины, Чичерин пишет советскому послу в Тегеране: «Одним из средств давления на Ибн Сауда является руководимая ныне Англией в мусульманских странах кампания против ваххабитов за якобы произведенные ими разрушения в Мекке

¹ *Иванов Л.* России нужен собственный геополитический проект / Академия геополитических проблем. 2012. 10 июля.

² Знание — власть. 2012. № 25.

³ Русское агентство новостей. 2013. 25 окт.

⁴ *Шевцова Л.* Русская матрица: искусство перевоплощения / Московский центр Карнеги. 2013. Ноябрь. С. 2.

⁵ О ней, в частности, подробно пишет А. Аллави: *Allawi A.* The Crisis of Islamic Civilization. New Haven ; L. : Yale University Press, 2009. P. 182–185.

⁶ России нужно быть готовой к любым нестандартным решениям ее геополитических партнеров // Голос России. 2014. 14 янв.

⁷ Чичерин — Хакимову, 1 ноября 1924 г. АВПР. Ф. 0127. Оп. 1. П. 1. Д. 5. Л. 31.

и Медине. Стремясь изолировать Ибн Сауда... английские агенты используют фанатизм мусульманских масс против ваххабитов, чтобы ослабить Ибн Сауда и заставить его пойти на соглашение с Хиджазом и на английские предложения»¹.

Королевство Саудовская Аравия, которое первым официально признал именно СССР, а вовсе не Великобритания, впрочем, по сути не было нацией-государством, будучи созданным на религиозной основе (в сочетании с родоплеменной). Еще одним редким примером подобного образования после Второй мировой войны явился Пакистан, где даже официальным языком был провозглашен не панджабский язык, на котором говорит самая крупная автохтонная этническая группа, а урду — язык мусульманских переселенцев из Индии. Что же касается Саудовской Аравии, то все эти годы там идет процесс складывания национальной идентичности на основе странно звучащего маркера — «саудовец», по имени правящего клана.

Кстати, в 1920-е годы, в период активного советского нацистроительства в Средней Азии, местные руководители не только благосклонно отнеслись в появлению там салафитского проповедника по прозвищу аш-Шаами ат-Тарабулси («Сириец из Триполи»), но и помогали ему агитировать против местных суфиев². Это объяснялось тем, что в то время именно местные «традиционные» суфийские шейхи были для власти основным противником в борьбе за умы местных мусульман, а салафизм, или ваххабизм, никакой реальной угрозы представлять не мог.

Со временем ситуация сильно изменилась. Одной из неотъемлемых черт ситуации в мире, особенно в последние полтора десятилетия, стал острый конфликт между Западом и исламским миром. Конфликт, в котором одни авторы склонны видеть исключительно цивилизационные, другие — политические корни.

Можно согласиться с тем, что водоразделом между цивилизациями Запада и исламского мира является роль религии в обществе и государстве и отношение людей к ее роли. Однако нужно иметь в виду, что, во-первых, и в лоне западной цивилизации выделяются страны с достаточно высоким уровнем религиозности, хотя и со светской системой государственности, как, например, США. А во-вторых, и в исламском мире были «приливы» атеистической мысли (особенно в 1920-е гг., в значительной мере под влиянием Октябрьской революции в России и созданных на Востоке коммунистических партий) и появлялись режимы, построенные на секулярных принципах (Турция при Ататюрке и его последователях, Тунис при Бургибе). Египтянин Исмаил Мазхар (1891–1962) основал в Каире издательство *Дар аль-Усуль* для пропаганды атеизма, им были опубликованы в переводе ненавистная исламистам работа Чарлза Дарвина «Происхождение видов» и не менее чуждая для них книга Бертрана Рассела «Почему я не христианин». Еще один активный пропагандист атеизма, получивший образование в МГУ, Исмаил Адхам (1911–1940) создал в этих целях ассоциа-

