

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСТРАНСТВА /
POLITICAL AND JURIDICAL CHARACTERISTICS
OF RELIGIOUS FIELD



Серия «Политология. Религиоведение»
2013. № 1 (10). С. 63–71
Онлайн-доступ к журналу:
<http://isu.ru/izvestia>

ИЗВЕСТИЯ
Иркутского
государственного
университета

УДК 24(091)

**Модернизационные аспекты
вероисповедной политики
стран Северо-Восточной Азии XX – нач. XXI в.
Методологические основы анализа. Часть 2***

В. А. Юрковский, И. А. Арзуманов

*Иркутский юридический институт (филиал)
Академии Генеральной прокуратуры Российской Федерации, г. Иркутск
Иркутский государственный университет, г. Иркутск*

Рассматриваются методологические основы анализа геополитических особенностей вероисповедной политики Китая и Японии в условиях глобализации правового пространства.

Ключевые слова: вероисповедная политика, Китай, Япония, Монголия, глобализация, буддизм.

Рассмотренные в первой части статьи особенности модернизационных аспектов вероисповедной политики стран Северо-Восточной Азии с «социалистическим» вектором политико-правовых идеологием (Китай и Северная Корея) должны быть дополнены анализом на примере стран, ставших оплотом либеральной идеологии построения политических систем. Речь в данном контексте, прежде всего, может идти о Монголии и Японии. Анализ объективно должен базироваться на компаративистике процессов модернизации вероисповедной политики в этих странах с ситуацией в современном Китае.

Данное обстоятельство обусловлено, во-первых, исторической ролью Китая как регионального донора основных архетипических моделей правосознания, правопонимания и политической культуры, поскольку уже к VII–VIII вв. н. э. Китай за 2500 лет своей предшествующей истории создал идеологическую, религиозную, политическую и правовую базы для появления восточноазиатской цивилизации. Идеологической базой стали философские

* Окончание. Начало см.: Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. 2012. № 2, ч. 1. С. 106–115.

учения в Китае и прежде всего конфуцианство, религиозной – буддизм, политической – концепция власти государя, дарованной Небом, власти (личности) императора, способного своим благим влиянием (дэ) цивилизовать (хуа) соседние народы. К середине VII в. сложилось китайское право, ставшее ядром восточно-азиатской семьи права. Корея и Япония заимствовали из Китая китайскую идеографическую письменность и вместе с ней значительные пласты китайской культуры (вэнь), в том числе буддизм и конфуцианство как идеологию управления, и рецепировали китайское право. Общая письменность и письменная культура, конфуцианство, буддизм как ведущая религия, общие основные нормы права, определенное заимствование и следование китайской военной теории создали восточноазиатскую цивилизацию, определили основные культурологические параметры политических систем государств региона [8, с. 265–272].

Во-вторых, сходством процессов глобализации правовой системы и декларацией модернизационных форм продуктов конституционализма; в-третьих, и это самое основное – Китай (как и Япония) являет собой образчик процессов национально-культурной самоидентификации на базе культурцивилизационных архетипов социальной организации и форм политической и правовой культуры, заложенной им в восточноазиатском регионе [1, с. 67–74].

Компаративистский анализ культур-цивилизационной, нормативно-правовой и структурно-институциональной фиксации специфических форм «модернизации» позволяет выстроить методологический базис дальнейшего рассмотрения глобализационных аспектов вероисповедной политики в Японии, Монголии, Южной Корее в геополитической проекции. В том числе и по отношению к России, в административно-политических границах которой функционируют однородные конфессиональные институты буддизма и христианства.

Данный подход на современном этапе как никогда актуализируется, поскольку экономические и политические критерии уровня развития стран АТР, взятые в качестве их соответствия глобальным параметрам продуктов европоцентристской модернизации, не могут служить адекватным ключом к пониманию социо-политических и политико-правовых региональных реалий. Методологический вакуум возникает из-за несоответствия практико-прогностических ожиданий, выводимых из эволюционно-формационного подхода к пониманию истории, в результате которого все интерпретации процессов в регионе стран сильной традиции наталкиваются на несоответствие практико-прогностических положений социокультурным реалиям. Эволюционный историзм как основной методологический продукт эпохи Нового времени акцентирует внимание на концепции исторического развития, свойственного всем народам и странам без учета их культурного разнообразия. Разностепенность культурного развития народов (при рассмотрении этапов развития народов Европы в качестве эталонной кальки) в рамках концепции всемирного прогресса объясняется полилинейностью – каждый народ развивается самостоятельно, но непременно проходит определенные этапы своего развития в рамках формационного дискурса интерпретации этих процессов.