цию сначала в Турции, затем в Египте. Он утопился в Средиземном море, оставив записку, в которой просил кремировать его тело и не хоронить на мусульманском кладбище. С конца 1920-х годов и в 1930-е годы снова стала возрастать тяга к исламу, а атеистическая и секуляристская пропаганда — терять популярность. Египетский интеллектуал, выпускник Сорбонны Мухаммад Хусейн Хейкал (1889–1956), начавший с публикации трехтомного исследования о Ж.-Ж. Руссо, теперь прославился изданной в 1935 году и ставшей классической работой «Жизнь Мухаммеда»³. Еще более резкий разворот в сторону ислама в тот же период совершил начавший с воспеваания английских поэтов-романтиков Аббас Махмуд аль-Аккад (1889–1964), среди учеников которого был самый, пожалуй, известный проповедник радикального исламизма, казненный в Египте в правление Г. А. Насера Сейид Кутб (1906–1966), начинавший, подобно его учителю, как поэт и литературный критик. Его труды до сих пор являются одним из источников вдохновения для многих современных джихадистов.

В работах современных исламских мыслителей можно обнаружить полемический дискурс, вполне сопоставимый с российскими спорами между западниками и почвенниками. Махмуд Хайдар, рецензируя книгу Таха Абд ар-Рахмана о духе «исламской модерности» (*рух аль-хадаса аль-исламийя*), обращает особое внимание на проводимое им различие между двумя категориями исламских авторов. Это, во-первых, «авангардисты», которые замещают традиционные исламские концепты современными западными: вместо *шура* — *демократия*, вместо *умма* — *государство*, вместо *ростовицичество* — *прибыль* и т. д. Во-вторых, это их антиподы — «традиционалисты», которые отвергают перенесенные с Запада концепты в пользу традиционных исламских: не *секуляризм* ('ильманийя), а *знание мира* (аль-'ильм би-д-дунья — арабский термин, имеющий общий корень с термином *секуляризм*, но почерпнутый из изречения пророка Мухаммеда «Вы больше знаете о вашем мире» — «Антум а'ляму би-умур дуньяку»), не *религиозная война* — *аль-харб ад-динийя*, а *открытие* (арабский термин *фатх*, который используется применительно к средневековым арабско-мусульманским завоеваниям)⁴. Хорошо известны не стихающие споры вокруг совместности исламских вероучительных норм с демократическими ценностями. Ислам и демократия — эта тема активно обсуждается на многих конференциях и симпозиумах, на встречах религиозных деятелей, экспертов и политиков. Согласно одной точке зрения сама постановка вопроса о возможности совместить ценности исламской цивилизации с демократическими принципами в корне неверна, так как она демократична по своей сути и не нуждается в заимствовании каких бы то ни было ценностей из других систем. Сторонники иной точки зрения обвиняют исламские обществу в авторитаризме,

³ См.: 'Abd Al-Rahim Muddathir. The Human Rights Tradition in Islam. Westport : Connecticut ; L. : Praeger Perspectives, 2005. P. 118–119.

⁴ Хайдар М., *Рух аль-Хадаса аль-Исламийя*. Аль-Фаслийя: Иран ва-ль-Араб / Iranian-Arab Affairs Quarterly. 2012. Iss. 28. P. 161.

¹ Документы внешней политики СССР. М., 1961. Т. 8. С. 61.

² См. об этом подробнее: Naumkin V. Radical Islam in Central Asia: between Pen and Rifle. Boulder : Rowman and Littlefield, 2005. P. 40–41.

попрании прав человека и отсутствии свобод и т. п. Есть и сторонники концепции конвергенции.

Приведу в связи с этим пример, касающийся Всеобщей декларации прав человека 1948 года. В ее создании от арабского мира тогда непосредственно участвовал известный в то время ливанский политический деятель христианин Шарль Малик (во время гражданской войны 1975–1990 гг. он был «идеологическим наставником» Ливанских сил — правой христианской милиции)¹. Лишь позднее в исламском мире возникло неприятие отдельных положений Декларации, в частности ст. 18, гарантирующей свободу выбирать веру и менять ее, что противоречит базовым положениям шариата. В результате в рамках Организации исламская конференция (ОИК) была разработана на основе Всеобщей декларации Каирская декларация прав человека, которая была принята на саммите ОИК в Каире в августе 1990 года (напомню, что Россия имеет статус наблюдателя в этой структуре, которая теперь называется Организацией исламского сотрудничества). Нетрудно догадаться, что с принятием Каирской декларации базовые противоречия с нормами шариата, прежде всего положений ст. 18, были устранены.

Но насколько непримиримы концепции прав человека в шариате и в большинстве государств мира? Можно ли сегодня вообще говорить об абсолютной универсальности какой-либо концепции в этой сфере? Можно ли предположить, что в обозримой перспективе модернизационный процесс в исламе приведет к отказу от запрета на переход мусульманина в другую веру?

Успех этого процесса во многом будет зависеть от того, как будут складываться в дальнейшем отношения между различными культурами и цивилизациями. По Иану Н. Питерсу², можно говорить о трех глобализационно-культурных парадигмах, или перспективах: о культурном дифференциализме, или продолжающихся различиях; культурной конвергенции, или растущей похожести (*sameness*); культурной гибридации, или постоянном смешении. Ключевым здесь является отношение к культурно-цивилизационным различиям: приведет ли глобализация к их нивелированию, стиранию путем поглощения одних другими, гомогенизации (конвергенции), будут ли они, напротив, укреплены, увековечены (дифференциализм, лежащий в основе теории «столкновения цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона) или же будет идти процесс их смешивания (гибридизация). Следует заметить, что дискурс, основанный на этой, известной еще в XIX веке концепции гибридации, получил на Западе развитие именно в литературе, посвященной феномену миграции. Этот дискурс представляет собой антидот «эссенциализма», «фетишизма границ» и «культурного дифференциализма расистских и националистических доктрин»³, ключевыми понятиями которого являются этничность и идентичность. Гибридизация в определенном смысле может трактоваться как потенциальная утрата и того, и другого. Фетишизации межкультурных границ противопоставляется тезис об их неизбежной эрозии. Ха-

рактерные для концепции гибридации ключевые понятия — «смешение», «синкретизм». Ее сторонники анализируют такие процессы, как креолизация, метисизация, а также ориентализация западного общества. В данном контексте мусульманский Восток здесь выполняет функцию агента гибридации.

Вспоминается один почти забытый сегодня факт. Османские султаны сохраняли название Константинополь наряду с турецким Стамбул вплоть до 1930 года, когда биномия была упразднена и столица Турции стала именоваться исключительно Стамбулом. Мне кажется, что сохранение старого названия объяснялось желанием османских султанов как бы перенести на себя величие имперской византийской столицы, показать себя наследниками ее культуры. Двойная идентификация здесь работала на имидж державы. В какой-то мере этому подходу можно уподобить озвучиваемое ныне рядом видных российских историков новое прочтение взаимоотношений между русскими княжествами и Золотой Ордой.

Но можно ли говорить в этом контексте о цивилизационном сближении, к примеру, арабов и евреев — носителей двух близких друг другу по духу авраамических религий? Сегодня подобная возможность, как мне кажется, блокируется нерешенностью арабо-израильского конфликта и продолжением израильской оккупации палестинских территорий. Палестинцы, утрачивая веру в возможность создания собственного государства, все чаще обращаются к идее создания единого демократического арабо-еврейского государства. Однако они осознают, что альтернативы концепции двух государств все равно не существует и разговоры о едином государстве обречены на то, чтобы остаться разговорами.