Так, стадию Нового времени, детерминирующую основные институты конституционализма, большинство стран АТР «миновали», что и легло в основу негативной оценки уровня их политического и культурного развития, а заодно и детерминировало «доводку» их политико-правовых систем до стандартов «развитой демократии» в начальный период их модернизации в XX в. В основе методологии глобализационных процессов и гуманитарных интервенций прошлого и настоящего (не только в зоне АТР) лежит, по сути, европоцентристское допущение того, что народы, не прошедшие стадийный круговорот естественного прихода к западным формам политических систем, будут (и обязаны) в дальнейшем проходить те же стадии развития, что и страны развитой демократии (в фарватере которых находятся США).

Таким образом, эволюционизм, ставший, по сути, не только социально-теоретическим, но и геополитическим инструментом глобализации, с одной стороны, предопределил ситуацию, при которой, например, Китай и Северная Корея формируются на идеологической базе, имеющей в арсенале марксистскую компоненту. А с другой, ряд стран глобализируются по сценарной кальке либеральной идеологии Нового времени, рецепированной из стран метрополий (или внедренной последними на закате колониального периода культур-цивилизационных диффузий), но и те и другие тяготеют к конфуцианско-буддистской маркировке современных процессов самоидентификации. Итогом последнего фактора явилось возрождение опосредованных форм контроля культур-цивилизационного пространства в рамках правовой и правоприменительной политики и практики.

Культурологический модус анализа в данном контексте актуализируется тем, что с данных позиций общество рассматривается как результат реализации специфических духовных принципов, зафиксированных в религии, философии, искусстве [7, с. 260]. В этой связи культурология рассматривается в качестве методолого-операбельной разновидности социальной и политической теории, в свете которой европо- и христианскоцентристский подход к осмыслению детерминант конфуцианско-буддистского мира нуждается в радикальной корректировке.

Культурологический подход в контексте понимания его в качестве политической теории помогает осознать важность антропологических констант общественного сознания, как правило, не учитываемых при технократической интерпретации социально-политических и правовых феноменов. Прежде всего, в силу того, что аксиологический срез преобладающих в обществе культур-цивилизационных доминант помогает определить уровень его развития и понять, почему данное общество живет так, а не иначе, и прогнозировать дальнейший ход развития форм его пространственного контроля.

С данных точек отсчета инновационность культур-правового и культур-политического анализа проявляется в том, что в его рамках «история» проблематизируется. История понимается не в контексте ее телеологических – целелеполагающих – установок, что предполагает неследование европоцентристским проекциям ожидаемого. Пространственно-временные параметры истории как проблемы (в ее соотношении с христианскообусловленной концеп-

цией) являются не линейными, а циклическими. Отсюда, например, феномен устойчивого состояния покоя и равновесия согласованных интересов в правосознании Китая, являющимся одним из основных характеристик процессов адаптации форм правоприменительной практики, выстраиваемой на романо-германских принципах судопроизводства. Как пишет Давид Рене, в основе процессов фрустрации данных принципов лежит недоверие китайцев к собственному праву. Как следствие – регулирование частно-гражданских интересов в массе своей до сих пор осуществляется не посредством судопроизводства, а досудебной практикой примирения [5, с. 439–440].

Аналогичные в целом явления исследователи отмечают и в отношении Японии. Рене Давид отмечает в этой связи, что право, импортируемое в Японию из стран Запада, «пытается дать решения, соответствующие пониманию справедливости и нравам этих стран» и никак не связано с нравами Японии. Идеи равенства, имеющие на Западе три вектора обоснования – религиозное (равенство всех перед Богом), доктринально-индивидуалистическое и теоретико-социалистическое, в Японии сталкиваются с доминирующим принципом иерархического структурирования общества [5].

Природа архетипа политической культуры обусловлена структурно-идеократическими элементами, в основе которых лежит традиционность культур-религиозного пласта мироощущения и мировосприятия.

Например, с одной стороны, ст. 20 Конституции Японии декларирует либеральные основы государственно-конфессиональных отношений – гарантирование свободы религии для всех, отделение государства от религиозных институтов в контексте структурирования политической системы общества. С другой стороны, религиозно-культурные детерминанты политической системы фактически определяются идеократическими элементами, характеризующиеся в качестве политического богословия (теократии). Государственная теократия в Японии имеет скрытые формы, которые лишь отчасти проявляются в конституционном праве и скрыты от взоров исследователей, использующих лишь методы нормативизма.