В то же время эта концепция получает поддержку со стороны ряда отдельных западных критиков Израиля, которых становится все больше, в том числе и среди еврейской общины США. Даже критическая реакция западных лидеров на резкое высказывание турецкого премьера Эрдогана, сравнившего сионизм с фашизмом, хотя и не заставила себя ждать, все же была относительно мягкой. Напротив, именно после этого Обама выдал из Нетаньяху извинение за нападение на турецкую флотилию, направлявшуюся в Газу, в результате которого погибло 9 турецких граждан. Мое внимание обратила на себя опубликованная в «Нью-Йорк таймс» статья профессора философии из Массачусетского университета в Амхерсте Джозефа Левина. Автор подвергает сомнению привычную интерпретацию отрицания права Израиля на существование как проявление антисемитизма. Он пишет: «Моя точка зрения состоит в том, что *необходимо* подвергать сомнению право Израиля на существование и что поступать таким образом вовсе не означает проявлять антисемитизм». Но добавляет: «если речь идет о его существовании *как еврейского государства*». По мнению Левина, за евреями безоговорочно должно быть признано право жить на земле предков, но оно все же не влечет за собой право на «еврейское государство». Кстати, в XIII–XIX веках, когда евреи вели борьбу за эмансипацию, сломав стены гетто, они считали антисемитизмом

¹ Allawi A. Op. cit. P. 189.

² Pieterse I. N. Globalization and Culture: Global Mélange. Lanham : Rowman and Littlefield, 2009. P. 44.

³ Ibid. P. 55, 102.

любое отрицание своего права быть лояльными гражданами того европейского государства, в котором они проживали. Дж. Левин призывает не подменять понятие народа в гражданском смысле понятием, основанным на этничности (что вполне напоминает дискуссии, ведущиеся сегодня в нашей стране по поводу «российской нации»). Народ в этническом смысле, подчеркивает Левин, должен иметь общий язык, культуру, историю и привязанность к общей территории, что делает применимость этого понятия к евреям трудным. Народ в гражданском смысле объединен общим гражданством и проживанием на имеющей очерченные границы территории. Однако 20 % жителей Израиля — не евреи, а большая часть мирового еврейства не живет в Израиле. В гражданском смысле следовало бы говорить об израильском государстве, а не о еврейском.

Не буду приводить все непривычные для западного дискурса и вызывающие раздражение в Израиле рассуждения Левина на эту тему. Упомяну лишь его вывод, состоящий в том, что исключение из полноправного вхождения в народ Израиля его нееврейских граждан (в основном палестинцев) нарушает демократический принцип равенства всех его граждан. Левин говорит о «неизбежном конфликте между понятиями еврейского государства и демократического государства». Недавно в Израиле стали негодовать по поводу исключения ультраортодоксальных партий из правящей коалиции, замечает автор, но никто там даже не замечает того, что ни одну арабскую партию никогда не приглашали войти в правительство. Замечу, что авторов подобных высказываний в Израиле обычно клеймят как self-hating Jews, то есть «ненавидящих самих себя евреев»¹. Кстати, к числу подобных причисляются такие известные личности, как Джордж Сорос, Вуди Аллен, Ури Авнери, Сэнди Бергер и другие, подвергающие Израиль критике за те или иные аспекты его политики. Это проявление все того же кризиса идентичности, а также и характерного для израильского истеблишмента «менталитета окруженности», который отмечают многие авторы.

Нельзя не согласиться с исследователями, отмечающими типологическую близость позиций живущих в Израиле палестинских арабов и *мизрахим* — евреев, вышедших из стран Ближнего Востока и Северной Африки. И те и другие считают себя «жертвами ашкеназийского сионизма», подвергаясь дискриминации, которая превращает их — хотя и по-разному — в маргиналов. Как заключает Аталия Омер, если палестинские арабы строят свой протест на парадигме прав человека, «аргументация *мизрахим* возводит систематическое неравенство, характерное для израильского “государства”, к его эксклюзивистскому, этнореспубликанскому пониманию “нации”»².

Кризис идентичности неразрывно связан с устойчивостью современной системы наций-государств. В последние десятилетия, как известно, распался целый ряд

таких государств в различных регионах мира (СССР, Югославия, Чехословакия, Судан), образовались новые. Феномен «арабской весны» заставил некоторых экспертов и политиков заговорить о кризисе постколониальной конфигурации Ближнего Востока³, или о конце системы Сайкс–Пико, созданной после Первой мировой войны. Историки вспоминают, насколько произвольно и в какой спешке в офисах французских и британских колонизаторов чертились границы между частями отвоеванных у Османской империи арабских вилайетов. На некоторых международных конференциях тема «конца Сайкс–Пико» стала названием секций (например, на весьма авторитетном Стамбульском форуме 2013 г.). На том же форуме годом ранее один известный турецкий автор, говоря о причинах «арабской весны», в качестве одной из них называл то, что арабские страны будто бы не знали своей национальной государственности, а были созданы «из осколков Османской империи». В этом утверждении он странном образом проигнорировал тот факт, что, к примеру, протяженная египетская государственность, несмотря на периоды иностранного господства, насчитывает, в отличие от Турции, несколько тысячелетий. Безусловно, за этим высказыванием стоит популярный сегодня в Турции неоосманистский дискурс, который, в свою очередь, также свидетельствует о том, что постимперская национальная государственность Турции еще не вполне укоренена в сознании турок. Я думаю, что политика Анкары в отношении сирийского кризиса была отчасти продиктована и тем, что часть турецкой политической элиты склонна рассматривать Сирию именно в качестве вышеупомянутого «осколка» как минимум одной из составляющих «стратегической глубины».

Французский аналитик, экс-посол Жан-Поль Филью считает, что система постколониальных границ и очерченных ими государственных образований изжила себя⁴. В странах самого Ближнего Востока подобный дискурс встречается не реже. А иранские исследователи Сейед Абдулалли Гавам и Мохаммад Гейзари вообще заявляют о том, что сама концепция нации-государства, подобно идеологии национализма, на Ближний Восток была импортирована с Запада⁵.

Отмечу, что уже упоминавшийся Иан Н. Питерс полагает, что лишь эпоха с 1840 по 1960 год была эпохой «наций», и «темной стороной нациестроительства были маргинализация, изгнание, экспроприация, угнетение иностранцев, а также политика национальных чисток. Турция (армяне и другие), Германия (евреи), Уганда (индийцы), Нигерия (ганцы), Болгария (этнические турки), Индия (мусульмане) являются знакомыми примерами... но это лишь верхушка айсберга»⁶. В последние же десятилетия «пафос наций-государств» несколько поубавился и ему на смену приходят «глобализация, регионализм и эпоха этничности». Становится

³ См., например: *Ayad C. La fin d'un Ordre Colonial // Le Monde*. 2013. 15 Febr.

⁴ См.: *Filiu J.-P. The Arab Revolution — Ten Lessons from the Democratic Uprising*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁵ *Ghava S. A., Gheisari M. Nationalism and Nation-State Building in the Middle East // Middle East Studies Quarterly, 71 / Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies*. 2013. Vol. 19. № 4 P. 11–36.

⁶ *Pieterse I. N. Op. cit. P. 34–35.*

¹ См.: *Siniver A. Israeli Identities and the Politics of Threat: A Constructivist Interpretation // Ethnopolitics*. 2012. Mar. Vol. 11. Iss. 1. P. 35–36.

² *Omer A. When Peace Is Not Enough: How the Israeli Peace Camp Thinks about Religion, Nationalism, and Justice*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 268.

общепризнанной роль диаспор, «национальные» идентичности видятся как смешанные, сохранение культурного разнообразия становится общепризнанным императивом.