Современная конституция Японии, скорее, свидетельствует о возвращении к традиции, нежели о формальном максимальном конституционном ограничении полномочий монарха. Именно идея абсолютного отсутствия полномочий у монарха, как это ни кажется странным на взгляд западного исследователя, является констатацией абсолютной власти монарха, согласно традиционным японским представлениям. В этой связи можно предположить, что с точки зрения традиционалистских представлений форму правления в Японии можно считать абсолютной монархией.

Согласно положениям ряда статей главы 1 конституции Японии, император является символом государства и единства народа, его статус определяется волей народа, которому принадлежит суверенная власть. Императорский трон является династическим и наследуется в соответствии с законом об императорской фамилии, принятым парламентом. Все действия императора, относящиеся к делам государства, могут быть предприняты не иначе как с совета и одобрения кабинета, и кабинет несет за них ответственность. Импе-

ратор осуществляет только такие действия, относящиеся к делам государства, которые предусмотрены конституцией, и не наделен полномочиями, связанными с осуществлением государственной власти. Император, в соответствии с законом, может поручать кому-либо осуществление своих действий, относящихся к делам государства.

К перечисленным положениям следует относиться двояко.

Во-первых, это правовая основа статуса монарха, одного из элементов государственного механизма.

Во-вторых, это результат традиционного представления японцев как о природе высшей публичной власти, так и о роли монарха в механизме государственной власти [8, с. 265–272]. Традиция – условие, позволяющее существовать культурным институтам. Классики философии традиционализма XX в. определяли ее прежде всего как «способность суперэтнота к осознанному самоограничению и целенаправленному действию; вектор того и другого определяется характером сверхценности» [4, с. 10].

Первая глава японской конституции непосредственно связана с 20-й статьей 3-й главы, утверждающей, кроме вполне либеральных положений прав народа в религиозной области, и положения о том, что никто не может принуждаться к участию в каких-либо религиозных актах, празднествах, церемониях и обрядах. Последнее также связано с исторической ролью императорской фамилии как символа нации. До принятия конституции 1947 г. все население страны было принуждено к соблюдению ритуалов средневекового синтоизма, фактически являющегося государственной религией и ставшего символом японского милитаризма.

Смысл этой идеологии состоял в обожествлении императорской династии, обосновании ее божественного происхождения. Достаточно в этом отношении показательны процессы, связанные с политической интерпретацией и корректировкой ст. 9 главы 2 «Отказ от войны». На современном этапе идеологемы милитаризма, соответствующие статусу Японии в мировой и региональной экономике, актуализируют возрождение национальных милитаристских символов, определяющих вкуче геополитические формы контроля идеологического пространства с позиций японского культур-центризма.

Таким образом, механизмы модернизации политико-правовых систем, происходящей под влиянием политических процессов европеизации правовых систем стран АТР, не коснулись архетипов правосознания правовой и политической культуры.

Рецепция внешних форм не затронула феноменологические составляющие интенциональных структур политической и правовой культуры как Китая, так и Японии. В этой связи мы можем констатировать идеациональные маркеры социальной структуризации и регуляторов общественных отношений, сублимирующих их практико-правовой характер – этические системы конфуцианства, синтоизма и буддизма – в параметрах мировоззренческого стереотипа, заложенного в культур-религиозном комплексе «коллективного бессознательного».

В контексте традиционного прагматизма правовая и правоприменительная практики Китая и Японии в сфере религиозной политики отчасти обусловлены принципами, исходящими из геополитического вектора Россия – Китай – Япония. Они связаны, прежде всего, с экономическими и пространственными интересами Китая и Японии в Забайкалье и на Дальнем Востоке, являющимися ареалом распространения «северного буддизма» – ламаизма. В этой связи прослеживаются три основные тенденции геополитической дилеммы, связанные с тибетским буддизмом:

1. Китайский проект панбуддизма и окончательное «приручение» выхоленной формы тибетской теократии.

2. Геополитический проект панмонголизма, в рамках которого разрабатываются планы объединения монголоязычных народов (в том числе и под эгидой базовых теократических идеологием тибетского буддизма, а также общей этнокультурной страны шаманизма).

3. Паназиатская доктрина в современной религиозной политике Японии в регионе Дальнего Востока, одним из ключевых моментов которой является буддийский (ламаистский) фактор, с переменным успехом активизируемый в течение всего XX и начала XXI в.

Панбуддистский вектор китайской вероисповедной политики обусловлен фактором тибетского буддизма, имеющего в своих северных ареалах традиционные анклавы российских институтов ламаизма – в Туве, Калмыкии, Бурятии.