Тем не менее именно отношение к иммигрантам стало одной из линий водораздела между сторонниками различных моделей развития России, однако здесь националисты и западники нередко объединяются в стремлении ограничить приток «чужих» в страну. И это притом что речь идет о наших бывших соотечественниках по Советскому Союзу. Вообще всякие ограничения на перемещения людей представляют собой сопротивление глобализации, в которой из трех потоков свободного глобального циркулирования (капиталов и товаров, информации, людей) лишь два первых никто не может остановить (экономический и культурный протекционизм в целом не имеют успеха). Уместно упомянуть здесь, что Дани Родрик пишет о «трилемме» несовместимости гиперглобализации, демократии и национального самоопределения, исходя из того, что первая глобальна по сути, вторая является уделом государств, а самоопределение национально по определению¹.

Еще в XVIII веке Эрнест Ренан говорил о «нации» как о «ежедневном плебисците»². Знаменитый французский философ, бесспорно, имел в виду то, что единство и сплоченность нации были обеспечены лишь постольку, поскольку принадлежащие к этому сообществу люди в это верили.

В связи с часто обсуждаемой темой о высоком уровне насилия, непосредственно связанной с проблемами меж- и внутриконфессиональных, межнациональных отношений, идентификационного выбора и судеб наций-государств в контексте «арабской весны», замечу, что и за пределами арабского и исламского мира можно найти немало примеров ожесточения. Американский автор Кристофер Хитченс с долей язвительности пишет, что не может отказать далай-ламе «в некотором обаянии и привлекательности», но то же самое можно сказать и об английской королеве, что, однако, никому не запрещает подвергать критике прин-

цип наследственной монархии. «Точно так же первые иностранные визитеры в Тибет откровенно ужаснулись феодальному подчинению и страшным наказаниям, с помощью которых население удерживали в состоянии рабства у паразитической монашеской элиты»³. Этот же автор обращает внимание на то, что и среди приверженцев таких вроде бы мирных религий, как индуизм и буддизм, есть немало убийц и садистов. Такие факты действительно широко известны. Прекрасный остров Цейлон оказался сильно разрушенным благодаря насилию и репрессиям в ходе длительного вооруженного конфликта между буддистами и индуистами, напоминает Хитченс. Даже замена буддистами-сингалами названия острова на Шри-Ланку (точнее на «Сри-Ланку»), что означает по-сингальски «Священный остров», оттолкнула находящихся в меньшинстве индуистов-тамиллов, предпочитающих называть его по-своему — Илам⁴. В то же время дискриминация тамиллов ни в коей мере не является оправданием широко используемого ими способа мести за обиды — террористических актов смертников или в основном смертниц⁵.

В сегодняшней Бирме, также переименованной в Мьянму (точнее в Мьянмар), несмотря на начавшийся процесс демократизации, жестоким преследованиям подвергается мусульманское меньшинство — рохинджа (их численность — до 800 тыс. человек), в результате чего власти этой страны и ее буддийская община (особенно араканцы, живущие бок о бок с мусульманами) стали объектом непримиримой критики со стороны практически всего исламского мира, вплоть до призывов к джихаду со стороны отдельных радикальных групп. В сегодняшней Африке некоторые приверженцы христианских сект повинны в жестоких убийствах мусульман.

Все вышесказанное делает межцивилизационный диалог неоспоримо важным инструментом предотвращения перерастания враждебности, порожденной идентификационным кризисом этносов, конфессий, обществ и государств эпохи гиперглобализации, в кровопролитные войны.

¹ См.: *Rodrik D.* The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy. N. Y. : W. W. Norton, 2011.

² *Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? P. : Ancienne Maison Michel Lévy Frères, 1882.

³ *Hitchens C.* God is not Great: How Religion Poisons Everything. N. Y. ; Boston : Twelve, 2009. P. 200.

⁴ *Ibid.* P. 199.

⁵ Их готовило повстанческое движение «Тигры освобождения Тамил-Илама».