В контексте китайской политики ламаизм является фактором не только внутренней, но и внешней политики. Специфика глобализационных факторов в данном случае проявляется в том, что на современном этапе буддизм в его североазиатской форме в регион Забайкалья «вернулся», в том числе, и в формах, адаптированных под сознание западных реципиентов. Кроме этого на современном этапе в культово-обрядовой составляющей (в рамках тибетской диаспоры, возглавляемой Далай-ламой XIV) особое внимание уделяется культам «хранителей веры», практика которых латентно обуславливает политико-идеологические компоненты тибетской проблемы для Китая и России конца XX – нач. XXI в.

В последнем случае практика вероисповедной политики Китая опирается на традиционный изоляционизм культур-идеологической сферы, пресекающий влияние религиозных институтов, центры которых находятся за рубежом. Эта практика осуществляется в рамках создания патриотических ассоциаций верующих различных конфессий, находящихся под жестким административным контролем. В этих же рамках возрожденной традиции имперской методологии вероисповедной политики Китай корректирует и доктринальные положения буддизма, связанные с реинкарнацией как Далай-ламы, так и Панчен-ламы – высших иерархов тибетского буддизма школы Гелугпа [6, с. 85–88]. Глобальный характер в данном случае обусловлен общим конфуцианским строем вероисповедной политики, определяемой, прежде всего, государственным этатизмом и процессами трансформации конфуцианской идеологии в «гражданскую религию», под эгидой которой объединены все религиозные институты. Суть – полная политическая лояльность. Проект

«гражданской религии» в данном контексте объясняет всю проблематику, связанную с нарушением прав человека в области свободы вероисповедания в случае наличия бесконтрольного конфессионально-административного центра. Последнее, как отмечают ряд исследователей, вполне сопрягается с секулярным контекстом глобальной диффузии модели гражданской религии Ж. Ж. Руссо, в полной мере реализованной в современных условиях США. Для России ламаистские регионы всегда были предметом особой тактики вероисповедной политики. В период XVIII–XIX вв. методология конфуцианского Китая учитывалась в полной мере. На современном этапе поиски общегосударственной идентичности Китая в условиях глобализации сопряжены с выработкой методологии распространения сферы геополитического влияния за счет попыток налаживания контроля над иерархией Тибета. В этих условиях достаточно показательны позиции представителей российской буддийской Сангхи, неоднократно публично озвучивающие мысль об автокефалии Буддистской Традиционной Сангхи России – независимости от иностранных центров (находящихся как в китайском Тибете, так и в индийской Дхармасале (современная резиденция Далай-ламы XIV). Апелляция к практике вероисповедной политики России имперского периода, в рамках которой была учреждена российская буддийская иерархия во главе с бандидо-хамбо ламами, в этой связи показатель политической зрелости руководства российской буддийской Сангхи [2, с. 58–76]. Особенно это проявилось в 90-е гг. XX в. в условиях, когда государство фактически ушло из сферы контроля над процессами формирования конфессионального спектра региона. Буддийский анклав Забайкалья претерпел в это период спектральную деструкцию, результаты которой до сих пор не преодолены и имеют достаточно жестко прогнозируемые последствия в будущем (связываемые исследователями с реинкарнацией будущего Далай-ламы в китайском Тибете). В этой связи столь же показательны заявления Далай-ламы XIV о том, что его реинкарнация возможна не только в среде «породной» территории ламаизма – Тибете, но и за его пределами. В любом случае, позиция российской Сангхи в лице Хамбо-ламы Д. Аюшева может послужить примером достаточно обоснованной и четкой позиции в защиту государственных интересов России в регионе. Тем не менее, продолжающееся со стороны российского государства фактическое невмешательство в эти процессы (вполне вписывающиеся в либерально-глобальные сценарии деструкции конфессионального пространства России) отражает общие тенденции деструкции имперских принципов вероисповедной политики в свете реализации сценариев либеральной модернизации идеологического пространства.

Интерес к российскому ламаизму и монгольскому миру в свете модернизации китайской вероисповедной политики во второй половине XX в. традиционно проявляет и Япония. Панмонголизм имеет два основных вектора интерпретации – собственно тибето-буддистский и китайский. Тибето-буддистский – отражает попытки тибетской иерархии консолидировать ламаистские регионы в борьбе за автономию Тибета (особенно ярко эти процессы проявлялись в 90-е гг. XX в. В Забайкалье это выражалось через созда-

ние параллельных ламаистских структур, не подчиненных Буддистской Традиционной Сангхе России). Китайский вектор панмоноглизма сопряжен с попытками поставить под идеологический контроль Внешнюю Монголию, рассматриваемую как временно отколовшуюся от Китая территорию, имеющую исторический прецедент китайского протектората. Японский инвариант паназиатской доктрины в современной религиозной политике Японии в монголоязычных и дальневосточном регионах имеет определенную геополитическую задачу ослабления влияния Китая в данной зоне. Делегации российской буддистской Сангхи совместно с делегацией монгольских буддистов несколько раз посещали Японию по приглашению японской стороны. Положение Монголии между китайским «молотом» и японской «наковальней» накладывает свой отпечаток на характеристику конфессионально-государственных отношений и религиозную ситуацию в Монголии [3, с. 488–498].

Таким образом, подводя итоги произведенного анализа, можно сделать выводы о том, что культурологический подход позволяет интерпретировать многие процессы политико-правового характера в социальной жизни. Методологический аспект культурологии как формы политической и социальной теории проявляется при анализе структур обществ, не являющихся производными западноевропейской культур-цивилизационной модели. Вероисповедная политика государств АТР опосредована конфуцианско-буддистским вектором геополитического контроля над социокультурным пространством региона Северо-Восточной Азии. Практика вероисповедной политики Китая и Японии в данном случае выстраивается из этноцентристских (Китай) и имперских (Япония) концепций, имеющих свою проекцию в контексте глобализации XX–XXI вв.

1. *Абрамов В. А.* Глобализирующийся Китай: грани социокультурного измерения : монография / В. А. Абрамов. – М. : Вост. кн., 2010. – 240 с.
2. *Арзуманов И. А.* Методологические концепты вероисповедной политики России в Восточной Сибири XVIII–XXI вв.: философско-правовой аспект исследования / И. А. Арзуманов. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 192 с.
3. *Арзуманов И. А.* Улан-Баторская община местнорусских в историко-религиоведческом контексте (XX–XXI вв.) // Проблемы отечественной истории: источники, историография, исследования : сб. науч. ст. / редкол. : М. Н. Барышников [и др.] ; отв. ред. М. В. Друзин. – СПб., 2008. – С. 488–498.
4. *Володихин Д.* Условие sine qua pop... цивилизация и традиция // Традиция и русская цивилизация / сост. Д. Володихин. – М., 2006. – С. 7–61.
5. *Давид Р.* Основные правовые системы современности / Р. Давид ; пер. с фр. и вступ. ст. В. А. Туманова. – М. : Прогресс, 1988. – 498 с.
6. *Сан Цзи.* Религии Китая / С. Цзи ; пер. вып. Ян Юньхуа. – М. : Межконтинент. изд-во Китая, 2004. – 179 с.
7. *Современные международные отношения : учебник / под ред. А. В. Торкунова, А. В. Малыгина.* – М. : Аспект пресс, 2012. – 688 с.
8. *Юрковский А. В.* Конституционно-правовые основы развития политических систем стран Северо-Восточного Азиатского региона : монография / А. В. Юрковский. – Иркутск : Иркут. юрид. ин-т (филиал) академии Ген. прокуратуры РФ, 2008. – 444 с.

Modernization Aspects of the Confessional Policy of Northeast Asian Countries in the 20th and Early 21st Centuries. Methodological Foundations of the Analysis. Part 2

V. A. Yurkovskiy, I. A. Arzumanov

Irkutsk Law Institute (branch) of the Academy of the General Procuracy of the Russian Federation, Irkutsk

Law Institute of Irkutsk State University, Irkutsk

The paper examines methodological foundations of the analysis of geopolitical features of the confessional policy in China and Japan under globalization of legal framework.

Key words: confessional policy, China, Japan, Mongolia, globalization, Buddhism.

Арзуманов Игорь Ашотович – кандидат философских наук, доктор культурологии, кафедра теории и истории государства и права Юридического института Иркутского государственного университета, 664082, г. Иркутск, ул. Улан-Баторская, 10–220, тел. 8(914)9384607, e-mail: arzumanov@mail.ru

Arzumanov Igor Ashotovich – Candidate of Philosophical Sciences, Doctor of Culturology, the Department of Theory and History of State and Law, Law Institute of the Irkutsk State University. 664082, Irkutsk, Ulan-Batorskaya St., 10–220, phone: 8 (914) 9384607, e-mail: arzumanov@mail.ru

Юрковский Владимир Алексеевич – кандидат юридических наук, кафедра государственно-правовых дисциплин Иркутского юридического института (филиал) Академии Генеральной прокуратуры Российской Федерации, тел. 8 (3952) 746833, e-mail: avyurkovsky@mail.ru

Yurkovsky Vladimir Alekseevich – Candidate of Juridical Sciences, the Department of State and Legal Disciplines, Irkutsk Law Institute (branch) of the Academy of the General Procuracy of the Russian Federation, phone: 8 (3952) 746833, e-mail: avyurkovsky@mail.ru